OBRAS

León Rozitchner

Freud y los límites del individualismo burgués

EDICIONES BIBLIOTECA NACIONAL

OBRAS

León Rozitchner

Freud y los límites del individualismo burgués

EDICIONES BIBLIOTECA NACIONAL

León Rozitchner
Freud y los límites del individualismo burgués - 1a ed. - Buenos Aires :
Biblioteca Nacional, 2013.
648 p. ; 23x15 cm.
ISBN 978-987-1741-60-1
1. Filosofía 2. Política. 3. Psicoanálisis. I. Título
CDD 150.195

LEÓN ROZITCHNER. OBRAS
Biblioteca Nacional

Dirección: Horacio González
Subdirección: Elsa Barber
Dirección de Cultura: Ezequiel Grimson

Coordinación Área de Publicaciones: Sebastián Scolnik
Área de Publicaciones: Yasmín Fardjoume, María Rita Fernández, Ignacio Gago, Griselda Ibarra, Gabriela Mocca, Horacio Nieva, Juana Orquin, Alejandro Truant
Diseño de tapas: Alejandro Truant
Corrección: Graciela Daleo

Selección, compilación y textos preliminares: Cristian Sucksdorf, Diego Sztulwark

La edición de estas Obras fue posible gracias al apoyo de Claudia De Gyldenfeldt, y a su interés por la publicación y la difusión del pensamiento de León Rozitchner.

© 2013, Biblioteca Nacional
Agüero 2502 (C1425EID)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
www.bn.gov.ar

ISBN: 978-987-1741-60-1

IMPRESO EN ARGENTINA - *PRINTED IN ARGENTINA*
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Índice

Presentación 9

Palabras previas 15

Introducción 23

Primera parte: La distancia interior 31

La articulación y la grieta 33

Segunda parte: La distancia exterior 129

A. El malestar en la cultura 131

I. Las categorías históricas, fundamento del aparato psíquico 131

II. Técnicas para eludir la realidad del mundo exterior 148

III. Análisis del obstáculo real 168

IV. El fundamento histórico de la indiscriminación 189

V. La negación de la agresión 213

VI. Por hambre no poder amar 236

VII. La detención de la agresión por la culpa 261

VIII. La ideología, encubrimiento del verdadero contenido de la culpa 316

IX. Transformación de las categorías burguesas fundamentales 329

B. Psicología de las masas y análisis del yo 363

I. Introducción 363

II. Crítica a las concepciones burguesas de la masa (continuación) 411

III. La ampliación del cuerpo más allá de la dependencia 421
IV. Las instituciones oficiales son masas congruentes con el sistema 441
V. La discriminación reprimida 463
VI. La forma humana como índice de la coherencia del sistema social 489
VII. Enamoramiento e hipnosis: de la dependencia individual a la dependencia social 515
VIII. El retorno al origen histórico 548
IX. Dialéctica de las formas colectivas: de la horda primitiva a la alianza fraterna 566
X. La masa, escenario o campo de batalla 601

Esta edición de las Obras de León Rozitchner es la debida ceremonia póstuma por parte de una institución pública hacia un filósofo que constituyó su lenguaje con tramos elocuentes de la filosofía contemporánea y de la crítica apasionada al modo en que se desenvolvían los asuntos públicos de su país. Sus temas fueron tanto la materia traspasada por los secretos pulsionales del ser, de la lengua femenina y de la existencia humillada, como las configuraciones políticas de un largo ciclo histórico a las que dedicó trabajos fundamentales. Realizó así toda su obra bajo el imperativo de un riguroso compromiso público. Durante largos años, León Rozitchner escribió con elegantes trazos una teoría crítica de la realidad histórica, recogiendo los aires de una fenomenología existencial a la que supo ofrecerle la masa fecunda de un castellano insinuante y ramificado por novedosos cobijos del idioma. Recreó una veta del psicoanálisis existencial y examinó como pocos las fuentes teológico-políticas de los grandes textos de las religiones mundiales. Buscó en estos análisis el modo en que los lenguajes públicos que proclamaban el amor, solían alejarlo con implícitas construcciones que asfixiaban un vivir emancipatorio y carnal. Su filosofar último se internaba cada vez más en las expresiones primordiales de la maternalidad, a la que, dándole otro nombre, percibió como un materialismo ensoñado. Leído ahora, en la complejidad entera de su obra, nos permite atestiguar de qué modo elevado se hizo filosofía en la Argentina durante extensas décadas de convulsiones pero también de opciones personales sensitivas, amorosas.

Biblioteca Nacional

Presentación

La obra de León Rozitchner tiende al infinito. Por un lado, hay que contar más de una docena de libros editados en Argentina durante las últimas cinco décadas, la existencia de cientos de artículos publicados en diarios y revistas, varias traducciones, muchísimas clases, algunas poesías y un sinnúmero de entrevistas y ponencias que abarcan casi seis décadas de una vida filosófica y política activa. Por otro, una cantidad igualmente prolífica de producciones inéditas, que con la presente colección saldrán por primera vez a la luz pública.

Pero esta tendencia al infinito no consiste simplemente en una despeinada sucesión de textos, tan inacabada como inacabable; es decir, en un falso infinito cuantitativo de la acumulación. Lo que aquí late como una tendencia a lo infinito cualitativo surge de la abolición de los límites que definen dos ámbitos fundamentales: el del lector y el de su propia obra.

El del lector, porque para abrirnos su sentido esta obra nos exige la gimnasia de una reciprocidad que ponga en juego nuestros límites: sólo si somos nosotros mismos el "índice de verdad" de esos pensamientos accederemos a comprenderlos. Pues esta "verdad" que se nos propone, para que sea cierta, no podrá surgir de la contemplación inocua de un pensar ajeno, sino de la verificación que en nosotros –ese cuerpo entretejido con los otros– encuentre.

Para Rozitchner el pensamiento consiste esencialmente en desafiar los propios límites, y en ir más allá de la angustia de muerte que nos acecha en los bordes de lo que nos fue mandado como experiencia posible. Pensar será siempre hacerlo contra el terror. Como lectores debemos entonces verificar en nosotros mismos la verdad de ese pensamiento: enfrentar en nosotros mismos los límites que el terror nos impone.

Pero habíamos dicho también que ese infinito cualitativo no sólo se expandía en nuestra dirección –la de los lectores– sino

también en la de su propia obra. Y es que la producción filosófica de Rozitchner, que se nos presenta como el desenvolvimiento de un lenguaje propio en torno de una pregunta fundamental sobre las claves del poder y de la subjetividad, despliega su camino en el trazo arremolinado de una hondonada. Paisaje de múltiples estratos cuyos límites se modifican al andar: cada libro, además de desplegar su temática particular, incluye de algún modo en sus páginas una nueva imagen de los anteriores, que sólo entonces, en esa aparición tardía, parecen desnudar su verdadera fisonomía.

Así, podríamos arriesgar –apenas con fines ilustrativos– un ordenamiento de este desenvolvimiento del pensamiento de Rozitchner en cuatro momentos fundamentales; estratos geológicos organizados en torno al modo en que se constituye el sentido. Estas etapas funcionan a partir de algunas claves de comprensión que ordenan la obra y posibilitan ese ahondarse de la reflexión.

En la primera, el sentido aparecería sostenido por la vivencia intransferible de un mundo compartido. La filosofía será entonces la puesta en juego de ese sustrato único –*fundante* es el término cabal– de la propia vivencia del mundo, a partir de la cual se anuda en uno lo *absoluto* de ese irreductible "ser yo mismo" con el plano más amplio del mundo en el que la existencia se sostiene y en el que uno es, por lo tanto, *relativo*. La posibilidad del sentido, de la comunicación, no podrá ser entonces la mera suscripción al sistema de símbolos abstractos de un lenguaje, sino la pertenencia común al mundo, vivida en ese entrevero de los muchos cuerpos. Entonces, *constituido* a partir de lo más intransferible de la propia vivencia, el sentido crecerá en el otro como verdad sólo si este es capaz de *verificarlo* en lo más propio e intransferible de su vivencia. El mundo compartido es así la garantía de que haya sentido y comunicación.

En lo que, a grandes rasgos, podríamos llamar la segunda etapa, este esquema persiste; pero al fundamento que el sentido encontraba en la vivencia común de mundo, deberá sumarse ahora la presencia del otro en lo más íntimo del propio cuerpo. Es este un amplio período

del pensamiento de Rozitchner, cuyo inicio podemos marcar a partir de la síntesis más compleja de la influencia de Freud en la década del 70. Encontramos, entonces, una de sus formas más acabadas en el análisis de la figura de Perón, el emergente adulto y real del drama del origen y su victoria pírrica; la derrota de ese enfrentamiento imaginario e infantil en el que nos constituimos será el correlato de la sumisión adulta, real y colectiva, cuyos límites son el terror: "lo que comenzó con el padre, culmina con las masas", cita más de una vez Rozitchner. Pero en el extremo opuesto del espectro, el trabajo inédito sobre Simón Rodríguez establece nuevas bases: el otro aparecerá ahora como el sostén interno de la posibilidad de sentido. No ya como el ordenamiento exterior de una limitación, sino como la posibilidad de proyectarme en él hacia un mundo común. Sólo entonces, sintiendo en mí lo que el otro siente –la *compasión*– podrá darse un final diferente al drama del enfrentamiento adulto, real y colectivo, camino que es inaugurado por ese "segundo nacimiento" desde uno mismo que señala León Rozitchner en Simón Rodríguez como única posibilidad de abrirse al otro.

El tercer momento estaría marcado por un descubrimiento fundamental que surge a partir del libro *La Cosa y la Cruz*: la experiencia *arcaica* materna, es decir, la simbiosis entre el bebé y la madre como el lugar a partir del cual se fundamentaría el yo, el mundo y los otros. En esta nueva clave de la experiencia arcaica con la madre se aúnan las etapas anteriores del pensamiento de Rozitchner en un nivel más profundo. Pues el fundamento del sentido ya no será sólo esa co-pertenencia a un mundo común, sino la experiencia necesariamente compartida desde la cual ese mundo –como también el yo y los otros– surge y a partir de la cual se sostendrá para siempre. Pero esto no es todo, porque también las formas mismas de esa incorporación del otro en uno mismo –que según vimos podían estructurarse en función de dos modalidades opuestas, cuyos paradigmas los encontramos en Perón como limitación (identificación) y en Simón Rodríguez como prolongación (com-pasión)– serán

ahora redefinidas en función de esta experiencia arcaica. El modelo de la limitación que el otro instituía en uno mediante la identificación –como en el análisis de Perón– será ahora encontrado en un fundamento anterior, condición de posibilidad de esta forma de dominación: la expropiación de esa experiencia arcaica por parte del cristianismo, que transforma las marcas maternas sensibles que nos constituyen en una razón que se instaura como negación de toda materialidad. Pero también será lo materno mismo la posibilidad de *sentir* el sentido del otro en el propio cuerpo, entendiendo, entonces, ese "segundo nacimiento" como una prolongación de la experiencia arcaica en el mundo adulto, real y colectivo. Esta nueva clave redefine el modo de comprender la limitación que el terror nos impone, que es comprendido ahora como la operación fundamental con la que el cristianismo niega el fundamento materno-material de la vida y expropia las fuerzas colectivas para la acumulación infinita de capital.

El cuarto momento es en verdad la profundización de las consecuencias de esta clave encontrada en la experiencia arcaico-materna y que en cierto modo se resume en la postulación programática de pensar un mater-ialismo ensoñado, es decir, de pensar esa experiencia arcaica y sensible desde su propia lógica inmanente, pensarla desde sí misma y pensarla, además, contra el terror que intenta aniquilarla en nosotros. Y esta última etapa del pensamiento de Rozitchner, que se desarrolla especialmente a partir del artículo "La *mater* del materialismo histórico" de 2008 y llega hasta el final de su vida, será también la de una reconversión de su lenguaje, que para operar en la inmanencia de esa experiencia sólo podrá hacerlo desde una profundización poética del decir.

No obstante este desarrollo que hemos intentado aquí, estas claves y sus etapas no pueden, de ningún modo, ser consideradas recintos estancos, estaciones eleáticas en el caminar de un pensamiento, pues su lógica no es la de un *corpus* teórico que debe sistemáticamente ordenarse, sino la síntesis viva de un cuerpo que exige, como decíamos más arriba, que lo prolonguemos en nosotros para sostener su verdad. Sólo queda entonces el trato directo con la obra.

La actual edición de la obra de León Rozitchner, a cargo de la Biblioteca Nacional, hace justicia tanto con el valor y la actualidad de su obra, como con la necesidad de un punto de vista de conjunto. La presente edición intenta aportar a esta perspectiva reuniendo material disperso, y sobre todo, dando a luz los cuantiosos inéditos en los que Rozitchner seguía trabajando.

Hay, sin embargo, una razón más significativa. La convicción de que nuestro presente histórico requiere de una filosofía sensual, capaz de pensar a partir de los filamentos vivos del cuerpo afectivo, y de dotar al lenguaje de una materialidad sensible para una nueva prosa del mundo.

Cristian Sucksdorf
Diego Sztulwark

Palabras previas

Freud y los límites del individualismo burgués fue publicado por primera vez en 1972, por la editorial Siglo XXI. Consta de dos partes: la primera, "La distancia interior", trata sobre el obstáculo del tránsito de lo interior-subjetivo a lo histórico-colectivo –referido como esa "distancia que la burguesía abrió en cada uno de nosotros"–; la segunda, mucho más extensa, es "La distancia exterior", que trata sobre las determinaciones históricas de la subjetividad, y sobre la implicación mutua entre psicoanálisis y política revolucionaria. Esta segunda parte se subdivide en dos comentarios extensos de los textos de Freud "El malestar de la cultura" y "Psicología de las masas y análisis del yo".

Ya desde la introducción Rozitchner hace explícitas las coordenadas precisas desde las que el libro ha sido escrito: es un texto dirigido a la "izquierda" y a los problemas que a ella le conciernen, en momentos en que la Argentina enfrenta "una nueva etapa de la lucha de clases", caracterizada por "levantamientos de ciudades enteras contra el ejército de ocupación que una clase se dio para detener, creen, la dialéctica histórica". Se trata de responder a la cuestión inmediata de "qué significa formar a un militante"; pero esta "formación" no se reduce a la mera incorporación de saberes políticos, sino que implica la búsqueda, en el interior de uno mismo, de los límites que el Otro –la clase dominante– nos ha inoculado como si fuesen lo más propio, a tal punto que la potencia de ese cuerpo deseante que somos se nos presenta entonces como una limitación ajena y amenazante.

De modo que en este trabajo, León Rozitchner revela una acuciante preocupación por la verdad de la acción, es decir, por la eficacia del acto histórico y político. Lo que se propone, entonces, al analizar la obra de Freud, es desarrollar una teoría que pueda ayudar a reconocer y sortear ese "obstáculo interno" que impide la prolongación del poder del propio cuerpo en el de los otros, y encontrar, al mismo tiempo, el modo de percibir el "obstáculo externo" en su

dimensión real y efectiva, sin que el deseo o la fantasía lo desfigure. Y es en este sentido que el libro se presenta como un "libro con sujeto": el autor, así como cada uno de los militantes que se interesen en el libro, deberán poner en juego su ser mismo, y no sólo sus conocimientos, para enfrentar esos obstáculos.

La escritura recibe la influencia del estilo dialéctico de la fenomenología hegeliana, en la que los conceptos danzan, se invierten y se contraponen buscando su verdad, y haciendo su experiencia. Y de manera tal vez más callada, se adivina, al nivel de la lógica de la lectura que aquí se hace de Freud, un diálogo íntimo con el Lukács de *Historia y conciencia de clase*. También aquí se combate a la falsa totalidad, sólo que buscando en un nivel subjetivo profundo la clave para la apertura a una totalidad verdadera, en la que la conciencia histórica y política no se desvincula de la pulsión (Freud), ni de la carne (Merleau-Ponty), sino que ellos son los requisitos para adentrarse en la historicidad tal y como hay que buscarla –y comprenderla– en Marx.

Desarrollando extensamente las ideas de su artículo "La izquierda sin sujeto" (1966), Rozitchner emprende su tarea contra la influencia del estructuralismo francés, Althusser ante todo –pero también Lacan–, y sobre todo contra las formas locales de recepción de sus teorías. "Troncos de izquierda despojados de lo más propio por la defoliación althusseriana, se quedan sin savia ni hojas", colonizados y humillados por el saber europeo a la moda: aquellos que reivindicaban la historia como proceso sin sujeto quedan despojados de lo más propio, de ese punto ciego a la vez personal y social, núcleo de discernimiento que, al ser borrado, no podrá elaborar sentidos para las significaciones.

Rozitchner enfrenta en este texto el problema de la "cultura" y del psicoanálisis en la formación naturalizada del individuo narcisista, que se presenta como punto de partida y referencia de toda praxis. Al determinar sus conceptos a partir de él, el sujeto sólo puede captarse en su faz individualista, premisa desde la cual se concibe toda posibilidad práctica. Se trata de denunciar el prejuicio político que así se

instala antes de todo comienzo, que no puede sino confirmarse a cada paso hasta incluir también el horizonte burgués de todo proceso.

Si una tesis se afirma con insistencia en este estudio sobre Freud y la política es aquella que indica que el psiquismo (yo) viene determinado por la estructura (económica) de poder, históricamente construida. Sólo accediendo a estas honduras –necesariamente colectivas– puede el psicoanálisis, como saber indisoluble de lo político, engarzar con el movimiento que enfrenta, en las luchas concretas, el obstáculo a la emancipación. Pero no se trata aquí de un "determinismo", sino de una co-constitución entre ambos estratos, pues toda lucha política que intente cambiar las estructuras (económicas) de poder deberá tener en cuenta, al mismo tiempo, que esas estructuras echan sus más profundas raíces en el sujeto y que es allí donde nutren su existencia.

Es esta tesis de la co-constitución de lo psíquico y lo político como aquello que ignora el psicoanálisis burgués o convencional, atado al narcisismo individualista, es lo que delinea una forma diferente de apropiación de la teoría freudiana. Una apropiación de Freud que es en el mismo acto (re)apropiación de Marx, especialmente distinguida de las versiones "cientificistas" del marxismo, que por oponerse al individualismo burgués, olvidaban que todo colectivo, toda estructura y la historia misma, deben su ser a la existencia e interacción "socialmente determinadas" de sujetos individuales. De modo que todo el campo de la política deberá tener como índice de verdad este nivel subjetivo en que las estructuras y lo social se inervan, es decir la concepción del sujeto –entiéndase cada uno de nosotros– como "núcleo de verdad histórica".

Y este "índice de verdad" que cada uno debe encontrar en sí mismo, determina que la vivencia irreductible de ser un cuerpo sexuado –vivencia que no podrá ser radiada del pensamiento y la práctica transformadora sin que ese "índice" de nuestra propia existencia se desdibuje– sea integrada en el campo más amplio de la política, la economía, lo social, etc. En este sentido, si de algo trata esta relación Freud-Marx, es de inscribir la diferencia sexual en el tratamiento de las masas como fundamento del análisis de las formas del

trabajo, hasta alcanzar la entera claridad sobre el sistema de producción de hombres/mujeres.

Esa comprensión será necesaria para la práctica política que pone en movimiento la transición de los distintos tipos de masa –"artificiales", espontáneas y revolucionarias– que Rozitchner encuentra diferenciados en la obra de Freud (diferenciación que pocos suelen retener y que es fundamental para la correcta lectura de "Psicología de las masas y análisis del yo").

Las masas artificiales (y en menor medida las espontáneas), fundadas sobre el narcicismo del yo burgués, encauzan toda acción hacia la congruencia con lo instituido, subordinándose tanto a las estructuras objetivas de la opresión como al líder que aporta una norma de identificación a su servicio.

En el caso de las masas revolucionarias, la transición es hacia la transformación; se recobra el lugar del otro, se descubre el valor del lazo transversal y se reintegra el valor a la diferencia.

No deja de impresionar la presencia de una filosofía que, como percibimos en todos los textos de León Rozitchner, se va desplegando según una misma lógica del sentido, esencialmente táctil. La penetración de sus enunciados, su materialidad, dependen en buena medida de esta relación singular del pensar con lo sensible que contribuye, junto con los demás aspectos señalados, a hacer de este texto un clásico bastante singular dentro del campo de preocupaciones del materialismo: aquellos problemas que le exigieron redoblar sus cuestionamientos de la separación del psicoanálisis (subjetividad) respecto del campo histórico político (objetividad).

Buenos Aires, junio de 2013

Freud y los límites del individualismo burgués

A mi hijo Alejandro

Les he dicho que el psicoanálisis comenzó como una terapia, pero no es en calidad de terapia que yo querría recomendarlo al interés de ustedes, sino por su contenido de verdad, por los descubrimientos que nos procura sobre aquello que más interesa al hombre, su propio ser, y por las relaciones que señala entre sus más diversas actividades.

S. Freud

Introducción

¿Cómo justificar, entre nosotros, un libro más? La pregunta no es retórica: ¿es posible escribir sin pudor otra cosa que no sea sobre la tortura, el asesinato, la humillación y el despojo cuando el orden de la realidad en que vivimos se asienta sobre ellos? Y sin embargo es sobre eso de lo que aquí se escribe, es sobre su fondo lo que aquí pensamos. Pero tampoco se trata de un desplazamiento de la violencia hacia el campo de los signos. Un libro violento debe sonar a burla para quien enfrenta realmente la tortura y la muerte. Hay, en toda expresión literaria, un paso no dado todavía, una distancia que ninguna palabra podrá superar, porque ese paso existe en un más allá hacia el cual la palabra apunta; aquel por donde asoma la presencia de la muerte si se osara darlo.

Tal vez este libro, en su idealidad de papel y tinta, sólo sea el intento de comprender una distancia que la burguesía abrió en cada uno de nosotros: saber qué se resiste en nosotros para ir más allá de los propios límites. Este trabajo está pues dedicado, preferentemente, a la izquierda: se inscribe en los problemas que en ella se debaten. Por lo tanto, en una nueva etapa de la lucha de clases en Argentina, donde la conmoción y la resistencia popular produjeron lo inédito en nuestra realidad: los levantamientos de ciudades enteras contra el ejército de ocupación que una clase se dio para detener, creen, la dialéctica de la historia. En estos años que van hasta el presente, mucho dolor, mucha frustración y sufrimiento siguen amojonando los trechos recorridos –en la tortura, el asesinato, la violación que desde el poder se prolongan–. Por eso este libro se pregunta, indirectamente, por las condiciones de la eficacia personal y colectiva en el ámbito de la actividad política. No tiene que leerse, como tampoco su título, como una obra "científica", en tercera persona: fue escrito en primera persona. Es, si se quiere, un libro "con sujeto". Y cuando pongo "Freud y los límites del individualismo burgués" no hablo de los límites del otro solamente

sino, a través del análisis, de los propios. Al escribirlo quise, sobre todo, borrar la distancia y el alejamiento en los cuales nos introducen las formulaciones "científicas", tan a la moda en su presunción de verdad, donde las significaciones leídas sabiamente –para el caso el psicoanálisis– se inscriben siempre en el marco del enfermo, siempre del otro, pero no de uno. Uno, a lo sumo, se espía fugaz y oblicuameme en el "caso" del otro. Todos pueden leer a Freud, todos podemos efectuar ese milagro que la lectura hace posible: traspasar a los demás esa significación "dedicada" que la palabra hace surgir en nosotros, ese sentido que, viniendo desde afuera, tuvimos que animar con nuestra propia lectura personal para que realmente emergiera. La clandestinidad de la lectura, en su soledad, con parecer el acto más personal, en realidad hace posible la máxima distancia y la máxima despersonalización. Ese es el milagro: situar siempre el "objeto" fuera de sí mismo, alejándolo del lugar irreductiblemente individual donde sin embargo la significación se piensa en la lectura, para transferirla a un más allá que nos deja intangibles, como si la palabra –ahora "discurso", incremento de distancia– describiera siempre lo ajeno. *De te fabula narratur*, recuerda Marx; hablamos de *nuestro propio yo*, nos señala Freud. Este retorno sobre el sujeto se hace ahora más necesario que nunca; estructuralismo mediante, terminamos por no hablar sino por ser hablados. Nos disolvemos en lo impersonal que se piensa en nosotros como lugar anónimo de la significación y, por lo tanto, sin responsabilidad.

La ciencia "no tiene sujeto", se nos dice. Pero sabemos que la política sí. Más allá del sujeto negado, ¿quién sufre?, ¿quién soporta la tortura? La política tiene la tortura y la muerte, puesto que nunca el dolor y el término de la vida son anónimos, a pesar de que el intento del represor consista, también el suyo, en aniquilar al sujeto. En su caso límite la política muestra los dos extremos disociados, cosa que el "científico" –tanto como el policía– elude en su espiritual y anónima práctica: la unión de lo más individual y de lo más colectivo. Si la ciencia hablara del sujeto que la hace no podría menos que incluir dentro de su discurso la dimensión total en la cual se juega el ser o no

ser del hombre a quien va referida, e incluir el propio en la búsqueda de la verdad. *Política* es también hacer emerger esta distancia oculta en uno por la lectura burguesa, para abrir en la propia carne aterrorizada el lugar de la contradicción personal, desentrañar los límites que nos enlazan a los demás en una cercanía que borre las distancias de las falsas diferencias y de las magras oposiciones. Pero si ese pensar es ya político, es porque vence una distancia y abre un camino real por el trabajo de la propia transformación. Porque alcanza a incluir en uno, y a extenderse abarcando, el poder colectivo del que estábamos separados. Por eso me interesó alcanzar, en este trabajo, la dimensión donde la ideología presente en la política de izquierda misma, bajo la forma del alejamiento del sujeto –y de los ocultamientos que ello genera– continúa siendo imperturbablemente ideología, aunque de izquierda, *por su utilización*. La verdad "científica" sirve para todo y ¿por qué no? para ocultar, al mostrarla, la propia. Así también la "teoría": sirve para alcanzar la verdad "sabida", pero sólo en su generalidad estructural, que es utilizada como un nuevo escudo, y una nueva trampa, para instalarse en la realidad convencional. También la teoría revolucionaria y el marxismo y el psicoanálisis, y los mismísimos Freud y Marx, son un refugio calentito contra la intemperie de la violencia y la persecución. El "funcionario de la humanidad", como pensaba Husserl al filósofo, se convirtió, sin más, en burócrata de las ideas ajenas: institucionalizó el saber, la "práctica teórica" separada. Pero no sólo separada de la política: también de sí mismo. Si hay distancia exterior que la estructura articula –y se complacen en mostrar esa férrea determinación–, esa distancia exterior debe existir también para el sujeto que es, afirman, "soporte" de esa articulación. Pero entonces el sujeto es también el lugar del debate histórico, y en él se verifica la verdad del sistema que lo atraviesa.

Nos preguntarnos, pues, en este libro, hasta qué límites deben llegar el conocimiento y la transformación que la izquierda se propone para plantear adecuadamente la teoría que se prolonga en la actividad política. Creemos que aquí Freud tiene su palabra que agregar: para

comprender qué es cultura popular, qué es actividad colectiva, qué significa formar a un militante. O, si se quiere, hasta dónde debe penetrar la revolución, aun en su urgencia, para ser eficaz. Qué determinismos desconocidos debe combatir y, entre ellos, cuáles son los que siguen sustentando pese a todo el proyecto de transformación radical *sin radicalidad*. Para el caso, el empobrecimiento de la teoría que, al hacer resaltar el momento objetivo de la estructura de producción como su único enemigo, deja de lado el problema de los sujetos por ella determinados. Sólo los considera como instrumentos de la transformación, y pasivos aun en su actividad militante. Deja de lado, como si no formara parte de la fuerza productiva de la realidad misma, ese lugar personificado donde el poder opositor también se engendra hasta incluirse en la decisión de transformar colectivamente el sistema.

Y no se diga que negar el sujeto es negar, tanto en ciencia como en política, la propia subjetividad burguesa. En un caso como en el otro esa negación no se obtiene de un salto, sino al término de un proceso. Negándola de un salto el hombre de izquierda que hace su tránsito a la revolución desecha, junto con lo efectivamente negativo que la constituye, también un poder efectivo que abandona tal vez demasiado a la ligera. ¿Qué es lo que así abandona?

Precisamente ese núcleo que en él, por su determinación de clase, hubiera tenido que mantenerlo firmemente adherido a sus antiguos privilegios: abandona en sí mismo el núcleo de una valiosa afirmación. Porque también fue su privilegio –¿privilegio de clase?– discernir la verdad de su inserción *pese al determinismo*. Este poder que permitió discernir no es para ser delegado. La solicitación para que transformemos la realidad será siempre "exterior" si no se la incluye en el "lugar" donde la elaboración del tránsito revolucionario aparece también organizando la estructura subjetiva del sujeto político. ¿No será que al negar al "sujeto" como propiedad privada y privilegio de clase, un pesimismo fundamental y burgués subsiste respecto de los propios contenidos? ¿No habremos generalizado demasiado a la ligera ese "nido de víboras" de la propia subjetividad como irreductible a toda

transformación? Tal vez de ese pesimismo nazca también una decisión "activista" que requiere al hombre como una mera función ejercida en un contexto dado. Necesitan su eficacia puntual, política dicen, pero no su transformación personal. O tal vez, prolongando su propia negación, necesiten doblegar, siempre en función de la eficacia y de la urgencia, lo que el otro tiene de "sujeto". Aquí las palabras abundan para justificar teóricamente, con resabios estalinistas, al hombre que se desprecia: "soporte" ideológico, portador, siempre mensajero, changarín de una verdad ajena, y, en última instancia, esclavo. Este desprecio pasa por la justificación instrumental, siempre al servicio de la mejor causa. Althusser escribe en realista, y los nuestros repiten, sin rubor:

> En una sociedad sin clases, al igual que en una sociedad de clases, la ideología tiene por función asegurar la *ligazón* de los hombres entre sí en el conjunto de las formas de su existencia, la *relación* de los individuos con las tareas que les fija la estructura social (*La filosofía como arma de la revolución*, p. 54).

Se ve claro: el poder anónimo de la estructura fija el lugar anónimo de los soportes. Con eliminar el sujeto se eliminó, al mismo tiempo, el problema del sometimiento subjetivo: en tanto sujeto ideológico, su necesidad es ser sometido, como las tareas de la estructura social le fijan. Ya el "sabio" anticipa, desde la burguesía, dónde irá a caer: irá a caer parado, del lado del poder, aportando su pura traslucidez científica contra la opacidad de los "soportes".

Si el sujeto es una ilusión, y es nuestra propia subjetividad burguesa la que impide el tránsito, abandonémoslo –nos dicen– junto con los desechos de la sociedad que hemos de superar. Y allí queda, entre los trastos viejos de la burguesía, también el campo de una contradicción esencial que no fue asumida hasta su extremo límite. Como si la contradicción del sistema no se elaborara también en los contenidos y en las relaciones de esas personas que se extendieron más allá de su destino de clase y decidieron no disturbar más con planteos "pequeñoburgueses".

Troncos de izquierda, despojados de lo más propio por la defoliación althusseriana, se quedan sin savia y sin hojas, sólo esqueletos de una espesura anterior o posible. Colonizados al fin por la moda de los centros europeos, de la que también toman su penúltimo grito, ¿qué mayor muestra de la sumisión colonizadora que este pedido ante el cual los humillados por el saber rinden lo más propio, la propia diferencia, el lugar más particularizado desde el cual podría esta emerger: su propia subjetividad sometida? Porque es otra realidad la que allí grita, y no la nuestra. Pero no por eso el pequeño burgués de cada uno que comenzó el tránsito lo terminó con la aceptación de la "ciencia" marxista: lo negado abstractamente subsiste y, como nos enseña Freud, nos sigue determinando, sólo que ahora dedicando nuestras energías a que no aparezca. Meandros de la lógica represiva que ningún privilegio político podría anular.

¿Por qué precisamente *ahora* este problema? Cada autor acentúa aquello que, viniendo desde la determinación burguesa, fue previamente el lugar de un punto ciego que los otros tampoco iluminaron, para el cual no hubo todavía una respuesta adecuada, pero que tiene que ser incluida en la discriminación de lo real. Creemos que es Freud quien ilumina ese punto ciego personal y social para el marxismo, que ya había determinado previamente su lugar. La insistencia en el problema del sujeto, punto ciego en el marxismo político, sólo se valida en la misma medida en que se lo niega, pues constituye uno de los extremos de la dialéctica histórica, sin el cual la significación de la revolución se pierde.

Porque eso también se inscribe en la lucha de clases, que es forzosamente lucha ideológica. Lucha ideológica que implica no sólo luchar contra la burguesía que nos enfrenta. Significa, además, deshacer las trampas que la burguesía incluyó en nosotros como su eficacia más profunda, que produce, por lo tanto, nuestra ineficacia, a pesar del declarado intento de destruirla. ¿Cómo pensar efectivamente el tránsito hacia la revolución si hemos sido hechos con las categorías de la burguesía, si todavía vivimos amojonados dentro de su realidad?

La ciencia, el conocimiento de la estructura que nos determina, debe penetrar en todos los niveles de nuestra referencia a lo real para dinamizarlos y convertirlos en receptores adecuados, para descifrar sus signos, sus símbolos y sus instituciones, así como los gestos, las palabras e imágenes con los cuales nos inundan. La subjetividad es también una institución. Si el sistema racional de desciframiento más general, que nos anunció la teoría marxista y está presente en la obra de Freud, no se prolonga y se anima en la corporeidad de un sujeto que la ejerce como un instrumento que sitúa la racionalidad en la densidad de su vida, ¿cómo *ver* la realidad, cómo *actuar* de mediador entre la teoría y la práctica específica del aquí y ahora en el cual debería, para tener sentido humano, aplicarse? ¿Cómo, si no, podríamos elaborar nuestra inserción y motivar la ajena? La dispersión y el abandono están presentes, como futuro, en toda determinación política que aparezca animando sólo desde el exterior a los actores, por lo tanto sin incluir al sujeto dentro de ella.

Por eso las enseñanzas de Freud son tan importantes para el marxismo y la política: porque convergen ratificando, en el análisis del sujeto extendido hasta mostrar las determinaciones del sistema en su más profunda subjetividad, las verdades que Marx analizó en las estructuras "objetivas" del sistema de producción. Mensaje y verdad que la mayoría de los psicoanalistas ignoran, pero que los militantes revolucionarios debieran integrar como un saber que les es propio. Hasta que la teoría psicoanalítica no vuelva a encontrar el fundamento de la liberación individual en la recuperación de un poder colectivo, que sólo la organización para la lucha torna eficaz, en la medida en que no vuelva a encontrar como fundamento de toda "cura" la necesidad –no aleatoria– de dirigir esa violencia que el normal y el enfermo ejercen contra sí mismos *ahora contra el sistema represor*, hasta que esa necesidad no aparezca como una necesidad inscrita en la esencia y en el fundamento del "aparato psíquico", ese aparato será, en cada uno, una máquina infernal montada por el enemigo en lo más propio. Y hasta tanto no lo haga así, la teoría

psicoanalítica será sólo una ideología que se detiene, temerosa, en el umbral de su descubrimiento más fecundo: el descubrimiento de la lucha de clases incluida en la subjetividad del hombre como núcleo de su existencia más individual, y que, por la forma que le impuso el individualismo burgués, ignora de sí mismo.

Nuestra tesis consiste en afirmar que cada sujeto es también núcleo de *verdad histórica*, y a esa demostración va encaminado este trabajo. Para ello nos apoyaremos, especialmente, en dos obras "sociales" de Freud: *El malestar en la cultura* y *Psicología de las masas y análisis del yo*.

Primera parte: La distancia interior

Todas las citas de este capítulo, salvo indicación contraria, corresponden a *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*, Buenos Aires, Ed. Santiago Rueda, tomo XVII.

La articulación y la grieta

Pasar a la realidad: tal es la distancia a franquear. Pero, ¿cómo comprender la distancia que se abre en la realidad para ser traspuesta si, por definición, ya estamos instalados en ella? El primer problema de una teoría de la acción supone, pues, hacer visible previamente aquello que, por formar sistema con nosotros, no se ve. Esto es lo paradójico del comienzo radical: descubrir un distanciamiento que existe en su estar ya cubierto por la cercanía como si, por lo tanto, no existiera.

Es en el sueño donde Freud se propone sorprender esta invisibilidad de la distancia, poniendo de relieve qué nos promete toda cercanía, allí donde la distancia aparece ya colmada en la coincidencia unitaria de los dos extremos que la definen: el deseo y el objeto de su satisfacción. En esa distancia se abre el espacio psíquico, el lugar en el cual se desarrolla el drama del deseo insatisfecho.

El sueño en el adulto sigue colmando el deseo como la primera relación de objeto lo colmó en el niño. En el origen la necesidad se hizo deseo, nos dice Freud, porque la distancia inaugural la acortó el otro: la madre reconoció el clamor desesperado del hijo, y se acercó para satisfacerlo. Esta soldadura sin hiato y sin distancia, este cubrir el espacio que el otro salvó con su acercamiento cuando la necesidad era sólo proferida convulsivamente por el niño como grito, permanece para siempre como una forma privilegiada de satisfacción:

> El niño hambriento grita y patalea, pero esto no modifica en nada su situación, pues la excitación emanada de la necesidad no corresponde a una energía de efecto momentáneo, sino a una energía de efecto continuado. La situación continuará siendo la misma hasta que por un medio cualquiera –en el caso del niño por un auxilio ajeno– se llega al conocimiento de la *experiencia de satisfacción* que suprime la excitación interior (...). En cuanto la necesidad resurja, surgirá también, merced

> a la relación establecida, un impulso psíquico que cargará de nuevo la imagen mnémica de dicha percepción y provocará nuevamente esta última, esto es, que tenderá a reconstituir la situación de la primera satisfacción. Tal impulso es lo que calificamos de deseo. La reaparición de la percepción es la realización del deseo... y la carga psíquica completa de la percepción, por la excitación emanada de la necesidad, es el camino más corto para llegar a dicha realización.

Ya lo vemos: la distancia con el mundo exterior, la máxima y desconocida, la salva el niño recorriendo el camino *más corto* en el interior de su propia y naciente subjetividad: la recorre dentro de sí mismo.

> Nada hay que nos impida aceptar un estado primitivo del aparato psíquico en el que este camino quede recorrido de tal manera que el deseo termine en alucinación. Esta primera actividad psíquica tiende, por lo tanto, a una *identidad de percepción*, o sea a la repetición de aquella percepción que se halla enlazada con la satisfacción de la necesidad (*La interpretación de los sueños*, Buenos Aires, Santiago Rueda, tomo VII, p. 272).

La magia vuelve a repetirse, pero poco a poco se distiende en su invocación defraudada por la repetición. Sólo la alucinación vuelve a traer el objeto en su imborrable y fulgurante presencia primera, en su ser verdaderamente objeto pleno, aunque *ahora* ineficaz. Mas lo que el tiempo adulto soldó, el sueño retorna al abrirlo día a día. Por eso, cuando resurge la necesidad, convertida para siempre en deseo por la forma del otro, esta carece de distancia con su objeto: elige el camino más corto. Pero lo que la separa de él, ese camino necesariamente desconocido y que se extiende, indomable y sorprendente, es la realidad. La realidad es el anuncio de la presencia posible, pero sobre el fondo de la ausencia misma de ese primer objeto que, él sí, colmaría plenamente el deseo. La distancia con el objeto real y efectivo se redobla sobre

el fondo de la ausencia del primer recubrimiento. Y desde allí, de su separación, va emergiendo y produciéndose su espesor de realidad: perspectivas que se integran, que lo cualifican y que lo descubren al recubrirlo, que lo perfilan y lo definen como "real," pero agregándole a la vez el tiempo y el espacio de una finitud y de una independencia que será en adelante nuestra desgracia. Porque frente a esta trabajosa densidad actual adulta, la otra, la infantil, en su coincidencia puntual e instantánea, infinita a su manera, sigue siendo para el deseo inconsciente la más real, porque fue la primera. Alucinarla fue coincidir: la coincidencia supremamente satisfactoria tuvo lugar sin distancia. Pero había realmente una distancia, aunque el recién nacido no pudiera saberlo. Desde esa distancia primera, desde lo distante hecho próximo sin camino por recorrer porque desde él se abrió el camino, se abrirá luego el terror de la lejanía, *y la realidad.* Toda distancia real, toda no coincidencia, será lejanía remota e infinita para el deseo.

Esta permanencia del deseo insatisfecho en el seno de la realidad es lo que intenta captar Freud. Su modo de acceso, negado en la vigilia del normal, sólo se abre claramente –tenebrosamente– en el sueño o en la locura. Pero esto no quiere decir que haya desaparecido de la vida cotidiana. La magia del deseo subsiste en nosotros, pero se disfraza en lo real y aparece aureolando lo real mismo con la infinitud supletoria de un tiempo detenido en su repetición segura: así lo más prosaico está sostenido en la vigilia por el mismo mecanismo que la alucinación. La alucinación, esa que se reaviva en el soñar, no desaparece: se prolonga, despiertos ya, como una sombra invisible en el espesor de lo real, y aterra y conmueve su ausencia en toda presencia visible. Y de allí el intento consolador: como si sólo redoblando la presencia cada vez más rotunda de lo dado ahuyentara su halo pretérito. Como si la suprema coincidencia empírica y material con el objeto pudiera nuevamente, por fin, producir la "identidad de percepción" en la "identidad de la realidad": en la repetición de un mundo y de un orden siempre igual a sí mismo. El "normal" es un hombre enfermo de realidad. Sólo que ahora, a diferencia del que duerme, la proyecta como permanencia y obtiene así la

identidad constante de lo real mismo. Lo real convencional que tranquiliza y ya no aterra es, como en la alucinación consoladora, lo que permanece idéntico. Si la realidad no consolara al deseo al mismo tiempo que lo defrauda, el deseo insatisfecho empujaría a transformar la realidad que lo niega: tal vez soñaríamos menos, tal vez obraríamos más.

Plantear el origen de la distancia histórica y social –el camino objetivo– retomándola desde la distancia que se abre en el germinal deseo insatisfecho –el camino subjetivo–, incluir el espacio histórico en el espacio psíquico, tal es el problema. Hay, pues, otro modo complementario y correlativo de acceder a la comprensión de la distancia histórica que la política enfrenta –la distancia que abre la lucha de clases– desde aquella originaria que liga lo interior con lo exterior, lo subjetivo con el espacio real en el cual el deseo insatisfecho se prolonga, no sin residuo, buscando su satisfacción.

1. La "inocente psicosis onírica"

¿Qué función cumple el dormir, puesto que forma parte de la unidad de la vida, pero teniendo presente que su sentido aparece dado por la vigilia? ¿A qué forma de organización real nos retrotrae el sueño al sacarnos todos los días, necesariamente, del mundo para prepararnos, luego de dormir, a sumergirnos nuevamente en él? ¿Qué distancia se abre entre el ser despierto y el ser durmiente? Porque el dormir es el retrotraerse del hombre en el mundo *dentro* del mundo, una vez suspendida su relación activa con la realidad.

El dormir establece un apartamiento del mundo real (p. 18).

Este apartamiento "normal" de la realidad va a servir para poner de relieve el extremo límite del distanciamiento habitual –pero invisible– que el hombre abre en sí mismo respecto del mundo. En su intento por comprender y desentrañar la actividad psíquica en el sueño, Freud

va a mostrarnos estas elaboraciones en un momento de detención, de reposo, de pasividad del organismo. En otras palabras: nos va a mostrar qué sucede en lo psíquico cuando la relación del hombre con la realidad queda deslindada momentáneamente. Este es, en su cotidianeidad, un caso extremo que todo hombre normalmente vive. ¿Qué procesos –se pregunta– se producen en él? En el más habitual de los actos cotidianos, en este ritmo que la biología prolonga sin sorpresa en cada hombre, en el reposo del dormir, se introduce sin embargo la actividad conflictiva del soñar. En la más irreductible de las actividades "biológicas" se introduce la presencia de la determinación histórica que se sigue elaborando allí mismo. Hay una distancia a comprender entre el dormir biológico y el soñar cultural.

> ...el sueño es un producto patológico, el primer elemento de la serie que comprende al síntoma histérico, a la representación obsesiva y a la idea delirante, pero diferenciado de los demás por su condición efímera y su génesis en circunstancias pertenecientes a la vida normal (p. 18).

El sueño no es leído aquí desde el enlace cultural oficial, congruente con la "realidad": por eso aparece como patológico. Freud se tomó en serio el sueño. Desde el punto de vista del deseo insatisfecho que se debe satisfacer en la realidad, y también desde el punto de vista de una teoría de la acción verdadera que abre el marco de la satisfacción dentro de la realidad, *el sueño* –no el dormir– *es una enfermedad*. Porque en el sueño no hay satisfacción verdadera. Lo cual querría decir: para el hombre que alcanzara a satisfacer su deseo en la realidad, el dormir no sería soñar. El sueño sólo trata de compensar la relación defectuosa con la realidad; por eso, y porque no lo consigue, es patológico. Entonces es evidente: si Freud habla del sueño es porque quiere analizar las modalidades *normales* de alejamiento y encubrimiento de la realidad, de una falsa acción que no revela –tal es su estructura específica– el sentido de la carencia de realidad que viene a compensar.

El sueño es, además, un caso extremo donde el propio delirio no nos molesta: sólo nos molesta en el delirante, en el enfermo que lo hace real, pero en nosotros no. El sueño es ese objeto peculiar que alcanzó a encubrir, en su maravilla, el asombro que debería suscitarnos: este poder de olvido que está presente justamente en lo más significante. Su poder de olvido reside precisamente en que no hay distancia entre lo vivido y lo significado. Su única distancia, tal es el poder efectivo de ilusión del sueño, no es consigo mismo –no hay diferencia– sino con su contrario: y su contrario es la vigilia. Pero la vigilia tiene las mismas características que el sueño: tampoco abre distancia, habitualmente, consigo misma. Tanto en el sueño como en la vigilia coincidimos con el objeto: *somos* el sueño, *somos* la vigilia. Y la distancia que introduce habitualmente el saber no alcanza la certidumbre inamovible del ser, en la cual *pese a todo permanecemos.*

Queda, pues, que, viniendo desde la vigilia, el dormir nos separa de la realidad.

> El dormir establece un apartamiento del mundo real, con el cual se da la condición de desarrollo de una psicosis (p. 18).

La psicosis del sueño sólo se prolonga en la patología de la vigilia: allí hay tránsito del soñar a la vigilia. Aunque el "normal" no lo sabe, pues para él "los sueños, sueños son". Pero lo que le interesa a Freud son, en tanto producción de una psicosis normal, los procesos que aquí se elaboran, y que nos facilitan el acceso a los fenómenos inconscientes: la distancia entre uno y uno mismo.

> El proceso de la elaboración del sueño es, pues, algo totalmente nuevo, singular y sin precedentes. Nos ha procurado una primera visión de los procesos que se desarrollan en el sistema inconsciente y nos ha mostrado que *son muy otros* de los que conocemos en nuestro pensamiento consciente y que para este último tienen que resultar inauditos y defectuosos (p. 19).

Así, pues, el sueño nos permite acceder a lo inconsciente de lo consciente, justamente cuando desaparece en el sueño la conciencia vigilante del yo despierto: cuando desaparece el juicio que lo señala como "inaudito y defectuoso". Los mismos mecanismos organizan tanto la enfermedad como el sueño: el "anormal" despierto elabora como en el sueño.

> En la formación de los síntomas neuróticos actúan los mismos mecanismos –no nos atrevemos a decir: procesos mentales– que han transformado las ideas oníricas latentes en el sueño manifiesto (p. 19).

Pero nos muestra también un índice que es un enlace: lo normal del sueño se funde en lo patológico de la enfermedad. Y ambos en lo no integrado por la razón consciente. De este modo, en el sueño se desanda y se distiende el camino histórico de la constitución de significaciones culturales-personales, y volvemos de la representación a la imagen. Pero también volvemos a lo imaginario como si fuese real. El sueño trabaja más allá del tiempo y del espacio "reales". Pero trabaja con un fin: el sueño abre un "escenario", donde se juega nuevamente el drama de la satisfacción perentoria del deseo, insatisfecho en la realidad.

> El apartamiento nocturno de la realidad de toda la vida onírica y la regresión a mecanismos primitivos que tal apartamiento condiciona, hacen posible que dicha satisfacción alucinatoria de un instinto sea vivida como presente. A consecuencia de la misma regresión se convierten en el sueño las representaciones en imágenes visuales, siendo así dramatizadas e ilustradas las ideas latentes del sueño (p. 20).

Vivir, estando ausentes, en el *como si* de la presencia. La satisfacción alucinatoria se conforma en el "como si" de la presencia que alucina. La presencia es, en cambio, lo real, con lo cual, creemos, en la vigilia coincidimos. No habría distancia en la realidad para el normal: aquí

la cosa sí que está presente. Pero, nos muestra Freud, si hay satisfacción en la realidad de la presencia es porque hubo también, en el soñar, satisfacción ideal: con la presencia de una ausencia. *Como si* estuviera presente lo ausente en el sueño. Pero también: *como si* no hubiera ausencia en la presencia de la vigilia.

Lo importante, para el interés que nos guía, es ese otro rasgo que aparece en el dormir: "el apartamiento *intencional* del mundo exterior" (p. 21). La intención que nos lleva a dormir es el reposo: debemos apartarnos para ello de la realidad. Hay que descansar del mundo exterior. Y surge entonces la pregunta: ¿qué pasa cuando se les cierra a los impulsos instintivos el camino a la motilidad, es decir la posibilidad de enlazarse con la presencia objetiva del mundo exterior? Deben contentarse con una satisfacción alucinatoria. Yo duermo, pero mis impulsos no. Mas estos mecanismos alucinatorios de satisfacción –y esto es lo importante– también aparecen en aquellos enlaces con la realidad despierta donde la acción reprimida toma como campo de dramatización a la realidad misma, tal como sucede en el enfermo. Queremos decir: la realidad y la presencia aparecen también, igual que en el sueño, como el *escenario* de una actividad *real* que no podemos desarrollar. ¿Hasta qué punto estos mecanismos del sueño determinan y regulan, compensatoriamente, la insatisfacción del deseo *en la misma* realidad? ¿Hasta qué punto la realidad misma, llena de su presencia objetiva, no es a veces más que un "escenario" para representar el drama del deseo insatisfecho? Al interrogarse por la distancia interior Freud apunta, en realidad, a lo invisible de la distancia exterior.

Este ejemplo, el del sueño, servirá de modelo "natural" de alejamiento para comprender la separación radical y efectiva con la realidad, y los mecanismos de la satisfacción aparente:

> Como todo impulso instintivo, también este [el soñar] tiende a la satisfacción por medio de la acción, pero los dispositivos fisiológicos del estado de reposo le cierran el camino a la motilidad, viéndose así obligado a *contentarse* con una satisfacción alucinatoria (p. 21).

Lo cual quiere decir: la acción dirigida hacia la realidad es la forma adecuada y normal que emprende el individuo en su búsqueda de satisfacción. Pero no se crea, por ello, que el modo de coincidencia material, "biológico", es lo que la determina como verdadera acción. El principio de realidad es el principio de la realidad simbólica, de la realidad material significada y culturalmente articulada y valorizada. Cuando Freud dice "acción" y "motilidad" de los dispositivos fisiológicos, está diciendo al mismo tiempo: materialidad y significación, cuerpo y sentido. Por eso, lo que moviliza el cuerpo que duerme son las "ideas latentes", es decir relaciones significativas que organizan todo deseo insatisfecho. Pero la "idealidad" de lo latente no es un privilegio del sueño, sino que se corresponde también con la "idealidad" de la cultura, aunque esta, en la vigilia, se nos imponga sólo como material. Pero no lo sabemos: estamos en lo real. Porque los deseos insatisfechos que se movilizan en el sueño no vienen sólo de los abismos de la subjetividad. Son los que quedaron pendientes de satisfacción en un marco también ideal: en el marco de esa racionalidad invisible con la cual el sistema histórico de producción ordena y organiza la materialidad del mundo real. Aquí la "idea" que late en el que sueña no quiere decir mera formulación abstracta: se halla dibujada en la estela que dejó grabada en la carne el superyó como forma determinante de todo deseo. Estas "ideas latentes" que permanecen como "restos diurnos", residuos de la insatisfacción vivida en la vigilia, es lo que en la realidad de la cultura –también oficial– no pudo ser satisfecho. Que los restos diurnos, provenientes de la realidad vivida como meramente empírica, permanezcan en uno como "ideas latentes", quiere decir que su latencia está, invisible, apoyándose sin saberlo en el propio fundamento personal que nos incluyó en la idealidad represora de la cultura: en la forma del Otro que desde adentro nos regula. Las ideas ahora latentes eran en la realidad, con cuyo sentido la animaban e interrogaban, significaciones inconscientes vividas entre los hechos: en la vigilia no se distinguían como "ideas" porque estaban encarnadas sin distancia en las relaciones con el mundo y en la motilidad del

cuerpo en búsqueda de su satisfacción. Pero las "ideas latentes" que se despiertan en el sueño son el retorno al fundamento personal de la idea, a la carne de la significación que desaparece como mera idea pensada para latir con el sentido carnal. Pero este ya es sólo mera vivencia de sentido, afectividad e imágenes que las vehiculizan como en su origen las primeras significaciones fueron vehiculizadas. La idea latente que se destaca en el sueño es la idea reprimida, *la* idea, dice Freud, que es, como el impulso que la sustenta, "hija de la noche", la idea que es ajena al yo y quizás, incluso, repulsiva (p. 20). Todo se organiza alrededor de esta idea desdeñada. Pero quiere decir, además, que esa "idea latente" central que el sueño despierta no era una idea pensable y consciente en la vigilia: fue preciso que yo durmiera para que pudiera aparecer y sobresalir encarnada en lo sensible de la imagen y de su presencia.

Lo que interesa, entonces, es el sueño como *modelo de toda transacción* que se produce cuando "nos apartamos del mundo real" (p. 18). Y es Freud quien se interroga, sumergido en él. Freud le va a preguntar al sueño por la transacción que compensa alucinatoriamente la insatisfacción. Porque si lo normal es aquí patológico: "el sueño es un producto patológico", nos dijo, "el primer elemento de la *serie* que comprende al síntoma histérico, a la representación obsesiva y a la idea delirante" (p. 18), también *esta patología inherente a lo normal* es lo que Freud estudia en el campo objetivo donde las relaciones sociales se anudan, donde también el drama de lo reprimido y de la represión se resuelve en transacción. El sueño individual es tan "normal", en tanto transacción, como lo es el campo de la masa artificial –ejército o iglesia– en el dominio colectivo. Por ello, esta "inocente psicosis onírica" (p. 18) nos pone en la pista de otras menos inocentes: la "psicosis" despierta del hombre social normal.

La "inocente psicosis onírica" se diferencia de la psicosis por su carácter alternante, voluntario e intencional:

> La inocente psicosis onírica es la consecuencia de un retraimiento, conscientemente voluntario y sólo temporal, del

> mundo exterior, y *desaparece* con la renovación de las relaciones con el mismo (p. 18).

Desaparece la psicosis, nos dice Freud, cuando despertamos: desaparece porque la realidad del mundo exterior vuelve a ser el único sostén predominante, cosa que en el psicótico no ocurre. Por eso aquí sólo es un "proceso alucinatorio inocuo".

¿Qué aparece en el sueño? Lo "inaudito" y "defectuoso". La máxima contraposición se produce en el seno de un sujeto que, por eso mismo, la desdeña como tal. Pero Freud nos está diciendo: vivimos en lo inaudito y nos despojamos de él como si nada. Vivimos en lo maravilloso y lo alejamos como defectuoso. Día a día, noche tras noche, pasamos del sueño a la vigilia y deambulamos por la vida real como si esa maravilla que nos sucede de noche, como si estos negros hijos de la noche desaparecieran y sus rostros se borraran cuando aparecen los albos hijos de la mañana. En el seno de cualquier hombre se ejerce este poder maravilloso que alejamos de un soplo cuando la luz del día nos sorprende y nos saca de la cama hacia, creemos, la realidad. Pero hay quienes se aferran, sin embargo, al sueño: la psicosis es el intento de dormir de día, de prolongar el sueño como si la realidad ahuyentara necesariamente el deseo y no hubiera tránsito de lo imaginario a lo real; como si los enfermos se negaran a admitir que las maravillas sólo de noche, y en sueños, son posibles.

La oposición que la vigilia consciente le opone a la verdad del sueño es tenaz: se hace comprensible en la interpretación, cuando nos acercamos al sueño para extraer de él su significación relativa a la vigilia, a la realidad que la conciencia, sumergida en la realidad misma, rechaza. Aceptamos todas las ideas *salvo una* –nos dice Freud–, que es contradictoria con las otras. Es el hijo negro entre los blancos. Pero esta "idea" es una idea tan grave, que hasta la idealidad de la conciencia, en su coherencia y en su lógica, la rechaza. Sucede que no es una "mera" idea que se pueda pensar sin consecuencias, como casi todo lo que pensamos: esta idea es una idea espesa, densa, pesada: *tiene cuerpo.* Es el hijo de la noche,

lo hemos engendrado durante el sueño, es un hijo natural, clandestino, ilegítimo: carece de identidad, no lo podemos reconocer. Las otras ideas sí son nuestros hijos, sus hermanos blancos, las ideas latentes reconocidas por la conciencia como compatibles: ellas son fruto de las relaciones legales oficiales. Pero este, sin embargo, es nuestro único verdadero hijo, el negro: el que engendramos en una noche de amor, cuando nos acostamos con nosotros mismos, creemos, y uno se puso a dormir, cuando el yo se acostó con su cuerpo y no pudo eludir que le naciera, que los impulsos del ello le hicieran este hijo innoble del deseo insatisfecho. ¿Y en qué se descubre lo que la conciencia niega? En que todavía, pese a todo, la conciencia es conciencia de un cuerpo que no olvida y que por eso siente. En la pasión con que el yo, despierto ya, ve su rostro a la luz del día y lo rechaza, pero lo niega de una manera particular, allí es donde reconocemos el fruto clandestino: "la rechaza [a la idea] *con apasionada* excitación" (p. 20), dice sabiamente Freud. *El yo está preñado todavía de emoción; aún conserva el sabor del fruto prohibido que probó.* Pero este hijo debe dar prueba de su sangre y de su linaje: "tal expresión es una expresión mitigada, deformada y disfrazada" (p. 20). Esta "idea" es como el hijo ilegítimo arrojado a las aguas y salvado por Freud, rechazado, expulsado, disfrazado de aldeano para sobrevivir. Su origen espurio no trae en su frente, como dice Marx del valor, lo que es: debe ser descifrado. Es Moisés, es Edipo. Basta que el analista lo denuncie y muestre su linaje para que sea rechazado, en el acto mismo de la prueba irrefutable, con horror: ese no es *mi* hijo, ese no lo tuve *yo*: es un hijo de... Otro. El hijo de la noche es el hijo del adulterio psicótico, pero que creíamos "inocente", "pasajero", sin consecuencias: ¿no habíamos quedado en que el sueño era inocuo? A este hijo del escarnio no lo hice yo.

2. El distanciamiento originario

El sueño es –lo vimos– lo más próximo en lo más lejano; *junto* a la normalidad, la psicosis. El sueño es una transacción para poder dormir.

Y lo mismo, en la enfermedad, sucede con el síntoma: está junto al paciente, brota o surge en él como algo extraño, incomprensible, cuerpo extraño en el cuerpo propio, con el que terminamos por familiarizarnos: "lo más ajeno al yo que el alma integra" (p. 55). Tan ajeno el síntoma en el enfermo como el sueño en el despierto. El sueño abriría, en su alternancia con la vigilia, el campo más amplio, en el interior del sujeto, de una distancia: la que nos muestra la diferencia interna no asimilada, y asumida sólo como extraña. Nos daría la medida de cómo la diferencia –el día y la noche– se *mantiene* y se sostiene en el seno de lo mismo –de la semejanza, imperturbable, del yo– sin que aparentemente lo determine. Nos muestra hasta qué punto somos capaces de vivir normalmente junto a lo irracional en el seno de la racionalidad y el orden, sin verlo. Sería esta, que así se abre, una distancia interior en el seno del sujeto, entre sí mismo y uno mismo, sin común medida, en el despierto, con la distancia exterior que la vigilia nos abre, de golpe, al despertar. Y ello porque reposa en una alternancia que la aleja: la del sueño que sucede a la vigilia. Si en el dormir no se introdujera, disturbándolo todo, el soñar...

Esta distancia interior que el dormir muestra no es una distancia natural sino cultural. En el interior de este ámbito que el sueño abre dentro de nosotros mismos es el drama de la cultura el que, desnudamente, emerge. No es un acto fisiológico el soñar: es un combate cultural contra los demonios, un drama renovado una vez más entre la naturaleza y la cultura en el interior mismo del sujeto, de *cada* sujeto. Es aquí donde podemos ver, en su pura pasividad de durmiente, cómo la cultura se debate hasta en la carne que duerme su fatiga y está lejos, *lo más lejos posible* que todo lo vivo puede estar continuando en vida, de la realidad.

El síntoma es lo más ajeno al yo, nos dice Freud: la máxima distancia en el seno del sujeto. Lo más ajeno quiere decir, no-yo. El yo no lo percibe como propio, no hablan el mismo lenguaje, no tiene pues nada que ver con él: lo rechaza como extraño. El síntoma es un *representante*, no es lo reprimido mismo: lo reprimido se anuncia a través de él. Lo reprimido no está de cuerpo presente, para el yo, en nuestro propio cuerpo. Y así a través de un representante, de un mediador, lo reprimido

aparece, como si viniera de lejos, de tierras extrañas y hablando otra lengua, cuando en realidad surge de las entrañas del propio sujeto. Sucede que el sujeto está mediado entre sí y sí mismo por una distancia que la representación, el signo, abrió en su propio interior: la cultura lo distanció en el seno de su propio ser para que pudiera ser. Pero ya lo sabemos: la distancia interior es el resultado de una distancia cultural, la sedimentación trabajada por la historia, la densidad no reanimada que lo mueve contradictoriamente desde adentro. Esta distancia interior es en realidad su gracia, por la cual podrá emprender un camino y abrir una distancia exterior por recorrer. Si hay camino hacia afuera, en el mundo de la cultura, es porque previamente se abrió una distancia hacia adentro. Y en esta transformación adecuada entre la distancia interior que se recupera, para el psicoanálisis, en la distancia exterior –en el mundo–, allí reside el poder de desentrañar, para el sujeto, el origen y el sentido de la vida cultural.

En el sueño, como psicosis normal, la oposición interna estaba planteada entre dos campos, el diurno y el nocturno, cuya dialéctica nos proporcionó Freud. ¿Qué nos dijo? Que en el sueño se elabora y se continúa la tarea de la vigilia, sólo que con otros medios. El objetivo, tanto del sueño como de la vigilia, es entonces el mismo: la satisfacción del deseo insatisfecho. Pero también su elaboración. Descubrir que el sueño también busca satisfacer el deseo insatisfecho en la vigilia era prolongar el debate de la vida despierta en el dormir, encontrar la unidad de la separación alternante y habitual, asentando a ambas y haciéndolas atravesar por un mismo sentido. Era encontrar su unidad complementaria en la ley universal del hombre, esa que todo lo regula y nos proporciona la llave maestra de su sentido para todos: el fundamento del hombre es ser deseo insatisfecho a la búsqueda ininterrumpida de la satisfacción.

Suponiendo que en la realidad satisfacemos nuestros deseos, que ese sea nuestro convencimiento ¿qué sucede en el sueño? Y más aun: ¿qué sucede entonces en aquellos que, como el psicótico, *sueñan despiertos*? El que sueña despierto se atrevió a unir lo separado: saca

al sueño de las tinieblas del dormir hacia la luz y *hace en la vigilia lo que todos hacemos en los sueños.* Sólo que la alternancia del día que sucede a la noche se convierte para él en simultaneidad en la vigilia, y en intento interior de solución del conflicto: no ya lo uno (de día) y luego lo otro (de noche), sino lo uno junto a lo otro, siendo que ambos dos son contradictorios y, sin embargo –esa es su sabiduría y su locura– *deben ser afirmados al mismo tiempo.* Pero para lograrlo, también él en su coherencia a ultranza, tuvo que transar: la transacción, el síntoma, los articula a los dos. Y no por eso la diferencia que los separa desapareció: prosiguen el uno *junto* al otro.

Recordemos cómo aparecía la satisfacción en los sueños:

> Como todo impulso instintivo, también este tiende a la satisfacción por medio de la acción, pero los dispositivos fisiológicos del estado de reposo le cierran el camino a la motilidad, viéndose así obligado a contentarse con una satisfacción alucinatoria (p. 21).

Aquí el cuerpo queda encerrado sobre sí mismo, reducido sólo a lo que la cultura interiorizó en él como campo de despliegue de este combate hacia la prosecución de la satisfacción. Experiencia clave "normal", esta, para ver funcionar en el vacío el aparato psíquico. ¿Qué es lo real aquí? El mundo –el mundo del que duerme– está interiorizado en la estructura represiva del sujeto, del yo que duerme. La represión cuenta con uno, no con todos: uno solo que está durmiendo. Y lo reprimido se anima en el sueño, se le anima a uno, al yo: y se agiganta el cuerpo y *lo reprimido se despierta en el sueño.* No tiene que enfrentar, como en la vigilia, el poder real de la fuerza del sistema, o del yo vigilante, cuando pretende pasar a la acción.

Pero su fuerza es al mismo tiempo su debilidad: el yo cerró las puertas a la acción, a la motilidad. Aunque, como veremos, el ello que así busca satisfacerse no sabe nada de la realidad: le basta la alucinación, y la ilusión de la presencia, para calmarse. Le basta el simulacro de satisfacción con que el yo lo satisface. Yo quiero dormir y que me dejen

de joder: cierro así el cuerpo hacia afuera. Pero no puedo evitar que se abra cada vez más hacia adentro.

¿Qué sigue latiendo en el cuerpo que duerme? Freud dijo: las ideas latentes, restos diurnos que la vigilia de nuestra relación con el mundo exterior dejó en nosotros sin satisfacer. Así la elaboración del sueño prosigue, con sus propios medios, el trabajo de una relación ahora subjetivizada, que se desarrolla sólo en el aparato psíquico del durmiente.

> Así, pues, las ideas latentes del sueño son transformadas en una serie de imágenes sensoriales y de escenas visuales (p. 21).

La representación desanda, en el sueño, el camino de la cultura, y se hace presencia sensible. Se siente sin sentir la relación exterior, se ve sin ver el objeto exterior. Precisamente cuando corto mi relación con el mundo, las significaciones subjetivas se agigantan y se corporizan:

> Por este camino sucede con ellas aquello que tan nuevo y tan extraño nos parece. Todos los recursos del idioma por medio de los cuales son expresadas las relaciones mentales más sutiles, las conjunciones y las preposiciones, los accidentes de la declinación y la conjugación, desaparecen por faltar los medios de representación para ellos; como en un idioma primitivo carente de gramática, sólo es expresada la materia prima del pensamiento y reducido lo abstracto a lo concreto en que se fundamenta. Lo que así queda puede fácilmente pasar por incoherente (p. 21).

¿Qué desaparece aquí? La capacidad racional de significar en el campo de la palabra, que distancia mi cuerpo de la realidad, para aparecer la capacidad sensible de significar más próxima a nivel de la carne, que la acerca. No que aquí la significación de los enlaces sutiles desaparezca: se expresan de otro modo, como lo haría un idioma primitivo. Lo general se disuelve en lo particular, la palabra deja paso a la imagen, al sentimiento y a la visión. Casi la cosa misma, en su rotunda

presencia sin palabras y sin mediación. Las articulaciones congeladas y constituidas se distienden; las relaciones van a la fuente sensible y significativa que las engendra, cree, sin "pagarse de palabras". Este lenguaje sensible no lo entiendo yo: para el yo oficial la imagen es lo que ella presenta en su referencia sensible, en su cuasi presencia material. Por eso el que despierta no lo entiende: *yo* no lo entiendo, puesto que sólo entiendo lo que la representación, que responde al orden represivo, me dio para entender. De allí las explicaciones "técnicas" de Freud para llevarnos a comprender la "teoría" de los sueños. Porque en la vida real el predominio de lo empírico, de lo sensible presente, de lo "material", es equivalente –en su significación inmediata, sin reflexión– al dominio de las "imágenes sensibles" y las "escenas visuales" en el sueño: nos dan también allí la "realidad" de su existencia más directa, más "real", aunque también, para el hombre despierto, más abstracta. Y sin embargo también lo real está aureolado de idealidad, como el sueño mismo. Pero no lo sabemos: ¡si nosotros estamos en la realidad! Habituados y distanciados, como nos hallamos, del poder significante que se eleva desde lo sensible, no entendemos los sueños: son un jeroglífico. Y además, nos dijo Freud, "el sueño no es en sí una expresión social ni un medio de comunicación" (p. 13). Hablamos para nosotros mismos; es una comunicación de interior a interior. Es lo más propio y por eso mismo lo menos social: comunicamos *luego* lo que la palabra denominó.

El sueño era un síntoma ilegible del desequilibrio de nuestra relación "normal" con la realidad. Porque lo leíamos, despiertos, en otro sistema. Como en toda transacción ambos obtenían lo suyo: el ello su satisfacción (pero alucinada); el yo que lo dejaran dormir (pero sin lucidez).

Así, tanto en el sueño como en el síntoma se trata de una alternancia, el día y la noche, la vigilia y el dormir, la conducta normal y la irrupción del síntoma. Pero en este juego de alternancias se encubre un tránsito detenido, la promoción de una nueva significación, de un nuevo orden posible que queda frustrado en la separación. Son dos sistemas contrapuestos los que aquí aparecen, y cada uno teniendo la razón en su propio campo. El uno, su razón sentida; el otro su razón

sabida. El uno la imagen, el otro la representación. En ambos existe la transacción como un Jano bifronte: mientras el yo lee dentro de la transacción con la racionalidad del yo oficial (y toma a lo sensible de la imagen recordada del sueño como lo que su presencia obvia y cotidiana nos dice), el ello siente su realización con la sabiduría sensible de una corporeidad afectiva. Cada uno ve lo que puede ver, entiende lo que su razón le dicta y siente lo que su sentimiento habilitó en él como pregnancia, como acuidad sensible; sensibilizada a lo que la conmueve.

Así, entre el orden sabido y el orden sentido, se instala un tránsito detenido, convertido en alternancia, que es preciso comprender. Se instalan también la enfermedad y la contradicción.

3. La conversión de lo externo en interno

Dijimos que Freud está tratando de comprender el fundamento más subjetivo que organiza, y generalmente frustra, una acción "verdadera" en la realidad. De allí su interés por captar el sutil enlace donde la apariencia se filtra en ella y la transforma. El mecanismo para alcanzar esta apariencia de un enlace entre lo interno y lo externo –salvar *de un salto* la distancia, que es la distancia del deseo y la satisfacción– es básicamente la conversión de lo externo en interno. ¿Qué significa esta conversión? *Simula* la congruencia, *resuelve* imaginariamente la incompatibilidad, pero sobre todo *elude una distancia*: la distancia de lo subjetivo con la realidad. El mecanismo de convertir lo externo en interno, y recíprocamente, da por resuelto el problema fundamental de toda acción verdadera: la elaboración y el trabajo de adecuar lo imaginario a lo real, la transformación del deseo subjetivo, incluyéndolo en las categorías del tiempo y del espacio social, la búsqueda de un objeto real que implica tanto la transformación de sí mismo –viniendo de la alternancia disociadora– como del mundo. Este problema del pasaje, del tránsito, que no es sino el de la distancia real entre el sujeto y el mundo, es lo que la enfermedad y el

sueño tienen de común: elaborar una transacción donde lo interno se transforma en externo y lo externo en interno. Pero no sólo la enfermedad individual y el sueño: Freud –y ese es nuestro objetivo–, nos va a mostrar cómo en las relaciones sociales más amplias y colectivas, en las instituciones y en la historia, también se impone esta transacción, convertida en categorías sociales y en formas de dominio efectivo y material, con las cuales el poder intenta a su manera eludir otra distancia: la que se abre entre los hombres como lucha de clases, como proceso colectivo que permita desbrozar un campo histórico para la elaboración real del deseo insatisfecho.

Si en el enfermo hay trastrueque entre lo interno y lo externo, entre lo subjetivo y lo objetivo, esto que así aparece y se nos revela abre al mismo tiempo *el falso acuerdo despierto entre lo subjetivo y lo objetivo en el normal.* Abre la contradicción, articulada como acuerdo, entre el hombre y el sistema de producción, y nos muestra en otro nivel eso que Marx, en el fetichismo de la mercancía, señaló como superación necesaria para convertir el ver convencional, determinado por la forma social y objetivada en la mercancía como "natural", en verdadero ver histórico. Y eso es lo que les interesaba a los dos, tanto a Marx como a Freud: comprender de qué manera el hombre aparece como el lugar donde la dialéctica histórica, al mismo tiempo que lo produce, se interrumpe.

Por eso Freud comienza su análisis de la división de la personalidad psíquica, donde esta distancia aparece interiorizada y congelada como división, con el síntoma:

> El psicoanálisis [inició] su labor con el síntoma, esto es lo más ajeno al yo que el alma integra. El síntoma proviene de lo reprimido, es como un representante de lo reprimido cerca del yo; pero lo reprimido es, para el yo, dominio extranjero, un dominio extranjero interior, así como la realidad –si se me permite una expresión nada habitual– es un dominio extranjero exterior" (p. 55).

Hay, visto desde el yo que yo soy, dos dominios extranjeros para Freud: uno interno y otro externo. Esta distinción es capital. El síntoma es el representante de lo reprimido cerca del yo, nos dijo, pero este reprimido es extraño para el yo. Extraño, distante y ajeno en la máxima cercanía: la máxima distancia en el seno de uno mismo. El yo delimita lo propio, en el sujeto, y rechaza lo propio negado como si fuera ajeno: no está en él. Así hay dos externos al yo para Freud: *lo externo que está adentro y lo externo que está afuera.*

Pero hay génesis del dominio extranjero exterior (la realidad y su historia) así como hay génesis del dominio extranjero interior (los propios impulsos negados). Decir dominio extranjero interior quiere decir: lo externo que está adentro. Y decir dominio extranjero exterior quiere decir: lo externo que está afuera. Porque, nos preguntamos, ¿*cómo* puede haber llegado a haber en mí mismo algo extraño para mí? ¿Cómo lo externo se hizo interno y aparece determinándome ahora desde dentro de mí mismo?

Pensemos en la concepción que Freud tiene de los instintos, no sólo a nivel de la organización psíquica sino de la organización biológica, y encontraremos el proceso que llevó a comprender la existencia de este dominio extranjero interior, sobre el fondo de qué organización se formó. Freud ya mostró a este "externo que está adentro" como específico del instinto biológico. También el instinto animal es lo externo que está adentro y se organiza y se diferencia de lo externo que está afuera, del cual resulta. Lo externo que está adentro comprende, desde el punto de vista biológico, los instintos. *Pero en lo biológico lo externo que está adentro no es un dominio extranjero interior,* como lo será en el hombre cultura mediante.

Recordemos lo que dice Freud en *Los instintos y sus destinos*:

> Los estímulos exteriores no plantean más problemas que el de sustraerse a ellos, cosa que sucede por medio de movimientos musculares, uno de los cuales acaba por alcanzar tal fin y se convierte entonces, como el más adecuado, en disposición

> hereditaria. Nada se opone a la hipótesis de que los instintos mismos son, por lo menos en parte, *residuos de efectos estimulantes exteriores, que en el curso de la filogénesis actuaron modificatoriamente sobre la sustancia viva* (p. 104).

Debemos reconocer, entonces, una doble génesis en el hombre, biológica la una, cultural la otra, pero ambas superpuestas y a veces indiferenciadas.

1º Génesis biológica de la relación organismo-medio:

Lo externo "natural" que está adentro: residuo de adecuaciones filogenéticas. "Dominio interior", pero no extranjero.
Lo externo "natural" que está afuera: la naturaleza, que estimula al organismo y a la que este se halla adecuado. "Dominio exterior", pero no extranjero.

Esta es, pues, la organización biológica con la que cada niño, por el nacimiento, estaría dotado. Pero, a diferencia del animal, el "externo natural que está adentro" se prolongará como ello, al desarrollarse su organismo biológico como organismo humano y cultural. Lo que en la relación animal-medio liga lo externo con lo interno es una adecuación constituida por el desarrollo filogenético del cual resulta la adaptación animal. Pero lo que en la naturaleza liga al animal *se desliga y se separa* en el hombre por el hecho de la génesis cultural. Y por eso "lo externo que está afuera" no es sólo dominio exterior como en el animal: es dominio opuesto, *extranjero*, que abre a lo externo que está adentro –y esto es lo importante y encubierto– como dominio *extranjero* interior: *lo extranjero está tanto fuera como dentro de uno mismo*.

2º Génesis cultural de la relación hombre-mundo:

Lo externo cultural que está adentro: determina el "dominio extranjero interior" (Freud): lo limita desde la cultura *como si* fuera ajeno a ella y a mí, ámbito extraño e irreductible a la coherencia del yo. Será el ello.
Lo externo cultural que está afuera: "dominio extranjero exterior" (Freud). Es el campo de la cultura que, en tanto organización productiva social, conformó el "dominio extranjero interior" (el ello) como incoherente con lo externo: es la realidad convencional represora que se interiorizará como superyó.

Si consideramos estos dos modos de organización, el biológico y el psíquico, que abren la relación del individuo con el mundo exterior, vemos aparecer en el hombre sólo *dos* dominios (y eso porque desde el yo, que es el lugar que no toma conciencia de sí como tal, serían sólo dos): el dominio extranjero interior y el dominio extranjero exterior. Pero en realidad son *tres*: está el yo, oficiando de mediador entre los dos. Y el tercer término no aparece porque el yo es inconsciente de sí y de su ser, *se piensa más allá y fuera* de lo externo y de lo interno que limita, como si fuera el lugar natural de una perspectiva que nada sostiene, o que *se sostiene por sí misma: carece de distancia respecto de sí como para aprehenderse* como *relativo* al "dominio extranjero exterior", *como un tercer término.* El yo, en su presunción de *absoluto,* cree ser el lugar originario de toda distancia desde la sin distancia y desde el sin tiempo. En el animal no hay distancia interior: él es "lo externo que está adentro". Para que hubiera en él una distancia interior tendría que poder decir: yo. En el animal el ser se confunde con la corporeidad sin distancia, pero en el hombre, yo mediante, no. Y sin embargo el hombre vive esta distancia interna *como natural.*

Lo externo que está adentro del instinto biológico no se produjo como resultado de una adecuación en la historia individual del hombre, sino en la filogénesis de la especie. Ese es su punto de partida encarnado y corporal. Pero sobre este modelo biológico se vive *luego* lo externo que está adentro histórico, lo que sí se incorporó y se constituyó durante la

maduración del individuo en la cultura. Y este segundo externo que está adentro o, en las palabras de Freud, *este "dominio* extranjero *interior" tendrá para el individuo que lo vive como tal el mismo carácter de inmediato, natural y típico que el primer externo natural desde el cual se desarrolló.* La cultura y lo extraño en sí mismo aparecen tan naturales como su propio cuerpo, como si la represión no hubiera abierto este lugar dentro de sí. La cultura convencional y represiva produce este resultado: oculta este dominio extranjero interior dentro de uno mismo como si su carácter de extranjería, de separación entre uno mismo y sí mismo abierto por la cultura, no viniera desde ella, y hubiera que ratificarla como una distancia radical y absoluta en el seno de la propia subjetividad. Pero entonces, si esta distancia que nos aleja en el seno de nosotros mismos de nuestra propia corporeidad vivida como extranjera, "dominio extranjero interior", no es aceptada, ¿cómo elaborar en cada caso la relación con el "dominio extranjero exterior", con la cultura que está fuera de mí, el campo de mundo al cual me refiero? ¿Qué es lo que de mí pasa y debe satisfacerse en el mundo exterior, si lo más propio es extraño para mí mismo? El dominio extranjero interior muestra ya su sentido: yo estoy colonizado en mi propio ser, puesto que allí el dominio extranjero exterior delimitó las áreas de lo propio como no debiendo serlo: como no-yo. Por eso, en este vivir enfrentando lo propio como ajeno y extraño, como si "naturalmente" estuviese en mí, se encuentra el fundamento de todo sometimiento cultural, tanto en la normalidad como en la psicosis y neurosis: tanto en la "salud" como en la "enfermedad".

Freud dice respecto de la apertura de este campo subjetivo en el hombre, refiriéndose a la necesidad en él de un "dispositivo protector":

> Sólo contra los estímulos externos y no contra los impulsos instintivos internos existe un dispositivo protector (*Inhibición, síntoma y angustia*, p. 15).

Está claro: el montaje biológico en el animal no lo requería. Como en el animal hay congruencia entre lo interno y lo externo,

este dispositivo es biológicamente innecesario. El animal es uno y congruente con el esquematismo de su corporeidad.

La cultura, en cambio, introduce la necesidad de reprimir los propios impulsos, y produce un "dominio extranjero interior", lo que siendo nuestro no lo es ni debe serlo, hecho absolutamente nuevo respecto de lo biológico no humano: requiere, pues, un "dispositivo protector" contra sí mismo. Es decir, un dispositivo protector que desde dentro de nosotros mismos nos proteja de lo que en nosotros es lo más propio. Pero este nuevo dispositivo protector es, en realidad, aquel con el cual la cultura represiva se protege de nosotros dentro de nosotros mismos.

En un primer momento parecería que ese mecanismo es una defensa que uno ejerce contra estos impulsos internos que surgen, y que por lo tanto es uno el que se defiende contra ellos. Pero el hecho de que sean "ellos" los impulsos intolerables constituye el fundamento de este procedimiento defensivo. Si nosotros debemos defendernos contra *ellos* es porque no son nuestros: no son yo. Contra los estímulos internos no habría, pues, defensa desde el punto de vista estrictamente biológico: habría que darles, necesariamente, satisfacción. El animal *es* sus impulsos: ¿cómo habría de oponerse a ellos si en ello le va su propio ser? Sólo el hombre lo necesita, pero crea entonces este mecanismo, este dispositivo protector contra sí mismo. Se abre así una dialéctica represiva en el seno de la unidad aparente del sujeto. No pudiendo hacer pasar lo interno a lo externo, no pudiendo darle satisfacción, recurre a un esquema elemental: *transforma lo interno en externo.* Trata la determinación psíquica como si no fuera tal, es decir, como si fuese *exterior y material.* Obtiene así la identidad de realidad. Lo externo se había hecho interno (pero yo no lo sé: sin historia y sin conciencia); la forma del otro quedó incorporada en uno mismo como significación directamente material. El sentido que adquiere así cada impulso y cada rechazo aparece como una condición "natural" de su existencia misma, como si no hubiera sido producido, como en realidad lo fue, desde afuera. Siguiendo el mismo esquema transformo mi materia-

lidad significante, el contenido psíquico, lo proyecto sobre el mundo exterior que así lo recibe y *en él se materializa directamente, pero sin transformación*. La realidad es el receptáculo de mi fantasía donde por fin puedo dominarla, tratándola como algo exterior.

El hombre reacciona así ante los estímulos internos de la misma manera que ante los externos: acudiendo a los mismos mecanismos que utiliza contra estos últimos. Trata a lo propio, a lo reprimido, como externo, sólo que con los mecanismos primarios sobre los cuales esta misma conversión de lo interno en externo se produjo. Suplanta lo subjetivo por lo objetivo. Pero este tratar lo interno como externo es el resultado de haber, previamente, interiorizado lo externo como interno: de haber constituido un "dominio extranjero interior" como si su ajenidad para mí no viniera desde afuera.

Este mecanismo, que constituye el nuevo "dispositivo protector", contra lo interno, que es en realidad contra sí mismo, es el fundamento de la solución enferma, anormal. Pero es también, en su corroboración objetivamente social de una cultura represiva, un mecanismo normal. Quiere decir entonces que el "sano" está enfermo de "realidad", que su realidad está estabilizada, que no puede comprender cómo la fantasía la determina porque en él la fantasía se adecuó a la realidad represiva y forma sistema con ella.

> La equiparación de la realidad mental con la realidad exterior es concomitante con el mero deseo equiparado al suceso que lo cumple (*Los dos principios del suceder psíquico*, p. 204).

Se abren así, en el seno del sujeto, visto desde la ciencia y teniendo como eje al yo, dos campos de relaciones: con el dominio extranjero exterior –la realidad– y con el dominio extranjero interior –los propios impulsos reprimidos. Pero, como vamos viendo, este dominio extranjero interior sólo lo es para el yo. Extranjero al yo, su extranjería difiere de la extranjería que presenta para él, por el otro lado, la realidad: es su negación y son contradictorios. El ser

extranjero del dominio interior que enfrenta al ser extranjero, para el yo, de la realidad exterior, aparecen como opuestos y contradictorios: el yo está exigido por la realidad exterior, pero está acosado por el "dominio extranjero interior". Mira así al "dominio extranjero interior" como si su sentido de extranjero no viniera desde afuera sino de sí mismo: es extraño porque no soy yo.

Ya estamos viendo el problema. Lo externo que está adentro (lo instintivo) también proviene de afuera y no es, como yo pienso, extraño: fue producido por todo el proceso de la naturaleza, como mi cuerpo. Estos impulsos se organizan luego, y quedan determinados en su orientación hacia los objetos y en su integración en el yo –y por lo tanto en su tránsito posible a la realidad– por la cultura. En tanto están determinados negativamente por ella, están en desacuerdo con ella. El animal no se pregunta por el *acuerdo* con la naturaleza. Y es "natural" que no lo haga: sus instintos se prolongan necesariamente en ella. Pero el hombre, y esto nos extraña, no se pregunta por el *desacuerdo* que está incluido ahora en su propio cuerpo. Este es el problema capital: *el desacuerdo entre el yo y el ello aparece como fundamento inconsciente del acuerdo entre el yo y la realidad.* El desacuerdo con el "dominio extranjero interior", necesario para estar de acuerdo con el "dominio extranjero exterior". Ocurre que el desacuerdo aparece como "natural": está en el orden de la naturaleza, es extraño a mí. Predomina sólo el acuerdo –la articulación– sobre el que mi vida individual se apoya. El dominio extranjero interior es lo que tengo de "natural", de opuesto a la cultura. Así el dominio extranjero interior aparece como "naturaleza" frente al dominio extranjero exterior, que aparece como "espíritu". ¿Qué se ha producido en esta transformación? Lo que ya sabemos: la absolutización de la cultura implica, al mismo tiempo, la animalización del propio cuerpo en lo que este tiene de residuo contenido frente a la represión. Era difícil preguntarse, vimos, por el desacuerdo. Pero tampoco se pregunta por el acuerdo: "está de acuerdo" en someterse al dominio extranjero exterior, sobre el que su vida se apoya. Sólo que –y este es el drama de la sumisión que lo habilita a la vida– la proximidad

de lo extranjero interior, que está tan profundamente metido en uno, lo compromete. ¿Cómo, si me es extraño, está en mí?

Este problema, el de lo extraño en mí, Freud lo desarrolla claramente en *La negación*:

> Adviértase que se trata una vez más de una cuestión de *exterior* e *interior*: lo no real, lo meramente imaginado, lo subjetivo, es sólo interno; lo otro, lo real, se encuentra también en el *exterior* (p. 199).

¿Qué ha sucedido? Pues que la extensión hacia la realidad lo es dentro del acuerdo. Lo mío es lo que puede extenderse hacia afuera y estar *también* en el mundo exterior: es lo real. Pero lo que de uno no concuerda con lo exterior, es "sólo interno", no tiene nada que ver con lo exterior. Aparece sólo como subjetivo, no real, imaginario: no-yo. Se abre así un hiato en el propio sujeto: lo que no se verifica en el acuerdo con lo exterior configura, siendo mío, lo reprimido. Es lo denominado desde afuera como lo no-objetivo, lo no-real, lo meramente imaginario: no tiene campo de realidad social para verificarse y está condenado a los abismos de la subjetividad, de la fantasía y del sueño. Sucede que al mismo tiempo, por la génesis que desde el niño se desarrolla, hay dos procesos genéticos que convergen hacia una misma unidad. Uno que viene desde muy lejos, desde la biología, y otro desde más cerca, desde la cultura. El adentro que está en él, que viene desde la naturaleza ("primitivo yo placiente") y el adentro que coincide con el afuera de él ("yo realista definitivo"). Pero él no lo sabe. El niño desarrolla una forma cuasi-biológica en su primera relación con un mundo que ya es cultural, y esta forma, en su simplicidad (lo bueno está adentro, lo malo está afuera) se extiende como forma de organización *también* en la cultura. El "primitivo yo placiente", que es puro afecto sin intelecto, recurre bajo el imperio de la etapa oral, a una forma lógica digestiva: tragar o escupir. El tránsito a la realidad, que es ya la realidad de la cultura, implica por el contrario su determinación por la significación cultural y su paulatina

introducción en el universo de los signos adultos. Pero para ello debe acceder a la negación: el signo "no". Este "no" es, dice Freud, el *made in Germany* que señala indudablemente su origen en la represión. Pero no sabe descifrar el sistema de signos que determina en él la lectura y la adecuación a lo bueno y lo malo que lo determina.

El nuevo exterior que aparece como "nuevo" para la ciencia no es tal para el sujeto. Para él se extiende, como un continuo, desde el primer sistema al segundo sin comprender el tránsito ni incorporar su sentido estructural: ve lo cultural con el mismo esquema de la visión inmediata natural. Lo cual implica prolongar el ámbito de la determinación sensible, en la relación sujeto-objeto, al nuevo ámbito donde la relación ya no es la misma sino que el sentido del objeto, tanto como de sí mismo, está determinado por el sistema de producción. Pero esta determinación por el sistema cultural es análoga, para el yo, a la determinación sensible de la naturaleza: a su mera existencia material que se confunde naturalmente con su significación, como si esta emergiera del objeto mismo. Como si la significación cultural residiera en su mera presencia empírica misma, sin necesidad de descifrarla. De allí el acuerdo: están, tanto el sujeto como el objeto, regulados y conformados por las leyes de la sociedad, obran ambos bajo su dominio: "lo hacen pero no lo saben", como dice Marx.

Podemos afirmar que lo específico del sistema cultural represivo consiste en ocultar, refrendando, este "dominio extranjero interior", como si su significación de extraño, con la cual el sujeto lo enfrenta desde dentro de sí mismo, no viniera también de la cultura. Sólo para la ciencia psicoanalítica, o para Marx, por ejemplo, este proceso aparece desentrañado. Y este descubrimiento sería lo específico de la esencia de lo humano en tanto ser histórico: poder entroncarse por fin con la realidad cultural elaborando en cada oportunidad la nueva adecuación, la distancia que el sistema exterior le plantea, previo desbrozamiento de la distancia interior que lo separaba inicialmente de sí mismo.

4. La distancia histórica en el sujeto

Así, si el síntoma en la enfermedad es "el representante de lo reprimido cerca del yo", el psicoanálisis descubrió que lo que el síntoma expresa es una transacción por la cual se llegaba a "lo inconsciente, a la vida instintiva, a la sexualidad". Es decir, se llegaba a un "ámbito interior", dominio extranjero interior. ¿Quién era el que le negaba la carta de ciudadanía a lo interno y lo declaraba "dominio extranjero"? ¿Quién proclamaba la verdad de los fueros de la subjetividad sólo para el yo?

Freud partió del síntoma, no del yo: partió de lo más ajeno al yo. El síntoma no proviene del yo oficial: proviene de lo reprimido, de lo clandestino, de lo ajeno al yo en el individuo. Proviene del individuo residual, inasimilado. Pero no partió tampoco del "dominio extranjero exterior": lo hizo desde lo extranjero en uno mismo. ¿Y contra qué se dirigía este dominio? ¿Hacia qué aspectos de sí mismo? Nada menos que a lo inconsciente, a la vida instintiva y a la sexualidad: al ser en bruto que hay en uno. Lo no sabido, lo "natural", el fundamento de la vida sensible, la sexualidad: tal era el dominio dejado de lado como extranjero al yo del cual Freud partió. Partió desde los aspectos humillados y ofendidos de nuestro propio ser: de la carne reprimida.

Pero, ¿quién era el humillante aquí? ¿El dominio extranjero, acaso? No. La instancia "resistente, repelente y represora" que así me sometía coincidía con el yo de la psicología tradicional. El yo que esa psicología enunciaba, que se confundía con uno como lo más propio, era en realidad el represor. Por eso Freud, que venía desde las zonas marginadas por la psicología oficial, alcanzaba lo que el sujeto tenía de colonizado: las colonias interiores en uno mismo.

> Por fin avanzamos lo suficiente para poder distraer nuestra atención de lo reprimido y enfocarla sobre lo represor, y nos situamos ante tal yo, que tan evidente nos parecía, con la segura esperanza de encontrar también en sus dominios algo inesperado; pero no fue nada fácil lograr un primer acceso a él (p. 56).

¿Qué era lo inesperado? Que yo fuera lo represor. Precisamente así decía Rimbaud: *Je est un autre*. Pero no cualquier otro: es otro enemigo. El yo no era la mismidad, no era uno: yo era otro. Yo era el otro en mí mismo. ¿Nos damos cuenta de la profundidad y de la magnitud del descubrimiento? No solamente un nuevo ámbito se integraba al sujeto convencional, incorporando los aspectos desechados por la cultura burguesa como ajenos a uno mismo. Se descubría al mismo tiempo algo mucho más importante: que el mismísimo yo era el que ejercía la función de represor dentro de mí. Que si el síntoma era el representante de lo reprimido cerca del yo, yo en cambio era el representante del represor en el seno de mi propia individualidad.

Por eso Freud deja momentáneamente el dominio extranjero exterior para analizar al dominante interior: al que tiene en uno mismo el propio dominio, al que tiene su propia colonia interior. El yo no es pues la mismidad, yo no soy uno: yo soy otro. Es decir, uno mismo está determinado por la forma del otro, y el otro con el cual nos confundimos expresa nuestro propio yo. Pero sin embargo hay, y permanece en el hombre, una *distancia interior* que Freud pone de relieve, y a través de la cual la propia mismidad se perfila, encubierta y desdeñada, oblicuamente, hacia la realidad. Pero fue preciso que a través del sueño y de la enfermedad alcanzáramos a comprenderla.

Esta distancia interior abierta en el seno del propio sujeto es, veremos, la que se encuentra consolidada como absoluta en la interioridad fetichizada. La dialéctica exterior hombre-mundo no encierra sólo dos términos: hay una dialéctica interior por incluir, y a la distancia exterior sujeto-objeto hay que agregarle la distancia interior sujeto-yo. Esto es lo fundamental que tanto Freud como Marx ponen de relieve: *la estructura dialéctica en el interior de la propia subjetividad como una distancia histórica abierta por la cultura en el seno del propio sujeto.*

Si yo fuera uno, como totalidad sin fisuras y sin distancia, no podría tomarme a mí mismo como objeto: no habría reflexión, retorno de uno mismo sobre sí mismo. Pero sucede que en este reflexionar en la unidad aparente del uno, donde no salgo de mí, el otro que lo hace posible ya

entró: la distancia entre yo mismo y yo es una distancia, en realidad, entre yo y el otro. En el "yo pienso" hay, implícito, un acto de humillación y renunciamiento: el acto de reflexión es un acto de genuflexión. El yo debe curvarse sobre sí, agachar el lomo en la reflexión, para tomarse como objeto: en realidad más que tomarse es tomado. Pero este poder ya estaba presente en la corporeidad biológica, sólo que sin la mediación y sin la distancia interpuesta por la cultura. Si el cuerpo puede hacer que una mano tome a otra, una que aprieta, la otra apretada –una sujeto, la otra objeto para la primera, y todo en uno mismo como cuerpo– es porque este poder de disociación instrumental señala, en la corporeidad misma, una totalidad aprehensiva que toma una parte de sí sobre este fondo de totalidad orgánica, de poder aprehensor, que es el cuerpo. Esta distancia abierta, como poder, en el cuerpo mismo, sólo expresa una modalidad que se transforma cualitativamente al pasar a la distancia cultural: allí donde es el yo el que se toma como objeto a sí mismo. La capacidad aprehensiva se abre ahora sobre un nuevo campo: hay que tomar como objeto al yo, "a nuestro *propio* yo".

> El objeto de esta investigación queremos que sea el yo, nuestro propio yo. Pero, ¿acaso es posible tal cosa? El yo es propiamente el sujeto. ¿Cómo puede pasar a ser objeto? Y el caso es que evidentemente lo puede (p. 56).

Retengamos la expresión: "nuestro propio yo". Freud, en tanto científico, no habla del yo del otro: habla de ese objeto que es él mismo, y trata de que cada uno reflexione sobre sí mismo como objeto de análisis. *Caso límite y fundamental de la ciencia: sujeto y objeto coinciden en la unidad del acto de conocimiento.* Ambos aparecen unidos formando parte de la experiencia misma de conocimiento. Se trata precisamente de descubrir la exterioridad en la interioridad: en nuestro propio yo la distancia que me permite tomarlo como objeto. Es uno mismo el que está en juego en el acto del conocimiento: un yo propio con su propio cuerpo.

Esta distancia interior, que debemos descubrir en el propio yo como capacidad aprehensiva y de discernimiento, es lo importante. Muestra que *yo no soy todo el sujeto*, que uno excede al yo: que hay un excedente de sí mismo en la propia individualidad. Que hay una "riqueza interior", en bruto, no amonedada aún, dominio extranjero interior por conquistar.

> El yo puede tomarse a sí mismo como objeto, puede tratarse a sí mismo como a otros objetos, observarse, criticarse, etc. El yo es pues disociable; se disocia en ocasión de algunas de sus funciones, por lo menos transitoriamente, y los fragmentos pueden unirse luego de nuevo (p. 56).

Esta capacidad no debe sorprendernos: "todo esto no es novedad ninguna", nos dice. Pero sólo al pasar a la patología es donde se nos muestra lo habitual con una significación distinta: en lo que tienen de separación acentuada o definitiva. La patología, con su "poder de amplificación y concreción", extrema las cosas: el enfermo *corta por lo sano.*

> Allí donde se nos muestra una fractura o una grieta puede existir normalmente una articulación (p. 56).

El enfermo se sale de los goznes, separa lo articulado, fractura lo engranado. Quiere decir que el enfermo, al desarticularse, acentúa y pone de relieve las líneas de demarcación, de unión, de engarce y articulación del compacto yo. Es el drama de la ruptura: el enfermo enfrenta trágicamente los lazos del compromiso que el normal acepta y en los que se instala, porque los corta o se cortan en él.

> Cuando arrojamos al suelo un cristal, se rompe, mas no caprichosamente; se rompe, con arreglo a las líneas de fractura, en pedazos cuya delimitación, aunque invisible, estaba predeterminada por la estructura del cristal. También los enfermos son tales estructuras agrietadas y rotas (p. 57).

Así los enfermos se han roto contra la realidad: son los que se han tomado en serio aquello que la alternancia del sueño y la vigilia separa, y han pasado a la afirmación real de lo que la vigilia postergó e invalidó. Los enfermos son los que asumieron en sí la expresión del "dominio extranjero interior": hablan desde el colonizado, pero con su propia razón.

> Se han apartado de la realidad exterior, pero precisamente por ello saben más de la realidad psíquica interior y pueden descubrirnos cosas que de otro modo nos serían inaccesibles (p. 57).

Los enfermos "saben" más que nosotros. Nosotros estamos demasiado adheridos, sin distancia, a la realidad exterior que nos domina, demasiado centrados en nuestro propio yo, como para comprender el proceso que nos adecuó a esa realidad y nos sometió. El enfermo es un rebelde para el cual nuestra normalidad es nuestra demencia: ¿cómo no sabemos lo que a ellos les impide vivir? ¿Cómo estamos instalados, sin tensión, en el drama fundamental del origen, como si nos hubiéramos rendido ya, haciendo oídos sordos a las voces que claman por nuestra perdición y solicitan que nos rindamos, sin más, a su poder? Sucede que para nosotros, los normales, los enfermos son "maniáticos": insisten siempre, y tanto, con lo mismo. Los enfermos se repiten.

> De un grupo de estos enfermos decimos que padecen la manía de ser observados. Se nos lamentan de verse agobiados constantemente, y hasta en sus más íntimas actividades, por la observación vigilante de poderes desconocidos, probablemente personales, y sufren alucinaciones en las que oyen cómo tales personas publican los resultados de su observación: "Ahora dice tal cosa, ahora se está vistiendo para salir, etc. (...)". Supone que se desconfía del sujeto, que se espera sorprenderle en la comisión de algo ilícito, por lo cual será castigado (p. 57).

En ellos habla la carne con su recuerdo sensible, imborrable, incrustado en la memoria corpórea que, imperturbable, vuelve una y otra vez a despertar un saber inaugural donde el afecto revivido conserva y nos trae la significación unida a la presencia primera, ahora imaginaria, que la organizó. El saber no alcanzó aquí la generalidad abstracta de la ley que el superyó sanciona: el ser que normó mi cuerpo está todavía de cuerpo presente, y nos observa sin compasión y nos juzga sin conmiseración. Estamos viviendo bajo la mirada de lo inapelable, de aquel a quien no podemos invocar por su nombre porque no lo tiene: sólo está su aterradora presencia sensible habitando nuestro propio cuerpo. Por eso nosotros, volcados sin distancia a la realidad del mundo exterior en la que somos libres, ¿qué otra autoridad reconocemos que la que la conciencia nos dicta? Somos dueños de nuestros actos: la racionalidad de la conciencia moral individual es el único criterio que nos regula.

> ¿Qué pasaría si estos dementes tuvieran razón, si en todos nosotros existiera en el yo una tal instancia vigilante y amenazadora, que en los enfermos mentales sólo se hubiera francamente separado del yo y hubiera sido erróneamente desplazada a la realidad exterior? (p. 57).

Los enfermos no solamente "saben" lo que nosotros no sabemos, sino que también tienen una razón que nosotros no tenemos. En ellos sólo hay un error, pero en nosotros hay un desconocimiento. En ellos está presente un punto de partida que nosotros hemos radiado, lisa y llanamente, del campo de nuestra reflexión. Y hay más verdad allí de la que suponemos. El enfermo busca el origen de su drama donde realmente está: en el mundo exterior, precisamente en ese mundo exterior desde el cual nosotros, instalados sin distancia, les reprochamos su locura y negamos, por ilógico, su saber. Nosotros, en cambio, hemos separado nuestros contenidos subjetivos del mundo exterior y no creemos en fantasmas: lo real está, tangible, en su presencia actual, desbordando en la plenitud de su materialidad visible y sensible.

¿Cuál es el error del enfermo? Fundamentalmente uno: eludir el tránsito real. Sucede que el enfermo trata a lo interno *directamente* como externo. Lo interno quiere decir: supervivencia interior, subjetiva, de personas y relaciones que quedaron interiorizadas. Vinieron a nosotros realmente desde el mundo exterior, donde el enfermo ahora vuelve a proyectarlas. Pero su realidad actual, que ellos alucinan, es sólo psíquica: no existen ya o no tienen vigencia como tales, *ahora*. Hay verdad, como lo hacen, en señalar su origen, su procedencia, en nosotros excluida. Hay error, en cambio, en señalar su subsistencia temporal. Pero la tuvieron antes y el enfermo no vive en el tiempo objetivo que olvidó ese origen que, en el encubrimiento "normal", permanece desconocido. El enfermo las actualiza y las vuelve a situar afuera, en un intento de reencontrar *un acuerdo perdido con la realidad* que integre lo que el normal, en la solución oficial, olvidó y relegó. Al hacerlo así se descoloca, pero descubre al mismo tiempo aquello que en nosotros está soldado como interno-interno, como si no hubiera venido desde afuera como realmente vino. Si nuestra razón oficial y "normal" no tiene memoria para el origen, y lo oculta, la razón del enfermo tiene la memoria del cuerpo sin razón aparente, pero seguro de lo que en él se inscribió y que permanece como su irrenunciable verdad fundamental: la presencia efectiva del otro en él. El normal oculta el "antes" histórico que conformó su subjetividad separada ahora tajantemente del afuera, lo interno como si no hubiera venido del mundo exterior, y se complace en el acuerdo inexplicable y rendido donde coincide lo subjetivo autorizado con lo objetivo. El enfermo, a diferencia de aquel, descubre el "antes" que conformó su subjetividad y busca nuevamente afuera, ahora, lo que la determinó. El "sano" es un "normal" que vive en el presente ocultando su pasado y su origen; el "enfermo" es un "anormal" que vive su pasado como si fuera su presente sin tiempo, y que por eso los convierte en simultáneos. El presente material para el "sano"; el pasado histórico para el "enfermo". Cada uno trae una modalidad parcial de la verdad que ninguno, orgánicamente, alcanza. Pero el enfermo trae lo que le falta

al empirismo sin distancia de los hechos cotidianos: el origen personal del proceso. Pero lo trae mal: lo trata como si la verdad sentida de la impresión sensible y significativa no estuviera ligada a la determinación objetiva del tiempo histórico que está ligado a la corporeidad, y esta a la materialidad significativa del mundo.

Sucede entonces que los enfermos tienen razón en lo que afirman; cuando alguien les habla desde afuera, nosotros, los cuerdos, decimos que no, que están locos: si afuera –pasando nuestra soberbia y segura mirada verificadora– no hay nadie, si nadie nos habla. Nunca tan seguro nuestro "ver para creer". Pero ellos ven y oyen lo que nosotros no recordamos: recuperan una significación ligada a su origen que nosotros hemos "olvidado" y "perdido" en el cementerio del cuerpo. Porque a nosotros nos habla la razón: nos habla la conciencia moral y, Freud mediante, el superyó. Pero no nos damos cuenta porque creemos, carne sin origen, conciencia sin cuerpo, que somos nosotros mismos esta normatividad que nos regula: ¿no juzgamos nosotros acaso? ¿No la decimos y nos la decimos en el monólogo interior en el que decidimos lo justo o lo injusto de una decisión? Pero lo que en nosotros es racionalidad sin origen que, bajo la forma de la conciencia (moral) nos imponemos, en el demente descubre la presencia sensible y significativa, en su materialidad más innegable grabada en la propia, del otro que se la impuso, y la trae a la realidad *como si* estuviera presente. Y de hecho lo está: está presente en él, como está presente en nosotros, sólo que en nosotros está articulado el hiato originario: está articulado, pero sin conciencia. Somos la conciencia que resulta de él: somos el campo abierto por la articulación. La presencia del otro que, por identificación, nos ordenó, se abre en nosotros bajo la forma de conciencia, en tajante desdoblamiento. El otro preciso y sensible se hizo, conversión mediante, otro impersonal. Por eso no hay desdoblamiento real de la conciencia: lo que efectivamente hay es la distancia abierta por el otro en uno que constituye la relación interior en la que luego aparecemos "tomándonos como objeto". Pero seamos sinceros: uno nunca puede ser objeto para sí mismo: se necesitan dos. La dialéctica que abre la escisión fundamental en el sujeto, la

distancia interior, incluye, en sordina, al otro que la hizo posible. Abre y muestra esta distancia inaugurada por la cultura en la propia carne que se abrió porque antes otro abrió en nosotros la distancia de una diferencia, de una perspectiva, pero al mismo tiempo de un hiato que ningún otro podrá ya colmar. Mas esa distancia es precisamente lo que el yo ignora, porque es su presupuesto.

5. El dominio inapelable

> Si la conciencia es algo dado en nosotros, no es, sin embargo, algo originalmente dado. Constituye así una antítesis de la vida sexual, dada desde el principio de la existencia y no ulteriormente agregada (p. 59).

Reconocemos entonces que el fundamento de esta conciencia racional no es algo originalmente dado: su origen aparece en la presencia material que el enfermo alucina. Están sus mismas funciones, sólo que en nosotros, los "normales", interiorizadas y vividas únicamente como si fueran irreductiblemente propias y originalmente dadas:

> No hay nada en nosotros que tan regularmente separemos de nuestro yo y enfrentemos a él como precisamente nuestra conciencia moral (...) Podría decir simplemente que la instancia especial que empiezo a distinguir en el yo es la conciencia moral, pero es más prudente dejar independiente esta instancia y suponer que la conciencia moral es una de sus funciones, y otra la autoobservación indispensable como premisa de la actividad juzgadora de la conciencia moral. Y como el reconocimiento de una existencia independiente exige para lo que así existe un nombre propio, daremos, en adelante, a esta instancia entrañada en el yo el nombre de "superyó" (p. 58).

De modo que el dominio extranjero exterior, que el yo reconocía; afuera, he aquí que yacía confundido en nosotros y sin nombre, en el propio interior, regulándolo adentro sin ser reconocido como externo. Este dominio no estaba denominado por la cultura: era, pues, un dominio inapelable. La apelación que Freud introduce trae a la conciencia, convierte por fin en objeto de la autoobservación, aquello que precisamente es el fundamento de toda relación de objetivación que el yo ejerce como un poder propio. Por eso el superyó no puede ser reducido sólo a la conciencia moral, que no es más que una de sus funciones. Su función básica, de la cual derivan todas las otras, es la capacidad subjetiva de aprehendernos a nosotros mismos como objeto de nuestro conocimiento. Pero la relación entonces aparece invertida: yo me tomo como objeto desde la perspectiva del otro y dentro de la distancia que el otro abrió. El superyó es, pues, un poder extraño; un dominio extranjero exterior que oculta, encubriéndose, lo que verdaderamente es: lo irreductiblemente otro en uno. Lo que aquí aparece inconsciente, porque es el fundamento de la conciencia, es la relación subvertida entre lo interior y lo exterior: ser un representante de la realidad en el seno de la propia subjetividad. El verdadero dominio extranjero no lo constituyen, pues, nuestros impulsos reprimidos, sino el superyó. Y es también, como veremos, el que determina la inversión con la que captamos el otro dominio, el de nuestros impulsos, reprimidos, considerado por nosotros como "dominio extranjero interior". Lo convierte en extranjero siendo, como es, a diferencia del otro, lo más propio y tal vez lo único efectivamente propio.

> Si la conciencia es algo dado en nosotros, no es, sin embargo, algo originalmente dado. Constituye así una antítesis de la vida sexual, dada realmente en nosotros desde el principio de la existencia y no ulteriormente agregada.

Esto señala claramente la inversión que la cultura, conciencia mediante, produce en nosotros al abrirnos a la vida, y cerrarnos a ella

al mismo tiempo. Hay un interno-interno originario, la vida sexual, la corporeidad que no creamos y que la naturaleza prolonga en nosotros como su nivel de mayor organicidad en el cuerpo. Somos de punta a punta la sexualidad que nos conforma. Y está lo interno-externo internalizado en el proceso de nuestro propio acceso a la cultura, que es el producto de habérsenos ordenado desde afuera, pero que sin embargo tratamos como si fuese más interno en nosotros que la sexualidad misma, aprehendida esta, en cambio, como extranjera. Tal distancia es la que permanece oculta en la nueva articulación que la cultura abrió, y es lo que esta continúa ocultando para convertir sus propias soluciones y su orden en "naturales", más imperativos y verdaderos que las exigencias del cuerpo sexuado en la unidad de su biología insublimable.

Hay, pues, un tránsito real desde los padres a la conciencia moral, que se oculta. Esto es lo "anormal" que se presenta como normal. Y no sólo eso: es la condición de la normalidad misma.

> El niño pequeño es anormal, no posee inhibición alguna interior de sus impulsos tendientes al placer. El papel que luego toma a su cargo el superyó es desempeñado primero por un poder exterior, por la autoridad de los padres. (...) Sólo después se forma la situación secundaria que aceptamos, demasiado a la ligera, como normal; situación en la cual la inhibición exterior es interiorizada, siendo sustituida la instancia parental por el superyó, el cual vigila, dirige y amenaza al yo exactamente como antes los padres al niño (p. 59).

Quisiéramos prolongar esta afirmación más allá del ámbito de la familia, al cual la circunscribe el psicoanálisis convencional. Hacer presente el objetivo del psicoanálisis como confluyendo hacia la constitución del único saber: el de la búsqueda de una acción verdadera. Es decir, inscribir al psicoanálisis en una teoría que prolongue esta afirmación hasta extenderla hacia el campo de la actividad social más amplia en la cual encuentre su verdadero sentido. Si lo subjetivo es, como creemos,

núcleo de verdad histórica, debemos mostrar, por lo tanto, que esta inversión del proceso, este no-enderezamiento, este ocultamiento del origen es ya la presencia en el seno del sujeto del poder político y policial, padres mediante. Pero para ello deberemos, tal como lo hace Freud, extender esta presencia de los padres hasta incluir ahora lo que el adulto habitualmente no incluye: el sistema de producción como determinante de la forma racional de la estructura del yo.

Vimos que para el enfermo la regresión torna sensible la presencia inmediata del poder que lo formó: la voz de los padres que están en el origen de la represión personal. Como en los sueños, la alucinación los incluye como presentes en la realidad actual de la que entran, para él, a formar parte. Nosotros, adultos, instalados ya en la conciencia racional abierta por el superyó, nos reímos de esta alucinación: si no hay nadie afuera, si los padres ya no están, si no son los mismos, si pensamos ahora cada acto y nos determinamos, en consecuencia, de acuerdo con la razón. En nosotros la voz ajena perdió el sonido y se hizo palabra sin voz: habla por la nuestra propia. Pero así como el enfermo se desubica y, ubicándola en la realidad actual, elude la realidad verdadera en la cual los padres se prolongaron, ¿no será que nosotros, a nuestra vez, la eludimos en la abstracción de una racionalidad que no encuentra al sistema del cual resulta? Porque la realidad que el conocimiento nos revela es esta: la racionalidad de nuestra conciencia, el orden de nuestra ideología que subjetivamente nos regula, esa que hemos eludido "demasiado a la ligera, como normal", encuentra su secreto en el conocimiento del sistema de producción histórico que nos formó. Esta determinación subjetiva tiene así su campo preciso de racionalidad que es, por esencia, su fundamento. Y así como el enfermo elude la realidad presente en la alucinación, nosotros la eludimos también en la fantasía de una independencia individual que se vive en los intersticios del determinismo social.

Por eso, lo importante aquí es el movimiento por medio del cual Freud nos plantea el fundamento personal que debemos descubrir para alcanzar esa racionalidad verdadera: que *no hay tránsito a la verdadera estructura racional si previamente no hemos comprendido el fundamento*

sensible sobre el cual se apoya la prolongación racional de la conciencia. Y esto desde *nuestra* propia historia.

> El superyó que de este modo se arroga el poder, la función y hasta los métodos de la instancia parental, no es tan sólo el sucesor legal sino también el heredero legítimo de la misma. Surge directamente de ella (p. 60).

No se trata de un problema jurídico de sucesión *legal,* por lo tanto de herencia sólo racional. Es la carne que sucede aquí junto con la forma, y la hijuela tiene forma legal pero también un contenido sensible preciso, sin incorporar el cual la significación de la ley se pierde en la abstracción de un cuerpo separado, en su origen, del verdadero origen. Lo que se pierde es la experiencia del tránsito, y lo que se instala es el hiato: el dualismo personal.

Este dualismo entre cuerpo y espíritu, inocente en su apariencia, es fundamental en la determinación del ser del hombre. No se trata de resolverlo pensando el "concepto" de la unidad cuerpo-espíritu, o de instalarse en la combinatoria simple de su estructura. ¿No puedo acaso, yo, como científico –se dicen algunos que piensan conceptos– pensar la verdad de la razón en la verdad de sus conceptos que retienen la forma, corte epistemológico mediante, del movimiento de lo real? Escuchen a Freud; este ser, nos dice, que así inhibió *en sí mismo* la prolongación de lo sensible en lo racional, es un ser disminuido. Desalojó de sí el ser para permanecer en el tener: tiene conceptos. Un ser que, como veremos, queda limitado al desarrollo de una diferencia aparente en la cual la base estricta de la semejanza, de la identidad, permanece como su fundamento. Esta es la grave consecuencia a la que llega el hombre que, *por más que sepa no sabe lo fundamental*: piensa sin hacerse el lugar de la transformación sensible, sin integrar su propia carne en el proceso que *piensa* transformar.

> De la transformación de la relación parental en el superyó (...) habréis de contentaros, pues, con las indicaciones siguientes. La base de tal proceso es lo que llamamos identificación, esto es, la equiparación de un yo a otro yo ajeno, equiparación a consecuencia de la cual el primer yo se comporta, en ciertos aspectos, como el otro, le imita y, en cierto modo, le acoge en sí. No sin razón se ha comparado la identificación a la incorporación oral, caníbal, de otra persona. La identificación es una forma muy importante de la vinculación a otra persona: es probablemente la más primitiva, y desde luego, distinta de la elección de objeto. La diferencia puede expresarse en la forma siguiente: cuando el niño se identifica con el padre, quiere *ser* como el padre; cuando le hace objeto de su elección, quiere *tenerlo*, poseerlo; en el primer caso, su yo se modifica conforme al modelo constituido por el padre; en el segundo, no es ello necesario (p. 60).

Mi fundamento es, pues, la corporeidad significante del otro que, por incorporación, abrió en mí el campo de la semejanza: el ser. Pero este ser *como* el otro es el que determina todo tener posterior, toda elección de objeto. Al ser sucede el tener, pero es la forma del ser del otro la que determinará mi tener. Es por haber animado mi carne con la forma sensible del otro que luego podré tener. Pero tendré dentro de los límites de mi ser, que serán en realidad los suyos. A no ser que... A *no ser*: de eso se trata, de correr el riesgo de no ser en el desarrollo de la diferencia del otro que me dio, en el comienzo, su ser como punto de partida. Esta diferencia es, como veremos más adelante, la forma más mortal y aterrorizadora en el acceso del hombre a la realidad. Yo me hice necesariamente el otro en mi propia corporeidad, y desde ella soy. Este ser abierto luego al tener regula no sólo mi conciencia posterior, derivada, sino que es, en mi propia sensibilidad, norma y ley: norma encarnada y ley racional.

Si ignoro este ser que está en el comienzo, en mi propio fundamento, como asiento de toda relación posible con la realidad, es decir con

mi capacidad de tener, *el problema del tener no implicará el problema del ser.* Mi ser no estará en juego en el tener –puedo así hasta tener conceptos– y no podré discriminar la verdadera fuente desde la cual toda relación con la realidad está, para mí, determinada. Habré radiado, en mi relación con el mundo –amor, amistad, arte, ciencia, política, etc.– el problema fundamental. El desplazamiento del problema del ser para ejercer, directamente, la voracidad del tener elude la plenitud de la fuente; del deseo y quiere, desdeñando su contenido más propio, sólo lo que el otro permite tener: convertir en objeto, sin ser, la fuente encarnada misma del deseo.

> La identificación y la elección de objeto son ampliamente dependientes una de otra (p. 60).

Lo que el psicótico hace, al retornar a la "realidad" de lo interno, no es sino el resultado de una frustración exterior, pero de una realidad exterior donde el obstáculo no es discernido ni enfrentado en su realidad actual: donde el sistema represivo aparece como absolutamente dominante y donde es imposible hacer frente a la frustración. El mecanismo al cual acude, regresivamente, es un mecanismo cuasi-biológico en lo psíquico: la conversión de lo externo en interno, que es concomitante con la de convertir lo interno en externo.

> Cuando hemos perdido un objeto o hemos tenido que renunciar a él, nos compensamos, a menudo, identificándonos con él, erigiéndolo de nuevo en nuestro yo, de manera que, en este caso, la elección de objeto retrocede a la identificación (p. 61).

Retroceder a la identificación significa volver al punto en el cual el ser se confundía con el tener. El mecanismo normal, veremos, le es equivalente: queremos tener siendo lo que ya somos y, represión mediante, alcanzamos nuestro objeto, que es en realidad también el objeto del otro. Pero como está afuera, y nuestro tener se adecua a su ser, creemos

que somos nosotros, en nuestra más verdadera mismidad, quienes lo alcanzamos. Pero en el otro perseguimos en realidad al otro que obsede y delimita entonces nuestro tener. Sólo el enfermo, con su grieta, pone de relieve nuestra articulación ya esfumada en la densidad del cuerpo anhelante. El enfermo, negándose a admitir la limitación que nosotros admitimos, no engrana en la realidad y mantiene presente la fuente de su deseo. Y la actualiza, en un movimiento regresivo, hacia atrás, como si pudiera deshacer el tiempo de su realidad y volver, desandándolo, al encuentro de la presencia primera. Volver allí donde el *ser coincidía con el tener*, donde ser era todo porque desde allí surgió nuestra existencia como semejante a la del otro que estaba en uno. La identificación es la impresión germinal; la forma del otro dibuja la forma del objeto de mi deseo, pero como forma de mí mismo desde la cual el desear desde él se hace posibilidad de desear desde mí. Lo propio se define por lo ajeno en el origen. La identificación, en la cultura, que convierte a mi cuerpo natural en cultural a través del otro, interioriza en la carne una determinación tan imperiosa como la del instinto natural mismo, porque hace el tránsito a la única realidad posible: la realidad que corresponde a la forma humana con la cual me identifiqué.

6. El tener decantó en ser

Por eso el retroceso regresivo: volver al campo del enlace primero, a la única base donde las cosas eran seguras e indudables, donde había recubrimiento *exacto* del deseo por el objeto, puesto que lo hacía ser en el acto mismo de tenerlo. Pero –y esa es la diferencia– todavía sin discriminación y sin distancia. La no distancia en la distancia: tal es el origen puntual que necesariamente se irá abriendo más y más con el correr del tiempo, allí donde el objeto primero necesariamente abandonado no significa siempre que aceptemos la distancia que todo otro objeto, ahora diferente, trae. La distancia es lo intolerable, pero es precisamente la diferencia la que ahora la abre. La sin-distancia inicial era ser y tener,

pero en la semejanza. La distancia actual separa al ser y al tener, porque incluye la diferencia, que abre la distancia entre yo y el objeto. De allí lo dramático de la situación: en la realidad adulta se borra la distancia en la distancia y creemos volver a la unidad primera. Con esa forma de ser estamos seguros de tener. Pero ese tener es, ahora, con distancia y sin diferencia. Por eso, cuando el obstáculo aparece y ese ser ya no sirve para realmente tener, se trata una vez más de poner en juego el ser, el fundamento del cual provenimos: desarrollar en la realidad la diferencia, asumir la distancia histórica e introducir el tiempo de la muerte en la carne misma del deseo intemporal. Aunque no es fácil, pues toda diferencia es sentida como angustia de muerte ante el superyó.

Las relaciones que en el niño se confundieron con identificaciones, siendo en realidad relaciones de objeto, permanecen determinando el tener como si sólo en *ese* tener yo fuera. Sólo soy si tengo eso que coincide con mi ser y lo colma: lo cierra sobre sí mismo.

> Las intensas cargas de objeto que había concentrado en sus padres (...). Tales identificaciones, como residuos de cargas de objeto abandonadas (p. 61).

El proceso, pues, se invirtió: *el tener decantó en ser.* Las relaciones adecuadas con el mundo exterior infantil se convirtieron, de la misma manera en que los estímulos exteriores naturales decantaron en instinto, en un instinto "cultural". Recordemos:

> Nada se opone a la hipótesis de que los instintos mismos son, por lo menos en parte, residuos de efectos estimulantes externos, que en el curso de la filogénesis actuaron modificatoriamente sobre la substancia viva.

Los residuos, sedimentos o precipitados de cargas de objeto abandonadas –padre, madre–, desempeñan el mismo papel que los otros "residuos de efectos estimulantes externos" de la naturaleza en el proceso

de la vida. Ambos se convierten en determinaciones del cuerpo, en instintos. Pero el superyó mismo se convierte en tan natural como el instinto, y las experiencias posteriores no lo alcanzan:

> ...no influyendo ya sobre el superyó, determinado por imágenes más tempranas (...). Normalmente [el superyó] se aleja cada vez más de los primitivos individuos parentales haciéndose, por así decirlo, más impersonal (p. 61).

Lo impersonal en lo cual termina el superyó fue, en su comienzo, imágenes: carne organizada por la visión del otro hecho, por identificación, yo. Yo-él: esta es la forma instintiva-cultural, el origen de mi dualismo suturado sin distancia en el acto mismo en que se articula en mí.

Que no se trata aquí sólo de un concepto metafísicamente expresado por la noción de carne, sino que hay coincidencia entre el concepto y la materia sensible que el concepto organiza; que no se trata de una formulación sólo pensada, modelo racional sin coincidencia con lo real empírico, sino que el modelo y la estructura en realidad estructuran una carne determinada como ser personal, es lo que nos aclara inmediatamente Freud:

> Espero que hayáis experimentado ya la impresión de que la institución del superyó describe realmente una circunstancia estructural y no personifica simplemente una abstracción, como la de la conciencia moral (p. 62).

Si el superyó simplemente personificara una abstracción, sería una metáfora. Su misterio permanecería intacto, como permanece intacto el misterio de la conciencia moral a nivel convencional. Cuando Freud dice que "describe una circunstancia estructural" está diciendo que es una estructura que personifica, estructura una persona, una carne donde la forma y el contenido coinciden, porque la primera lo organiza. La "circunstancia estructural" lo manifiesta claramente: es "estructura"

y "acontecimiento" (circunstancia) en el origen mismo: es racionalidad significativa vivida en lo sensible, es estructura que está encarnada. No es entonces, el superyó, una metáfora o una imagen que ayuda a pensar una abstracción: es una estructura real que nos hace ser, en nuestra materialidad misma así organizada, lo que somos: lugar abierto por la forma del otro en uno. La conciencia moral, ella sí, es la "personificación" de una abstracción: el resultado de pasar de lo personal de los padres a lo impersonal de la abstracción. Pero la conciencia moral no lo sabe: el tránsito de la relación sensible a la significación racional queda oculto. En su origen lo personal del otro determina, como situación estructural, mi propia persona. Y eso es lo que la recuperación de la "circunstancia estructural" nos puede devolver para incluirlo en el concepto, cuyo origen está en la representación real de un enlace ya disuelto. Lo mismo nos enseña Marx, cuando dice de la mercancía, que ella adopta una forma particular en el intercambio, la "forma" de la moneda.

> La moneda no es un símbolo; y no hay nada de simbólico en el hecho de que un valor de uso sea mercancía (*Critique à l'économie politique*, *Oeuvres,* París, La Pléiade, tomo I, p. 301).

Es claro: la moneda, el oro, parecería "simbolizar" en su existencia misma lo otro, lo que no es él: el valor de toda mercancía. Pero en realidad él mismo sólo tiene valor, y sirve de equivalente, en la medida en que una relación de producción –una "circunstancia estructural"– lo produjo como valor. La moneda, el oro, también expresa una "circunstancia estructural": las relaciones sociales que en efecto lo produjeron. No es una función expresiva la que cumple y en la que se agote: si expresa algo es porque en él se encuentran objetivadas, como trabajo general abstracto, las relaciones determinadas de los individuos anudados en el proceso de producción que lo convirtieron en valor, y cuyo resultado es. Su aparición como mero símbolo es el resultado del ocultamiento de las relaciones reales que lo produjeron. Y así con el superyó:

> Hemos de citar aún una importantísima función que adscribimos a este superyó. Es también el sustrato del ideal del yo, al cual aspira y cuya demanda de perfección siempre creciente se esfuerza por satisfacer. No cabe duda de que este ideal del yo es el *residuo de la antigua representación de los padres...* (p. 62).

Este carácter sedimentario, residual, del propio "ideal" es lo que se pierde en la razón sin espesor: el residuo oculta la representación ligada a la carne de lo que lo conglomera y lo retiene con la memoria corporal. El yo no aparece para sí mismo determinado y orientado por este residuo de su pasado. En el borramiento de su ser precipitado, sedimentario, se oculta su determinación más próxima a lo sensible, la dialéctica de las relaciones efectivas y reales que lo transformaron en el lugar desde el cual una forma biológica, convertida en forma cultural, puede decir: yo. Se oculta el cuerpo a cuerpo de la razón, que tiene forma humana porque tuvo, desde el origen, forma sensible. El superyó tampoco tiene, pues, nada de simbólico: y no hay nada de simbólico en el hecho de que en un cuerpo humano, lugar de un yo, aparezca la forma social del superyó. El superyó no expresa solamente la estructura, tampoco el hombre es sólo su soporte: es la carne realmente estructurada por los otros en el proceso de su acceso a ser hombre.

Es entonces en el originario cuerpo a cuerpo con el otro donde se organiza la terminal dependencia amo a esclavo o dominante a dominado, enclavada en nuestro propio ser como si no fuera una diferencia elaborada en un tránsito, sino diferencia absoluta. Porque oculta la semejanza primera de la que se partió: la dependencia del cuerpo infantil frente al cuerpo adulto.

> El sentimiento de inferioridad tiene raíces intensamente eróticas. El niño se siente inferior cuando advierte que no es amado, y lo mismo el adulto (p. 62).

Se *siente*, no se sabe. Ser aquí es *ser defectuoso* por no ser como el otro quiere que seamos. En el origen, si no soy como quiere el otro no tengo al otro. Este es el complemento, en la dialéctica inicial, donde tener y ser se confunden. Para tener debo ser lo que el objeto es. *Objeto y sujeto están confundidos, en el origen, en un mismo objeto.* Y en tanto configuran, en su existencia sensible, una estructura, determinan en mí mismo la réplica personificada de esta confusión que yo soy. Ser diferente es ser culpable e inferior: no tener por no ser como él.

> El sentimiento de inferioridad y el sentimiento de culpabilidad son, en general, difícilmente separables. Quizá sería acertado ver en el primero el complemento erótico del sentimiento de culpabilidad (p. 62).

En el adulto ser es ser culpable: lo más personal está regulado, como infractor, frente a lo más impersonal, el superyó. Pero en el niño el ser culpable es una relación de persona a persona, en un cuerpo a cuerpo donde, más tarde, en el adulto, el cuerpo del otro se hizo forma impersonal, otro, mera estructura racional. Yo quedé solo con mi cuerpo sin saber contra qué combatir, contra qué obstáculo luchar, contra qué carne tener que enfrentarme. Pero es el lazo erótico que unía mi inferioridad a su superioridad, es por haberlo hecho mi objeto en mí mismo en el tragar que sobre él se apoyará luego otro sentimiento prolongándose desde el primero: el sentimiento de culpabilidad. Lo que en el fundamento es sentimiento a sentimiento, relación libidinal, he aquí que aparece –represión mediante– como una deducción lógica y sólo racional: *deduzco* que soy culpable, *deduzco* que soy inferior. La razón de mi conciencia es el orden geométrico de una carne que perdió el origen.

En el origen de esta confusión, pero también en este dominio posterior, está presente el tránsito de lo biológico a lo cultural, aunque confundido:

> Tornemos pues al superyó. Le hemos atribuido las funciones de autoobservación, conciencia moral e ideal. De nuestras observaciones sobre su génesis resulta que tiene por premisa un hecho biológico importantísimo y un hecho psicológico decisivo para los destinos del individuo –la prolongada dependencia del sujeto bajo la autoridad de sus padres y el complejo de Edipo–, hechos que a su vez se hallan íntimamente entrelazados entre sí (p. 63).

Lo que soy: autoobservación; *lo que debo hacer*: conciencia moral; *lo que debo ser*: ideal del yo. Todo mi ser, pues, integrados en él los dos extremos que definen la acción: el conocimiento, el objetivo y las normas que lo regulan, está determinado desde afuera, cercado por la cultura, pero ocultando su génesis. Estos mecanismos redoblan en uno la capacidad de tomarlos como objeto: como objeto del conocimiento, de la norma y de los fines. Esta estructura es precisamente la que determina mi tránsito a la realidad: soy en la actualización de esa relación que me objetiva. Y esto "más elevado" que está en uno es la aspiración hacia la que tiende lo más propio. Así el dominio extranjero exterior, que aparece en el yo como uno de sus extremos cuando mira hacia lo externo, no hace sino darme una apariencia de realidad: yo, en verdad, no soy sino un resultado, uno de los dos polos de su ser-real. Soy exterioridad interiorizada, momento subjetivo de la realidad exterior que me produjo como *su* sujeto, la apariencia de lo más cercano en lo más ajeno: yo.

Pero ya sabemos además qué influencia ejerce el complejo de Edipo: es precisamente la producción de la conciencia como conciencia culpable, sin conciencia del drama que la determinó. La dependencia está en el fundamento de la solución fantaseada, donde en mi invalidez regresé a la forma oral de la identificación, y me hice él: yo padre, él niño. Y le hice lo que él pretendía hacerme a mí: lo aniquilé. Pero le di, luego del asesinato, la supervivencia en mí mismo. Mas la conciencia que de aquí resulta nada sabe de lo que la originó como conciencia moral. Por eso lo elevado a lo que yo aspiro es en adelante no mi aspiración sino la de él.

> Aquello que llamamos más elevado en la vida del hombre se nos ha hecho psicológicamente más aprehensible (...). Han olvidado las dificultades de su propia niñez y están satisfechos de poder identificarse plenamente con sus propios padres, que tan duras restricciones les impusieron en su tiempo (p. 63).

Sucede que esa identificación posterior es la única que trae el exacto objeto para llenar el exacto vacío de una ausencia de la que nos sentimos culpables. Lo que permanece olvidado, junto con las dificultades de la propia niñez, es la venganza que tan cruelmente ejercimos contra el ser más odiado y más amado: todas las duras restricciones, retrospectivamente, nos las teníamos merecidas. De este modo lo biológico y lo cultural coinciden en la determinación de una invalidez biológica y una dependencia infantil: sobre la dependencia de la biología se agrega y cabalga la dependencia cultural.

Y para que no queden dudas de este carácter social del superyó y de su determinación histórica, que los psicoanalistas habitualmente desechan, la referencia explícita a su obra anterior, *Psicología de las masas y análisis del yo*, aclara el alcance de su formulación:

> Si contásemos con más aplicaciones de este género [es decir, de las que Freud realizó en ese libro], la hipótesis del superyó *perdería para nosotros lo que aún tiene de singular* y nos sentiríamos libres ya por completo de aquella aprehensión que, acostumbrados como estamos a la atmósfera abisal, nos asalta cuando nos movemos en los estratos de superficie del aparato psíquico (p. 64).

Así, pues, comenzamos por el yo, y no por el yo en general, sino desde nuestro propio yo. Pero he aquí que terminamos en el superyó. Comenzamos con uno y terminamos en el otro. Este término así alcanzado se va a convertir en el comienzo real del análisis del yo. Desde este término, descubierto como verdadero comienzo –una vez descentrado nuestro yo– realmente se inicia para la ciencia el análisis del sujeto.

7. La represión, trama del yo

Se trata, según hemos visto hasta ahora, de cómo pasar a la realidad y recuperar la distancia histórica abierta en el interior del aparato psíquico. Esa distancia, que es distanciamiento inconsciente en el seno de mí mismo, de lo más propio, debe objetivarse como una distancia realmente exterior: debe encontrar la estructura histórica y objetiva que la originó. Pero Freud nos dice que precisamente este tránsito es el que está reprimido en el yo, que es aquel que debe hacerlo posible: la única luz con la que contamos para abrirnos camino hacia la realidad. Sucede que yo me resisto a pasar a la realidad, *pero no sé nada de esta resistencia.* Lo cual significa, nos dice Freud, que nuestras propias resistencias permanecen inconscientes.

¿Qué quiere decir que las resistencias del yo (y del superyó) son inconscientes? Que el yo no toma como objeto de conocimiento el acto de reprimir porque no se distingue de sí mismo: *en su trama misma el yo es represión.* La conciencia aparece sobre el fondo de esta trama ya ordenada como forma y razón represora. No se trata, pues, de que yo no me tome como objeto: tomarse como objeto significaría *distanciarse de sí mismo* para aprehender el fundamento que lo constituye. Pero eso es precisamente lo que no puede: la distancia subjetiva –entre superyó y yo– es lo que no se ve, porque es el fundamento de la semejanza que me hace ser.

Por eso, porque es trama de la conciencia, este inconsciente "dinámico" es "permanentemente inconsciente", nos dice Freud. Es el fundamento del sujeto, pero el sujeto nada sabe de él. Lo importante es que lo inconsciente no es solamente lo reprimido: lo inconsciente es también el represor. El contacto entre el yo y el ello es, en ambos, inconsciente: *coinciden en lo inconsciente.*

> ...su resistencia era también inconsciente, tan inconsciente como lo reprimido, que intentaba hacer emerger en la conciencia (p. 65).

Hay así dos inconscientes: la resistencia inconsciente del yo, y lo reprimido inconsciente del ello. Y nos preguntamos, asombrados, desde esta conciencia reflexiva y objetiva que cada uno es: ¿cómo la razón no da la cara? No ya la razón de lo reprimido, que no la tiene puesto que lo reprimido inconsciente está incluido en el ello, sino la razón del que se resiste, es decir yo. Aparece entonces una distancia que el yo no puede salvar: es lo que se resiste en él a ser pensado, su propio fundamento reprimido.

Hay entonces un inconsciente que intenta surgir, abrirse a la realidad de la satisfacción (los impulsos reprimidos) y hay un inconsciente represor que se resiste a que ese pasaje se realice (yo):

> Lo reprimido entraña más bien un impulso intensísimo a emerger en la conciencia. La resistencia no puede ser más que una manifestación del yo, el cual llevó en su día a cabo la represión y quiere ahora mantenerla (p. 65).

Ese día era el alba de la niñez: reprimía al enfrentar una relación exterior, por temor a la pérdida del amor del otro. Ahora, adulto, conciencia mediante, se reprime en él. El yo es "obediente a sus mandatos", a los mandatos del superyó: mandatario delegado en uno. Así el yo es trama entretejida en el cañamazo de la forma del otro en mí: enlaces negativos que en su momento no tuvieron conciencia en la que decantar como relaciones pensadas, y que quedaron como estructuras carnales, encadenamientos sensibles y afectivos: valores. Por eso, cuando la significación consciente es revelada en el análisis surgen, sin saber por qué, sorprendiéndose uno mismo de este orden inscrito en el cuerpo como si viniera desde lejos, "sensaciones penosas": nos duele la significación que el psicoanalista nos devuelve. La "sensación penosa" es el lenguaje sin conciencia aún, y, en el esquematismo de la conducta, oficia como señal: llamada de atención sensible de que actualiza un peligro, paquete de relaciones sentidas que actúan como lenguaje y dramatizan afectivamente la estela de una situación que fue, como si

no fuésemos más que una carne ordenada y repetible para siempre en ese orden primero que la conformó. Lenguaje de cuerpo en peligro sobre el cual todo otro lenguaje es siempre secundario y se verifica, para ser verdadero, en él. Pensar es aquí tejer y enlazar los hilos que la trama afectiva e inconsciente organiza; todo enlace que cae fuera de ella duele: cae en la carne viva, no integrada, residual. Y ese contacto del yo, extendido hasta rozar lo reprimido, es solamente sentido pero no sabido: sentido como dolor, la conciencia "nada sabe de ella" de la resistencia que ejerce. ¿Qué ejerce quién? ¿Yo? Pero yo no lo sé. Yo no puedo saberlo porque lo que no puedo tomar como objeto de mi conocimiento es precisamente la trama misma del yo. Yo soy resistencia. Si el yo se tomara hasta ese punto como objeto, esto implicaría que cae dentro del poder que le reconocemos: el de conocer su fundamento. Pero su fundamento mismo es represión: yo soy represión. He aquí una consecuencia fundamental para toda teoría del conocimiento y para toda acción en la realidad: lo que no puedo tomar como objeto es precisamente el fundamento de mi ser. Soy yo en la medida en que resisto. Por eso el pensar que entreteje se detiene ante lo reprimido:

> La señal objetiva de la resistencia es el agotamiento de las asociaciones espontáneas o su alejamiento del tema tratado. El paciente mismo puede también reconocer subjetivamente la resistencia en la emergencia en él de sensaciones penosas al aproximarse el tema. Pero este último signo puede faltar. Entonces comunicamos al paciente que su conducta nos revela que se encuentra en estado de resistencia, a lo cual replica que nada sabe de ella, advirtiendo tan sólo la dificultad de producir nuevas asociaciones. Y como nuestra afirmación se revela luego exacta, resulta, pues, que su resistencia era también inconsciente, tan inconsciente como lo reprimido que intentábamos hacer emerger a la conciencia (p. 65).

El pensar, al caer fuera de la trama, toca la carne viva de lo excluido, de lo no integrado, de lo reprimido, y sólo siente: siente el dolor y la

angustia de lo que en su momento, en el tejer originario de la trama, vivió como peligro. Por eso no sabe sino que sólo siente. Pero a veces ni siquiera siente. Mas este no-saber significa no abarcar con el pensar lo propio positivo que pugna por surgir: sólo sentimos lo negativo del dolor, que su placer prometido produjo en su tránsito defraudado a la realidad. Por eso no puede producir nuevas asociaciones, denominar lo innominado La conciencia no accede a otras significaciones salvo las que el orden oficial tolera. Por un lado, la conciencia no tiene palabra ni enlaces lógicos adecuados para expresar lo reprimido: es represión en su estructura misma. Pero, por otro lado, lo que debe nombrar no accedió a la conciencia como representación ni como imagen porque el ello no tiene ni palabras ni signos: sólo encuentra, y no siempre, el signo del dolor que produce en la carne reprimida, carne que habla dolorosamente en la angustia que la conciencia despierta como riesgo de muerte y de no ser, si osara ser. Lo inconsciente de la conciencia del yo son tinieblas, y tenebrosas: su propia luz es negra.

Pero, ¿qué significa esta coincidencia entre lo inconsciente de lo reprimido y lo inconsciente del represor? ¿Qué efecto produce saber que ambos son inconscientes?

> La resistencia era también inconsciente, tan inconsciente como lo reprimido que intentábamos hacer emerger a la conciencia.

Ya lo hemos visto. Lo reprimido es inconsciente, y con razón: no tiene palabras oficiales. Pero la resistencia inconsciente proviene del yo. Tiene palabras, pero no sabe articularlas ni aprehender con ellas su propio fundamento impensable: es "resistencia inconsciente". Todo transcurre entonces como si nadie supiera lo que verdaderamente interesa conocer: la conciencia, el yo, no tiene conciencia de este enfrentamiento, de este drama mudo que se desarrolla en el sujeto. A lo reprimido inconsciente que pugna por surgir se le opone la resistencia inconsciente: combate entre ciegos que no necesitan verse porque la superficie sensible de cada uno engrana sentido a sentido con la superficie del otro. Extraña

coincidencia donde lo mismo se diferencia como otro en sí mismo, sin lo cual no podría haber punto de contacto inconsciente. Pero no son lo mismo: hay uno que es originario, verdadero, hay otro que es usurpador. Lo instintivo inconsciente, reprimido, es originario, no es sólo cultural: es ser en bruto. Pero la resistencia inconsciente es sólo cultural. Siendo ambos inconscientes no tienen, a pesar de esta cualidad común que los funde en lo mismo, idéntico sentido y no ocupan el mismo "lugar" en el aparato psíquico. Hay que diferenciarlos entonces por su origen, por su modo de aparecer en el cuerpo y por la posición que en él ocupan. Sin una teoría que integre la historia del aparato psíquico en el cuerpo no se comprende este hecho básico: la diferencia entre lo inconsciente reprimido y lo inconsciente represor. A nivel descriptivo, pues, la diferencia entre ambos inconscientes no aparece claramente establecida. Sabemos, por sus funciones, que ambos son. Pero no sabemos cómo llegaron a ser: aquí el origen puede dar sentido y ayudar a desentrañar más adecuadamente su función.

Desde este análisis "descriptivo" de lo inconsciente, Freud pasará a la comprensión "dinámica" del proceso, como un nuevo nivel de acceso (y recapitulación) hacia la distinción entre ambos inconscientes. Pero sólo al alcanzar un último nivel de análisis, el "tópico", se podrá comprender una distinción que ninguno de los dos anteriores, ni el descriptivo ni el dinámico, alcanzaban a explicar. Ninguno de ellos es capaz de dar cuenta de la dialéctica constitutiva del afuera y del adentro, de lo exterior y lo interior. Ninguno de los dos, salvo el tópico, podrá integrar en la estructura del aparato psíquico la organización histórica, mostrando cómo emerge en la corporeidad biológica de un sujeto que hace su tránsito de natural a cultural.

8. Lo inconsciente sustancial

Para desarrollar esta distinción Freud tiene que darle a lo *inconsciente reprimido* una sustancialidad originaria que no es la que le

corresponde a lo *inconsciente represor,* es decir a la resistencia que el yo ejerce contra sus propios impulsos inconscientes. La resistencia es la represión exterior interiorizada en el yo: el yo, hecho represión como delegación del otro en uno, se resiste. ¿Contra quién? Contra sí mismo.

Obsérvese cómo la resistencia inconsciente es impedimento para pensar: resistencia para que lo inconsciente se haga consciente. Entonces se disloca en el yo la coherencia funcional de su propio aparato pensante, la eficacia a la cual estaba al parecer convocada. La moral de la conciencia que era, con su lógica implacable, pensar la verdad y nada más que la verdad, se deshace e infringe sus propias leyes: las del pensar verdadero.

A nivel de la conciencia describe Freud:

"Agotamiento de sus asociaciones *espontáneas*" (que no siguen la línea recta, la de la lógica autorizada) (p. 64).
"Alejamiento del tema tratado" (negativa a tener presente el objeto del conocimiento que el analista le propone como principal, eludiéndolo en lo inconsciente, sacándolo fuera de su foco) (p. 64).
"Nada sé", dice su conciencia (ignora lo que en la interpretación se le comunica) (p. 65).

A nivel del cuerpo: repercusión afectiva de lo que la conciencia no reconoce.

El resultado es entonces el siguiente:

A nivel del saber: "nada sé".
A nivel del sentir: "sensaciones penosas".

La comunicación consciente a consciente, que se mueve en el terreno del saber, nos contesta: "nada sé", y siente un afecto que se autonomiza del saber. Pero, ¿quién no sabe?

Yo no sé. Así el yo, ante el drama interior, permanece mudo. De esta oposición crucial, donde se debate el ser o no ser del sujeto sufriente,

yo, en mi clarividencia consciente en la que apoyo mi poder, no sé nada. A lo sumo siento, pero es un sentir insignificante: no sé de qué es malestar mi malestar. Pero si bien todo es inconsciente, no por eso debemos confundirnos: no todo es lo *mismo* inconsciente. No es, pues, la calidad de ser inconsciente la que puede ayudarnos a comprender el problema. Si todo lo reprimido y la resistencia son inconscientes, son lo mismo en un sentido, pero diferentes en otro. Decir que todo es inconsciente es una afirmación general, abstracta todavía, meramente descriptiva de una cualidad cuyo soporte ignoramos aún, que no penetra en el *sistema productor de la subjetividad inconsciente.* El problema que se plantea a Freud aquí es el del origen:

> ¿De qué parte de su vida anímica proviene tal resistencia inconsciente? (p. 65).

Y agrega:

> El principiante en psicoanálisis se responderá en seguida: es la resistencia misma de lo inconsciente (p. 65).

De este modo, siguiendo la respuesta del principiante, lo inconsciente sería homogéneo, todo lo inconsciente entraría dentro de una misma sustancia indiferenciada, pero no habría diferencias en lo inconsciente en función de la "parte" de la vida anímica de la cual proviene. Esta respuesta del principiante sería la trampa de la ambigüedad que la conciencia misma crea para ocultar, en su proceso de acercamiento a la verdad, su estructura dependiente. Por eso lo que debemos desentrañar es la diferencia cualitativa de lo inconsciente mismo. No todo lo inconsciente tiene el mismo sentido, ocupa el mismo lugar:

> Si se quiere decir que la resistencia emana de lo reprimido habremos de rebatirla decididamente. Lo reprimido entraña más bien un impulso intensísimo a emerger en la conciencia.

> La resistencia no puede ser más que una manifestación del yo... (p. 65).

Ya lo vemos: lo que la conciencia del yo se negaba a tornar consciente era su propio fundamento inconsciente, su resistencia a incluir en el saber, que es su función, lo reprimido inconsciente. Lo reprimido inconsciente no puede alcanzar la conciencia porque la conciencia es, en su fundamento, *resistencia inconsciente contra el ejercicio verdadero de su función consciente*.

La separación tajante que la conciencia nos ofrece, que piensa lo inconsciente como aquello que es lo opuesto de sí misma y como lo radicalmente heterogéneo, es precisamente la trampa del pensar no dialéctico que se apoya, crédulo, en un resultado sin preguntarse por su origen y generación. Repitamos, pues, el fundamento de la conciencia es inconsciente. Pero más aún: el fundamento inconsciente de la conciencia la determina a no pensar lo que la represión condena. El fundamento inconsciente de la conciencia se resiste a que esta ejerza el poder que, sin embargo, parecería serle propio.

Para especificar entonces el sentido de lo inconsciente de que se trata, hay que determinar de "qué parte de la vida anímica proviene tal resistencia", el lugar donde se apoya, de dónde nos llega y surge, cómo *llegó a ser* resistencia. Hay que distinguir entonces lo inconsciente del que se hace el que no sabe (yo) y del que, por reprimido, nunca la alcanzó: dominio extranjero interior. Hay un inconsciente que nunca estuvo unido a la luz, y hay otro que proviene de ella. Hay dos orígenes a diferenciar. El origen de lo inconsciente del yo, que es la prolongación del otro hecho superyó en uno, que abre el campo de la semejanza como límite absoluto. Y está el origen de lo inconsciente reprimido, lo que de uno, en tanto fundamento carnal, no puede pasar a la cultura. La cualidad de ser inconsciente, pues, no basta. Hay uno que es inconsciente por derecho propio, y hay otro que es inconsciente por represión cultural. Creer que la conciencia no tiene origen: ese es el fundamento de la resistencia del yo y de sus límites. Haberle creído al enemigo, haber creído lo que "su"

conciencia le dice, sin darse cuenta que es el otro que en ella le habla: sin darse cuenta de que el enfermo entonces tenía razón. La conciencia y el yo son aquí espiritualistas. Creen en las ideas puras, en el asiento etéreo de las significaciones pensadas: no saben que son conciencia y yo de un cuerpo escindido, y que esa escisión y esa separación, que precisamente es lo impensable para la conciencia, es su punto de partida. Cayó el yo en la trampa de la separación de una conciencia ideal, como si no fuera la cualidad de un cuerpo, porque la conciencia misma, su propio yo, establece al cuerpo como lo antagónico de la conciencia, como su enemigo más íntimo: "dominio extranjero interior". Esta es la trampa del dualismo incorporado en el fundamento de la conciencia, introduciendo en el sujeto mismo la escisión que el sistema ejerce en todo el campo de la realidad: la forma mercancía regulando, con su forma física-metafísica, la propia organización subjetiva.

¡Situación paradójica! Yo, que soy pura razón, me resisto a comprender el fundamento de la razón que ejerzo: a poner de relieve mis propios presupuestos. Pero, ¿cómo podría yo saberlo si no tenía conciencia entonces, cuando se formó, si precisamente la conciencia se apoya sobre ello? El fundamento inconsciente es cultura sin conciencia porque es el negativo que la identificación grabó en nosotros: para que yo sea. Así, pues, el yo tiene un fundamento tan inconsciente como la naturaleza misma. Pero no es el suyo un contenido que no se conozca, como lo reprimido. Aquí lo que no se conoce es una función, una capacidad de acción negativa sobre la cual la función de nuestro yo, parcializada, se produce.

> Y desde que admitimos la existencia en el yo de una instancia especial que representa las exigencias restrictivas y prohibitivas –el superyó– podemos decir que la represión es obra de este superyó el cual la lleva a cabo por sí mismo o por medio del yo, obediente a sus mandatos. Y si la resistencia no se hace consciente al sujeto, en el análisis, quiere decir o que el superyó y el yo pueden obrar inconscientemente en situaciones importantí-

> simas o, cosa mucho más significativa, que partes determinadas del superyó y el yo mismo son inconscientes. En ambos casos hemos de reconocer, mal que nos pese, que el (súper) yo y lo consciente, por un lado, y lo reprimido y lo inconsciente, por el otro, no coinciden en modo alguno (p. 65).

¿Cuáles son las "partes determinadas" del superyó y del yo que son inconscientes? Ya lo hemos visto: las que constituyen su fundamento y sobre el cual se apoya la presunción de absoluto de la función que cumplen. ¿Qué es lo importante en la conciencia moral? Poner a prueba la verdad de la norma y verificar el acuerdo con la ley. ¿Qué es lo importante en la función del conocimiento del yo consciente? Poner a prueba los límites y la coherencia de su personalidad e incluir la satisfacción de su deseo –objeto mediante– en la realidad. Precisamente en el ejercicio de estas funciones esenciales permanece inconsciente la conciencia del propio fundamento. Por eso, al llegar al núcleo del yo y del superyó, las diferencias convencionales que antes separaban lo consciente de lo inconsciente, lo reprimido y lo tolerado, desaparecen. "Mal que nos pese", nos dice Freud. ¿Nos damos cuenta de la magnitud del término alcanzado? Las categorías básicas del pensamiento habitual se invierten y contradicen la creencia común: el fundamento de la conciencia es inconsciente; lo reprimido es la conciencia misma; la clarividencia es, en realidad, oscuridad. El yo, que es –creemos– consciente, no lo es: el yo es inconsciente en su ser conciencia. Lo reprimido no es meramente lo inconsciente: forma parte de la conciencia misma, es su punto de afirmación y su fundamento. Que, como es obvio, yo ignoro. Con estas afirmaciones Freud realiza la crítica más dramática e irrefutable del individualismo burgués y de la concepción convencional sobre la que reposa el humanismo occidental tradicional.

Llegado a este punto, Freud siente el impacto que el lector habrá sufrido, y como en el psicoanálisis mismo pero hecho ahora pedagogía frente al lector, procura un respiro para elaborar la depresión ante la magnitud de la conclusión alcanzada:

> Siento ahora la necesidad de una pausa para tomar aliento, pausa que supongo ha de ser también benéfica, y que aprovecharé además para presentarles, antes de continuar, mis más rendidas excusas (...) (p. 65).

Estas excusas frente a la sangre de la herida narcisista inferida forman parte del proceso mismo de la comprensión que desarrolla: es el yo el que sangra por la herida. Pero con ser tan dolorosa, nos dice, seamos consecuentes y no sigamos acudiendo a la mera creencia habitual consoladora. Este resultado al cual llegamos es el fruto de una penosa experiencia científica, donde una vez más la racionalidad de lo que se afirma sólo surge de la transformación cualitativa y sensible del hombre que llegó a pensarla: es el fruto de una praxis irreductible.

> Y sin embargo, hemos tenido que reconocer y proclamar que nadie tiene derecho a intervenir en las cosas del psicoanálisis si antes no ha pasado por determinadas experiencias que sólo puede lograr sometiéndose al análisis por sí mismo (p. 66).

Por eso Freud partió "de nuestro propio yo": no pidió prestado su objeto al concepto. No partió del yo abstracto tomado en préstamo del yo en general. El yo conceptual sólo descubre su verdad desde la experiencia que hace de sus límites el yo encarnado: desde el irreductiblemente propio, porque el descubrimiento forma parte aquí de un acceso personal que nos pone a prueba. Es, pues, sobre el fondo de un cuerpo preciso y de una carne precisa y de una historia precisa desde donde la afirmación más racional, más finamente teórica –el fundamento de la racionalidad– puede ser realizada, y necesariamente la supone:

> Cuando hace quince años desarrollé ante vosotros mis conferencias iniciales, procuré ahorraros determinados fragmentos especulativos de nuestra teoría. Pero las nuevas conquistas de que hoy quiero hablaros se enlazan precisamente a ellos (p. 66).

La nueva conquista, el punto teórico central al que llegó, es el ya mencionado, y que repite insistentemente como el nódulo central:

> El yo no coincide con lo consciente, ni lo reprimido con lo inconsciente (p. 66).

Si el yo coincidiera con lo consciente, como habitualmente nos figuramos, sería pura traslucidez: sería transparente para sí mismo. El fundamento de la conciencia sería ideal, y podríamos figurárnoslo como una capacidad puramente espiritual. Significaría, además, confundir lo inconsciente con lo irracional y con lo pasivo, separar la carne del espíritu. Sería darle a lo inconsciente una irracionalidad que desconociendo la razón que lo organiza en su tejido sustancial, en su ser materia con sentido (significaciones no alcanzadas por la conciencia), lo dejaría deslindado como radicalmente opaco e irreductible a la razón. Pero si el fundamento mismo de la racionalidad es inconsciente, y lo reprimido no coincide con lo inconsciente, este yo soberbio que así queda disminuido es el de una conciencia deprimida: una conciencia que perdió su idealismo, que debe reconocer su espurio origen, que hace votos de pobreza no sólo en materia de conocimientos sino sobre su propio ser. No es el *tener* conocimiento lo que está en juego: es el ser. Que reconoce, pues, la base inconsciente sobre la que reposa, situada en otra cosa, más allá de su autosuficiencia. Que el suyo es, pues, un poder dependiente. Desde esta conciencia deprimida, que introdujo profundamente la duda sobre sí misma y que, pese a todo, realmente está guiada por la verdad, Freud recién podrá iniciar el camino para mostrarnos su fundamento. El análisis teórico debe continuar la discriminación de lo inconsciente a partir de una nueva conciencia.

9. La carne de la conciencia: los caminos

Si la interpretación es adecuada, Freud va a acentuar ahora, entonces, una perspectiva que muestre al cuerpo como el lugar de este

debate. Aquí las estructuras ordenadoras del sujeto se apoyan, en tanto sistemas, sobre formas de organización que tienen a la carne como el lugar (comprensión "topográfica") de su significación.

En efecto, el nivel "descriptivo" del cual parte Freud es un abordaje que la deducción hace posible. Tiene la existencia de una "suposición": para que esté pasando tal cosa es necesario suponer, como formando parte de su realidad, algo que sin embargo no aparece en ella en forma inmediata:

> La significación más antigua y mejor de la palabra "inconsciente" es la *descriptiva*; llamamos inconsciente a un proceso psíquico cuya existencia nos es obligado suponer, por cuanto *la deducimos de sus efectos,* pero del que nada sabemos. Estamos entonces con él en la misma relación que con un proceso psíquico de otra persona, con la única diferencia de que es en nosotros donde se desarrolla. Y si aún queremos ser más exactos, diremos que llamamos inconsciente a un proceso cuando tenemos que suponerlo activo de *presente* aunque de presente nada sepamos de él (p. 66).

Esta suposición, la de una determinación subyacente y activa por debajo de lo presente, es meramente teórica: su objetividad es sólo exterior, presencia extraña en lo propio, causalidad eficiente que obra sobre el sistema desde fuera de él, como si no formara sistema dentro del mismo: "estamos entonces con él en la misma relación que con un proceso psíquico de otra persona", nos dice. La única diferencia es que "se desarrolla en nosotros". Pero esta distancia que cosifica la eficacia de lo inconsciente en uno, como exterior, es precisamente una distancia interior, inmanente, que el psicoanálisis trata de comprender. Si somos lo inconsciente, lo inconsciente no es una "cosa", un "objeto exterior" en el seno de la subjetividad: es, por el contrario, el elemento mismo de lo psíquico.

Pero en este nivel "descriptivo" lo inconsciente incluye, casi indistintamente, *todo lo no actualmente presente en la conciencia,* por lo

tanto también lo latente. Lo latente puede volver nuevamente a la conciencia. La descripción de lo inconsciente no nos proporciona aquí, todavía, los distintos niveles del modo de ser de lo inconsciente: lo latente, por ejemplo, "puede volver a hacerse consciente fácilmente". La calidad conflictual y represiva que configura lo inconsciente no aparece aún aquí. La puesta de relieve de lo verdaderamente inconsciente sólo se profundiza yendo a incluirlo en el sentido efectivo de una situación dramática, por lo tanto en el nivel "dinámico". Ya lo hemos señalado: Freud está orientado hacia el descubrimiento de un inconsciente sustancial.

> Esta restricción nos hace pensar que la mayoría de los procesos conscientes sólo breve tiempo son conscientes: no tardan en hacerse latentes, pero pueden volver a hacerse fácilmente conscientes. Podríamos decir también que se habían hecho inconscientes si estuviéramos seguros de que en el estado de latencia fueran aún algo psíquico. Con esto no habremos averiguado nada nuevo, ni tampoco un derecho a introducir en la psicología el concepto de un inconsciente. Pero a ello viene a agregarse una observación que podemos hacer ya en los actos fallidos (p. 67).

Debemos pasar, pues, a la expresión contradictoria de una conducta efectiva, para ver abrirse la distancia entre la significación aparente y la significación real en el acto fallido, que de este modo nos muestra, en la relación abierta por la distancia, la actividad de lo inconsciente específico. Pero aquí no es ya la deducción la que lo sienta como supuesto: está la evidencia de lo inconsciente proporcionada por la *expresión* del sujeto que trae lo implícito a la superficie en la intención de significar más allá de lo consciente mismo, contradictoriamente:

> En efecto, para la explicación de *una equivocación oral* nos vemos obligados a suponer que en el sujeto se había formado el propósito de decir algo determinado. Y adivinamos cuál era

> tal propósito por *la perturbación* que la expresión ha sufrido, pero el propósito no se ha cumplido y era, por lo tanto, inconsciente. Cuando, a posteriori, se lo comunicamos al sujeto, puede reconocerlo como suyo, y entonces era sólo temporalmente inconsciente, y puede negarlo como ajeno a él, y entonces era permanentemente inconsciente (p. 67).

A nivel dinámico la existencia real de los procesos inconscientes se profundiza. No todo lo latente del nivel descriptivo tiene la misma inscripción en la estructura psíquica del sujeto:

> De esta experiencia extraemos regresivamente un derecho a declarar también inconsciente lo que antes decíamos latente. La consideración de estas circunstancias dinámicas nos permite ahora distinguir dos clases de inconsciente: un inconsciente que fácilmente y en condiciones frecuentemente dadas se transforma en consciente, y otro que sólo con gran esfuerzo, o posiblemente nunca, permite tal transformación (p. 67).

Surge así la distinción entre lo preconsciente y lo inconsciente: lo que puede llegar a la conciencia, y lo que nunca la alcanza. La diferencia está en que el uno es *temporalmente* inconsciente, lo cual quiere decir que se trata de un vacío de sentido entre dos plenos de sentido: un enlace no presente que la coherencia basta para introducir en el campo de las significaciones conscientes, con las cuales la conciencia cuenta como compatibles con ella. Estamos en un solo sistema. Pero lo inconsciente supone dos sistemas contradictorios. Esta diferencia dinámica no alcanza todavía el fundamento de lo inconsciente: se refiere aún a *su modo de aparecer o no aparecer,* y pone de relieve la contraposición de "fuerzas" en lucha. Pero todavía ignoramos qué está en juego en estos diversos modos, y si bien la distinción entre lo consciente, lo preconsciente y lo inconsciente dibuja ya un campo psíquico complejo, la deducción permanece aún a nivel de la realidad expresiva.

Pero ¿de qué es expresión la expresión? La expresión pone de relieve niveles de organización en la corporeidad misma del sujeto psicológico, y hasta tanto estos niveles de organización que prolongan lo sensible en lo psíquico no hayan aparecido, no será posible alcanzar la verdadera significación y realidad de lo inconsciente. Este planteo involucra necesariamente un retorno al campo desde el cual lo psíquico se organiza, el problema de la génesis en el nivel más concreto de su realidad: desde la corporeidad biológica hasta alcanzar su transformación cultural. Porque lo dinámico sólo incrementa el nivel descriptivo, pero no va más allá hacia la realidad dramática y sustancial de lo inconsciente. Y si bien el nivel dinámico pone de relieve "fuerzas" subyacentes que ejercen sus efectos en la conducta, sólo el nivel "tópico" puede alcanzar a dar cuenta de la estructura fundamental del conflicto:

> Espero me concederéis que hasta ahora no os he planteado graves dificultades y que todo lo expuesto es de fácil manejo. Sí; pero desgraciadamente la labor psicoanalítica se ha visto obligada a emplear la palabra inconsciente en otro tercer sentido, y esto puede ya haber dado lugar a confusiones. Bajo la nueva e intensa impresión de que un amplio e importante sector de la vida psíquica se halla sustraído normalmente al conocimiento del yo, de manera que los procesos que en tal sector se desarrollan tienen que ser reconocidos como inconscientes en sentido dinámico, hemos entendido también el término "inconsciente" en un sentido tópico o sistémico, y hemos hablado de un sistema de lo preconsciente y de lo inconsciente, de un conflicto del yo con el "sistema" de lo inconsciente, dando así a la palabra el carácter de designación de una provincia psíquica más que de una cualidad de lo anímico (p. 68).

La distinción ya no es aquí temporal, como en lo inconsciente descriptivo, sino espacial: topográfica. Y este recurso a la organización psíquica en la espacialidad material del organismo estructurado topo-

gráficamente es el que puede dar cuenta de la distinción fundamental señalada antes por Freud: que "partes" del yo también son inconscientes. Sólo así podemos justificar la *distancia interior abierta en la organización psíquica subjetiva, como el lugar de un proceso histórico donde lo exterior se interiorizó sin memoria.* Lo tópico actualiza así el lugar material, espacial, de una organización psíquica que conserva el origen, la génesis –grabada en su desarrollo– de las funciones y capacidades psíquicas constituidas en el proceso de su formación, como niveles nuevamente actualizables. ¿Cómo lo psíquico podría ser una provincia, un lugar, que no estuviera, como organización, en ninguna parte?

Se trata, pues, de diferenciar un inconsciente del yo y del superyó, separándolo de *otro,* al cual ya no tenemos derecho, nos dice Freud, a llamarlo "inconsciente" de la misma manera. ¿En qué radica la distinción entre uno y otro? En que lo inconsciente del yo y del superyó corresponden a "provincias" distintas, y en que el dominio extranjero interior, inconsciente, debe ser separado de aquel, interiorizado, que tiene su origen en el dominio extranjero exterior, del cual resulta, que *puede ser* inconsciente. Lo inconsciente del primero no se agota sólo en el hecho de que no alcanza la conciencia: tiene una determinación material que lo constituye como esencialmente diferente.

> Partes del yo y del superyó son inconscientes sin poseer los mismos caracteres primitivos e irracionales (p. 70).

Hay entonces, vemos, una gradación lógica que lleva desde la descripción, pasando por la dinámica, hasta alcanzar la tópica, y es en esta última donde el sentido de lo inconsciente alcanza su mayor diferencia y se concretiza. Desde el extremo descriptivo y externo, hasta el otro extremo, el tópico e inmanente, lo que se va revelando como necesario para la comprensión es la paulatina inserción de la significación en la carne: la búsqueda del asiento corporal, del lugar espacial donde la idealidad de la estructura supone el encuentro de su campo de inserción en la materialidad sensible de un organismo. Hay así un descenso

gradual del fundamento del poder del yo y su paulatina restricción, a medida que se amplía el campo del sujeto. Hay un lento retorno hacia el fundamento, en el sujeto, de las raíces de las significaciones psíquicas decantadas en las articulaciones corporales, donde la memoria de la carne grabó en el hombre el camino de su desarrollo cultural.

Al llegar a la comprensión tópica del aparato psíquico, la materialidad de lo inconsciente encuentra por fin su asiento:

> Advertimos que no tenemos derecho a llamar sistema de lo inconsciente al sector anímico ajeno al yo, toda vez que lo inconsciente no es un carácter exclusivo (p. 68).

Freud debe, pues, rechazar lo inconsciente como mero negativo de la conciencia, como si su existencia se la confiriera el yo. Hay un inconsciente ajeno al yo, pero su existencia no se define sólo por la calidad de ser inconsciente: tiene su propia positividad y su propia cualidad que es irreductible al yo. Con esto, ¿qué persigue Freud? Independizar un "sector anímico" y reconocerle un estatuto y una realidad propia, situándolo allí donde realmente está: más allá de los límites restringidos que, como negativo suyo el yo intenta conferirle desde su parcialidad. Si el yo no es todo el sujeto, si sólo es la interiorización de un dominio de traslucidez interior abierto en uno por el dominio exterior, que nos corta en dos, ¿cómo seguir definiendo lo inconsciente desde él? La realidad de lo inconsciente no se la confiere el yo: no es el represor el que debe determinar la realidad efectiva de lo reprimido. Hay que dejar emerger el campo positivo de realidad que el represor viene a delimitar y a amojonar. Es preciso comprender desde la realidad de lo reprimido ese excedente de ser que el yo no puede crear, porque le es anterior. Si recordamos que el yo es el orden, prolongado en la materialidad de un cuerpo, de un dominio extranjero exterior que así se interioriza y asume el monopolio de toda la realidad del sujeto, ¿cómo, entonces, definir lo inconsciente reprimido desde lo que él relega, si no comprendo el contenido y la forma de lo así relegado? ¿Qué realidad

autónoma tiene el yo para lograrlo, fuera de esa implantación que lo alojó en el seno de una materialidad donde, interiorizado en ella desde afuera, sólo desde afuera la sigue comprendiendo?

> Por lo tanto, no emplearemos ya el término "inconsciente" en un sentido sistemático y daremos, a lo que ahora designamos así, un nombre mejor y ya inequívoco. Apoyándonos en el léxico nietzscheano, y siguiendo una propuesta de G. Groddeck, lo llamaremos en adelante el "ello". Este pronombre impersonal parece particularmente adecuado para expresar el carácter capital de tal provincia del alma, o sea su calidad de ajena al yo. El superyó, el yo y el ello son los tres reinos, regiones o provincias en las que dividimos el aparato anímico de la persona y de cuyas relaciones recíprocas vamos a ocuparnos en lo que sigue (p. 68).

El ello, pro-nombre e im-personal: aquello desde lo cual algo será denominado, fundamento impersonal de una persona. El ello designa así este magma primero desde el cual todo lo psíquico, conformado por la cultura, resulta y se mantiene. El ello es el fundamento sustancial, la organicidad biológica incluida ya en el orden psíquico de una carne humana que hace su tránsito hacia la cultura mediada por el yo que esta, como lugar de su ordenamiento, le impone. Donde era lo anónimo, lo no personalizado aún, naturaleza encapsulada sin conexión propia con lo exterior, allí la cultura, bajo la forma de yo, personifica: "Donde era ello, ha de ser yo". Este es el misterio primigenio del ser individual: su surgimiento, desde el fondo anónimo de la naturaleza, que adquiere forma de hombre.

Pero, ¿cómo decidir qué es el hombre, cómo escapar a la forma convencional con la que cada uno se piensa a sí mismo, puesto que este uno no es tal, sino que es el otro el que determina lo que soy? ¿Cómo tomarme como objetivo si esta relación, que es una distancia interior, fue abierta por el otro, y tomarme como objeto equivale a seguir mirándome por sus propios ojos, por lo tanto ajenos a mí? Se

trata de ver lo que el otro en mí no puede ver, aquello que precisamente relegó de mi ser como invisible e insensible. Y sin embargo desde donde deberemos recuperar desde el yo este excedente de ser que el yo reprime. Porque también, aunque oscuramente, lo soy. La represión dibuja, como en su anverso, la forma de lo reprimido que trata de detener. Pero el contenido de lo que el yo reprime lo pongo yo, esa mismidad negada con cuya materialidad el represor levantó piedra a piedra su fortaleza e hizo con lo más propio el fundamento de su poder ajeno. Este retorno al fundamento, que está siempre irrenunciablemente presente en cada uno, marca la distancia interior en el proceso de acceder al ser, el tránsito desde la sensibilidad de un cuerpo humano que surgió a la vida, pero vida de la cultura, el magma primigenio que cada uno carnalmente es en tanto extensión de la materia viva. Y por lo tanto el surgimiento de este relativo a la naturaleza en este presunto absoluto que cada uno, como persona, cree ser. Esta lógica ordenadora que conforma la carne oculta al mismo tiempo, en su orden mismo, el empuje vital de lo que fue ordenado. Es nuestro acceso a ser, y debemos aceptarlo en principio como tal:

> Al principio nos inclinamos a rebajar el valor del criterio de la conciencia, ya que tan poco seguro se ha mostrado. Pero haríamos mal. Pasa con él lo que con nuestra vida: no vale mucho, pero es todo lo que tenemos (p. 66).

La conciencia convencional, lo hemos visto, es el campo de la ideología. Es tramposa, venal, encubridora. Pero si bien la ideología es encubrimiento, es al mismo tiempo el campo de la apertura hacia lo real cultural: es el elemento mismo desde el cual podrá haber luego conocimiento verdadero porque previamente abrió en nosotros la articulación vivida a la realidad. Ahora, hemos visto, es la nuestra una conciencia deprimida, que se sabe tramposa y dependiente. Y desde ella debemos estar atentos para intentar denominar lo que ella trata contradictoriamente de contener. Este esfuerzo de Freud por pensar lo

irreductible al pensamiento, lo que está en el fundamento del pensar mismo, es un modo radical de pensar, en lo sustancial de la materia animada, aquello que nos anima y de lo cual resultamos. Es el fondo oscuro del ser: "la parte oscura e inaccesible de nuestra personalidad". Son las tinieblas que están presentes aún como fondo anónimo de este ser particular que la cultura organizó como yo. Es el intento de aprehender la inserción germinal de nuestra individualidad en el fenómeno general de la vida, el no-ser cultural anterior a la cultura, el ser en bruto del cual derivamos y que el pensamiento y la cultura y la biología ocultan. Es lo que en uno existe y aterra, porque no es la muerte y la negación de la vida pensada como término de los días que faltan por recorrer, sino la presencia subterránea actual de la naturaleza primigenia que es oscuridad presente en el ser mismo, viviente y mortal.

Señalamos primero el lugar que ocupa el ello en el aparato psíquico:

> A la más antigua de estas provincias o instancias psíquicas la llaman *ello;* tiene por contenido todo lo heredado, lo innato, lo constitucionalmente establecido: es decir, sobre todo los instintos originados en la organización somática, que alcanzan en el ello una primera expresión psíquica cuyas formas aún desconocemos.

Y agrega, en nota:

> Esta parte más arcaica del aparato psíquico seguirá siendo la más importante durante la vida entera. (*Compendio de psicoanálisis*, t. XXI, p. 70).

Vale la pena transcribir íntegramente la descripción mediante la cual el pensamiento trata de acceder a lo impensado, a lo que no piensa en nosotros y sólo vive, y captar el esfuerzo por abarcar el sentido de las tinieblas que nos sustentan, las tinieblas que somos:

10. "Donde era ello..." (donde era lo anónimo)

No esperéis que del ello pueda comunicaros grandes cosas. Es la parte oscura e inaccesible de nuestra personalidad; lo poco que de él sabemos lo hemos averiguado mediante el estudio de la elaboración onírica y de la producción de síntomas neuróticos y, en su mayor parte, tiene carácter negativo, no pudiendo ser descrito sino como antitético del yo. Nos aproximamos al ello por medio de comparaciones, designándolo como un caos o como una caldera plena de hirvientes estímulos. Nos imaginamos que se halla abierto en el extremo orientado hacia lo somático y que acoge allí las necesidades instintivas que encuentran en él su expresión psíquica, pero no podemos decir en qué sustrato. Se carga de energía emanada de los instintos pero carece de organización, no genera una voluntad conjunta y sí sólo la aspiración a dar satisfacción a las necesidades instintivas conforme a las normas del principio del placer. Para los procesos desarrollados en el ello no son válidas las leyes lógicas del pensamiento, y menos que ninguna el principio de contradicción. Impulsos contradictorios coexisten en él sin anularse unos a otros o restarse unos de otros; lo más que hacen es fundirse, bajo la coerción económica dominante, en productos transaccionales para la derivación de la energía. No hay en ello nada equivalente a la negación, y comprobamos también en él, con gran sorpresa, la excepción de aquel principio filosófico según el cual el espacio y el tiempo son formas necesarias de nuestros actos anímicos. En el ello no hay nada que corresponda a la representación del tiempo; no hay reconocimiento de un decurso temporal, hecho harto singular que espera ser acogido en el pensamiento filosófico, ni modificación del proceso anímico por el decurso del tiempo. Los impulsos optativos que jamás han rebasado el ello y las impresiones que la represión ha sumido en el ello son virtualmente inmortales y se comportan al cabo de decenios enteros

> como si acabaran de nacer. Sólo llegan a ser conocidos como pretéritos y despojados de su carga de energía cuando la labor psicoanalítica los hace conscientes, en lo cual reposa principalmente el efecto terapéutico del tratamiento analítico (p. 69).

Destaquemos: este no-yo no es un vacío, es un pleno. Visto desde el yo, que prolonga el orden oficial reconocido, esta plenitud es "desorden incomprensible": "caldera plena de hirvientes estímulos". Pero no somos indiferentes ni neutrales en la descripción que hacemos: este pleno, esta negación del yo sobre la que nuestra personalidad reposa como sobre un volcán, nos estimula de manera candente. ¿A quién estimula? Al yo, este yo mismo que ahora lo pienso. El ello no es sino la forma psíquica mediante la cual el reprimido piensa con las categorías del represor lo que el represor inferiorizó, desconoció, desvalorizó y descalificó, pero que sin embargo "quema". Pensamos esta diversidad con los inadecuados medios de que disponemos, y porque desde esta unidad que lo denomina, el yo, encuentra en él su "expresión psíquica": los estímulos candentes atraviesan la zona cultural que los acoge, y penetran en ella con las formas que nos dieron para enmarcar sus estímulos y satisfacerlos en la realidad. Los estímulos vienen desde las "necesidades instintivas": claman con su fuerza por pasar a la realidad. El ello no tiene organización ante nuestros ojos; tampoco comprendemos cómo prolongar en el orden de las satisfacciones que la realidad represora tolera. Pero surge desde nuestra carne que sin embargo, por el hecho de existir, debe ser de algún modo orden y estructura. Mas estos impulsos no pueden realizarse, puesto que esta caldera hirviente no tiene salida por sí misma ni está enlazada directamente a la realidad del mundo exterior: el yo es su válvula de seguridad. Por eso estos impulsos que viven en el ello son vida encapsulada: "Nódulo de sustancia viva", dice Freud. Como el ello es el fundamento donde lo cultural se asienta y la personalidad se organiza –el yo, recordemos su expresión, "es una capa cortical de la que se rodea un nódulo de sustancia viva"–, es anterior ("más antiguo") y más denso

que ella. Es lo que existe antes, y subsiste después de que la cultura lo haga existir a su manera: a la manera represiva. Por eso las normas del principio del placer indican ya el orden de su organización; traen una sabiduría vital olvidada, formas de un acuerdo anterior ahora repetido en el espacio ingrávido de su ser nódulo sin tierra, pero de la cual nuestra cultura no tiene necesariamente memoria. Hay una lógica, la del placer, y esta lógica contrapuesta a la culturad es ilógica para el yo. Por eso en el ello no son válidas las "leyes lógicas" que a nosotros nos regulan, pensamiento mediante, y menos que ninguna el "principio de contradicción". Tratamos a nuestro ello queriendo pensarlo con las mismas categorías con que el primer Levy-Bruhl trataba a las sociedades humanas "primitivas": como alógicas. Pero si el ello estuviera relacionado *directamente* con el mundo exterior, si esta vida no fuera vida encapsulada, encerrada por la costra mediadora de la cultura y del aparato psíquico, estaría regulada y articulada con alguna realidad, esa de la cual nos trae en su estructura el recuerdo de un enlace vital que fue, pero que ahora ya no es. Porque ahora esta, la suya, no es sino vida de las tinieblas: no tiene ojos ni tacto propio abierto sobre la realidad del mundo exterior. Es vida anterior retenida, antes desarrollada pero ahora comprimida en el estrecho desfiladero por donde a través del yo alcanza una realidad que ignora. La lógica del ello es una lógica sensible, donde las asociaciones y las coalescencias que allí se producen resultan de la homogeneidad carnal que las liga a un mismo cuerpo: todas ellas confluyen en la unidad de la vida contenida, como lo hacían antes de la cultura. Pero como ahora no pueden prolongarse y ordenarse por sí mismas hacia afuera, se amalgaman y se funden. Los productos transaccionales son las fisuras que encuentran, de cualquier modo, una hendija de salida valiéndose de los equívocos que el orden del yo y de la represión les imponen. Lo reprimido que vuelve a caer en el ello retorna al hogar como hijos sin rostros que traen sin embargo, en las representaciones, la tenue presencia de la luz del mundo exterior hacia el interior de las tinieblas de la vida condenada a la infinitud de una repetición que no se distingue de la muerte:

dejan el rastro verbal que permitirá, desde la oscuridad, distinguir el hilo de luz que abre una salida hacia el vedado mundo exterior. Todos los medios son buenos para surgir, para emerger a la realidad: darse por fin una prolongación en la materialidad de los objetos, abrirse impetuosamente hacia el mundo exterior.

¿Qué quiere decir todo esto sino que la vida del ello casi se confunde con la muerte misma para el yo? Su "caldera" es sentida como lugar de la descomposición, de la disolución, de la fusión indiscriminada, sin control, por lo tanto amenaza de muerte y de supremo desorden. ¿Acaso la vida del yo no reside precisamente en ser orden, tránsito regulado hacia la realidad? En verdad el ello no es muerte: es vida, sí, pero tan "loca", tan desorbitada, que puede llevar a la muerte. Porque si la muerte, en tanto la pensamos, se nos aparece al término de la vida como desorganización final y retorno a lo inorgánico, el ello en cambio parecería ser ese fondo de muerte *actual,* que ya no está pensado como futuro, sino presente en cada uno como el fundamento contradictorio y entrañable de lo que ahora somos. Por eso la disyuntiva. O afrontar el riesgo de disolución con que nos amenaza este desorden denso y espeso, fundamento de vida en bruto, actual y presente, y abrirnos a él; pero entonces la muerte ya no es pensada como futura sino sentida, viniendo desde la carne, como actual. O postergar la disolución hacia el futuro, hacia la "verdadera" muerte del yo oficial que en el tiempo cumple y cuenta sus etapas de nacimiento, niñez, adolescencia, adultez y sólo por último la muerte, aquella que todavía nos da un respiro, que es la muerte amojonada y cultural, pero que no es actual, tan lejana para mí que tengo que pensarla en el orden del tiempo como aquello futuro a lo cual estamos, es verdad, condenados, pero por ahora no. Entonces la alejo, separándome del ello, que es angustia de muerte en su presencia actual –que es el riesgo de ser de otro modo–, y el tiempo objetivo introduce, entre el *ahora* que aterroriza y el *después* que consuela, una separación sentida como infinita e interminable. El tiempo del *pensar* la muerte como futura, desalojándola de la vida del ello, nos lleva al sentimiento de la infinitud, y se aprovecha así de la intemporalidad del ello para negarlo. No nos damos

cuenta de que la postergación se apoya en la negación del ello, sobre el fondo de su presencia irreductible, pero lo hacemos. Más vale muerte conocida que terror por conocer. No nos damos cuenta de que para eludir al ello tenemos que apoyarnos, sin embargo, en el sentimiento de su ser "pura" vida, pero abstraída como eternidad que nada podrá disturbar, despojada ahora de sus "hirvientes estímulos". Vida en frío, esa que nos queda como residuo. Nos apoyamos sobre un volcán que sólo en la irrupción final se hará visible: cuando ya nos haya devorado y no seamos más. Evidencia inservible la terminal: el instante del derrumbe que linda con el no-ser, porque será la suya entonces una evidencia que se produce mientras estamos cayendo en el abismo, cuando ya no habrá más vida para hacerla servir. Es el sentimiento de vida, de vida tibia y sensible, que sirve de soporte continuamente repetido, en lo imaginario, a la idea de eternidad –de inmovilidad– que el yo le agrega. Lo tibio es la transacción: es la frialdad del límite que el yo le impone a lo hirviente de los estímulos del ello. Esa es la aparente transacción normal, pero no elude el dilema que el ello nos plantea. O fundirse en el ello, residir en él, hacerse uno mismo la irrupción acogedora en uno de lo que negamos pero que ya es, superando el terror que más que muerte real es diferencia sentida como mortal. O enfrentar la muerte como algo exterior a uno mismo, pero entonces deteniendo al ello al detener la vida, y hacerla presente bajo la forma de la repetición de lo consolidado y ordenado por la cultura, permaneciendo en la semejanza de un orden común. No hay otra salida. Osar sumirse en el anonimato del ello, o someterse al anonimato de un yo que bajo la apariencia de un nombre y apellido, es un yo hecho a la medida del otro: *appellation controlée.*

Toda la "comprensión" del ello viene dada, interesadamente, desde el yo. Su juicio racional es cómplice ya del superyó que lo regula: piensa teniendo como fondo el sentimiento de culpabilidad. Por eso lo que *sabemos* del ello, nos dice Freud, tiene "carácter negativo": es su representación oficial, el "delincuente común" en que se transforma todo guerrillero. No tenemos, en la cultura, cómo denominar positivamente al ello, pues su existencia represiva se apoya, necesariamente,

en la negación de aquello que la sostiene y le da el ser. Es inaccesible para nosotros mismos el ello; lo más profundo y próximo como lo más lejano: estamos separados en nosotros mismos de nuestro propio fundamento. La distancia cultural tiene, pues, la apariencia de un hiato cuando la pensamos, y vive sin embargo de estar articulada. Porque vivir la realidad del hiato –como el enfermo– no es lo mismo que pensarla con conceptos. Vivimos pues de su articulación: de articular el ello al yo. No es pues una metáfora la del dominio extranjero interior: somos nuestros propios colonizadores, colonizadores de nuestras tierras vírgenes. "Lo designamos", dice Freud, por "comparaciones" extraídas del mundo exterior: la imagen de la caldera trae ya la idea de lo diabólico, de lo que se cuece, "sustancia viva" en ebullición. La metáfora nos trae una parte de verdad, y mucho de represión de su sentido. No es el diablo el que cuece en el caldero, sino que es la vida que produce vida en el elemento de la vida. Es esta vida que cuece la vida la que no podemos tolerar: no podemos admitir la organicidad propia que produjo la realidad de las especies y de todo lo que vive en la tierra como estando y debatiéndose aún en nosotros. Es el horror de formar parte, de ser sustancia de la vida presente aún en nuestra individualidad cultural. La cultura no ha osado pensar profundamente este ser de la vida fuera de los conceptos de la "ciencia" biológica que la aleja, la objetiva. Freud en cambio quiere hacernos pensar la vida en el nivel en el cual ella bulle en nosotros: cómo la naturaleza vive, siente, organiza, quema, en *uno.* Por eso el ello no es el concepto "naturaleza" sino su "representante psíquico": es el intento de pensar naturaleza vivida y sentida como carne, como fundamento y sustento insublimable de nuestro propio ser. Este pensar lo impensado no significa entonces sólo la extensión de un mero concepto: implica irrumpir desbordando los límites que la vida cultural –el yo– introdujo en uno para alejarla como algo extraño, al mismo tiempo que la traía. No es la "ciencia" que amplía su concepto racional solamente, sino que incluye en la racionalidad el osar mirar de frente y sostener la mirada de Dios, que antes cegaba, y que ni podía ser llamado por su nombre:

"le damos el nombre de ello", bautiza Freud. Es lo inorgánico presente ya en el seno de lo orgánico, no fuera de él: es lo orgánico anterior de lo cual provenimos que persiste en nosotros, y que el idealismo de la cultura creyó que negó.

Este llenar de positividad lo que sólo emerge bajo forma negativa para el yo, parece ser el intento de Freud: buscar el fundamento desde el cual la cultura se organizó en nosotros. Y que todo hombre que nace como niño vuelve necesariamente a encubrir, para ser. Dejar que surja la positividad de aquello que, por ser precisamente presupuesto de nuestra existencia, podemos, tal es su persistencia y realidad, pensar como "negativo", hasta inexistente: persiste, pese a nosotros, como el fundamento mismo desde el cual el mismo acto de negar se apoya. De allí que cuando Freud nos está diciendo: "en el ello no hay nada equivalente a la negación", en realidad nos diga: es, pues, pura positividad sin pensamiento represor, sin cultura y sin categorías del antes y del después, sin sucesión. Indiferente al tiempo, solamente vive. Pero no sin sucesión: no tiene conciencia de su suceder. *Es sucesión* sin líneas que le marquen lo que debe suceder y anticipen el desarrollo de "algo" que está en la densidad absoluta de su ser proceso de vida. Es, pues, visto desde el yo, eternidad en acto: lo finito sumido en la infinitud. Por eso "no hay nada que corresponda a la *representación* del tiempo", con lo cual Freud no nos quiere decir que esté fuera del tiempo: es el tiempo mismo fundido en la materia de su ser proceso. "No hay *reconocimiento* del decurso temporal", lo cual no quiere decir, otra vez, que no haya decurso: *es decurso* pero sin proyectar, como el yo ordena, la racionalidad de la abstracción que destaca y esboza el deber-ser de los fenómenos humanos sin atender al ser que, él sí, es infinitamente más rico en la plenitud de la densidad que mueve la vida, sin formas que lo contengan: sin represión.

> La espacialidad podría ser la proyección de la extensión del aparato psíquico. Ninguna otra derivación es probable. En lugar del "a priori" kantiano, las condiciones del aparato psíquico. La

psique es extensa, pero nada sabe de ello (*Conclusiones, ideas, problemas,* t. XXI, p. 136).

Y cuando nos dice que "los impulsos optativos que jamás han rebasado el ello son virtualmente inmortales y se comportan al cabo de decenios como si acabaran de nacer", nos está diciendo que su inmortalidad es la inmortalidad "virtual" de la vida, que podrá no ser acogida por el yo, podrá no ser totalmente desarrollada, podrá ser reprimida, pero que permanece como *fundamento de ser,* porque es la condición de existencia de aquello mismo que la niega. La inmortalidad de la "naturaleza" en bruto que yace como "núcleo de materia viva" en el sujeto es insublimable, a pesar de que el yo la "sublime". Y de allí uno de los fundamentos sustanciales de la dialéctica freudiana: lo que la cultura reprime es *ser* reprimido que vuelve a la sustancialidad del ser para quedar retenido, en tanto reprimido, y mantenido como fundamento aún no elaborado pero siempre presente. El ello tiene, en su inconsciencia del tiempo, más tiempo que el yo: puede esperar, porque vive la temporalidad de la naturaleza. Lo reprimido del ello es el movimiento de retorno por medio del cual lo que del ello pasó, o quiso pasar, a la realidad vuelve a su origen pero con una significación cultural que lo determina y conforma como "negado". Pero no queda solo: "se funde con el ello restante", se incluye nuevamente en la fuerza de toda la vida y vuelve a cocerse en la caldera, hasta nuevo hervor. Pero Freud no dice "eternidad": dice "virtualmente inmortales". Dice, pues, que la virtual inmortalidad es lo que la muerte cultural de la represión no puede aniquilar: por eso la negación no es escotomización. Sigue viviendo como la vida misma, retornando a lo que debe ser elaborado y que persiste como fundamento. Esta es la caldera donde lo reprimido vuelve a cocinarse, a unirse con la sustancialidad de la vida que lo integra. Todo lo que es propio es vuelto a asimilar y a retener en su seno. La vida dice "sí" a todo lo que ella produce y a ella retorna; no tiene hijos negros y albos: todos son hijos naturalizados, los que la cultura negó. "No hay nada en ella

equivalente a la negación": quiere decir, no hay dialéctica pensada, campo simbólico, separación racional. Hay dialéctica todavía en lo pleno de la materialidad de la vida misma que nada puede desdeñar porque es todo sin fisura, sin vacío, sin negación y sin separación.

Pero esta inmortalidad "virtual" tiene su historia. Fue reducida a naturaleza por la cultura, fue desalojada de nuestro propio ser como extraña: fue vuelta a fundir en lo inorgánico interior, tomo si la negación que se le impone implicara –límite al fin de los "servicios de inteligencia" oficiales– su destrucción. "Las ideas no se matan", dijo alguien que ya murió. Pero se refutan, se niegan y desaparecen. La dialéctica del ser niega la falsa oposición: o civilización o barbarie. El ello dice, a su manera, "barbarie", contra una civilización que conserva en vida las ideas para matar el cuerpo. Lo que no se mata es la vida que persiste como vida, pese a las ideas que la niegan. Por eso, lo negado y reprimido en la dialéctica idealista de la negación de la carne no desaparece, no muere: retorna a su fundamento y permanece, siempre tenso, irreductible: "virtualmente inmortal". *Virtualmente*: es decir, hasta que vuelva a emerger a la realidad. Mientras permanezca reprimida esta extensión de la vida no puede desaparecer: forma parte de la dialéctica de la carne y del ser, porque es vida sustancial. Desalojado por la dialéctica idealista que piensa "psicología" sin el sustento de la materia que la organiza, lo negado vuelve a ser incluido y retenido: vuelve a ser a su manera. Y tozudamente, como corresponde, intentará por todos los medios emerger. Si no lo hiciera, la vida no sería vida: se moriría mi cuerpo sin abrirse a la realidad. "Virtualmente inmortal"; "se comportan al cabo de decenios enteros como si acabaran de nacer": están en el tiempo de la vida individual ("decenios", no siglos) y la agotan en su pujar por surgir: por jugarse la vida en el tiempo de la propia existencia personal. Nacieron desde que el niño accedió a su ser adulto, y así permanecen, tal cual, a pesar de la continua negación y de la continua represión. ¿Hasta cuándo? Hasta que el conocimiento, y la nueva experiencia colectiva que significa el levantamiento real de la represión, un nuevo orden cultural, por lo tanto, los hagan acceder por

fin a la realidad de la historia donde se integren, desde el cuerpo individual. "Llegan a ser reconocidos *como pretéritos*", nos sigue apuntando Freud para que comprendamos. Lo cual quiere decir: llegan a incluirse como habiendo sido producidos por el tiempo. Pero conocidos una vez "despojados de su carga de energía"; conocidos tardíamente, y mal: cayó sobre ellos el peso de la razón del yo. Así el ello se historiza en el yo: reconoce su ser pretérito del cual proviene, su determinación histórica material, aquello que relegó, pero demasiado tarde. Hay una distancia temporal entre uno y uno mismo, irreductible, inalcanzable para siempre: hay un *antes* que nunca aparecerá como un *ahora.*

> Tengo la impresión de no haber sacado aún todo el partido posible, para nuestra teoría, de este hecho, exento de toda duda, de la inalterabilidad de lo reprimido por el tiempo. Parecen abrírsenos aquí profundos atisbos. Desgraciadamente, tampoco yo he avanzado por este camino (p. 70).

Este hecho *exento de toda duda,* el de *la inalterabilidad de lo reprimido por el tiempo,* es fundamental en la dialéctica de la realidad histórica, en el desarrollo de la verdad del hombre. *Lo reprimido se mantiene,* lo reprimido vive la vida de las tinieblas, pero retorna *siempre.* Lo que la represión suprime sobrevive en el fundamento del hombre. Hay aquí un optimismo radical, fundamentado en un "hecho exento de toda duda": lo que pugna por integrarse es indestructible para el represor, a no ser que suprima la vida misma. Y no hay aquí posibilidad de convencimiento, ni demagogia, ni voluntad, ni imperativo moral, ni ninguna determinación humana que lo logre;

> Evidentemente el ello no conoce valoración alguna: no conoce el Bien ni el Mal, ni moral ninguna. El factor económico o, si queréis, cuantitativo, íntimamente enlazado al principio del placer, rige todos los procesos.
> A nuestro juicio, todo lo que el ello contiene son cargas de instinto

> que demandan derivación. Incluso parece que la energía de estos impulsos instintivos se encuentra en un estado distinto del que le es propio a los demás sectores anímicos, siendo más fácilmente móvil y capaz de descarga, pues de otro modo no ocurrirían aquellos desplazamientos y aquellas condensaciones que son características del ello y que tan absolutamente prescinden de la calidad de aquello a lo que afectan, y a lo que en el yo llamaríamos una representación. ¡Qué no daríamos por conseguir una comprensión más profunda de estas cosas! (p. 70) .

Ya lo vemos: no hay norma humana alcanzada por la cultura que pueda, con su orden y su legalidad, impedir su emergencia. El ello está más allá del Bien y del Mal en busca de otro bien y otro mal, pues todo orden que lo condena a persistir sin satisfacción no puede ser bueno. El ello no se deja seducir por la cultura ni por las cualidades que esta haya alcanzado a producir. Las cualidades, esas que aparecen como representaciones al yo, que inmoviliza al ello, no son sino las cualidades y las representaciones conscientes de un orden que lo niegan: los impulsos del ello no se pagan de palabras. Es energía no ligada aún a la cultura, y su movilidad no tiene sino un norte: alcanzar el placer. Toda realidad que lo relegue no puede ser aceptada como real para el ello, no se puede continuar con ella. *La tozudez de la carne es, para nuestro bien, la única certeza de una lógica verdadera: la del placer prolongado en la realidad no represora.* El ello no sabe nada: no se deja convencer entonces por el principio de contradicción, que es el principio de la disociación. Los contradictorios que el pensamiento separa, opone y rigidiza como si en estas representaciones lógicas y en las cualidades que ordena fuese la realidad sustancial misma de la vida carnal la que se organiza, en realidad escriben en el agua: se inscriben en la materialidad de un proceso que no alcanzan ni a abarcar ni a comprender, y es la verdad indestructible del ello la que deshace toda "lógica" que pretenda detenerla. Salvo aquella que cuente con *ello.*

Hasta aquí, pues, la descripción que Freud hace del ello. Pero ya lo había señalado: *"donde era ello..."*

11. "...que yo sea" (lo anónimo que la cultura denominó)

Comencemos por saber cómo puede comprenderse el yo viniendo del ello.

> El yo propiamente dicho, en cuanto es posible diferenciarlo del ello y del superyó, es considerando su relación con la parte más extensa y superficial del aparato anímico, a la que damos el nombre de sistema percepción-conciencia. Este sistema está vuelto hacia el mundo exterior, facilita las percepciones del mismo y en él nace, durante su función, el fenómeno de la conciencia. Es el órgano sensorial de todo el aparato y su receptividad no se limita a los estímulos llegados desde el exterior, sino que se extiende también a aquellos procesos del interior de la vida anímica (p. 70).

El yo: "órgano sensorial". Órgano, sí, pero nuevo: cultural. Corresponde a lo que Marx, refiriéndose a las nuevas capacidades que la cultura produce en la corporeidad de un sujeto, llamó "órganos comunes por su forma". Comunes, es decir colectivos; por su forma: es decir cultural. Del mismo modo, lo que Freud debe hacernos comprender es cómo se constituye este nuevo órgano sensorial cultural viniendo desde la carne. Recapitulemos. El yo es una "prolongación" del ello y del superyó: paradójicamente, de la conjunción de lo externo y lo interno. Forma "la parte más extensa y superficial del aparato anímico", lo cual quiere decir: es la superficie de mayor contacto hacia adentro y hacia afuera. Pero esta superficie está vuelta hacia el mundo exterior: es el límite entre el ello y el mundo. Si es límite lo es tanto hacia afuera –visto desde el aparato psíquico– como hacia adentro –visto desde el mundo exterior y el

superyó. Es merced a esta situación límite por medio de la cual el yo puede tomarse a sí mismo como objeto y, por lo tanto, necesariamente, *como si se viera desde afuera, pues es un límite que aparece desde él, pero como si estuviera fuera de sí mismo.* Es decir, fuera del ello. *Durante* esta función, dice Freud, nace la conciencia. La conciencia no es un campo estático, dado puntualmente de una vez, sino el acto temporal e histórico de una función que se desarrolla entre lo interno y lo externo: de la función perceptiva que termina en la conciencia y en la motricidad, por lo tanto sensiblemente apoyada en el mundo exterior y en el interior. Lo que interesa retener aquí es la actividad reflejante del yo, que en tanto límite hacia el mundo exterior queda definido por lo que el mundo exterior graba en él como el anverso de su ser-ello: su ser para los otros. No sin riesgo se limita con lo exterior: el límite es al mismo tiempo contacto, y el contacto es al mismo tiempo transformación. Pero esta transformación es determinación del límite que, viniendo con los impulsos desde adentro, encuentra afuera a lo externo, en tanto modo de limitar, como contención: más que limitar, lo interno es aquí limitado. La propia corporeidad extendida cree que es propio este límite puesto que es uno el que limita. Pero este ser uno el que limita está en realidad delimitado por la presión externa que marca los límites del mundo en el cuerpo propio: sólo así *hay* uno, viniendo desde el meramente *hay.* La función limitante de este yo sensorial no es sino el resultado de la presión limitadora, sentida en uno como los límites de lo propio, que el mundo exterior y sus objetos conformaron. Hacia afuera, es como si lo interno percibiera; pero cuando se trata de percibir lo interno, que es como si *uno* mismo percibiera, en realidad es la forma de lo externo la que delimita en uno la percepción de lo interno. ¿Cómo, si no, percibiríamos lo propio interno, si no fuera por su diferencia con el exterior, es decir entonces desde el sentido que desde el exterior limita lo interno y hace que *haya* un interno para uno?

> No es, pues, apenas necesario justificar la hipótesis de que el yo es aquella parte del ello que fue modificada por la proximidad y la

> influencia del mundo exterior, y dispuesta a recibir los estímulos y servir de protección contra ellos, siendo así comparable a la capa cortical de la que se rodea un nódulo de sustancia viva (p. 70) .

Pero este ser límite, que es la capa cortical graba en ella la forma de tránsito en ambas direcciones: desde lo interno hacia lo externo, pero también desde lo exterior hacia lo interior. La sustancia viva palpita adentro, y solamente vive de estar resguardada por la dureza sin embargo dúctil, móvil y ubicua de esta capa diferenciada.

> Su superficie, vuelta hacia el mundo exterior, quedará diferenciada por su situación misma (*Más allá del principio del placer*, p. 239).

Su situación, es decir el *lugar* que ocupa, crea la diferenciación. El yo surge como el lugar de una perspectiva. Porque es así como el yo resguarda la vida interior.

> La relación con el mundo exterior ha sido decisiva para el yo, el cual ha tomado a su cargo la misión de representarlo cerca del ello, para bien del mismo, que sin cuidarse de tan ingente poder exterior, y en su ciega aspiración a la satisfacción de los instintos, no escaparía al aniquilamiento (p. 70).

El yo, que así se diferencia, es sin embargo extensión del ello: ello exteriorizado, endurecido, el que afrontó la realidad del mundo exterior y se tuvo que cubrir para perdurar. Pero esta función-límite la de ser-límite, le impide luego discernir *de qué es límite:* si es límite de lo exterior o de lo interior. Si es el límite del mundo exterior, debe entonces plegarse a este y determinar lo interno férreamente. Si, en cambio, es límite de los impulsos internos, de la sustancia viva, debe entonces enfrentar lo externo y negarse a que lo determine como no pudiendo pasar a la realidad. Esta es la ambigüedad del yo que así se constituye: su *ser-*

límite, el estar apoyado, según se mire, en el afuera o en el adentro. Y, sin embargo, *el yo comienza por ser límite de lo interno; límite hacia afuera.*

> En el desempeño de esta función el yo tiene que observar el mundo exterior, imprimir una copia fidelísima del mismo en las huellas mnémicas de sus percepciones y mantener a distancia, por medio del examen de la realidad, aquello que en tal imagen del mundo exterior es añadidura procedente de fuentes de estímulo internas (p. 71).

Esto quiere decir que el yo está pronto a la confusión. Lo interno se prolonga hacia lo externo, y el límite que se busca se confunde. ¿Qué es lo que se presta a la confusión? Desde adentro provienen las significaciones sensibles; cualidades, energías, impulsos que solicitan descarga y satisfacción: los hirvientes estímulos. Lo interno habla del lenguaje de lo sensible. Pero desde afuera, las cualidades hablan el lenguaje de las representaciones. Lo externo *representa,* lo interno *siente.*

> Por encargo del ello rige el yo los accesos a la motilidad, pero ha interpolado entre la necesidad y el acto el aplazamiento de la labor mental, durante la cual utiliza los residuos mnémicos de la experiencia (p. 71).

Entre la necesidad (interna) y el acto (relación con lo externo) aparece el aplazamiento, la detención que introduce la elaboración mental: la traducción, la correspondencia adecuada entre la significación sentida y la organización racional y ordenada y delimitada del mundo cultural. De este modo lo propio interno del ello accede a ser en la medida en que el exterior lo denomina. Así el tránsito de lo interno a lo externo es la búsqueda de un acuerdo, de un reencuentro, de una conciliación: de cómo lo que está en un sistema puede inscribirse en otro. Pero, recíprocamente, de cómo lo cultural se inscribe en la materialidad de lo biológico.

Pero "ha de ser yo" el ello: la emergencia del yo implica ya la necesaria determinación del ello por su intermedio. Si el yo es mediador entre lo interno y lo externo, hemos visto que esta mediación dibuja en el ello el sentido que la cultura confiere a lo que en él bulle: graba como en negativo la posibilidad que grabó, previa o simultáneamente, la cultura en el yo:

> De este modo ha destronado al principio del placer, que rige limitadamente el curso de los procesos del ello, y lo ha sustituido por el principio de realidad, que promete mayor seguridad y mejor éxito (p. 71).

Pero esta promesa y esta extorsión que la realidad represiva plantea solamente el yo podría saberla y conocerla: el ello no *sabe nada, solamente siente* placer o displacer. El ello continúa irreductiblemente sintiendo el margen de insatisfacción que la cultura produce en él por lo que reprime. Y lo que la cultura reprime está determinado por lo que tolera. El ello tratará de abrirse camino, en medio de esta tolerancia, por la condensación y el desplazamiento: por la lógica afectiva de los procesos primarios. Esta presencia constante de lo que intenta, para que la vida sea posible, surgir, debe encontrar necesariamente satisfacción de algún modo. La caldera bulle o estalla. Por eso, si bien la cultura es represión, no puede menos que ser al mismo tiempo, y de algún modo – es decir, de modo ideológico – satisfacción. Si hay campo de represión es porque primeramente hay campo de satisfacción. Y la cultura represiva utiliza la satisfacción irreprimible para reprimir. Pero lo inconsciente del ello insiste: se cuela por los intersticios en que los instintos prolongados hacia la realidad mueven sin embargo la vida, la mezquina vida de lo tolerado en que se nos va la vida. A su propia manera: con la lógica que permite la represión o la infracción de la enfermedad. La insistencia de lo inconsciente del ello y la aparente sinrazón que lo mueve, contradictoria con la lógica del sistema exterior cultural, se presta a esta represión: es ilógica, no tiene razón, contraría los principios lógicos de la razón

occidental. Y en verdad no tiene sino las representaciones que, desde la realidad, le son dadas para traducir lo que se opone a ella. Tiene que emplear el lenguaje del enemigo para transmitir su propio mensaje. Está condenado a metamorfosearse en la forma del represor para poder pasar a la realidad. Los instintos y *sus destinos:* instintos "sublimados", "consumidos", "reprimidos". Otras tantas formas de negar lo que intenta, sin embargo, emerger por el camino de lo que ya emergió, pero siguiendo ahora la lógica irruptiva que le es propia. Aunque, podríamos decir, esta lógica ilógica de lo inconsciente del ello es la lógica de la carne y, por serlo, no puede ser destruida, a no ser que sea satisfecha. O a no ser que muera de no poder satisfacerse. Si se le niega la lógica cultural y sus enlaces que faciliten el tránsito, esta lógica encarnada en la sensibilidad de lo afectivo se mueve entonces con representaciones que *no despegan* de la carne, representaciones que sólo aparecen en la carne y en la imagen y en el valor afectivo. Y así emergen: como pueden, en la neurosis o en la locura. O, si queremos que yo sea, pero de otro modo, emergerán en el trabajo de transformar la cultura, comprendida como sistema contradictorio de producción, donde los impulsos descubiertos en su fuerza colectiva trazan a la libido los caminos que le confieren otra racionalidad y otra satisfacción.

> Lo que distingue especialmente al yo y lo diferencia del ello es una tendencia a la síntesis de sus contenidos, a la síntesis y la unificación de sus procesos anímicos, de la que el ello carece en absoluto (...). Se desarrolla desde la percepción de los instintos al dominio de los mismos, pero este último [dominio] sólo se consigue por cuanto la representación del instinto es ordenada en un sistema más amplio. Sirviéndonos del léxico corriente podemos decir que el yo representa en la vida anímica la razón y la reflexión, mientras que el ello representa las pasiones indómitas (p. 71).

¿Cómo podría el ello tener la capacidad que tiene el yo si se le impide precisamente el tránsito a la realidad? El orden del yo forma

sistema con el sistema de la realidad, y la síntesis que le es propia no hace sino reflejar el orden del sistema de producción exterior que lo determinó como yo. La síntesis de la conciencia excluye la inclusión cabal de los impulsos del ello: son ilógicos para el yo. Pero en tanto instintos encapsulados, materia viva encerrada por la costra del yo, sólo tienen, a la letra, su "ciega" pasión pero "indomable". Son aquello que no puede ser negado porque permanecen como fundamento de vida. Para que haya síntesis tiene que haber articulación, expansión, desarrollo, intercambio, que es precisamente lo que el ello no puede hacer sin negar la organicidad sin razón –sin razón para la conciencia– que le es propia. Sólo el yo, diferenciándose, lo logra: pero este orden del yo no aparece de golpe. Sólo el encuentro inaudito del ello con el objeto de su satisfacción abre el lugar que ha de ser el yo. Así, lo que luego aparece como orden y razón del yo viene desde lo más exterior, pero vivido como lo más propio. Porque es el reflejo del orden del mundo que sin embargo encuentra dentro de sí, en el empuje comenzante del ello, la forma materna que reguló la carne y la organizó primariamente como objeto primero de su placer. Pero allí no todos los impulsos se habían desarrollado todavía; allí había coincidencia "alucinada" entre el objeto del ello y el de la realidad. La madre, un todo semejante que coincidía plenamente con el deseo inicial. Esta síntesis externa racional que luego la conciencia alcanza, engrana en el yo porque se le aparece al ello como la prolongación del otro sentido y sensible, objeto primero ahora sólo retenido en el yo, que se le ofrece nuevamente como objeto al ello. Pero este yo que así comienza, que comenzó por prolongar y proyectar hacia la realidad externa la forma de su primer objeto como norte de toda búsqueda y nostalgia en toda decepción, no se apoya sino en este impulso del ello que así comenzó por sorber, impetuoso e irrefrenable, la leche de la vida ajena: pero era la madre quien en la calidez líquida de sí misma desprendida se extendía hacia él. Así, cuando el yo se constituye es entrecruzamiento entre lo interno y lo externo, y este lago hacia cuya superficie confluyen las corrientes subterráneas, este lugar de entrelazamiento de significaciones sentidas es ya, sin saberlo

entrelazamiento de razones, de carne que se ordena bajo la forma del otro que organiza así el lugar donde el yo emerge y nace. El milagro que inaugura el sitio desde el cual alguien puede decir "yo", es el de la identificación con el semejante: el lugar que otro abrió en uno. Desde la identidad sensible con el semejante que se prolonga luego, en la lógica, la abstracta "identidad de los contrarios". *La conciencia siempre nace de un segundo nacimiento, que ignora necesariamente el primero que le dio verdaderamente el ser.* Su ser-consciente reposa en el ser uno por la unidad del otro que se grabó en el ello para que hubiera yo. Pero esta forma obligada –que es ya orden y "razón", matriz de síntesis futuras prolongándose hacia el mundo, origen de toda diferencia y semejanza– capta lo instintivo de lo cual surgió con esta forma que la representación cultural le proporciona. Y de esta forma externa dependerá en adelante el "destino" de los impulsos: que sean reconocidos o no como prolongables hacia la vida, que sean integrados o no en la unidad de la conciencia oficial: que se prolonguen como motricidad.

Pero este carácter ordenado, mesurado y reflexivo del yo, en el cual reside su positividad, deja pronto lugar a una función negativa sobre la que se apoya:

> Hasta aquí nos hemos dejado impresionar por las ventajas y las facultades del yo; tiempo es de considerar su reverso (p. 72).

¿Cómo aparece este reverso? Es justamente el concepto de límite y su ambigüedad –no saber de quién es límite, si de adentro o de afuera– lo que lleva a Freud a considerar ahora al yo desde adentro: límite de una carne prolongada hacia la realidad, límite del ello.

> El yo no es, de todos modos, más que una parte del ello adecuadamente transformada por la proximidad del mundo exterior, preñada de peligros. En sentido dinámico es débil; sus energías todas le son prestadas por el ello y no dejamos de tener un atisbo de la treta por la cual sustrae al ello nuevos montantes de energía.

> Un tal camino es, por ejemplo, también la identificación con objetos conservados o abandonados. Las cargas de objeto emanan de las aspiraciones instintivas del ello. El yo tiene ante todo que registrarlas. Pero al identificarse con el objeto se recomienda al ello en lugar del objeto, quiere dirigir hacia sí la libido del ello. Hemos visto ya que en el curso de la vida el yo acoge en sí una gran cantidad de tales residuos de antiguas cargas de objeto. En conjunto, el yo tiene que llevar a cabo las intenciones del ello y realizar su misión cuando descubre las circunstancias en las que mejor pueden ser conseguidas tales intenciones. (...) El yo se ha separado de una parte del ello por resistencias de represión. Pero la represión no continúa en el ello. Lo reprimido se funde con el ello restante (p. 72).

Hemos visto que el yo es un límite. Como tal, siente al ello, pero también siente los peligros del mundo exterior. Es el único que, por ser precisamente límite, puede sentir al mismo tiempo a los dos: a lo interno y a lo externo. Como el yo es casi nada, sólo un límite residual, su fuerza le viene de aquello que contiene en su expansión: del ello. Pero su fuerza es su debilidad frente al mundo exterior. Si se pliega a esa fuerza propia, peligra, y el límite es rebasado: la destrucción del ello con la que la realidad respondería significaría su propia destrucción. Cree estar del otro lado, pero siente que no. Debe hacerse, pues, cargo de esta fuerza que *no sabe* lo que quiere, sino que lo siente, lo busca segura de su objeto, porque originalmente el objeto exterior la determinó como esa fuerza orientada en lo cual consiste su ser puro impulso: impulso hacia el objeto que la conformó. Pero el yo en tanto límite es sentimiento que se prolongó en representación y en razón: en esto reside su superioridad. ¿Por dónde podría el yo sustraerle la fuerza al ello irrefrenable? Recurre a una treta: simula el acuerdo que llevó a las satisfacciones anteriores, los objetos conservados o abandonados que como residuos constituyen precisamente al yo. Este es el recurso: si se hizo yo es porque en el comienzo se identificó con los objetos

exteriores del mundo, se hizo lo otro en uno para conformarse como límite y reconocer la realidad en lo que ella decantaba como anverso de un reverso grabado para siempre en la carne: porque contorneó el objeto y lo asimiló. El yo contiene así "residuos" de antiguas cargas de objeto, de esa época cuando el yo coincidía sentido a sentido con ellos, porque coincidían en la unidad de una sola carne, y el ello encontró así su real satisfacción. Esta satisfacción, que es la base de la síntesis que el mundo exterior grabó como matriz en el yo de una distancia que ya nada podrá luego colmar, persiste en él, y la actualiza para engañar al ello: se ofrece a sí mismo como objeto, como si fuera el "primer objeto" redivivo. Se tomó en serio su ser-otro, hasta tal punto su ser le viene dado por la forma que lo troqueló. Porque al haberlas registrado, quedaron marcadas a sangre en el yo: lo hicieron a la exacta medida de la realidad exterior. El yo vuelve a despertar así, en su costra endurecida, aquello que se adensó para formarlo, pero que ahora vuelve a denotarse, a distenderse hasta abrir la trama menuda que quedó apelmazada, que ahora se vivifica y se agiganta hasta adquirir la forma fantasmal de lo que antes fue contacto real y ahora sólo ilusión: objeto primario, objeto total. Este facsímil del objeto primero, esta fantasmagoría que el yo en su ser límite anima, son los residuos de un mundo pretérito, que por lo tanto ya no es, que se animan y se agigantan cuando el mundo que *ahora es* no tolera la satisfacción que el ello solicita. El yo, que abre la dimensión temporal objetiva, carece él mismo de futuro para el ello: sólo tiene la repetición de lo pretérito como actual. ¡Habría que cambiar el mundo! Entre la fuerza del mundo contradictorio, cuya lógica ordenó al yo y que no puede por lo tanto pensarlo como diferente, por una parte, y por la otra el caos que en sí mismo brota como dislocación desde los impulsos, para muchos no hay elección: es preciso dominar al ello. El yo es el representante, como límite, del mundo exterior. El yo es represión. Yo soy, para mí mismo, el represor.

Pero ¿a quién engaña con su treta el yo? El yo es espiritualista: no cree en su propia carne que lo toma tan en serio. Al reprimir olvida, al olvidar suprime, y al suprimir cree que el impulso, engañado, desapareció. Pero

el yo se engaña a sí mismo, no a su fundamento carnal, porque lo que el yo reprime lo reprimido reprime el ello: el ello, que es vida sustancial, lo acoge y se funde con el ello restante. Incrementa en sí su propia fuerza y su poder que, como tal, es "virtualmente inmortal".

Este yo es entonces, en tanto límite, anverso y reverso según se lo mire: límite del ello o del mundo exterior y del superyó. Una pobre cosa siempre dependiente, el yo.

> El pobre yo... sirve a tres amos y se esfuerza por conciliar sus exigencias y sus mandatos. (...) Sus tres amos son el mundo exterior, el superyó y el ello. Si consideramos los esfuerzos del yo para complacerlos al mismo tiempo o, mejor dicho, para obedecerlos simultáneamente, no lamentaremos ya haberlo personificado y presentado como un ser aparte (p. 72).

Reparemos en este "haberlo personificado... como un ser aparte": el yo vive en la apariencia de su ser "alguien". Esta es la vivencia de personificación con la que cada uno asume el desdoblamiento que se produce en sí mismo: el poder tomarse a sí mismo como objeto. Esta capacidad, que desconoce su propio poder, que es el poder ajeno, abre en uno mismo la fisura entre todo y parte en uno mismo. He aquí una parte, y la más servil, que se presenta *como si fuera toda la persona.* Así lo más propio en el seno del sujeto, Freud lo va mostrando, es lo más ajeno para el yo. Esta relación con lo más propio como lejano, como si fuera el infierno, sólo lo es para el yo: le complica la vida ser cuerpo, ser uno. ¿Cómo se las arregla el yo para aparecer como lo que en realidad no es? Leamos su comportamiento:

> Con el ello: fiel servidor, permanece en armonía con él, se recomienda a él como objeto y atrae hacia sí la libido.
> Con la realidad: reviste los mandatos del ello con sus racionalizaciones preconscientes, difuma los conflictos del ello con la realidad; finge con insinceridad diplomática una atención a la realidad, aun cuando el yo permanece rígido e inflexible.

> Con el superyó: vigilado, este le impone normas de conducta, sin atender a las dificultades por parte del ello y del mundo exterior, y lo castiga [al yo], en caso de infracción, con sentimientos de inferioridad y de culpa (p. 72).

Y "cuando el yo tiene que reconocer su debilidad, se anega de angustia: angustia real, angustia de conciencia y angustia neurótica".

Así, pues, esta personificación soy yo. Yo, que me tomo como persona, como el hombre coherente del humanismo burgués, y hasta revolucionario, no soy sino esta pobre cosa que se presenta como digna y con pretensiones de ser diferente "y aparte". Pero ya los antiguos lo sabían: persona es máscara. O, como en francés, *personne* puede ser, indiferentemente, un pleno y un vacío: alguien y nadie.

Freud, al desentrañar el falso equilibrio inestable sobre el que nos edificamos no habla aquí sólo del enfermo: habla de nosotros mismos. Recordemos: hablaba de "nuestro propio yo". Habla de nuestra apariencia que se da como plena, que rompe y oculta la dialéctica que la originó y que queda, para poder ser reconocida como "persona", detenida. Ocultando el compromiso que nos mueve: servil, racionalizador, mentiroso, insincero, rígido e inflexible, vigilado, castigado, infractor sumiso, inferiorizado y culpable. ¿Quién puede decir algo más de sí mismo cuando describe no sólo alguno de sus actos, sino la esencia misma, el fundamento y la estructura de su propia personalidad? ¿Quién, más allá de algunas conductas que sobresalen fuera de la norma, puede afirmarse como no siendo esto en el fundamento de su personalidad? ¿Quién puede negar esta trampa que vivientemente somos y que, al leer esto, sin embargo distanciamos –otra vez la mirada científica, el nivel del concepto sin sujeto– como si sólo fuese un objeto que observamos en el modo de tener pero no en el de serlo?

De allí el único problema de una teoría de la acción: ¿cómo actuar verdaderamente?

Para Freud se trata de una tarea que define el objetivo general de toda terapia individual.

- robustecer el yo.
- hacerlo más independiente del superyó.
- ampliar su campo de percepción.
- desarrollar su organización como para que pueda apropiarse de nuevos aspectos del ello.

El yo debe, pues, dejar de ser mera costra endurecida: debe recuperar su origen, penetrar en el ello, anegarse de ello, habilitar más impulsos para que pasen a la realidad. Por lo tanto, ampliar la realidad, su percepción y su organización. De este modo la organización del yo no es un problema solamente individual: corresponde a la organización del mundo para "ampliar su capacidad de percepción", discriminar y ver lo que habitualmente está enturbiado e invisible. El ver y el pensar verdadero están al servicio del ello.

Pero, ¿es esto posible en la mera conducta individual? Si se trata de transformar una distancia interior en una distancia exterior y abrir el poder histórico de discriminar la realidad, esa tarea no puede ser, por definición, una tarea individual sino colectiva, histórica. Pongamos a prueba este interrogante en los análisis donde Freud mismo enfrenta la estructura más amplia que determina la conducta individual: la cultura y las masas.

Segunda parte: La distancia exterior

La tradición de todas las generaciones muertas oprime
como una pesadilla el cerebro de los vivos.
Marx

A. El malestar en la cultura[1]

I. Las categorías históricas, fundamento del aparato psíquico

1. Consolación afectiva y discriminación

La revolución política, como la científica, implica discernimiento. Pero eso la tarea fue siempre, como ahora, la de incrementar en el hombre su capacidad de discernir la racionalidad del mundo que debía ser modificado, e incluir ese discernimiento en la percepción. Discriminar la estructura que organiza lo real para poder comprender así el camino que lleve a una acción verdadera, y por lo tanto eficaz; este objetivo irrenunciable es también el del psicoanálisis freudiano. Pero como alcanzar un nuevo objetivo implica siempre enfrentar un viejo obstáculo, su descubrimiento es por eso, al mismo tiempo, combate. De allí que, a diferencia de los psicoanalistas que regentean un campo teórico aséptico y ajeno tanto a la historia como a la política, Freud parte siempre de un campo teórico que reencuentra en la práctica histórica, y no solamente en la del consultorio, su aplicación.

Por eso el esfuerzo tenaz de Freud para hacer comprensible, en el sujeto, la racionalidad sedimentada en una afectividad que es ya orden inconsciente, y por eso mismo inaprehensible con las categorías racionales que el sistema histórico, que así le hace sentir, le da para pensar. En el comienzo de *El malestar en la cultura* el problema queda planteado, de golpe, como un enfrentamiento radical: entre la solicitación a la indiscriminación afectiva consoladora, cuyo modelo básico, pero no único, es la religión, o la discriminación que se prolonga en lo real,

1. Todas las citas de este capítulo, salvo indicación contraria, corresponden a *El malestar en la cultura*, Buenos Aires, Ed. Santiago Rueda, tomo XIX.

que hace frente a la angustia y conjuga la verdad de la razón con la verdad sentida de la carne.

¿Cuál sería, con el pretexto de ampliar el campo de realidad, la afirmación más rotunda que impida precisamente discriminarla? ¿Cómo concebir la más profunda lejanía de la realidad en el acto mismo de afirmar su máximo acercamiento?

Para Freud, la solicitación más rotunda a la no-discriminación de la realidad es aquella que Romain Rolland le propone: darle al hombre la presunción de alcanzar una relación con el mundo solamente sentida, como si ya estuviera contenida en él y, por lo tanto, resuelta. Donde la relación con la totalidad no sea algo a conquistar sino algo ya dado. El "sentimiento oceánico" que propone Rolland aparece como un "sentimiento trascendental".

> Uno de estos hombres excepcionales se declara, en sus cartas, amigo mío. Habiéndole enviado yo mi pequeño trabajo que trata a la religión como una ilusión, respondiome que compartía sin reserva mi juicio sobre la religión, pero lamentaba que yo no hubiera concedido su justo valor a la fuente última de la religiosidad. Esta residiría, según su criterio, en un *sentimiento particular* que jamás habría dejado de percibir, que muchas personas le habrían confirmado y cuya existencia podría suponer en millones de seres humanos; un sentimiento que le agradaría designar "sensación de eternidad"; un sentimiento como de algo sin límites ni barreras, en cierto modo "oceánico". Trataríase de una experiencia esencialmente subjetiva, no de un artículo de credo (...). Trataríase pues, de un sentimiento de indisoluble comunión, de inseparable pertenencia a la totalidad del mundo exterior (p. 14).

De este modo la significación del mundo exterior estaría presente, sentimiento mediante, en la subjetividad. La elaboración de esa extensión hacia la totalidad, la tarea de discriminar el sentido del mundo, desaparecería: lo externo se revelaría en lo interno. Pero esto, que Rolland da

por solucionado, es precisamente lo que la actividad discriminatoria de la ciencia, en su lucha contra la ideología, trata de desarrollar. Puesto que esta era precisamente la crítica básica del psicoanálisis en su oposición a la psicología burguesa: la solidificación del sujeto y de sus contenidos implica, en el otro extremo, la solidificación del mundo que le es correspondiente. O, dicho en otros términos: suponer esta inmanencia del todo en cada hombre implica ocultar el proceso por medio del cual la cultura interiorizó en él esta presunta capacidad afectiva de aprehender el todo.

> La idea de que el hombre podría intuir su relación con el mundo exterior a través de un sentimiento directo, orientado desde un principio a este fin, parece tan extraña y es tan incongruente con la estructura de la psicología... (p. 14).

En efecto; el psicoanálisis puso de relieve la constitución cultural del sujeto y de sus contenidos más subjetivos como resultados de un trabajoso proceso, no exento de vicisitudes, de extensión paulatina hacia el mundo exterior. Esa es precisamente su conquista: no hay nada en lo subjetivo que no haya sido determinado por el mundo exterior, sea pasado o presente. El intimismo espiritualista perdía de este modo uno de los asientos más profundos de su poder: el que se afirmaba en el individuo sometido mismo. El psicoanálisis venía a descubrir así la fuente externa de su presunta esencia subjetiva y más propia: la determinación de su mismidad originada por el sistema de producción.

¿Cómo ceder entonces esta discriminación, tan penosamente alcanzada en el pensamiento científico? Romain Rolland, con su afirmación, continuaba dentro de la ideología del sistema: al dar por supuesto un conocimiento subjetivo de la totalidad, presente en la intimidad del sujeto, afirmaba con ello implícitamente la inmovilidad del mundo exterior, cuya racionalidad y su determinación quedaban escamoteadas. La afirmación absoluta del mundo exterior era una función ahistórica, subjetiva, que no pasaba por el trabajo de constituirlo en común. Así la inmovilidad del mundo exterior, en su orden no puesto en duda, reposa en la inmovilidad

del sujeto. El orden del mundo exterior encuentra su afirmación en el orden subjetivo. Pues el sujeto se hace, en el momento de retornar hacia sí mismo en busca de lo más propio y lo más indudable, confirmación del mundo que lo produjo en el modo de la sumisión, de la dependencia y del ocultamiento. Esta es la trampa básica de la intuición afectiva e intimista: al definir rigurosamente la omnipotencia de los propios poderes, y constituirlos como capaces de darse *a priori* el sentimiento de la totalidad, define al mismo tiempo la impotencia y las limitaciones impuestas por el sistema frente a un poder exaltado para impedir el reconocimiento de los límites, del esfuerzo y del trabajo de extenderlos penosamente en la realidad. Por eso, a la presunción de absoluto del sujeto omnipotente corresponde, paralelamente, la presunción de absoluto e inamovible del sistema de producción que lo somete. Desconfiemos del sentimiento de nuestra mismidad: es una determinación ideológica.

> En condiciones normales nada nos parece tan seguro y establecido como la sensación de nuestra mismidad, de nuestro propio yo. Este se nos presenta como algo independiente, unitario, bien demarcado frente a todo lo demás. Sólo la investigación psicoanalítica (...) nos ha enseñado que esa apariencia es engañosa (p. 15).

En condiciones normales, dice. Léase: en las condiciones de nuestro sistema de producción históricamente definido. Ya lo había señalado claramente Marx:

> Solamente al llegar el siglo XVIII, con la "sociedad civil", las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados, como una necesidad exterior. Pero la época que genera este punto de vista, esta idea del individuo aislado, es precisamente aquella en la cual las relaciones sociales (universales según este punto de vista) han llegado al más alto grado de desarrollo alcanzado hasta el presente. El hombre es, en el sentido más literal, un animal

político, no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad. *(Introducción general a la crítica de la economía política,* México, Cuadernos de Pasado y Presente núm. 1, 1977).

Marx nos dice: son las relaciones sociales las que determinan la subjetividad estrictamente personal. Pero agrega: en la sociedad burguesa, cuanto más se desarrollan y objetivan estas relaciones sociales, tanto más se ocultan y desaparecen de la conciencia que, sin embargo, sólo llegó a ser conciencia individual por haberlas interiorizado como lo más propio. Del mismo modo nos lo dice Freud, viniendo desde el sujeto aislado: "esta apariencia", la del yo separado, "es engañosa". Los límites del yo no son inmutables. Romper los límites del yo significaba hacer estallar la delimitación narcisista con que la cultura burguesa cercaba a cada hombre y mostrar que en sus dos extremos se prolonga en un mundo del cual se lo había separado. Hacia adentro y hacia afuera: las murallas que cercaban al yo cedían y ponían al desnudo la endeblez de sus cimientos:

Hacia adentro:

I. El yo se continúa hacia adentro, sin límites precisos, con una entidad psíquica inconsciente que denominamos ello y a la cual viene a servir de fachada (p. 15).

Hacia afuera:

II. Se torna incierta la demarcación frente al mundo exterior, o donde los límites llegan aún a ser confundidos (*ibid.*).

Pero esta prolongación del yo aparente, que pierde su fachada, no es una nueva delimitación descubierta como puramente racional. Son los límites de la corporeidad del sujeto mismo, que se enlazan con la materialidad del mundo exterior, los que se rompen y descubren recíprocamente confundidos:

> III. Los límites [del yo] aun llegan a ser confundidos: casos en que parte de nuestro propio cuerpo, hasta componentes de nuestro propio psiquismo, percepciones, pensamientos, sentimientos, aparecen como si fuesen extraños y no pertenecientes al yo; otros en los cuales se atribuye al mundo exterior lo que a todas luces procede del yo (p. 15).

Así el hombre es el lugar de un intercambio activo con el mundo exterior y con los otros hombres, intercambio que constituye el fundamento de su yo. No sólo en la relación sexual un cuerpo penetra en otro cuerpo desbordando los límites de su piel. También las percepciones, los pensamientos y los sentimientos pierden la estricta propiedad que los definía y no se sabe *de quién son, a quién pertenecen:* yo y el otro se confunden en sus límites rompiendo la tajante división del ser y del tener. De allí la conclusión desde la cual emprenderá Freud su análisis:

> Los límites del yo con el mundo exterior no son inmutables (*ibid.*).

Se ve pues, la diferencia que lo separa de Romain Rolland: darse, como este lo pretendía, una totalidad sentida del mundo como complemento esencial del yo, el "sentimiento oceánico" que ya está presente en el sujeto como el *Todo en uno,* implica afirmar como su fundamento la independencia y unidad del yo "bien demarcada frente a todo lo demás". La apariencia de una totalidad exterior sentida elude así, y da por resuelta, la conquista del mundo exterior en la que el yo debería prolongarse sin limitación. A la imposibilidad de abrir como objeto el campo del mundo humano cualitativo en el cual el yo material efectivamente se prolonga, que es lo específico de la represión burguesa, la totalidad sentida del mundo viene a consolar subjetivamente, con su ilusión, de no necesitarlo: *de haberlo alcanzado ya, y sin salir de uno.* Pero, al mismo tiempo, significa instalarse en el dualismo del sentimiento y de la razón como incompatibles y contradictorios entre sí.

El conocimiento científico, que no se paga a veces de ilusiones, debe penetrar esta apariencia para alcanzar su fundamento, pero debe también explicar la *necesidad de esta apariencia* en la individualidad que el sistema capitalista produce, puesto que es complementaria de un sistema humano contradictorio. Pero para ello debe discriminar y hacernos comprender cómo surge un sujeto que hace de la indiscriminación su solución frente a la realidad contradictoria que lo produjo como incapacitado para enfrentarla. Y Freud lo hará tratando de comprender la génesis de esta ilusión.

2. Génesis subjetiva de la unidad aparente del yo

El problema: cómo se constituye la separación y la diferencia entre lo interno y lo externo que hace posible, a través de una falsa diferenciación, este congelamiento del yo. Freud vuelve aquí al desarrollo de su ensayo *La negación,* que resume brevemente el tránsito del proceso primario al secundario, la aparición de un campo racional y subjetivo en el seno de una corporeidad que surge siendo solamente sensible. Se trata, pues, de "reconstruir" la aparición de un campo simbólico en el cuerpo. El lugar material desde el cual alguien podrá *decir*: yo.

Primer momento del yo: yo placiente primitivo. El yo, dice Freud, "se desprende de la masa sensorial" (p. 16). Se parte de la indiscriminación primaria entre lo interno y lo externo: "El lactante no discierne su yo de un mundo exterior" (p. 15). Pero, regulándose aquí por el principio lógico-biológico del placer-displacer, el resultado de esta comenzante discriminación consiste en expeler de sí todo lo que lo contraría, y retener en sí todo lo que lo complace. El mecanismo es simple:

> Surge así la tendencia a disociar del yo cuanto pueda convertirse en fuente de displacer, a expulsarlo de sí, a formar un yo puramente hedónico, un yo *placiente,* enfrentado, con un *no-yo,* con un "afuera" ajeno y amenazante (p. 16).

Este yo compacto, pura afectividad sin razón, que se apoyó en el placer para discriminar, culmina en una contradicción: los índices a los que recurre –la discriminación afectiva– no corresponden a sus relaciones efectivas con la realidad exterior:

> Gran parte de lo que no se quisiera abandonar por su carácter placentero, no pertenece sin embargo al yo sino a los objetos; recíprocamente muchos sufrimientos de los que uno quisiera desembarazarse, resultan ser inseparables del yo, de procedencia interna (p. 16) .

La discriminación afectiva del placer-displacer era entonces complementaria con la afirmación de un campo alucinatorio donde el objeto exterior placiente estaba en el mismo yo. Yo contenía todo lo bueno y expulsaba, como no-yo, todo lo malo: todo estaba, en tanto fuente de placer, en uno. Pero por este camino no se alcanzaba la realidad.

Segundo momento del yo: yo realista definitivo. El proceso de adecuación a la realidad implica pues una transformación: "los límites de este primitivo yo placiente no pueden escapar a reajustes ulteriores impuestos por la experiencia" (p. 16). El procedimiento que aprende es el siguiente:

> mediante la orientación intencionada de los sentidos y de la actividad muscular adecuada, le permite discernir lo interior (perteneciente al yo), de lo exterior (originado en el mundo), dando así el primer paso hacia la entronización del principio de realidad (p. 16).

¿Qué es lo fundamental aquí? Que el campo de la fantasía se verifica, musculatura mediante, desde la corporeidad, aprehendida como enlazada a la materialidad del mundo exterior:

> algunas de las fuentes de excitación –*que más tarde reconocerá como los órganos de su cuerpo*–... (p. 15) .

Es precisamente este "más tarde" del reconocimiento y del discernimiento el que permite la aparición del principio de realidad.

Pero esta actividad muscular, dirigida de manera intencionada, no es sino aquella que luego se prolonga como pensamiento. La racionalidad y el orden del sistema exterior al cual se adecúa, no es más que la prolongación de este fin *práctico* a través del cual se desarrolla sin transición el primitivo yo placiente. Esta práctica interiorizada es orden del mundo exterior delimitado en la propia carne, teoría no sabida, campo simbólico que aparece como si fuese la prolongación del propio cuerpo. Por eso su finalidad, aun siendo pensada, no es la verdad sino la acomodación:

> Esta capacidad adquirida de discernimiento sirve al propósito práctico de eludir las sensaciones displacenteras percibidas o amenazantes (p. 16).

Y es aquí donde aparece, invertida sin remisión, esta génesis equívoca de lo cultural como si fuese biológico: la capacidad de discernir se apoya en el no discernimiento del proceso sobre lo cual se asienta. No distingue que el núcleo de indistinción desde el cual se parte como si fuese lo más propio contiene ya la forma que lo externo decantó en uno. No se da cuenta de que su pensar no es ideal ni verdadero, sino práctico: ignora los presupuestos vividos sobre los cuales se apoya. No comprende que en el mundo exterior que ahora enfrenta sólo encuentra como adecuado a uno lo que la forma del otro imprimió en nosotros como compatible. Lo cual lleva a tratar a lo más propio como si fuese ajeno, y por lo tanto externo al yo. Aunque de una exterioridad distinta de la del mundo exterior:

> La circunstancia de que el yo, al defenderse contra ciertos estímulos displacientes emanados de su interior, aplique los mismos métodos que le sirven contra el displacer de origen externo, habrá de convertirse en origen de importantes trastornos patológicos (p. 16).

¿Qué hacer con aquello que surge en uno como necesidad de satisfacción, pero que frente a la represión y al orden cultural implica un peligro? Tratarlo, con la lógica biológica, como si fuese externo. De donde resulta que, tomando como única realidad aquella que *prácticamente* aprendimos a conocer, interiorizamos al mismo tiempo un orden del mundo represivo cuya génesis histórica no comprendemos, y en cuya ignorancia la cultura nos mantiene.

Así, la lucha contra lo interno, que es tratado como si fuese ajeno, resulta de la indiferenciación e indiscriminación primera, que pasa a convertirse en la forma de encarar toda diferencia propia que la cultura no tolera: combatir contra sí mismo, como si lo más propio de los propios impulsos fuese lo más ajeno, sin darse cuenta de que el combate real tendría que ser ahora contra lo externo represivo.

No comprender eso que la carne oculta porque no sabe y sólo siente: que el orden que está en uno estuvo primero fuera de uno, proviene de allí y allí debe ser elucidado. Que entre la lógica biológica del cuerpo y la lógica cultural del sistema de producción en el cual nos prolongamos como si fuese un continuo hay, en realidad, un salto, un hiato, que subjetivamente quedó soldado en el hombre llamado normal. Y que esa apariencia de surgimiento original de uno mismo como adecuado a la cultura y congruente con ella oculta un tránsito que el normal ignora, el neurótico distiende, el loco vive como un abismo insalvable, y Freud revela en su verdad. Pero ponerlo de relieve implica entonces desentrañar la racionalidad verdadera de la historia que nos hace sus sujetos: descentrar la subjetividad en lo más profundo de sí mismo y afrontar desde el sentimiento infantil de ser absoluto nuestro ser relativo al sistema social que nos produjo.

Este descentramiento, y su ilusión, está claramente expuesto en una frase con la que Freud muestra la diferencia entre estas dos formas de concebir el acceso a la realidad desde el yo:

> De esta manera, pues, el yo se desliga del mundo exterior, aunque más correcto sería decir: originalmente el yo lo incluye todo, luego desprende de sí un mundo exterior (p. 16).

1ª forma. –Visto desde la mirada descentrada del científico: "el yo se desliga del mundo exterior", el mundo cultural lo produce en una porción de materia animada como individuo. "Se desprende de la masa sensorial" (p. 16).

2ª forma. Visto desde la subjetividad "normal": "originariamente el yo lo incluye todo, luego desprende de sí un mundo exterior". Aquí el proceso está invertido y el mundo exterior aparece como una extensión del sujeto mismo, un reencuentro de lo interno *también* en el exterior.

De allí la conclusión fundamental a la que finalmente llega Freud:

> Nuestro actual sentido yoico no es, por consiguiente, más que el residuo atrofiado de un sentimiento más amplio, aun de envergadura universal, que correspondía a una comunión más íntima entre el yo y el mundo circundante. Si cabe aceptar que este sentido yoico primario subsiste –en mayor o menor grado– en la vida anímica de muchos seres humanos, debe considerárselo como una especie de contraparte del sentimiento yoico del adulto, cuyos límites son más precisos y restringidos (p. 16).

El yo "normal" producto de una cultura que no le proporciona el saber de su sistema contradictorio, sólo tendría de este modo, para ubicarse, dos campos de totalidad:

Primero, *la totalidad sentida*, de envergadura universal que, como nos explica Freud, resulta de una comunión íntima, sólo sensible, con su mundo circundante. Pero este sentimiento es cuasi biológico, no corresponde a la realidad de un sistema social organizado, sino a una ilusión infantil. *Es pues un sentimiento inadecuado.*

Segundo, *la totalidad sabida.* La estructura del sistema represivo determinó los límites del yo adulto, "residuo atrofiado", endurecido, como límites "precisos y restringidos". La racionalidad represiva de la cultura forma sistema aquí con las categorías mentales mediante las cuales el propio yo se piensa y piensa la realidad: estamos en el ámbito de la ideología. La estructura verdadera del sistema de producción, el

campo más amplio al cual está ligado el yo, permanece desconocida. *Es esta, pues, una racionalidad inadecuada.*

Conclusión: tanto el *sentimiento del todo* como el *conocimiento del todo,* que coexisten uno al lado del otro, son inadecuados para una comprensión verdadera de la realidad. Pero es entre estas dos totalidades donde el yo "normal" se debate: no existe para él una tercera posibilidad. Las imposibilidades y los fracasos, que resultan de su individualidad así restringida, no toman como campo de apertura a una realidad conocida en su verdad y sentida en la prolongación afectiva hacia los otros sometidos. El individualismo burgués, que abre sobre una certidumbre afectiva pasada, o una apariencia racional presente, hace imposible encontrar dentro de esta totalidad actual, en la que desemboca como "normal", la prolongación integrativa de esa otra totalidad infantil –de comunión con el mundo circundante– que estuvo en su origen. Ambas totalidades aparecen como contrapuestas. Y como no hay otra totalidad real posible donde ese sentimiento infantil se continúe y se colme, porque el orden actual disociador del individuo es radicalmente incongruente con ese sentimiento, ¿qué consuelo queda? Sólo contraponer a la totalidad indiscriminada actual, en la cual nos disolvemos, el retorno a la indiscriminación afectiva, pero cálida, primera. Abolir el orden de la razón adulta para retornar al consuelo que quedó conservado, como un anhelo incumplido, en el cuerpo.

> De esta suerte los contenidos ideacionales que le corresponden [a ese sentimiento oceánico] serían precisamente los de ilimitud y de comunión con el todo, los mismos que mi amigo emplea para ejemplificar el sentimiento "oceánico" (p. 17).

La totalidad sentida, el "sentimiento oceánico", aparece como el refugio subjetivo, imaginario, frente a la imposibilidad histórica de pensar y construir otro campo de totalidad. Pero esta imposibilidad, que es la imposibilidad del sistema represivo, se asienta en los límites

restringidos del yo que, aterrado por el más allá histórico, prefiere el refugio infantil del más acá infinito.

3. La dialéctica subjetiva: lo psíquico como núcleo de verdad histórico

Freud debe, pues, explicar la existencia de estos dos campos de totalidad en el sujeto como resultado de no poder enfrentar, en la extensión adulta, las contradicciones que el sistema presenta. Con ello inaugura una concepción de lo psíquico como campo subjetivo en el cual la dialéctica de la cultura se interioriza y se debate. Freud va a descubrir la especificidad de lo psíquico como Marx descubrió la especificidad de lo histórico.

Decir que la totalidad sentida, el sentimiento oceánico, corresponde a una totalidad real y puede incluirse en la actualidad de la razón histórica, esa era la confusión de Romain Rolland: sellar el pasado subjetivo en el presente subjetivo como si fuese efectivamente presente. En otras palabras: ocultar la distancia interior, la historia de su propio psiquismo, de su propio acceso individual a la cultura, y no introducir la temporalidad histórica en la génesis de sus propios contenidos.

> Pero ¿acaso tenemos el derecho de admitir la supervivencia de lo primitivo junto (*neben)* a lo ulterior que de él se ha desarrollado? (p. 17).

Si aceptamos la persistencia de lo primitivo *junto* a lo actual hay entonces una distancia temporal en el interior de la subjetividad. Lo cual equivale, de admitirlo, a decir: *el campo de lo psíquico es histórico.* Pero también que *la comprensión de esta distancia tiene que estar incluida en el sujeto como una condición de su pensar verdadero.* He aquí una historicidad material que conserva, en la unidad del sujeto, la memoria de las formas a través de las cuales accedió a la existencia cultural. En lo psíquico queda grabado el camino que el cuerpo recorrió en su acceso

paulatino a la forma terminal y adulta del sujeto. Estas formas, en las cuales se decantaron los momentos de acceso a la cultura, fueron experiencias de conquista de una creciente organización, momentos de equilibrios transitorios integrados *a veces* luego. Y son estos los que van señalando la dialéctica interiorizada de ese camino, incorporada a la carne. La transformación del sujeto es correlativa a la constitución de la realidad a la cual accede. Y este camino queda grabado en él.

> En el terreno de lo psíquico la conservación de lo primitivo junto a lo evolucionado a que dio origen, es tan frecuente que sería ocioso demostrarla con ejemplos (...). Habiendo superado la concepción errónea de que el olvido, tan corriente para nosotros, significa la destrucción o aniquilamiento del resto mnemónico, nos inclinamos a la concepción contraria, de que en la vida psíquica nada de lo una vez formado puede desaparecer jamás; todo se conserva de alguna manera y puede volver a surgir en circunstancias favorables (regresión) (p. 17).

Esta puesta de relieve de lo específico del fenómeno psíquico, que no aparece en ningún otro nivel de la organización material, abre el campo de desarrollo de la racionalidad del mundo en el seno del sujeto y, por lo tanto, la posibilidad de descubrir en el hombre cómo la dialéctica histórica se interioriza en él. La actualización regresiva del pasado en el presente es el índice del remanente no integrado, el síntoma evidente de una falsa integración terminal. Esta conservación, que es el fundamento de la comprensión de lo psíquico en el psicoanálisis, nos muestra el trabajo de la cultura en el elemento de la vida, el fundamento de lo que esta debe integrar para poder aparecer como una cultura verdadera. Y al mismo tiempo nos muestra el nivel insublimable de la materialidad corporal, cuya verdad biológica debe necesariamente desarrollarse, sin detención, en la verdad de la historia. La puesta a prueba de la cultura se evidencia en este tránsito donde lo negado permanece, insistente y persistente, en su existencia poster-

gada, significación siempre presente que nada puede borrar porque se afirma en la materialidad de un cuerpo. Las formas culturales se sintetizan en el cuerpo siguiendo el camino de la maduración biológica, pero el cuerpo puede desintegrarse en ellas. Es lo que Freud señala: "la conservación de lo primitivo junto a lo evolucionado a que dio origen", y nos muestra, en este *junto,* la yuxtaposición pero no la integración. Y de allí la subsistencia:

> Este fenómeno obedece casi siempre a una *bifurcación* del curso evolutivo: una parte cuantitativa de determinada actitud o de una tendencia instintiva se ha sustraído a toda modificación, mientras que el resto siguió la vía del desarrollo progresivo (p. 17).

En lo psíquico considerado como espíritu sin cuerpo, la negación era escotomización y aniquilamiento: como los objetos que los niños pierden, estos desaparecen del mundo. Así lo negado u olvidado en lo psíquico desaparecía para siempre. Pero en lo psíquico donde las significaciones y las funciones culturales se generan en la maduración corporal, cada negación señala una ruptura en el desarrollo, pero también su conservación. De allí la novedad de la explicación freudiana: reconocer esta bifurcación que la represión impone en el curso del desarrollo significa aceptar la persistencia en el sujeto de campos diversamente organizados. Desde el punto de vista del proceso genético dos organizaciones sucesivas o distanciadas, que corresponden a enlaces y soluciones contradictorias, pueden actualizarse en el sujeto como si tuvieran validez simultánea. La sucesión que las produjo, y la adecuación o inadecuación presente, no está contenida en su significación vivida.

Por eso ambas aparecen, siendo diferentes, la una *junto* a la otra, el pasado *junto* al presente, sin descubrir la separación que realmente las constituye. Pero si pueden permanecer una junto a la otra es porque de la forma de la realidad actual, en la cual ambas coexisten sin dificultad, también la coherencia sucesiva del tiempo histórico fue radiada y la contradicción desaparece al desaparecer la necesidad de integrar en el

presente lo que desde antiguo clama, y sin lograrlo, por su inclusión. Así, entonces, no sólo lo primitivo se conserva *junto* a lo evolucionado: lo evolucionado mismo muestra, en la discontinuidad, su carácter parcial y fragmentado. Pero al mismo tiempo la ignorancia y el ocultamiento de esta fragmentación que lo constituye.

Allí donde el "normal" vive la *simultaneidad* de dos formas que no se integran –por una parte, la disolución individual a nivel de la relación social; por la otra, como consolación regresiva, la fusión con el todo en el sentimiento oceánico–, la dialéctica, que es *sucesión* presente como proceso, aparece negada. Porque la sucesión integrativa implica una forma terminal en la cual ambos momentos sucesivos se incluyen en una nueva forma. Y es la imposibilidad de esta nueva forma la que determina la simultaneidad de lo desintegrado, el retorno de lo primitivo *junto* a lo evolucionado. Sucede que en vez de aprehender estas formas como sucesión temporal, como contradictorias y no integradas, se las vive en la simultaneidad como si pudieran ser ambas afirmadas como verdaderas: la religión, que promete la comunidad espiritual, *al lado* de un sistema social donde la integración efectiva de los hombres es imposible. La sucesión, que es dialéctica, introduce en el sujeto el sentido temporal del desarrollo de la historia del mundo en el desarrollo de la propia subjetividad. La simultaneidad, que afirma juntamente a ambas –siendo como son contradictorias–, introduce en cambio la absolutización atemporal de formas solidificadas, sin origen en la realidad, cuya génesis se ignora y por ello mismo se validan en la imaginación. Desde esta perspectiva el "sentimiento oceánico" se aclara:

> Así estamos plenamente dispuestos a aceptar que en muchos seres existe un "sentimiento oceánico", que nos inclinamos a reducir a una fase temprana del sentido yoico (p. 20).

Si volvemos entonces a situar ese sentimiento en el decurso del desarrollo psíquico del hombre adulto, que correspondería a una necesidad

de amparo paterno en el niño no satisfecha posteriormente por ninguna realidad social, el sentimiento oceánico es una regresión frente a una frustración: ante la impotencia de satisfacer nuestros deseos más profundos en la realidad, reprimidos por el sistema de producción. Y en vez de romper este narcisismo cultural a que el individualismo burgués nos condena –el de ese yo redondo y limitado y satisfecho en su separación– sólo osamos retornar a una ilusión: al "restablecimiento del narcisismo ilimitado" (p. 20). Es decir, a la de un yo placiente primitivo que se daba la ilusión de "desprender de sí un mundo exterior".

> Puedo imaginarme que el "sentimiento oceánico" haya venido ulteriormente a relacionarse con la religión, pues este ser-uno-con-el-todo, implícito en su contenido ideacional, nos seduce como una primera tentativa de consolación religiosa, como otro camino para refutar el peligro que el yo reconoce amenazante en el mundo exterior (p. 20).

Discriminar, pues, hacia afuera el sentido de la realidad del mundo exterior, implica necesariamente discriminar, hacia adentro, el proceso que quedó incorporado en el yo como acceso a la cultura. Implica recuperar, por lo tanto, en esta distancia interior, materializada en el propio cuerpo, la dialéctica sucesiva de la integración desintegradora que nos llevó a la apariencia de un yo absoluto. Frente a la dimensión plana de lo psíquico como simultáneo, a los contenidos ideacionales y los conceptos como meras relaciones pensadas que nada soportan, es preciso entonces redescubrir y reivindicar la dimensión densa y sedimentada de formas sucesivas de sentir y de pensar que la carne, en su progresiva maduración, fue organizando como momentos de un desarrollo sensible y significativo al mismo tiempo. Y comprender que es la historia del sistema de producción la que se introduce, como determinación que viene de lo universal, en la historia naciente de un cuerpo que despunta, como yo, a la vida.

II. Técnicas para eludir la realidad del mundo exterior

Entre las técnicas para eludir la realidad del mundo, la religión le proporciona al "hombre común" la solución más acabada: aceptación de la dolorosa finitud, a la que se acomoda, para anhelar la salvación en la entrañable infinitud, en la que se espera. La moraleja es así fácilmente comprensible: aceptemos los límites de la realidad, pues seremos salvados en el más allá.

> Sistema de doctrinas y premoniciones que por un lado le explican con envidiable integridad los enigmas de este mundo, y por el otro le aseguran que una solícita Providencia guardará su vida y recompensará en una existencia ultraterrena las eventuales privaciones que sufra en esta (p. 22).

Pero allí donde la religión no alcanza, para los hombres que no son comunes, existen otras "técnicas" que permiten eludir los sufrimientos que la realidad nos depara. Pero estas "técnicas" deberán tener una eficacia semejante a la religión, pues su objetivo es, para todos, el mismo: la búsqueda de la felicidad sin dolor.

> Tal como nos ha sido impuesta, la vida nos resulta demasiado pesada, nos depara excesivos sufrimientos, decepciones, empresas imposibles. Para soportarla no podemos pasarnos sin lenitivos (p. 23).

Freud menciona tres especies:

1. Distracciones poderosas, cuyo modelo es la actividad científica.
2. Satisfacciones sustitutivas, ilusorias e imaginarias, cuyo modelo es el arte.
3. Narcóticos, que nos hacen insensibles a la miseria, pues modifican la sensibilidad de nuestros órganos y nos hacen sentir placer sólo por estímulos internos, independizándonos de los externos.

Para enfrentar el problema de la relación con la realidad, Freud comienza desechando la pregunta sobre "el objeto que tendría la vida humana". No hubo y tal vez no haya respuesta, nos dice: "se tiene el derecho a rechazar tal pregunta", pues su planteo mismo implica una "vanidad antropocéntrica". Esta vanidad, la de buscar un objetivo a la vida humana, por lo tanto, que la hubiera creado junto con ella, sería producto del pensamiento religioso, que plantea a la historia con un sentido exterior a ella. Sería introducir una concepción abstracta del "hombre" separado del campo real en el que este objetivo se crea. Que la vida no tiene objeto quiere decir: su objeto es la vida misma, que no va más allá de sí y debe ser creado en su interior. Nada hay en la existencia que preparara a todo lo anterior como un proceso en el cual su objeto último sería el hombre. La vida humana es vida que se transformó en el elemento de la vida, y no hay nada fuera de ella que trascienda, como su objetivo, esta existencia.

Podemos pensar que las tres formas de eludir el mundo exterior (el arte, la ciencia y los narcóticos), lo son por no aparecer en ellas la presencia de un objetivo propio: son desilusiones en el tránsito al principio de realidad. El principio de realidad sugiere la *persistencia* del principio del placer en los modos de enfrentarla: se regula todavía por los modelos infantiles. Por eso la religión aparece como fondo de todos estos planteos, y supone no sólo la idea de la Providencia, sino la Providencia misma prolongada desde el padre infantil.

> El hombre común no puede representarse esta Providencia sino bajo la forma de un padre grandiosamente exaltado, pues sólo un padre semejante sería capaz de comprender las necesidades de la criatura humana, conmoverse ante sus ruegos, ser aplacado por las manifestaciones de su arrepentimiento (p. 22).

Y todas las soluciones que resultan de no enfrentar la realidad lo serían sobre la desilusión del abandono del padre y la ineficacia de la religión: no habría nada que hacer. Si el sentido del mundo, trascendente

y derivado de la religión, es darle un objetivo al hombre en función del superyó que ordena "lo que debes ser, o si no, no serás nada", carentes de este objetivo, todo otro es inexistente. Las respuestas cuyos modelos toma Freud serán todas regresivas: la intoxicación, que es la respuesta ante la angustia del nacimiento; el arte, que busca un consuelo pasivo en la fantasía; la ciencia, que prolonga el conocimiento más allá de la angustia ante la realidad sin movilizar el cuerpo. Ninguno de ellos está en el movimiento creador de la vida, ninguno de ellos puede soportar la incertidumbre de un objetivo diferente a lo ya conocido, la repetición de lo mismo –el antropomorfismo– como única modalidad de existencia. Fuera de la forma de hombre ya constituida, o propuesta desde el fondo del ideal del yo, que es la prolongación narcisista del primero, no hay otra forma de humanidad: tampoco hay otra forma de felicidad. Por eso,

> sólo la religión puede responder al interrogante sobre la finalidad de la vida (p. 24).

porque es aquella que cierra el narcisismo individual en el narcisismo colectivo y cultural, y mantiene la ilusión infantil como en Romain Rolland, predeterminando el sentido de toda realidad posterior y futura. Antropocentrismo-narcisismo-religión-superyó-semejanza: tal es la serie. El antropocentrismo afirma, pues, al hombre como criatura trascendente con un fin predeterminado. Lo aleja así del movimiento que, desde lo cósmico y la naturaleza, se produce como historia humana, inmanente, sin otro objetivo y otro fin que los que esta misma se cree en su desarrollo retomando su origen: desde los instintos de vida y de muerte.

1. La separación entre placer y dolor

De allí los análisis posteriores que, sobre el fondo de esta cultura impregnada toda ella de cristianismo, se formula Freud, descriptivamente:

> ¿Que fines y propósitos de vida expresan los hombres en su propia conducta; qué esperamos de la vida, qué pretenden alcanzar en ella? Es difícil equivocar la respuesta: aspiran a la felicidad, quieren llegar a ser felices, no quieren dejar de serlo. Esta aspiración tiene dos faces: un fin positivo y otro negativo: por un lado evitar el dolor y el displacer; por el otro, experimentar intensas sensaciones placenteras. En sentido estricto el término "felicidad" sólo se aplica al segundo fin. De acuerdo con esta *dualidad* del objetivo perseguido, la actividad humana se despliega en dos sentidos, según trate de alcanzar –prevalente o exclusivamente– uno u otro de aquellos fines (p. 24).

Aquí aparece ya planteado todo el problema. La *dualidad* del objetivo implica la presencia de la *separación entre el dolor y el placer*; por lo tanto, la falta de integración del objetivo perseguido –la felicidad– en un campo de realidad contradictorio donde la búsqueda del segundo está ligada a las condiciones de realidad del primero. O, en otras palabras; donde la prosecución de la felicidad no requiere su inscripción en un campo de realidad estructurado, que ligue al placer con su obstáculo y su remoción. Esto señala, por otra parte, el sentido *puntual* del placer, reducido a su mera sensorialidad sin significación, sin estar articulado a las determinaciones que prolongan al cuerpo en la cultura. Por eso esta afirmación del placer puntual –y su correlato, el dolor puntual– también señala la existencia de una *indiscriminación del mundo real* sobre el cual nuestro cuerpo se prolonga. Encontramos aquí la totalidad sentida de Rolland como fondo de totalidad abstracta, no discriminada, que es el correlato de este placer y de este dolor *puntuales y separados.* Lo cual señala que en la conciencia de quien busca la felicidad como su objetivo no está contenida la estructura del sistema que lo determina en la prosecución insignificante de su placer y la evitación insignificante de su dolor. La discriminación del mundo como determinante de su placer y de su dolor está tan alejada como la discriminación del placer y dolor mismo en su mero cuerpo empírico, reducido a mera sensación sin significación.

Esta descripción que nos hace Freud es, pues, la descripción de la felicidad a la cual aspira el individualismo burgués.

> Como se advierte, quien fija el objetivo vital es simplemente el programa del principio del placer (...) por más que su programa está en pugna con el mundo entero, tanto con el macrocosmos como con el microcosmos (p. 24).

Esta es la solución individual y narcisista a la contradicción que el sistema plantea. El individuo está ya aquí determinado por el principio de realidad; pero prosigue buscando su felicidad con el programa del principio del placer. Sucede que el principio de realidad de nuestro sistema no incluye al hombre, ni se comprende a sí mismo, como determinado por la totalidad de los fenómenos de la naturaleza de los cuales emerge la humanidad y sobre los que sigue reproduciéndose. La realidad del todo sólo se prolonga como "sentimiento oceánico", como ser-uno-con-el-todo. Por eso Freud dice que

> este programa ni siquiera es *realizable,* pues todo el orden del universo se le opone, y aun estaríamos por afirmar que el plan de la "Creación" no incluye el propósito de que el hombre sea "feliz" (p. 24).

Es esta felicidad precisa, donde la mera satisfacción sensible está desgajada de su inserción en el marco de la realidad, la que aparece en pugna: ese propósito de la felicidad individual contraría el plan de la creación porque no lo tiene en cuenta. La felicidad es mero subjetivismo narcisista, sólo regresivamente realizable. Para lograrlo se evade necesariamente de la realidad, en la fantasía que lo produce como ideal. Pero situar la felicidad implica situar al hombre frente a las determinaciones básicas, situaciones límite diríamos nosotros, sin las cuales ni el placer ni el dolor pueden ser comprendidos. Sólo a partir de su inclusión dentro de ese campo de realidad, que es el fundamento necesario de toda rela-

ción vivida, puede comprenderse, tal vez, el sentido del placer y del dolor y, por lo tanto, el ideal individualista de la felicidad. Freud lo hace poniendo de relieve la conexión que liga el placer con el dolor, el goce con el sufrimiento, pues es una condición irreductible de nuestra inserción en el mundo real. Estos límites serían los *límites insublimables que permanecen como coordenadas de toda relación con la realidad.*

1. El propio cuerpo: condenado a la decadencia y aniquilación.

2. El mundo exterior: fuerzas destructoras omnipotentes e implacables.

3. Las relaciones con otros seres humanos, quizá la fuente de mayor dolor. Este nivel podría equipararse, "por lo *ineludible"*, a los dos anteriores.

Son pues ineludibles, son pues insublimables: hay que meter el cuerpo. Son las delimitaciones de toda acción y de todo proyecto, tanto como de todo análisis. Nuevamente en Freud aparece la prueba de los límites, del coraje vivido como presencia de la verdad para el pensamiento que *enfrenta el dolor de pensar los límites, sin hacer lo cual el pensar es evasión del dolor.* Esto quiere decir: todo planteo de la felicidad que no contenga necesariamente la transformación de estas tres relaciones, y el reconocimiento de sus límites, no será un planteo verdadero. Y veremos que Freud aquí se dirigirá a hacer el análisis de la cultura, de su malestar, poniendo de relieve la posibilidad de evitar que la relación con los otros seres humanos se convierta en "un destino tan ineludible como el sufrimiento de distinto origen" (p. 25). Es decir, va a acentuar la posibilidad de transformar *aquella relación en la cual los límites dependen de nosotros.*

Freud pasará entonces a analizar aquellas soluciones que se sitúan en la *separación entre placer y dolor,* y que tratan de incidir sobre uno solo de estos extremos. Son todas ellas, pues, transacciones para eludir la realidad. Esta separación entre placer y dolor produce, dirigida por el principio del placer, la anulación del placer mismo, que sólo cobra sentido en tanto no-dolor: no-dolor se torna aquí en equivalente del placer. La mirada fija en *evitar el sufrimiento para alcanzar un placer sin dolor* debe dominar previamente el dolor para que el placer, como

tal, pueda darse. Quedará condenada a tratar de evitar el dolor, que se convertirá así en cuasi-placer. El *no-dolor será aquí el placer.* Pero entonces la conducta regulada por el principio del placer queda así sometida a no poder sentirlo y tener que dedicar toda su vida a evitar el dolor de enfrentar la realidad, sobre cuyo fondo aparece todo placer.

> No nos extrañe, pues, que bajo la presión de tales posibilidades de sufrimiento, el hombre suela rebajar sus pretensiones de felicidad (como, por otra parte, también el principio del placer se transforma, por influencia del mundo exterior, en el más modesto principio de la realidad); no nos asombre que *el ser humano ya se estime feliz por el mero hecho de haber escapado a la desgracia,* de haber sobrevivido al sufrimiento: que en general la finalidad de evitar el sufrimiento relegue a segundo plano la de lograr el placer (p. 25).

Reparemos: el principio de realidad es el de una realidad represora donde imperan las relaciones humanas como enfrentamiento y destino. Pero reparemos también en que el problema queda planteado entonces entre *un placer sin realidad o una realidad sin placer.* Este enfrentamiento se produce cuando la realidad define previamente el placer como no pudiendo pasar a la realidad. Y le deja únicamente el reducto de la propia sensibilidad sin razón y sin relación, para buscarla sólo en los límites donde los intersticios del sistema toleran el placer narcisista que en nada afecta y en nada disturba al proceso de producción. *El placer narcisista es, pues, el complemento que el sistema se da de su propia imperturbabilidad.*

El análisis de Freud se sitúa en la necesidad de buscar el placer dentro de la "realidad" no definida como inamovible ni comprendida como tan natural como los otros límites: el mundo exterior y el propio cuerpo. Por lo tanto, sitúa la búsqueda de la realidad en la remoción del obstáculo, y por ende del placer que sólo el riesgo y el enfrentamiento hacen surgir. Por lo tanto, del placer que para aparecer como tal debe poner en duda los límites a los cuales el sistema lo restringe.

Dentro de esta *búsqueda del no-dolor,* como sustituto del placer que así fue desplazado, se inscriben pues los "*métodos* de evitación del sufrimiento". Su atención no está concentrada en la búsqueda del placer, sino en las fuentes de displacer, para evitarlas. Pero esa evitación significa eludir el fondo de dolor que está unido al placer. La evitación del displacer debe, pues, conservar lo positivo de la relación que se evita para no sufrir. Pero esta positividad alcanzada no es ya la misma. Toda la vida estará organizada sobre un único objetivo del que derivan todos los otros: evitar el dolor.

2. Técnicas para evitar el sufrimiento

1. La intoxicación química: se trata de transformar las disposiciones del organismo para sentir sensaciones placenteras y evitar los estímulos desagradables. Se escapa así al peso de la realidad.

2. Dominar las fuentes internas de las necesidades: aniquilar los instintos. Se abandona la vida para ganar el reposo absoluto. Pero en vez de aniquilarlos se los puede domeñar: "moderación de la vida instintiva bajo el gobierno de las instancias psíquicas superiores, sometidas al principio de la realidad" (p. 27). Limitación del placer, incomparablemente menos intenso que la satisfacción de la pulsión instintiva indómita.

3. Desplazamiento de la libido: "reorientar los fines instintivos de manera tal que eludan la frustración del mundo exterior". La sublimación es la instalación en el dualismo del alma y del cuerpo, de los instintos y el espíritu.

> La sublimación de los instintos contribuye a ello, y su resultado será óptimo si se sabe acrecentar el placer del trabajo psíquico e intelectual. *En tal caso el destino poco puede afectarnos* (p. 27).

En esta técnica para eludir el sufrimiento del mundo exterior se encuentran el artista y el científico. Pero estas soluciones son

derivaciones del dualismo separador. Por eso Freud dice aquí tanto del arte como de la ciencia que

> metafóricamente nos *parecen* más "nobles" y más "elevados", pero su intensidad, comparada con la satisfacción de los impulsos instintivos groseros y primarios, es muy atenuada y de ningún modo llega a conmovernos físicamente (p. 28).

Dentro de este dualismo queda planteado el problema de la verdad de la ciencia y del arte. Habría un arte y una ciencia que también nos conmueven físicamente, y habría un arte y una ciencia que no son sino una astucia para no enfrentar la realidad: un arte y una ciencia verdaderos o falsos. He aquí cómo la condición del ejercicio de una función intelectual se halla ya determinada por el sentido que esta tiene para el sujeto: en el modo como recurre al arte o a la ciencia para poner en acción sus propios contenidos reprimidos que se juegan nuevamente, en la actividad, buscando el placer discriminado.

De este modo la ciencia y el arte verdaderos aparecen al servicio del placer prolongándose en la realidad para anunciar una posibilidad o discernir el obstáculo que se opone a su tránsito. Hay, pues, una ciencia y un arte sobre el fondo de la satisfacción instintiva, que busca su camino hacia una realidad que debe discriminar para facilitar la satisfacción, y ese es el arte o la ciencia que conmueve y "calienta". Y hay un arte y una ciencia que se apoyan en la "sublimación" de los instintos, técnica para eludir la realidad, y que por más que piense y por más que imagine sólo prolongará el terror a la realidad que no enfrenta, y que por no enfrentarla imagina y piensa. Porque el arte y la ciencia verdaderos ponen en juego la totalidad del sujeto: este hace el tránsito desde los impulsos instintivos sensibles, que conmueven el cuerpo en su imperiosidad reconocida, hacia una realidad en la que buscan, por el conocimiento o la imaginación –que no es sino otra forma de conocer– abrirse paso transformadoramente. El pensar de la ciencia y el imaginar del arte consiste en incluir en los instintos la

presencia del obstáculo que liga el placer al dolor. Ya no estamos en la división separadora del placer sin dolor que, por eso mismo, no es más que triste búsqueda del no-dolor. El problema de la ciencia es, pues, también un problema personal, en el cual todo el sujeto debe crearse a sí mismo como capaz de descubrir, porque en ese descubrimiento el sentido de la ciencia vuelve a revelarse en su fundamento originario. Freud reencuentra aquí la crítica contra el cientificismo y, prolongándolo, podríamos decir la del cientificismo tanto psicoanalítico como marxista. ¿Cuál será la trampa máxima para eludir la realidad? Aquella que en el acto de eludirla cree estar realmente enfrentándola. Escuchemos las artes de su seducción: ¿Acaso la verdad no es objetiva en sí misma –nos susurra, tranquilizador, el cientificista–, y tanto más cuanto que se refiere al conocimiento verdadero y descentrado, sin sujeto, de las estructuras objetivas? Esta es justamente la trampa: haber vuelto nuevamente, en aras del conocimiento verdadero, a desalojar aquello que está presente tanto en Marx como en Freud: el pensar de la teoría implica pensar el obstáculo preciso que se opone a que el sujeto haga su tránsito, junto con los otros, a una realidad donde vuelva a inscribir el deseo insatisfecho. Por eso la remoción del "obstáculo epistemológico", como lo expresa la jerga a la moda, no basta: ese criterio permanece todavía a nivel de la ciencia como mera técnica para eludir la realidad. Porque la realidad no es sólo la realidad del conocimiento del mundo exterior en su filigrana racional: es la nueva relación en la que un sujeto desarrolla el concepto hasta encontrar la materialidad del obstáculo preciso, porque este proceso no es sino la prolongación del intento de unir la carne a la idea en la cual poder prolongar la satisfacción de sus impulsos. Por eso, si el levantamiento del "obstáculo epistemológico" no se asienta sobre la remoción del "obstáculo psicológico", que arrastra la verdad del planteo tal como Freud nos lo muestra, ese conocimiento, aun en su presunta "verdad", no es más que una nueva vuelta a la tuerca de las nuevas innovaciones técnicas para eludir la realidad en el momento de afirmarla como lo más preciado. No es extraño: detectan el peligro, y se acercan a ese resultado para ocultarlo

nuevamente. De este modo el descubrimiento científico que así enuncian, más que prolongar y actualizar la densidad de su verdad, es descubierto en forma ambivalente como lo más querido, pero al mismo tiempo como lo más peligroso: su abrazo no es más que un abrazo mortal que, bajo la declaración de su amor, sólo trata de ahogarlo para que no viva y no se haga presente con la centellante clarividencia de la luz que arroja.

Vemos así cómo en la ciencia, convertida en técnica para no sufrir, la verdad es un medio para encubrir la realidad más que para alcanzarla. Se detecta la verdad para anular su sentido porque justamente *la verdad es el obstáculo* que hay que vencer. Y el mecanismo, a nivel de lo específico de la "práctica teórica", consiste justamente en darse como criterio de sí misma sólo los impulsos sublimados: darse sólo el campo abstracto de la conciencia pensante. Una vez adquirido este derecho a la afirmación, se le quitó a la ciencia su arraigo en la sangre del sujeto que se juega a la verdad situada y determinada, para aparecer como su contrario: como aquel que *tiene la verdad de la verdad* y que, por eso mismo, es el único que puede anular su contenido de verdad en nombre de la verdad. De esa misma verdad en la que dice apoyarse pero que, en realidad, viene a destruir.

Este proceso en la ciencia es, nos dice Freud, claramente un encubrimiento:

> La tendencia a independizarse del mundo exterior, buscando las satisfacciones en los procesos internos, psíquicos... (p. 28).

Esta satisfacción racional de la ciencia como medio de eludir la realidad se acentúa aun más en el arte:

> El vínculo con la realidad se relaja aun más; la satisfacción se obtiene en ilusiones que son reconocidas como tales, sin que su discrepancia con el mundo real impida gozarlas. El terreno del que proceden estas ilusiones es el de la imaginación, terreno que

> otrora, al desarrollarse el sentido de la realidad, fue sustraído expresamente a las exigencias del juicio de realidad, reservándolo para la satisfacción de deseos difícilmente efectuables. A la cabeza de estas satisfacciones imaginativas se encuentra el *goce* de las obras de arte, accesible aun al carente de dones creadores, gracias a la mediación del artista (p. 28).

Freud habla aquí del que goza de la obra de arte, no del creador. La diferencia con el hombre de ciencia vuelve a reencontrar el matiz que antes señalamos: el "hombre de ciencia" *piensa* ser activo por el hecho de *ejercer* ese conocimiento descubierto por otros, los verdaderos creadores. Pero su ejercicio es semejante al del que goza de la obra de arte sin crearla: le sirve para eludir la realidad, dijimos, en el acto mismo de ejercer el resultado verdadero sobre el que se apoya, introduciendo la actividad especulativa y repetidora de una teoría que actúa así, como almohada, entre él mismo y el mundo. Además, en función del servicio social que esta actividad puede presentar, servicio "técnico" encubierto bajo la designación de "ciencia", encuentra su ubicación en la realidad que teme, y se ve así recompensado. Esta racionalidad del "científico" permanece dentro de la razón regulada por el superyó, que oculta el origen carnal de este desarrollo que tuvo antes como punto de partida la forma sensible del padre. La razón ignora aquí la sensibilidad represora que la organiza. Y el que goza de la obra de arte actualiza un campo de sensibilidad imaginario que quedó también definido por la represión como si no tuviese su origen en la realidad, como un campo subjetivo-subjetivo contrapuesto radicalmente a ella.

Estas dos "técnicas", la ciencia y el arte, unidas a la "técnica" del narcótico, no son las únicas. El arte es también una "ligera narcosis" y la ciencia, tal vez una narcosis racional y más continua. Pero en la serie de las técnicas para eludir la realidad está aquella más radical y más enérgica que "ve en la realidad al único enemigo y fuente de todo sufrimiento" (p. 29). El delirio individual (ermitaño) y el delirio colectivo (religión) son sólo dos extremos de esta misma transformación.

> El caso en que numerosos individuos emprenden juntos la tentativa de procurarse un seguro de felicidad y una protección contra el dolor por medio de una transformación delirante de la realidad. También las religiones de la humanidad deben ser consideradas como semejantes delirios colectivos. Desde luego, ninguno de los que comparte el delirio puede reconocerlo jamás como tal (p. 29).

Otra técnica, también infructuosa, para alejar el sufrimiento y alcanzar la felicidad es hacer del amor el centro de todas las cosas, "que deriva toda satisfacción del amar y ser amado" (p. 30). Es, una vez más, como todas las formas anteriores, un intento de aplicar un modelo que reposa en una relación unitaria y orgánica de los instintos de vida y de muerte, allí donde el placer está unido al dolor, pero sólo para prolongarlo tramposamente hacia la realidad bajo la apariencia de realizarlo, cuando precisamente, por el contrario, se lo niega. Las técnicas son así modos de separar lo positivo de lo negativo, como en la falsa dialéctica que Hegel nos mostró, y eludir la aterradora presencia de la finitud desgajándola de la infinitud donde lo negativo de la muerte quedaría excluido. Esta técnica

> traslada la satisfacción a los procesos psíquicos internos, utilizando al efecto la ya mencionada desplazabilidad de la libido, pero sin apartarse por ello del mundo exterior, aferrándose por el contrario a sus objetos y hallando la felicidad en la vinculación afectiva con ellos (p. 30).

¿Cómo podría lograrlo permaneciendo en la realidad?

> No se conforma con la resignante y fatigada finalidad de eludir el sufrimiento, sino que la deja de lado (a esta finalidad) sin prestarle atención, para concentrarse en el anhelo primordial y apasionado del cumplimiento positivo de la felicidad.

Pero esta pasión, que se desliga de la realidad del objeto para concentrarse sobre sí misma, vuelve una vez más, en la pérdida del objeto, de la ilusión a la cambiante y frustrante realidad para reiniciar, con otro objeto, y luego otro, y otro, esta relación donde el objeto no es visto en su realidad sino sólo como receptáculo para poder proyectar sobre él el amor. Una y otra vez defraudado.

Pero esta técnica del amor, nos dice Freud, no queda agotada en esta descripción. En el próximo capítulo veremos su consecuencia social más acabada. No es al otro real al que aquí amamos: es al otro como soporte objetal de una pasión narcisista que proyecta en todo otro la ilusión de un amor indiscriminado. La forma unitaria y orgánica del amor, el amor sexual, que es su modelo de partida, y que contiene la realidad del otro y el tiempo de la carne y el ritmo del sexo y la presencia sensible del otro diferente, desaparece aquí.

Y la misma disociación es la que encontramos en aquellos que ponen la felicidad de la vida en el "goce de la belleza". Es una orientación vital desgajada del origen donde, una vez más, la presencia del cuerpo sexuado como fundamento de toda belleza desaparece. Apreciamos y contemplamos sólo las formas derivadas en las cuales la presencia efectiva y real del sujeto "gozado" se desvanece como anunciadora de una relación efectiva, soslayada y temida.

> Lo único seguro parece ser su derivación del terreno de las sensaciones sexuales, representando un modelo ejemplar de una tendencia coartada en su fin. Primitivamente la "belleza" y el "encanto" son atributos del objeto sexual. Es notable que los órganos genitales mismos casi nunca sean considerados como bellos, pese al invariable efecto excitante de su contemplación. En cambio, aquella propiedad parece ser inherente a ciertos caracteres sexuales secundarios (p. 31).

Como conclusión a las variadas "técnicas" aquí consideradas, Freud cierra su análisis señalando las contradicciones insolubles con las que

tropieza la búsqueda de la felicidad dentro del marco del individualismo narcisista que se evade de la discriminación de la realidad.

Culminan así diversas oposiciones:

- vida y muerte
- placer y dolor
- físico y espiritual
- individuo y mundo real
- sensible y racional
- historia personal e historia del mundo
- forma y contenido
- antropocentrismo y universo real (congelamiento de una forma determinada de ser hombre como absoluta)
- inmanencia y trascendencia.

3. Sustitución del placer por el no-dolor

Todas estas "técnicas" –que Freud describe como propias de una cultura dentro de la cual sólo se habilitan, para los hombres, estos modelos sociales– no constituyen entonces soluciones individuales sino culturales. Y todos los modelos culturales encuentran su contradicción general en esta última formulación de Freud, que no es la que él nos propone sino la descripción de los límites que él encuentra a partir de la descripción, para quienes persiguen la "felicidad" como objetivo:

> El designio de ser felices que nos impone el principio del placer es irrealizable: mas no por ello se debe –ni se puede– abandonar los esfuerzos por acercarse de cualquier modo a su realización.

Léase: la felicidad individualista que *nos impone* el principio del placer es irrealizable *tal cual.* Pero esta imposición navega en la vida misma: es Eros que se anuncia en la cultura y que exige ser prolongado

en ella. Por eso no se debe ni se puede, *por más que queramos,* por más que sólo nos demos a evitar el sufrimiento –como las soluciones anteriores lo mostraron–, abandonar los esfuerzos para acercarse, *de cualquier modo,* a su realización. Todas las soluciones anteriores, hemos visto, sólo perseguían el principio del placer sin realidad: por eso *cedían, defraudadas, al principio de realidad sin placer.* Su relación con el placer era sólo la de acudir a las formas de los procesos primarios para satisfacerlo. Tenían del placer la forma infantil de darse su objeto alucinado, *no su contenido real adulto.* Tenían una relación alucinada con el placer, y una relación de sumisión efectiva a la realidad. El placer sólo era la aureola presente en el no-dolor, que era su objetivo. De este modo la felicidad narcisista se dice que persigue el placer, pero su realidad es que persigue sólo el no-dolor. Todas estas técnicas a la búsqueda de la felicidad eran técnicas que buscaban la supresión del dolor, y en ello encontraban el placer: el placer sustituto por no sufrir. Y Freud nos muestra, en sus fracasos, que *es irrealizable en esas condiciones.* Pero que no debemos renunciar al placer, cuyo *modelo* es la relación sexual: aquel en el cual el dolor del instinto de muerte es superado en el placer del instinto de vida que utiliza a la muerte y a la violencia, en el tiempo de la vida real, a su favor. Freud nos habla de un placer histórico que hace frente a las condiciones de la realidad y alcanza su felicidad –su felicidad que tiene sabor mortal– dentro de los límites de esta única vida amojonada entre el nacimiento y la muerte.

Pero nos dice al mismo tiempo que la "felicidad amenguada" con la que nos consolamos tampoco tiene posibilidad de llegar a serlo:

> Ninguno de estos recursos [sólo placer o sólo evitar el dolor] nos permitirá alcanzar cuanto anhelamos. La felicidad, considerada en el *sentido amenguado,* cuya realización parece posible, es meramente un problema de la economía libidinal de cada individuo. Ninguna regla al respecto vale para todos; cada uno debe buscar por sí mismo la manera en que pueda ser feliz (p. 31).

¿Está claro? Esta felicidad *amenguada,* que se aleja de las condiciones que definen la realidad histórica del hombre y se da un objeto parcial como si fuese posible, es la felicidad inalcanzable: nunca "nos permitirá alcanzar cuanto anhelamos". Y es esta misma felicidad un problema individual, que queda restringido a los límites del propio cuerpo. Economía libidinal privada como lo es, en otro caso, la economía capitalista privada: depende de cuanto tenga *sólo él* para darse la ilusión individual de alcanzarla. Pero si para Freud el problema de la felicidad es un problema social, aquí en cambio la norma es el más estricto individualismo: "cada uno debe buscar por sí mismo la manera de ser feliz". La ciencia y el conocimiento, que se ocupa de todos, nada puede aquí luego de haber señalado la imposibilidad esencial de pretender esa felicidad sin realidad. Y el consejo respecto de la economía libidinal privada no está alejado, en la interpretación que hacemos de la inversión capitalista, del mismo Freud, cuando aconseja socarronamente:

> Así como el comerciante prudente evita invertir todo su capital en una sola operación, así también la sabiduría quizá nos aconseje no hacer depender toda satisfacción de una única tendencia, pues su éxito jamás es seguro (p. 31).

Y dependerá para ello no de una acción conjunta, sino sólo individual:

> de la fuerza que se atribuya a sí mismo para modificarlo según sus deseos (p. 31).

El problema viene planteado desde la determinación social, pero la solución sólo es aquí individual. Los que lleguen al mundo con una libido que no se deja domeñar por estas salidas, que la sabiduría cultural enseña como compatibles con la no modificación de sus propios límites, están condenados a la enfermedad y a la muerte:

> Quien llegue al mundo con una constitución instintual particularmente desfavorable, difícilmente hallará la felicidad en su situación ambiental, ante todo cuando se encuentre frente a tareas difíciles, a menos que haya efectuado la profunda transformación y reestructuración de sus componentes libidinales, imprescindible para todo rendimiento futuro (p. 32).

Esta diferente constitución libidinal señala la imposibilidad de sublimar y de coartar en sus fines los instintos que solicitan su imperiosa satisfacción. Para ese tránsito la "situación ambiental" sólo presenta como únicas salidas la acomodación a la realidad represora o la enfermedad:

> La última técnica de vida que le queda y que le ofrece por lo menos satisfacciones sustitutivas, es la fuga a la neurosis (p. 32).

Prestemos atención a lo que dice Freud: sólo el neurótico conserva el placer que no quiso abandonar, como objetivo de su elección, sólo él mantiene presente el objetivo de la vida. Pero su solución para alcanzar el placer *sigue siendo individual* y, por lo tanto, condenada a las "satisfacciones sustitutivas": sólo tiene el propio cuerpo como campo de la transformación.

> Quien vea fracasar en edad madura sus esfuerzos por alcanzar la felicidad, aún hallará consuelo en el placer de la intoxicación crónica, o bien emprenderá esa desesperada tentativa de rebelión que es la psicosis (p. 32).

La bebida y la locura: los dos términos de la *rebelión desesperada,* de la que fue descubierta demasiado tarde en la edad madura, y no pudo ejercer la violencia contra el sistema sino, finalmente, contra sí mismo. Así la enfermedad para Freud se inscribe como una solución que no enfrenta como a su opuesto a la normalidad, sino a la revolución.

La "normalidad" es, como destino, la enfermedad colectiva que los modelos sociales, invivibles, ofrecen a la individualidad dependiente como un modo de investir en ella *toda la vida:* se trata de administrar, en los intersticios del sistema, su capital individual, su monto de vida individual, su magnitud de libido para no sufrir.

Estos caminos, que Freud señaló y analizó, son caminos aparentemente "libres"; libres de elegir cómo eludir el sufrimiento, no cómo alcanzar el placer. Y cuando se trata del placer, sólo está la libertad que se presenta en la elección de enfermedad: el campo de lo imaginario como único refugio. Por eso dice Freud:

> La religión viene a perturbar este libre juego de elección y adaptación al imponer a todos por igual su camino único para alcanzar la felicidad y evitar el sufrimiento. Su técnica consiste en reducir el valor de la vida y en reformar delirantemente la imagen del mundo real, medidas que tienen por condición previa la intimidación de la inteligencia. A este precio, imponiendo por la fuerza al hombre la fijación a un infantilismo psíquico y haciéndolo participar en un delirio colectivo, la religión logra evitar a muchos seres la caída en la neurosis individual. Pero no alcanza nada más (p. 32).

Este "libre juego de elección y adaptación", ya lo hemos visto: variantes de la libertad individual, del libre albedrío burgués que elige dentro de la adaptación. Pero este liberalismo, aun separado de la iglesia y de la religión, permanece dentro del marco de la no discriminación del sistema de producción que regula, férreamente, a cada individuo. La religión es su contraparte: por eso aparece como neurosis colectiva opuesta a la neurosis individual. De allí la disyuntiva: o la apariencia de normalidad colectiva, "social", que la represión y el sometimiento absoluto nos proporciona, o la caída en la neurosis y en la locura cuando el planteo permanece dentro de la solución individual y no puede abrirse, como veremos en *Psicología de las masas y análisis del yo,* a otra forma de colectividad, que es la tarea revolucionaria. Así la oposición que

opone neurosis colectiva a neurosis individual no tiene otra salida, y las formas anteriormente analizadas se inscriben como variantes de un mismo obnubilamiento: la no discriminación del sistema que produce tanto a los individuos como a las categorías de totalidad en los que estos aparecen determinando el marco de sentido de su relación con el mundo. La "intimidación de la inteligencia" ya estaba presente en todas las "técnicas" individuales para eludir el sufrimiento que produce la realidad: ciencia, arte, narcóticos. Todas ellas suponían la permanencia en la separación del principio del placer y del principio de realidad, volcada sólo a considerar la felicidad como un no-dolor. Y la cúspide de este abandono colectivo es la religión, donde el sufrimiento está ya planteado como supremo valor: en ella el principio de realidad es el principio del dolor. La inversión ha sido cumplida acabadamente.

> Tampoco la religión puede cumplir sus promesas, pues el creyente, obligado a invocar en última instancia los "inescrutables designios" de Dios, confiesa con ello que *en el sufrimiento sólo le queda la sumisión incondicional, como último consuelo y fuente de goce* (p. 32).

Así se resuelve el planteo donde la oposición entre placer y dolor culmina en su lógica y en su necesidad: aquellos que por no sufrir decidieron dejar de inscribir el placer en la realidad, han tenido que conservarlo en la fantasía para dedicarse en la realidad al no-dolor. Y si esta lógica se prolonga como abandono del deseo para tener la seguridad absoluta del no sufrimiento, el sufrir se convierte, paradójicamente, en el supremo valor. *Sufrir para no sufrir:* tal es el término de esta lógica que comenzó por eludir el dolor separándolo del placer. Y concluye así en el goce del dolor, que es al fin de cuentas la cúspide del sometimiento, la única garantía de no tener que enfrentar la realidad. La sumisión que estaba en el comienzo del principio represivo de la realidad, que al menos nos proporcionaba el goce del amor, retorna aquí en la sumisión incondicional como fuente de goce y consuelo: por lo mucho que sufrió.

Veamos su trayectoria. Partió de querer eludir el sufrimiento que el placer, como objetivo, podría proporcionarle: prefirió la seguridad prometida, prolongada desde el esquema infantil. En un movimiento de alojamiento, compensado imaginariamente por medio de la escisión, separó al dolor del placer e hizo del no-sufrir su objetivo. Y la grieta se fue abriendo cada vez más, pues al retirar del campo de realidad al placer, tuvo que continuar inscribiéndolo en un campo imaginario en el que, regresivamente –todo lo bueno está adentro– nada se modificará. Y si todo lo malo está afuera –como el primitivo yo placiente lo afirma en su lógica biológica digestiva–, la realidad era lo que debía ser precisamente evitado y despreciado. El placer de la seguridad seguía, calentito, abrigado desde adentro, desde la forma del otro cuyo amor ratificábamos en cada evitación. La religión culmina este proceso, esta serie de la gradual separación (que otros, los que la ponen a su servicio, aprovechan). Y así el cuerpo que no quiso morir y que no quiso sufrir queda, en la sumisión incondicional a la realidad que efectivamente lo domina, sometido a un continuo sufrimiento, que es la rúbrica y la verificación objetiva, en esta dialéctica invertida, de la seguridad de su triunfo y de su placer, situado en el más allá, que le queda reservado por haberse sometido.

III. Análisis del obstáculo real

Discernimiento y encubrimiento: tales fueron las líneas que organizaron el desarrollo de los capítulos anteriores. En este, Freud enfrenta el problema del sentido de la cultura, y de las imposiciones que sufre cada hombre que, merced a ella, hace su tránsito desde la naturaleza. Parte una vez más del reconocimiento de las tres fuentes del sufrimiento humano:

> la supremacía de la naturaleza, la caducidad de nuestro propio cuerpo y la insuficiencia de nuestros métodos para regular las relaciones humanas en la familia, el estado y la sociedad (p. 33).

Se trata, pues, de reconocer aquí la presencia efectiva del obstáculo y las formas de enfrentarlo, *tal como la cultura efectivamente tuvo que hacerlo* para ser precisamente lo que es: cultura, es decir distanciamiento de la naturaleza en el seno de la naturaleza misma, e incremento de las relaciones humanas. Y el acento está puesto desde un comienzo en aquel sector donde el sufrimiento proviene de los hombres mismos y podría ser evitado: el de "origen social". Y Freud dice entonces:

> Sin embargo, si consideramos cuán pésimo resultado hemos obtenido precisamente en este sector de la prevención contra el sufrimiento, comenzamos a sospechar que también aquí podría ocultarse una porción de la indomable naturaleza, tratándose esta vez de nuestra propia constitución psíquica (p. 33).

¿De qué indomable naturaleza se trata aquí? No de la "naturaleza natural" sino de una muy particular: la "de nuestra propia constitución psíquica". Pero la constitución psíquica es ya *naturaleza culturalizada,* según hemos visto anteriormente, y por lo tanto se trata de comprender este determinismo de otro modo. Nuestra constitución psíquica puede ser concebida, según hemos visto, ratificando su *apariencia* (tránsito "normal" del proceso primario al secundario, sin descentramiento). Pero también puede ser comprendida en un proceso histórico de formación, e *incluir en la cultura misma el saber de un tránsito que fue "naturalizado"* y por eso mismo puesto al servicio de una minoría de hombres contra otros. Freud no nos está diciendo, pues, que hay una porción de naturaleza indomable contra la cual no hay nada que hacer. Sostiene justo lo contrario, y se inscribe contra la concepción de una "porción" de naturaleza "natural" en el hombre, y la mostrará precisamente como producto de ese tránsito oculto.

De allí pasa en seguida a considerar la hostilidad contra la cultura en aquellas formas que, precisamente, mantienen la separación, *en la cultura,* entre esta y la naturaleza, los sistemas dualistas que al mismo tiempo que imponen sus normas y sus pautas presentan la cultura

misma como negativa, propiciando un retorno a "condiciones" de "vida más primitiva". Esta es la forma paradójica que adquiere para Freud aquella fuerza "espiritual" que precisamente se encuentra en la base de la cultura occidental dominante:

> ¿Por qué caminos habrán llegado tantos hombres a esta extraña actitud de hostilidad contra la cultura? (p. 34).

Y nos señala los factores que deben haber intervenido en esta apreciación: un penúltimo factor y un último. El penúltimo es el siguiente:

> En el triunfo del cristianismo sobre las religiones paganas ya debe haber intervenido tal factor anticultural, teniendo en cuenta su íntima afinidad con la depreciación de la vida terrenal implícita en la doctrina cristiana (p. 34).

Es esta pues la forma contradictoria de una cultura que se niega a sí misma en la depreciación de la vida que tiene precisamente que hacer posible, revalidar y organizar. El dualismo escindente, que separó cultura y naturaleza en el seno de la cultura misma, y la presentó como contrapuesta a la naturaleza, invalida su propia finalidad. En lo que se refiere al último factor que interviene en esta depreciación de la cultura, Freud sitúa al conocimiento que el hombre toma de la enfermedad que esta misma cultura produce: la neurosis.

> En cuanto a la última de aquellas motivaciones históricas, la conocemos bien de cerca: se produjo cuando el hombre aprendió a comprender el mecanismo de las neurosis, que amenazan socavar el exiguo resto de felicidad accesible a la humanidad civilizada. Comprobose así que el ser humano cae en la neurosis porque no logra soportar el grado de frustración que le impone la sociedad en aras de sus ideales de cultura (p. 34).

Pero, como vemos, Freud señala aquí, como un factor anticultural, a la comprensión psicoanalítica de la neurosis que permanece dentro del dualismo escindente y cristiano, y *no comprende a la enfermedad como una puesta en evidencia de la contradicción de toda la estructura cultural dualista que lleva a la enfermedad como única salida.* En efecto: ya hemos visto cuál era el "exiguo resto de felicidad": el del individualismo que, regulando su economía libidinal personal, aquel remanente de corporeidad no investida que la forma social le dejaba, procuraba las satisfacciones intersticiales que no conmovieran el sistema: donde imperaba la transformación del placer en no-dolor. No obstante, aquellos que no soportan renunciar al placer, pero sin llegar a situarlo en la necesaria transformación de toda la cultura que así los condena, caen en la neurosis. Esta aparece así como la única salida que el sistema deja a las rebeliones individuales. Y esta caída en la enfermedad individual no es vista, por los mismos psicoanalistas convencionales, como una prueba que invalida la solución dualista de nuestra cultura. Al mantenerse en una única concepción de la cultura como necesariamente represora, sólo ven la salida en el retorno a la naturaleza y en la negación de toda cultura. Sin darse cuenta que es precisamente *esta cultura,* vivida como *única* forma de cultura, la que les dicta, desde su propia sumisión absolutizada, la falsa solución dentro de las categorías productoras de enfermedad. De este modo señalemos entonces que Freud aquí no habla de un "determinismo natural", de una "indomable naturaleza" como si tratara de mantenerse en la falsa oposición naturaleza-cultura. Freud muestra aquí que la indomable naturaleza persiste como aquella corporeidad negada por una cultura que proclama, por arriba, su desprecio a la vida terrenal, pero la aprovecha, por abajo, siendo como es el insublimable e insoslayable fundamento que la cultura debe transformar y prolongar. No es el suyo un dualismo: es precisamente la negación de este dualismo. Entre el más acá de la naturaleza y el más alla de la cultura Freud nos muestra, en el descubrimiento de la neurosis, la necesidad de una revalidación de la cultura concebida como prolongación del placer en la realidad. Pero al mismo tiempo nos señala claramente su inscripción contra un

psicoanálisis que se mantenga en el interior del dualismo *pretendiendo salvar ese remanente de felicidad individual dentro de la contradicción de la cultura,* sin poner todo el sistema en caución. La lucha del psicoanálisis, en tanto ciencia, es la lucha teórica y científica contra una forma de cultura dominante y, como veremos, contra un sistema de producción.

¿Cuáles son las decepciones que la cultura nos produce? Precisamente que el dominio de la naturaleza no haya incrementado la satisfacción placentera. Porque esta es una cultura espiritualista que no desprecia, en los hechos, lo terrenal.

> El hombre se enorgullece con razón de tales conquistas, pero comienza a sospechar que este recién adquirido dominio del espacio y del tiempo, esta sujeción de las fuerzas naturales, cumplimiento de un anhelo multimilenario, *no ha elevado la satisfacción placentera que exige la vida,* no lo ha hecho, en su sentir, más feliz. Deberíamos limitarnos a decir de esta comprobación que el dominio sobre la naturaleza no es el único requisito de la felicidad humana (...) sin inferir de ella que los progresos técnicos son inútiles para la economía de nuestra felicidad (p. 35).

Planteada, pues, como *falsa* la oposición entre progreso técnico y felicidad, se trata de analizar la concepción de la cultura donde esta oposición se produce, y el porqué de esta oposición. Freud mantiene, pues, la presencia del placer "que exige la vida" *en la cultura y en la técnica.*

1. La prolongación de la corporeidad en la producción cultural

Veamos, pues, la definición de la cultura que nos da Freud.

> El término "cultura" designa la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores

> animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí (p. 36).

Se trata aquí tanto del *tránsito* de la naturaleza a la cultura, que cada hombre continúa repitiendo, como de la *distancia* histórica que representa este pasaje, y donde las *producciones* e *instituciones* se incorporan al sujeto y lo constituyen, transformándolo, en ser cultural. Aquí, como vemos, lo subjetivo, lo abisal, lo profundo, está determinado por lo histórico: por la producción y las instituciones.

Pero enseguida pasa Freud a *comprender* estas producciones e instituciones, contra la concepción dualista, como una *prolongación de la organicidad de la naturaleza y de la corporeidad humana en la organicidad de la cultura.* La definición de cultura no tiene aquí nada de la abstracta separación, que el poder proclama como su ideal, entre lo espiritual y lo material: es en la materialidad de las transformaciones humanas donde Freud lee la espiritualidad.

> Aceptamos como culturas todas las actividades y los bienes útiles para el hombre, al poner la tierra a su servicio, al protegerlo contra la fuerza de los elementos, etc. (p. 37).

El sentido de la cultura se lee en las necesidades humanas que viene a satisfacer, y nos muestra esta *prolongación de la corporeidad en la producción cultural.* Citamos expresamente (p. 37):

- "con las *herramientas* el hombre perfecciona sus *órganos*";
- "las *máquinas* le suministran gigantescas fuerzas que puede dirigir, como sus *músculos*, en cualquier dirección";
- "con la *lente* corrige los *defectos* de su *cristalino*";
- "merced al *microscopio* supera los límites de lo visible impuestos por la estructura de su *retina*";
- "con la cámara fotográfica fija las impresiones ópticas fugaces";
- "el fonógrafo (hace lo mismo) con las no menos fugaces impresiones auditivas";

- "*materializaciones* de su innata facultad de recordar, es decir, la memoria";
- "la *casa de habitación*, un sucedáneo del vientre *materno*".

Véase, pues, cómo la cultura y la técnica están inscritas en la organicidad del cuerpo natural que se prolonga en el elemento de la naturaleza misma, que la industria transforma. Y lo que allí se prolonga es el deseo insatisfecho, al cual todas estas transformaciones tienden a procurar en la realidad trabajada en común el nuevo ámbito del placer. Aunque el placer, como vimos, haya desaparecido en esta producción:

> Diríase que es un cuento de hadas esta realización de todos o casi todos sus deseos fabulosos, lograda por el hombre con su ciencia y su técnica, en esta tierra que lo vio aparecer por primera vez como débil animal y a la que cada nuevo individuo de su especie vuelve a ingresar –*oh inch of nature*– como lactante inerme (p. 38).

Pero es precisamente esta distancia desde la naturaleza a la cultura, no asumida como proceso cuyo sentido debería estar siempre presente determinando la relación de dominio, lo que nuevamente emerge:

> El hombre ha llegado a ser, por así decirlo, un dios con prótesis: bastante magnífico cuando se coloca todos sus artefactos, pero estos no crecen de su cuerpo y a veces aun le procuran muchos sinsabores (p. 38).

Esta no-prolongación de la corporeidad orgánica del hombre en la racionalidad de la técnica es un hiato específico de nuestra cultura. De allí el ámbito de la mera utilidad que circunscribe y determina el carácter de la producción capitalista, y que se hace evidente en el modo como se *mide* la cultura:

> Así, reconocemos el elevado nivel cultural de un país cuando comprobamos que en él se realiza con perfección y eficacia cuanto atañe a la explotación de la tierra por el hombre y a la protección de esta contra las fuerzas elementales, es decir, en dos palabras, cuando todo está dispuesto para su mayor utilidad (p. 38).

Nuestra cultura, definida en un comienzo por la soberanía de lo espiritual, muestra que en su realidad productiva está regida sólo por la utilidad. Frente al predominio de lo útil, venerado como lo más valioso –al mismo tiempo que alejado del placer– ¿a qué quedó reducido lo más elevado y lo más noble, por ejemplo la belleza? Alejada y reducida nada más que a lo inútil.

> Eso, lo inútil, cuyo valor esperamos ver apreciado por la cultura, no es sino la belleza (p. 39).

Así van emergiendo de la descripción de Freud los caracteres específicos de la cultura, pero también el carácter contradictorio y diversamente acentuado de los valores que sostiene:

- lo útil (la producción) contrapuesto a lo inútil (la belleza)
- la técnica (la producción) contrapuesta a lo orgánico (el cuerpo)
- el orden (las instituciones) contrapuesto al desorden (la revolución)
- la limpieza (cultura) contrapuesta a la suciedad (barbarie).

No sólo la utilidad, separada de la belleza, considerada como inútil, predomina en nuestra cultura. También están el orden y la limpieza. La limpieza es algo extraño: no porque el hombre no deba considerarla como un valor sino sólo en lo que tiene de contraposición indignada ante la suciedad *de la que proviene.* La barbarie es lo sucio, lo maloliente: la cultura es lo limpio. Freud llama a este alejamiento "represión orgánica" (p. 47, nota).

> Cualquier forma de desaseo nos parece incompatible con la cultura (p. 39).

Freud está queriendo señalar aquí el corte y el ocultamiento del carácter visceral y vital y orgánico del hombre, que lo distancia en sí mismo de su propia materialidad, en un proceso que oculta su fundamento.

Ese mismo corte es el que aparece en el orden contrapuesto tajantemente al desorden.

> El orden es una especie de impulso de repetición que establece *de una vez por todas* cuándo, dónde y cómo debe efectuarse determinado acto, de modo que en toda situación correspondiente nos ahorraremos las dudas e indecisiones (p. 39).

El orden no aparece como una conquista cultural sobre un orden anterior, sino como un congelamiento. Instinto de muerte en la cultura, interrumpe el proceso productor de nuevos ordenamientos y de nuevas soluciones en la medida en que cada orden pretende instalarse, "de una vez por todas", como una forma absoluta. Allí los hombres, sobre la base del máximo valor de la "utilidad" y del "ahorro", abdican precisamente el poder que los llevó a las creaciones culturales.

Todos estos son, pues, distanciamientos: distanciamiento de lo útil opuesto a lo bello; distanciamiento de la técnica opuesta al cuerpo; del orden opuesto a la creación; de la limpieza opuesta a la vida.

Y por encima, como coronación de todos estos abandonos reales, Freud nos traza la descripción de la cultura:

> Pero no creemos poder caracterizar a la cultura mejor que a través de su valoración y culto de las actividades psíquicas superiores, de las producciones intelectuales, científicas y artísticas, o por la función directriz de la vida humana que concede a las ideas. Entre estas, el lugar preeminente lo ocupan los sistemas religiosos, cuya complicada estructura traté de iluminar en otras oportunidades; junto a ellas se encuentran las especulaciones filosóficas y, finalmente, lo que podríamos calificar de "construcciones ideales" del

> hombre, es decir su idea de una posible perfección del individuo, de la nación o de la humanidad entera, así como las pretensiones que establece basándose en estas ideas (p. 40).

Lo que nos interesa señalar es que estas actividades superiores se asientan sobre las antes descritas, inferiores dentro de la valoración cultural.

Pero resalta el carácter ideológico de esta valoración y culto: hemos visto que son el modo de ocultar la realidad que ya Freud analizó en la ciencia, el arte, la religión y la filosofía. Forman sistema con las demás actividades, y aquí lo superior repite el dualismo antes señalado: no emergen tampoco del cuerpo, son también, como las otras, "prótesis". No es casual que sea aquí una minoría de hombres la que las desarrolla: "Sólo están desarrolladas en una minoría de hombres", y no es de extrañar que, en función de estas élites dadas a lo superior y aquellas masas dedicadas al trabajo técnico, Freud pase inmediatamente al análisis de las relaciones sociales que coronan este edificio de la cultura. Nos traza rápidamente una génesis y su culminación actual.

> La vida humana en común sólo se torna posible cuando llega a reunirse una mayoría más poderosa que cada uno de los individuos, y que se mantenga unida frente a cualquiera de estos. El poderío de tal comunidad se enfrenta entonces, como "derecho", con el poderío del individuo, que se tacha como "fuerza bruta". Esta sustitución del poderío individual por el de la comunidad representa el paso decisivo hacia la cultura. Su carácter esencial reside en que los miembros de la comunidad restringen sus posibilidades de satisfacción, mientras que el individuo aislado no reconocía semejantes restricciones (p. 41).

Este proceso de tránsito de la naturaleza a la cultura, que analizará más detenidamente en otro capítulo, *es el tránsito de la individualidad natural a la comunidad cultural,* donde la individualidad ahora

cultural se halla restringida. Estos individuos culturales, ya instalados en la historia, siguen dominados por el terror, que persiste amenazante en el recuerdo del padre castrador de la horda primitiva. El derecho, que inhibe el desarrollo de la individualidad, no es sino el superyó regulador que teniendo como fondo al padre muerto, sigue determinando la no satisfacción de los impulsos instintivos individuales en la cultura. Aquí se abre ya, en el comienzo de la cultura misma, la disociación represiva. Quedó negado en lo individual lo fundamental del acontecimiento histórico: la rebelión colectiva de los hermanos y el asesinato que cometieron. Sólo quedó afirmada, sin memoria, la individualidad sometida. La cultura, en su apariencia sin origen, comienza como oposición de lo colectivo y lo individual, siendo así que aquí la individualidad ya no sería natural sino cultural. La emergencia de los impulsos instintivos despierta nuevamente la represión primera del acto que se quiere olvidar: el haber matado al padre. Y a los deseos impetuosos en el individuo "se los tacha de fuerza bruta": como si despertaran en el hombre un contenido anterior a la cultura, cuando en realidad están presentes debatiéndose y poniéndose a prueba en ella. Porque sigue todavía regulándose por la negación de la forma del padre natural, cuyos instintos poderosos eran los únicos satisfechos. La igualdad resulta así de un ocultamiento y de un terror ante la aparición de toda diferencia que quiebre la seguridad del orden alcanzado. El fantasma del padre muerto habita la cultura: esta es ocultamiento del asesinato de la individualidad natural con la que comenzó.

> El curso ulterior de la evolución cultural parece tender a que este derecho deje de expresar la voluntad de un pequeño grupo –casta, tribu, clase social–, que a su vez se enfrenta, como individualidad violentamente agresiva, con otras masas, quizá más numerosas (p. 41).

El superyó es aquí, en tanto derecho, un superyó colectivo. En tanto clase social, casta o tribu, aparece "como individualidad violentamente

agresiva": todos regulados por la misma forma que hace de lo colectivo una individualidad agresiva contra los otros. Y, sobre todo, contra "otras masas, quizá más numerosas" en las que los impulsos solicitan, colectivamente, su satisfacción. Pero este derecho es el que se prolonga: como forma restrictiva de la emergencia de lo diferente hacia todos los ámbitos de la cultura. También las masas son ordenadas dentro de esta forma impuesta por los grupos poderosos, que utilizan la represión para obtener sus fines: el trabajo, la técnica, el orden y la limpieza. La cultura entra así, aun en su desarrollo más colectivo, en el orden de la repetición y en el predominio del instinto de muerte. Porque no debemos olvidar lo que Freud ya sabía: que las masas artificiales siguen detenidas en función de una relación donde el predominio de la forma individual repite en la cultura la dependencia antes natural.

> El resultado final ha de ser el establecimiento de un derecho al que todos –o por lo menos todos los individuos aptos para la vida en comunidad– hayan contribuido con el sacrificio de sus instintos, y que no deje a ninguno –una vez más: con la mencionada limitación– a merced de la fuerza bruta (p. 42).

Esta culminación rubrica el análisis anterior. Los individuos aptos para la vida en comunidad son aquellos en quienes la represión triunfó. Los locos y los neuróticos, los rebeldes, los artistas, caen fuera de la integración: son los que no se someten a la represión colectiva y claman por una satisfacción individual de sus impulsos. En ellos, lo que la cultura reprime, pero también suscita, aparece como si fuera "fuerza bruta". Y Freud insiste: "con la mencionada limitación". Ay del que no se limite: ese no puede permanecer en la comunidad y es radiado de ella. Pero también nos está mostrando nuevamente un camino: la salida no es individual en la cultura. Si retomáramos la coherencia del origen, presente en la rebelión de la alianza fraterna, tendría que decir: la masa dominada, en la que los impulsos insatisfechos emergen espontáneamente y disuelven el orden, debe poder alcanzar a transformar

toda la cultura, todos los órdenes antes analizados que se apoyan en la escisión y en el dualismo, producción material tanto como ideología, para hacer aparecer una forma de cultura nueva. Pero eso sólo está sugerido interpretativamente en el texto de Freud, no expresado en forma directa. Aquí sólo nos proporciona, en pocas líneas, la síntesis de ese complejo proceso que más adelante desarrollaremos.

El problema es, pues, la oposición individuo-colectividad en el seno de la cultura. Hemos visto en los capítulos anteriores que la presunción de individualidad –el yo definido y neto frente al mundo exterior– era una apariencia: una delimitación impuesta por el sistema de producción que al mismo tiempo que nos concede la presunción de la individualidad más absoluta, nos cerca y nos limita y define tajantemente una relación con la realidad restringida y contenida, la ruptura de la dialéctica que liga al individuo con el campo de mundo que lo determinó. Esta ruptura es lo importante aquí; pero esa continuidad estaba ya presente, aunque limitada en su desarrollo, en la individualidad de la horda primitiva. La cultura, en el momento mismo en que el cristianismo pone el mayor énfasis en la persona y su profundidad interior, aparece como una detención e inhibición de esa dialéctica histórica que debía haberse facilitado en el hombre:

> La libertad individual no es un bien de la cultura, pues era máxima antes de toda cultura, aunque entonces carecía de valor porque el individuo apenas era capaz de defenderla (p. 42).

Fue precisamente la rebelión contra el único individuo natural poderoso –el protopadre– en quien esta máxima libertad individual se manifestaba, la que llevó a la cultura a través de la alianza fraterna. Y ese nuevo ámbito, donde el valor de la libertad individual creó la necesidad de la organización colectiva para obtenerla, he aquí que aparece en su término como la máxima negación bajo la apariencia de haberla logrado.

Aquí es donde el interrogante de Freud se torna radical: hay transformaciones compatibles con esta cultura, y hay otras en cambio que se inscriben radicalmente contra ella, negándola. La segunda, que implica la completa transformación de su fundamento represivo, es vista desde la cultura como negación lisa y llana de *toda cultura.* Freud hace este planteo desde adentro de la cultura que está describiendo, donde dos son pues las únicas opciones que el sistema admite. Pero esta no es la posición de Freud, como veremos más adelante:

> Cuando en una comunidad humana se agita el ímpetu libertario, puede tratarse de una rebelión contra alguna injusticia establecida, favoreciendo así un nuevo progreso de la cultura y no dejando, por lo tanto, de ser compatible con esta; pero también puede surgir del resto de la personalidad primitiva que aún no haya sido dominado por la cultura, constituyendo entonces el fundamento de una hostilidad contra la misma. Por consiguiente, el anhelo de libertad se dirige contra determinadas formas y exigencias de la cultura, o contra esta en general (p. 42).

Ya lo habíamos visto: la negación de la cultura como mero retorno a la naturaleza era la solución del cristianismo y del psicoanálisis que se mantenía dentro del dualismo cristiano. Pero Freud aquí nos señala con toda claridad la opción que aparece dentro del sistema cultural que no pone en duda la base misma de su fundamento escindido: *o reformismo o nihilismo.* O cambios en la misma cultura, o negación de toda cultura. Pero ya vemos hacia dónde apunta su análisis: a la transformación radical del fundamento mismo sobre el cual se asienta la cultura occidental y cristiana, es decir necesariamente a la revolución. Desde el fondo de esta fuerza contenida y desdeñada de la individualidad humana, de los impulsos que no pudieron ser sometidos por la cultura dualista, desde esta unidad que a través de la corporeidad mantiene presente lo insublimable del placer y de los impulsos, se eleva la necesidad de la puesta en duda radical del sistema productivo. El problema

planteado entre reformismo, nihilismo o revolución queda claramente delimitado aquí. La reivindicación individual no es sino el momento de la emergencia de una falsa cultura que se pone a prueba, en tanto sistema de producción, en los hombres que produce. Pero Freud debe, para romper la falsa opción, mostrar que la individualidad opuesta a lo colectivo surgió como individualidad desde dentro mismo de lo colectivo, y que sólo retornando a una modificación también colectiva la búsqueda de la libertad individual reencuentra su verdadero sentido y su verdadero proyecto histórico de transformación: aquel que retoma el problema desde la alianza fraterna, otra vez renovada.

Por eso no es extraño que aquello que pasa a analizar sean las "técnicas" primeras, básicas, sobre las cuales la cultura dualista impone la represión, y nos revele así el obstáculo efectivo que todo proceso revolucionario debe enfrentar aun en el seno de la individualidad de los hombres que se rebelan contra el sistema.

> La evolución cultural (...) podemos caracterizarla por los cambios que impone a las conocidas disposiciones instintuales del hombre, cuya satisfacción, es, al fin de cuentas, la finalidad económica de nuestra vida (p. 43).

Estos cambios impuestos por la cultura suponen una graduación en la transformación de las pulsiones, cuyo orden de profundidad y, por lo tanto, el acceso a la conciencia de la transformación sufrida, va decreciendo desde lo más profundo y casi indistinguible ya (pulsiones consumidas), pasando por las pulsiones sublimadas hasta el nivel más superficial (pulsiones insatisfechas). Estas son las únicas, en verdad, en las que la insatisfacción provocada se hace visible para todos. Sucede lo mismo que en el proceso capitalista: la producción, fundamento en el cual se organiza la explotación del plusvalor, es lo oculto. Sólo la circulación de mercancías, el nivel más superficial del proceso económico, es evidente para todos. Pero allí no reside el secreto de la explotación.

2. Análisis de las "técnicas" culturales de adaptación: los renunciamientos instintuales

1ª técnica cultural: "pulsiones *consumidas"*

Son aquellas pulsiones tan profundamente transformadas por la historia que su dirección originaria aparece completamente sustituida por una finalidad cultural. Pero al mismo tiempo no hay tampoco posibilidad de reanimar ese sentido originario. Es el nivel donde más profundamente la cultura es sentida como "natural": impulsos

> consumidos de tal manera que ya ningún proceso logre restablecerlos o reanimarlos (p. 20).

Esta transformación nos modeló para siempre en lo que somos y se convierte en "destino" inmodificable: rasgo esencial. Pero lo extraordinario aquí es que estos rasgos personales son el fundamento, al mismo tiempo, del dominio de las formas sociales. Aquello sobre lo cual se apoya la cultura represiva y su sistema de producción, he aquí que constituye el fundamento más propio del hombre mismo, lo que determina su modo de ser más íntimo y personal.

> Algunos de estos instintos son *consumidos,* de tal suerte que en su lugar aparece algo que en el individuo aislado calificamos de rasgo de carácter (p. 43).

Consumidos quiere decir: se prolongan en cualidades personales donde todo el instinto fue invertido; no queda nada de él que persiga fines propios fuera de esta inversión. Aquí toda la pulsión es transformada por la cultura. No se ve su raíz: es rasgo de carácter inmodificable, donde la respuesta cultural forma cuerpo con el sujeto. Pero repárese en la afirmación de Freud: "algo que en el individuo *aislado* calificamos como rasgo de carácter". En el individuo aislado resalta, *parece* ser algo personal, *su* carácter; en realidad, veremos, es una determinación social colectiva.

En efecto, los rasgos de carácter que Freud señala son los que corresponden al erotismo anal, donde el interés por la función excretora, por sus órganos y productos corporales, se transforma en ahorro, sentido del orden y limpieza.

¿Qué nos muestra Freud? Que la distancia exterior cultural desaparece aquí en el desconocimiento de una distancia interior: el tránsito de la naturaleza a la cultura está soldado en el sujeto sometido. La articulación oculta la historia del propio cuerpo, que sólo la grieta de la locura nos permite entrever. *Y precisamente estos rasgos esenciales, que fundamentan la personalidad del sujeto, son los que coinciden con los rasgos fundamentales de la cultura que Freud describió.* El sujeto, en su más profunda modalidad subjetiva, en la esencia de su ser, coincide con la cultura en la cual fue producido, como adecuado también esencialmente a ella. La estructura del sujeto muestra su analogía con la estructura de la cultura.

> Hemos comprobado que el orden y la limpieza son preceptos esenciales de la cultura (...). *Aquí se nos presenta por vez primera la analogía entre el proceso de la cultura y la evolución libidinal del individuo* (p. 43).

Quiere decir: la cultura conforma al cuerpo *analógicamente:* imprime su forma en las pulsiones, y esta forma del cuerpo es análoga, en su estructura libidinal, a la forma con la que la cultura organiza la vida material.

La transformación cultural no deja aquí residuo en el cuerpo: parece *como si* la cultura fuese natural. Cuando se exacerba, sólo entonces salta a la vista: rasgo de carácter. La conducta anal, pivote donde el ser se articula en el tener, se prolonga, hemos visto, en ahorro (dinero), sentido del orden y limpieza. Son, pues, conductas de repetición (orden) y organización racional del mundo que se aferra a ellas (prácticas y teorías de allí derivadas), pero junto con el predominio de un *tener* del cual la forma humana desapareció como índice.

2ª técnica cultural: instintos desplazados. La sublimación

> Otros instintos son obligados a desplazar las condiciones de su satisfacción, a perseguirla por distintos caminos, proceso que en la mayoría de los casos coincide con el bien conocido mecanismo de la *sublimación* [de los fines instintivos], mientras que en otros puede ser distinguido de esta. La sublimación de los instintos constituye un elemento cultural sobresaliente, pues gracias a ella las actividades psíquicas superiores, tanto científicas como artísticas e ideológicas, pueden desempeñar un papel tan importante en la vida de los pueblos civilizados (p. 43).

Recordemos que Freud, en el capítulo anterior, mostraba a la ciencia, al arte y a la filosofía como astucias para eludir la realidad del mundo exterior.

> La sublimación de los instintos contribuye a ello [a eludir la frustración del mundo exterior] y su resultado será óptimo si sabe acrecentar el placer del trabajo psíquico e intelectual. En tal caso el destino poco puede afectarnos (p. 27) .

Podríamos suponer entonces que hay una ciencia y un arte producto de la sublimación, que desplaza las condiciones de satisfacción de los instintos. Hay placer también en la sustitución del impulso: placer en el trabajo mismo, es decir en el rendimiento. Placer en el trabajo es aquí entonces placer en evitar el dolor: si trabajamos bien "el destino poco puede afectarnos". Habría una ciencia que se desarrolla para no enfrentar el obstáculo que el impulso instintivo encuentra en la realidad. Recurriendo a la sublimación desvía *tanto al impulso subjetivo como a los medios objetivos* que la cultura produjo para hacer frente al obstáculo que se interpone entre la satisfacción y el objeto. Ya ni siquiera el medio de hacer frente a la dificultad aparece en su verdadero sentido: se convierte de medio

en fin, y gozamos y nos complacemos en su ejercicio segundo. Este es, claramente, el cientificismo anteriormente analizado.

De este modo la sublimación, si bien es un "elemento cultural sobresaliente", encubre el verdadero sentido de la cultura: produce la escisión entre lo espiritual y lo material, y sigue manteniendo la distancia entre un proceso y otro. Por eso Freud nos decía, en la p. 28, refiriéndose al arte y la ciencia:

> Por ahora hemos de limitarnos a decir, metafóricamente, que *nos parecen* más "nobles" y más "elevados", pero su intensidad, comparada con la satisfacción de los impulsos instintivos groseros y primarios, es muy atenuada y de ningún modo llega a conmovemos físicamente.

Y ello porque, como Freud lo señala en otra obra, estos impulsos que se desarrollan en la actividad de la sublimación, son precisamente aquellos que no se han integrado en la forma definitiva de la genitalidad. Son, pues, los que todavía no han sido elaborados, los que la cultura dejó sin integrar:

> Las fuerzas utilizables para el trabajo cultural provienen, de este modo, en gran parte, de la represión de lo que se llaman los elementos perversos de la excitación sexual (S. E. IX, p. 189).

Son estas energías sexuales las que quedan ligadas al yo, merced al cual la libido se desexualiza y pasa a ser utilizada por este al servicio de su propia coherencia aparente: al servicio del "conjunto unificado que caracteriza al yo" *(El yo y el ello).* La sublimación es, pues, como también lo señalan Laplanche y Pontalis, "estrechamente dependiente de la dimensión narcisística del yo, de modo que se reencontraría, a nivel del objeto hacia el cual apuntan las actividades sublimadas, el carácter de bella totalidad que Freud asigna al yo" (*Vocabulaire,* p. 466).

Esta "técnica", retomada por la cultura como si sobre ella se apoyara su carácter creador, es puesta en duda por Freud:

> Si cediéramos a la primera impresión, estaríamos tentados de decir que la sublimación es, en principio, un destino instintual impuesto por la cultura; pero convendría reflexionar más al respecto (p. 43).

3ª técnica cultural: instintos insatisfechos. La frustración cultural.

Este es el mecanismo más general y de superficie, pues es el que se hace evidente para todos.

> ...es forzoso reconocer la medida en que la cultura reposa sobre la renuncia a las satisfacciones instintuales: hasta qué punto su condición previa radica precisamente en la insatisfacción (¿por supresión, represión o algún otro proceso?) de instintos poderosos. Esta "*frustración cultural*" rige el vasto dominio de las relaciones sociales entre los seres humanos, y ya sabemos que en ella reside la causa de la hostilidad opuesta a toda cultura (p. 43).

La cultura frustra, pero frustra precisamente lo que ella también suscita. La frustración lo es frente a aquello que estaba presente en todos como debiendo alcanzar su satisfacción: el deseo insatisfecho. Es precisamente "la medida" en que la cultura realmente hace necesaria la frustración lo que se debe comprender. La pregunta, que vuelve nuevamente aquí, es la que se encuentra planteada desde el comienzo mismo por Freud: ¿debe la cultura, *necesariamente,* ser frustradora? Y la respuesta la busca Freud en "el vasto dominio de las relaciones sociales entre los seres humanos", es decir en *aquel obstáculo histórico que depende de los hombres mismos.* Ya no es aquí ni el mundo exterior ni el propio cuerpo el que está presente: aquí se pone de relieve la medida en que los hombres han elaborado, históricamente, la necesidad de que la frustración sea lo característico de la cultura. Y la contrapregunta implícita aparece: ¿Toda

cultura debe ser frustradora? ¿O se estará convirtiendo en una condición esencial lo que es sólo el resultado al que llegó *una* de ellas, precisamente la que convirtió a su forma de hombre en absoluta, es decir *una cultura antropomórfica,* es decir, *la nuestra*?

Pero "aquí reside la causa de la hostilidad opuesta a toda cultura" (p. 43), como si toda cultura realmente lo presupusiera. Ya habíamos visto, sin embargo, el origen de esta hostilidad: el cristianismo y el descubrimiento de la neurosis. Freud nos está diciendo, pues, que esta frustración cultural lo es para una cultura donde el dualismo, la separación entre cuerpo y espíritu, constituye la esencia de su proceso: es esa su "condición previa". Y que tiene la imposibilidad de criticarse a sí misma mientras estos presupuestos, que condicionan la vida de los hombres en el vasto dominio de sus relaciones, no sean puestos de relieve y transformados. Estos presupuestos deben ser analizados poniendo a la cultura en relación con el origen histórico: en su tránsito desde la naturaleza, que aparece así como un presupuesto oculto.

Y la comprensión de estos mecanismos, de los instintos *consumidos y sublimados,* debe servir de fundamento para analizar estos últimos: *los instintos insatisfechos,* la frustración que no los contenía como formando parte de lo que también la cultura elabora y sobre los cuales verdaderamente su poder se asienta. Así, pues, son aquellos niveles donde el ser del hombre se afirma como si fuesen instintos naturales, allí donde la cultura *consumió y sublimó la naturaleza,* los que deben ser comprendidos para *luego* desde esta comprensión, analizar la frustración y el malestar en la cultura.

> No es fácil comprender cómo se puede sustraer un instinto a la satisfacción (...). Pero si pretendemos establecer el valor que merece nuestro concepto del desarrollo cultural, como un proceso particular, *comparable a la maduración normal del individuo*, tendremos que abordar sin duda otro problema, preguntándonos *a qué factores debe su origen la evolución de la cultura*; cómo surgió y qué determinó su desarrollo posterior (p. 44).

Así la forma cultural no-represiva implica un proceso cuyo sentido histórico no debe quedar excluido del hombre que hace su tránsito. En la maduración normal del individuo debe estar presente una condición general que la cultura, como proceso colectivo, presupone. La historia no es un proceso centrado en *un* sujeto, en *una* forma humana considerada como absoluta: de allí la negativa a comprender su sentido desde un antropocentrismo que situó al hombre *separado y definido en su esencia* como absoluto.

IV. El fundamento histórico de la indiscriminación

1. De la negación de la violencia originaria al amor cristiano

Poder discriminar la realidad: es esta la capacidad personal que fue coartada en el sujeto como resultado de su propio acceso no discriminado a la cultura. La indiscriminación colectiva, histórica y adulta, se apoya en la indiscriminación individual, inconsciente e infantil, del niño que accede a la cultura, donde la primera rubrica la segunda en un acuerdo que convierte en destino un tránsito a comprender.

Ese tránsito a comprender, que debe estar incluido en el contenido que la cultura elabora y en las formas de ordenamiento con las cuales se organiza, es lo que Freud quiere devolverle al sujeto para pensar su relación con ella.

Para explicarlo, Freud se plantea una situación originaria en el tránsito de la naturaleza a la cultura. Allí al contrario, *aparece el amor sexual unido al trabajo, no separado de él.* Parte del intento de comprender cómo el proceso de separación entre ambos, en el cual culmina la cultura occidental, tuvo que haberse iniciado como un *tránsito equívoco.* La cultura adulta en la que estamos muestra, en su término, la culminación de un desarrollo que *prolongó y acentuó hasta el extremo límite ese equívoco inicial* que el proceso histórico hubiera tenido que enderezar y corregir.

Freud parte del hombre *primitivo,* donde la unidad comunitaria era la familia natural. Las relaciones de las familias entre sí eran de colaboración. De este modo, luego de la familia, el trabajo en colaboración constituye la otra gran conquista del hombre: que el prójimo trabajara *con él o contra él.* La no colaboración implicaba la guerra; la colaboración, la amistad. Este era el campo en el cual se definía la relación *más allá de la familia, y* prolongaba esta decisión de permanencia de la mujer con la permanencia trabajada en la tierra. Del pastoralismo al asentamiento: el asentamiento de la familia en la tierra presupone el asentamiento de relaciones de colaboración con los otros. El tránsito de la intermitencia a la permanencia con la mujer, que se produce en función de la evolución de la satisfacción sexual, también se prolonga a la relación de los hombres entre sí a través de la cooperación en el trabajo.

> El hombre primitivo, después de haber descubierto que estaba en sus manos mejorar su destino en la tierra por medio del trabajo, ya no pudo considerar con indiferencia el hecho de que el prójimo trabajara con él o contra él. Sus semejantes adquirieron a sus ojos, entonces, la significación de colaboradores con quienes resultaba útil vivir en comunidad (p. 45).

La relación con los otros hombres es una relación de *utilidad* en función del trabajo, y la colaboración es para la producción. Con la mujer, en cambio, el tránsito de la intermitencia a la permanencia tiene otros motivos, donde la presencia del otro aparece destacada en la pareja:

> Es de suponer que la constitución de la familia estuvo vinculada a cierta evolución sufrida por la necesidad de satisfacción genital; esta, en lugar de presentarse como un huésped ocasional que de pronto se instala en casa de uno, para no dar por mucho tiempo señales de vida después de su partida, se convirtió, por lo contrario, en un inquilino permanente del individuo (...) junto al macho más fuerte (p. 45).

Pero ni el trabajo en colaboración (utilidad), ni la permanencia de la familia (genitalidad), definen acabadamente la cultura. Esto sólo nos lleva al "umbral de la cultura humana".

> En esta familia primitiva aún falta un elemento esencial de la cultura, pues la voluntad del jefe y padre era ilimitada (p. 46).

Aquí aparece una segunda creación histórica, específica y fundamental. Sin ella, el origen de la cultura sería incomprensible, pues "condujo de esta familia primitiva a la fase siguiente de la vida en sociedad": la que va de la horda primitiva a la alianza fraterna. Como veremos en el capítulo dedicado a *Psicología de las masas y análisis del yo,* este tránsito significa no sólo pasar de una comunidad a otra, de la horda a la alianza, sino también, pasar de la individualidad cuasi natural –jefe y padre de poder ilimitado– a la individualidad cultural. De este modo la individualidad cultural sólo surge como resultado de una nueva relación comunitaria. Ya no es la utilidad del trabajo la que liga a los hombres entre sí, sino la liberación del dominio que el padre omnipotente ejercía sobre todos. Esto es lo señalado por Freud como *elemento esencial* en el tránsito del hombre primitivo al hombre cultural. La relación fundamental sobre la cual se desarrolla el trabajo, tanto como la posibilidad de la pareja cultural, es el producto de esta alianza fraterna. Aquí los hijos dominados dan muerte al déspota en función de una nueva cooperación, no referida sólo al trabajo, pues implicaba el tránsito de ser dominados a ser libres, de ser individuos naturales a individuos culturales. Antes la satisfacción genital era para pocos; ahora es para todos; antes el producto del trabajo era para el jefe-padre omnipotente; ahora, el producto es para todos.

Este tránsito, nos dice Freud, implica mantener en la cultura, como forma reguladora de los hombres entre sí, los preceptos rígidos del padre asesinado, cuya muerte los hijos, por culpa, no pudieron afrontar e integrar como fundamento de sus relaciones posteriores. El tránsito significó la muerte del ser más odiado y más amado, y es esta permanencia como

instauración del superyó, la que determina el campo de conciencia y de las relaciones pensadas y reguladas de los hombres entre sí. Al ocultar –negando el asesinato– el fundamento que les dio origen y los abrió a una nueva libertad, al negar a la violencia y la muerte como estando en el origen de sus nuevas relaciones de placer y de satisfacción, prolongaron en la cultura la forma escindida que, ahora en la satisfacción, les siguió imponiendo la forma que correspondía a la represión, a la insatisfacción y al dominio. El nuevo placer se separó así del dolor sobre el cual se asentó: ocultó su advenimiento histórico como placer y amor cultural cuya significación reposa sobre un dolor y un odio precisos.

> Los preceptos del tabú constituyeron así el primer "derecho" (p. 46).

Así la prohibición paterna se prolonga, superyó mediante, en el derecho, y muestra la persistencia en la cultura del poder represivo contra el cual precisamente, para ser cultura, se levantó. Lo negado por la cultura se convierte así en su fundamento inconsciente, y sigue regulando el nuevo campo con las categorías del antiguo:

> La vida de los hombres en común adquirió, pues, doble fundamento: por un lado, la obligación del trabajo impuesta por las necesidades exteriores; por el otro, el poderío del amor, que impedía al hombre prescindir de su objeto sexual, la mujer, y a esta, de esa parte separada de su seno que es el hijo (p. 46).

Lo que se reveló como *un único fundamento,* la alianza fraterna contra el poder paterno para alcanzar la satisfacción genital en esa primera colaboración, donde los hermanos descubren su ser sometidos en común, aparece nuevamente disociada: *"adquirió un doble fundamento"*, dice textualmente Freud. Por *un lado* el trabajo, por *el otro* el amor. Al encubrir el asesinato, la violencia como origen, encubren al mismo tiempo el fundamento de la cultura e interiorizan y

prolongan en ella la separación anterior. La separación entre la legalidad natural (predominio del individuo natural jefe-padre) y la legalidad cultural (Derecho) es el resultado del encubrimiento histórico del pasaje *violento* y colectivo de la naturaleza a la cultura. Y conserva consecuentemente, en esta nueva forma, la separación no integradora sino disociadora, entre

- cooperación (alianza fraterna) y trabajo útil;
- cultura y naturaleza;
- placer y dolor;
- individuo y colectividad;
- orden histórico y Derecho absolutizado.

Así pues en el tránsito mismo de la naturaleza a la cultura se produce una *separación* al ocultarse el sentido del proceso para quienes forman, como continuidad, parte de él. Hay un sentido en el origen, un fundamento sobre el cual se apoya ese pasaje: inaugura la significación humana de la historia. Esa significación es reprimida, y esta represión implica disociación de los instintos en su prolongación cultural. Por eso interrogamos desde el presente al pasado.

> De tal manera, Eros y Ananké se convirtieron en los padres de la cultura humana, cuyo primer resultado fue el de facilitar la vida en común al mayor número de seres. Dado que en ello colaboraban estas dos poderosas instancias, cabría esperar que la evolución ulterior se cumpliera sin tropiezos, llevando a una dominación cada vez más perfecta del mundo exterior y al progresivo aumento del número de hombres comprendidos en la comunidad. Así, no es fácil comprender cómo esta cultura podría dejar de hacer felices a sus miembros (p. 46).

No es fácil comprender nuestra infelicidad actual, pero algo ya sabemos. La cooperación quedó, como antes del tránsito, cual si fuese sólo la utilidad la que los ligara. La satisfacción genital quedó, como antes del tránsito, cual satisfacción que no proviene de lo colectivo y

sólo corresponde a una decisión individual: la del macho poderoso. Las nuevas relaciones, que son ya culturales, pues han producido ese hecho esencial que es la "alianza fraterna", quedaron inscritas como si fueran anteriores, naturales e individuales. Su sentido colectivo permanece inconsciente.

Pero esta separación no fue sin consecuencia. Ocultar el origen implicaba ocultar el tránsito como prolongación violenta de lo natural a lo cultural: elevar a lo *absoluto* las significaciones que desde el cuerpo se elaboraban hacia la realidad. Era no poder dar cuenta del origen de las normas ni del orden lógico que la conciencia, extendiéndose, pensaba. De este modo la aspiración a la felicidad de los miembros parecía haberse dado la solución ideal: la satisfacción genital y el dominio de la naturaleza. Sólo que la lógica cultural se mueve también en el elemento de la verdad material, y la verdad histórica debe serle adecuada. La felicidad era buscada sin tener presente el planteo que necesariamente estaba en su origen, y ese punto de partida es su verdad, en lo que tiene tanto de dolorosa como de placentera. Pero esa verdad inicial implica, de ser ocultada, el ocultamiento paralelo de la extensión de la conciencia y de las normas en el seno de la legalidad. Lo reprimido se conserva, nos dice Freud, y es en el elemento del recuerdo donde la verdad del cuerpo, y de las relaciones humanas, se elabora. No hay elaboración de la verdad del mundo exterior si no prolongamos en él la verdad del proceso histórico que nos constituyó como sujetos. Porque lo que ocultamos está dinámicamente presente, conservado en el modo de la identificación en la que le seguimos, por el surgimiento inicial, dándole vida en nosotros mismos. Y eso que así conservamos vive de nuestra vida: el dolor que negamos hacia afuera, de ese ser a quien tanto queríamos, nos sigue hablando, con toda su voz, desde adentro: no pudimos soportar que muriera totalmente y a cambio de su vida le dimos, finalmente, la nuestra.

2. De la violencia al placer

Este dolor del origen histórico que no queremos sufrir, determinará sin embargo la significación estricta e histórica de nuestro placer. La contradicción estalla aquí: debemos seguir persiguiendo una felicidad individual inalcanzable, porque ocultamos la presencia de la alianza fraterna, el tránsito violento a la realidad, que hizo posible alcanzar el placer genital. Olvidamos, o nunca supimos, que la conquista del máximo placer estuvo ligada a la producción del máximo dolor: del asesinato colectivo del padre que se oponía a nuestra vida. Y es ese padre muerto el que oculta, junto con el dolor, la clave del acceso a la realidad cultural en la que buscamos vanamente, de nuevo, el placer sin dolor. Y que por eso, como hemos visto, termina sólo en la búsqueda del no-dolor.

De este análisis se deduce que *lo esencialmente reprimido es la violenta determinación colectiva, la alianza fraterna que está necesariamente, en el origen de mi existencia individual.* Por eso la felicidad puede aparecer como si fuese un asunto personal: porque está oculta la significación social de mi relación más individual.

Y Freud prosigue implacablemente la descripción mostrando cómo la sexualidad genital, si bien es el prototipo de toda felicidad, no por eso nos permite alcanzar la felicidad misma. Lo hemos dicho: la sexualidad contiene, en el hombre adulto, la significación social de su ejercicio. Ya veremos, en *Psicología de las masas,* el problema del enamoramiento "normar", narcisista. Pero Freud aquí la vuelve a sentar, necesariamente, como punto de partida:

> Cuando señalamos la experiencia de que el amor sexual (genital) ofrece al hombre las más intensas vivencias placenteras, estableciendo en suma el prototipo de toda felicidad (...) de manera que el erotismo genital vendría a ocupar el centro de su existencia (p. 47).

Significa decir que la forma del amor sexual es el insublimable asiento del cual todo placer deriva como de su fuente más profunda. Aquí la forma-hombre requiere la forma del otro en la fusión más exaltada de la carne. Esta coincidencia uno a uno es aquella de la cual todo sentido cultural deriva, si sabemos encontrar allí el origen de toda diferencia y la fuente de todo goce, donde este goce sexual mismo es ya goce social: abierto en el campo dibujado por los otros.

Pero esta forma, con ser la más placentera, es al mismo tiempo la más peligrosa:

> ...tal camino conduce a una peligrosa dependencia frente a una parte del mundo exterior –frente al objeto amado que se elige.

¿Sólo frente al objeto amado? Es una manera de decir: el objeto amado implica, en su presencia, la persistente presencia del padre muerto sobre fondo del cual se inscribe perennemente nuestro placer. La culpa se acrecienta frente a su poder que reanimamos en la activación del deseo, y esta dependencia del objeto se agiganta: el riesgo de perder el objeto amado está ligado a la impotencia de acercarnos verdaderamente a él, de incluirlo completamente en nuestro placer. Hay una distancia que queremos recuperar en la proximidad más profunda con la mujer, en la pareja sexual. Pero esta distancia es una distancia que sólo se distiende, desarrolla y se extiende en el campo del mundo dentro del cual las normas del superyó se prolongan. El ámbito de la pareja dibuja el campo de un espejismo que tiene como su complemento más alucinado el "sentimiento oceánico" el ser-uno-con-el-todo. El ser uno con el todo que se confunde con el ser-uno-con-el-uno: el narcisismo. El placer es un término medio, que se detiene justo allí donde vuelve a reanimarse el fondo de dolor que suscita la presencia del otro que, para alcanzarlo, tuvimos que matar:

> ...exponiéndose así a experimentar los mayores sufrimientos cuando este objeto lo desprecie o cuando se lo arrebate la infidelidad o la muerte (p. 47).

La infidelidad y la muerte. Lo que, como hijo, fue para el padre, y llevó a matarlo: infiel y asesino. Como el del hijo, todo amor parecería serlo. Y todo amor agiganta, afuera, las propias culpas, adentro.

Así el amor a la mujer aparece sobre fondo de la muerte del padre. El prototipo de toda felicidad está inundado de dolor: es el inalcanzable placer lo que su carne promete, porque en el fondo de su placer hay dolor. Todo amor roza el incesto, se dice, pero como se es efectivamente infractor, todo amor roza el asesinato. Y vuelve a encontrar la muerte allí mismo donde pretendía eludirla: porque en el fondo del deseo insatisfecho está la negación del padre, interpuesta, como un enorme NO. Hay entonces dos caminos. O gozar la alternancia del placer nocturno y clandestino, y encontrar el dolor diurno del trabajo, con el que pagamos el derecho social a la infracción, o llegar a una transacción sobre el fondo de la conciencia del superyó agigantada hasta la culpa intolerable: diluir la carne como objeto del amor, y ratificar en el espíritu la vida que sigue viviendo el padre muerto en cada uno, a pesar de que como carne y cuerpo real la perdió –por nuestra culpa. Así el amor universal diluye en la indiscriminación, la presencia sensible que evita el sufrimiento de su pérdida, pero retrospectivamente nos ahorra la culpa de una muerte que con esta astucia, se convierte, conciencia mediante, en vida. La vida que suprimimos hacia afuera en la realidad, se la restituimos al recordado padre muerto, en la intimidad.

> Gracias a su constitución, una pequeña minoría de estos [hombres] logra hallar la felicidad por el camino del amor, pero para ello debe someter la función erótica a vastas e imprescindibles modificaciones psíquicas. Estas personas se independizan del consentimiento del objeto, desplazando a la propia acción de amar el acento que primitivamente reposaba en la experiencia de ser amado; de tal manera se protegen contra la pérdida del objeto, dirigiendo su amor en igual medida a todos los seres, en vez de volcarlo sobre objetos determinados; por fin evitan las peripecias y defraudaciones del amor genital,

> desviándolo de su fin sexual, es decir transformando el instinto en un *impulso coartado en su fin* (p. 48).

Esta forma de amor coincide con la forma con la cual el padre primitivo amaba a sus hijos, allí donde la individualidad cultural no existía aún: con "igual amor". El amor del padre no discriminaba: era un amor natural. Pero dominaba con su amor, pues guardaba celosamente las mujeres para él. Este nuevo amor del hijo culpable encuentra y cumple las dos imposiciones del padre: igual amor, como quería él, pero sin sexo, como lo prohibía él. Puede *ser* lo que el padre (afectivamente) pero no puede *tener* lo que el padre (el pene y la mujer). Sólo merced a esta desmaterialización y desvitalización y desexualización puede salvarse, en el sometimiento hacia aquel que sin embargo asesinó: negando su propio impulso.

La verdad está aquí en el sentimiento y la filigrana corporal cuyo único contenido es el campo mental que dejó en el sujeto una realidad exterior subjetivizada en tanto espíritu y negada en tanto materia. En el espiritualismo amoroso hay sólo la materialidad de lo afectivo, y el campo del propio cuerpo. Hay que deslindar al cuerpo como índice de toda significación exterior. El cuerpo, en su poder discriminador cualitativo, deja de ser el índice del mundo. Pero entonces queda en él lo que quedó depositado como absoluto: el padre, la cultura, los maestros –el superyó.

Véase la solución: "se independizan del consentimiento del objeto". De los dos polos de la relación, sujeto y objeto, sólo permanece uno: el objeto desaparece en la indeterminación, en la ausencia de cualidad. Ya no hay extremo en el mundo en el que mi relación se verifique, pues la lleno con mi fantasía. Yo mismo sujeto y objeto: uno mismo regulador del todo, parte y todo al mismo tiempo. La experiencia de "ser amado", mala experiencia, no es asumida como tal en las vicisitudes reales del mundo: se convierte, despojada de la presencia precisa y situada y encarnada del otro, en *universalmente buena.* El odio al objeto se convierte en amor a todos los objetos. Pero la única carne que siente

un único objeto es uno mismo recubriendo con su sensibilidad sólo la propia forma –y la del otro, que quedó contenida en uno. La propia es la única carne salvadora: la única cualidad. Lo determinado del odio preciso, que no se asume, pasa, en esta negación, a la universalidad abstracta del amor a todos. Y la desviación del fin sexual es la rúbrica de este desencarnamiento: "ternura etérea e imperturbable", fuera del tiempo y del espacio, mero campo mental.

Pero, nos dice Freud, este amor "deriva" del amor genital: de aquello que precisamente pretende negar. No es un amor que proviene de una presunta capacidad "espiritual"; es un amor que perdió la carne.

> El estado en que de tal manera logra colocarse, esa actitud de ternura etérea e imperturbable, ya no conserva gran semejanza exterior con la agitada y tempestuosa vida amorosa genital de la cual se ha derivado (p. 48).

La semejanza exterior desaparece: la procesión va por dentro, es interior. De este modo el "amor a la humanidad" puede ser el resultado de una buena o mala sublimación. Mala, si se apoya en un impulso coartado en su fin. Buena, si *mantiene* el impulso. ¿En qué consiste la diferencia? En el hecho de que la prolongación libidinal, al pasar de una relación concreta a las otras, más amplias, mantiene en este tránsito el carácter *real* del objeto al cual va dirigido el amor. El amor deja de ser entonces "universal". Más aun: no hay amor actual a la humanidad. Hay amor preciso a seres precisos, desde los cuales se va prolongando la significación hasta englobar, en esa racionalidad así descubierta, la racionalidad social, del sistema, sobre la cual ese amor o ese odio preciso se apoya. Así no hay sólo formalismo teórico en la racionalidad que se despliega desde el cuerpo hasta alcanzar la cultura como campo de totalidad. El cuerpo libidinal ordenado contradictoriamente por la cultura en su ser carne sintiente, es el contenido de toda forma pensada, de toda abstracción. La racionalidad se extiende, desde esa matriz de toda relación que es la relación sexual, hasta

englobar la lucha de clases. Freud mismo lo señaló en *Psicología de las masas:* hay masas repudiables, las masas artificiales, con las cuales es un error y una falsedad identificarse, como las de la iglesia y el ejército burgués. Hay masas que vehiculizan el sentido de la historia, como las masas revolucionarias. Es el sentido de lo popular opuesto a los grupos privilegiados oficiales. Hay así en Freud una dialéctica en el seno de la historia por donde circula el cuerpo, conservando las significaciones materiales que desde él surgen. Y hay otra por donde circula el "espíritu", pero espíritu definido como oficialista, que se apoya en el dominio del cuerpo de los otros.

No es esta como vemos, una técnica individual, es una técnica social la que así se descubre, puesto que la transformación subjetiva implica, correlativamente, la necesaria ratificación objetiva, en los otros, de mi verdad, presentada como la más elevada. Lo que comenzó siendo un modo de eludir el dolor del asesinato, y la culpa colectiva de haberle dado muerte, fue en realidad un acto de cobardía y orientado por la búsqueda del placer: del placer sin dolor. ¿Por qué no habría de extenderse luego a toda la realidad prolongando esta transacción tramposa que busca en el fondo el infinito del goce contra todos, puesto que ya lo ejerció contra aquel que más amaba? No nos engañemos, nos dice Freud: en la actitud más espiritualista y más santa está presente, necesariamente, como su sentido más fundamental, el placer al que todo se le sacrifica. *El problema,* esta vez ya social, *es saber sobre quién recae objetivamente el dolor que se elude.*

3. El amor cristiano, técnica para no sufrir

Veámoslo más detenidamente. De este amor oficialista, cristiano y occidental, dice Freud:

> San Francisco de Asís fue, quizá, quien llegó más lejos en esta utilización del amor para lograr una sensación de felicidad

> interior, *técnica* que es una de las que facilitan la satisfacción del principio del placer (p. 48).

El caso individual deja paso, con la aparición de esta técnica, como en todo descubrimiento, a una utilización colectiva. El amor, ya lo vemos aquí, aparece como un descubrimiento personal: San Francisco logra con él alcanzar sólo la "sensación de felicidad interior". Esta no es más que una "técnica" y "utilitaria": no se prolonga desde el cuerpo. El amor no es aquí más que una prótesis, aunque "espiritual". Pero al mismo tiempo que se vuelca sobre *todo lo vivo,* sólo lo hace para anular sus diferencias: para anularlo como fuente diferenciada de estímulos, y matarlo en el momento mismo en que más jura y proclama, en su abrazo mortal, su amor. Si la vida es precisamente diferencia, esta "técnica" del amor conceptual anula todas las articulaciones de la organicidad del mundo y de los hombres:

> Deja de diferenciarse el yo de los objetos y estos entre sí.

Y esta "forma individual" aparece proclamada, en tanto norma ética, como la forma reguladora que debe determinar toda conducta social:

> Cierta concepción ética, cuyos motivos profundos aún habremos de elucidar, pretende ver en esta disposición al amor universal por la humanidad y por el mundo, la actitud más excelsa a la que pueda elevarse el ser humano (p. 48).

¿Qué alcanza en realidad esta, considerada por la cultura como "la actitud más excelsa"? Pues la más falsa y la más repudiable de las relaciones con el mundo y con los otros. La salvación subjetiva, en el momento en que alcanza aparentemente la totalidad más alta, más justa, más absoluta y más amorosa, muestra en ese mismo momento su determinación por lo más abyecto, lo más injusto, lo más relativo y lo más odioso:

> Ante todo, un amor que no *discrimina*, pierde a nuestros ojos buena parte de su valor, pues *comete una injusticia frente al objeto*; luego no todos los seres humanos merecen ser amados (p. 48).

En el acto de ser más justo y más amante frente al objeto, cometo frente a ese mismo objeto mi acto de mayor injusticia: no lo veo en su diferencia relativa a la realidad. Lo utilizo, prolongación de mi técnica, para procurar mi *sensación* de felicidad subjetiva sin importarme su significación cualitativa material situada en el mundo real. Es el soporte de mi necesidad que no lo contiene realmente como otro.

Pero si decimos con Freud que no todos los seres humanos merecen ser amados, *entonces el odio es, tanto como el amor, un índice discriminador de la racionalidad del mundo y de la realidad.* Aquí el problema es, como veremos, el papel que juegan los modelos sociales que actúan como mediadores entre la familia y el sistema social, como *alternancia entre lo clandestino y lo tolerado.* Retengamos entonces estas características que resultan del amor a la humanidad espiritual:

- no discriminación del otro como otro
- no discriminación de los objetos entre sí
- no discriminación de la estructura material y cualitativa, de la realidad
- no discriminación de los diversos ámbitos de la realidad social.

No es extraño que Freud, luego de describir este modelo de amor asexuado, indiscriminador e injusto, retorne a comprender *qué pasó históricamente con la familia original que inauguró la historia:* la que resulta de la alianza fraterna.

> Aquel impulso amoroso que instituyó la familia sigue ejerciendo su influencia en la cultura, tanto en su forma primitiva, sin renuncia a la satisfacción sexual directa, como bajo su transformación en un cariño coartado en su fin. En ambas variantes perpetúa su función de unir entre sí a un número creciente de

> seres, con intensidad mayor que la lograda por el interés de la comunidad de trabajo (p. 48).

La familia está *ahora situada* como una comunidad mínima frente a otra forma de comunidad global: la del trabajo guiada por la utilidad. Comunidad de familia, contradictoria con la comunidad de trabajo. La primera regulada por la forma del amor sexual genital; la segunda regulada sólo por la utilidad, de donde la presencia del otro, como ser también necesitado, desaparece en las relaciones de trabajo. Desde la familia se prolonga, apoyándose en la forma del amor genital, una relación que tiende a unir a los demás hombres como "*cariño* coartado en su fin". Vemos ya claramente qué se prolonga en las relaciones de la comunidad de trabajo: precisamente el "*impulso* coartado en su fin", de donde el cuerpo del otro como presencia real discriminada desaparece para aparecer en su mera existencia como "fuerza de trabajo". Freud reencuentra así la duplicidad de nuestro sistema de producción: relaciones personales entre personas, pero sólo en el seno de la familia; relaciones impersonales entre hombres como meros soportes de fuerza de trabajo, pero en aquella organización social donde sólo la utilidad los reúne. Mas lo importante que debemos señalar es que *hubo separación histórica entre el cariño coartado en su fin y el instinto coartado en su fin.*

> Sucede simplemente que el amor coartado en su fin fue, en su origen, un amor plenamente sexual, y sigue siéndolo en el inconsciente humano (p. 48).

En la familia se continúa el cuerpo a cuerpo libidinal del instinto de vida, Eros, que cuando se convierte en "cariño coartado en su fin" no suspende la significación sobre fondo del cuerpo pleno y sexuado del otro: sólo lo sustituye por otro ser sexuado en el cual la relación de amor así constituida se prolonga. Por eso su función, que es la de unir entre sí el mayor número de seres (*creciente* número de seres, dice Freud) es la que debería prolongarse en todas las otras relaciones culturales en

las que los hombres, desde la familia, se incluyen. Pero *en el origen* esto que está ahora separado era también lo que estaba unido a las relaciones de trabajo en la alianza fraterna, pues las relaciones de trabajo prolongaban las relaciones entre hermanos que conquistaron la sexualidad. La hermandad en el trabajo prolongaba la hermandad de quienes, separándose de la individualidad natural, se descubrieron como hermanos en la colectividad cultural que les confirió una nueva individualidad, producto de ese originario acto común, inaugural, de la historia.

Pero ahora ya no: en el trabajo social capitalista culmina la disociación entre cuerpo y espíritu del cristianismo como tecnología, pero tecnología que abarca todos los órdenes de la realidad: *técnicas* en el dominio espiritual de los hombres y *técnicas* en el dominio material de la producción. Vemos así cómo la técnica del dominio subjetivo para eludir la realidad sin enfrentar la muerte, aparece como una técnica de dominio colectivo de las subjetividades insatisfechas y condenadas, en la perseverancia del trabajo, a la insatisfacción. Y forman parte de las que se ejercen en el dominio de las relaciones de trabajo, de las cuales el cuerpo significante del otro desapareció como dando sentido a la producción. Así como en la familia, veremos, se conserva la forma-hombre, pero individualista, en las relaciones de trabajo predomina la forma-mercancía, pero social. El cuerpo a cuerpo que en Marx se prolonga en el "cuerpo común" de la comunidad y la naturaleza inorgánica, aparece escamoteado cuando predomina el capital. Aquí se consolida la ruptura definitiva, en la separación entre trabajo y amor, de la unidad primitiva del amor unido a la producción. La primera producción histórica es la producción de hombres en la alianza fraterna, es decir la primera producción histórica aparece como una *producción de hombres como hermanos.* Este primer acto de producción histórica incluía en sí tanto las relaciones de amor genital como las de trabajo sobre la naturaleza, *y desde él recibía su sentido* toda relación con la realidad. Porque expresaba así el excedente cultural que el hombre tuvo que crear para prolongar, para todos, aquello que en las relaciones de dominio natural sólo aparecía como carencia: carencia

de satisfacción genital, en el dominio del individuo natural más poderoso, el padre; carencia de satisfacción en la producción de bienes y, por lo tanto del dominio sobre la naturaleza. Así, pues, se pone de relieve que de las tres mencionadas relaciones que Freud discrimina frente a la realidad, *son las relaciones de los hombres entre sí las que dan sentido a todas las otras relaciones que aparecen enfrentando los hombres: con el propio cuerpo y con la naturaleza exterior.*

Hubo, pues, ruptura histórica. Hubo, pues, creación de una contradicción que distorsionó el planteo inicial:

> La relación entre el amor y la cultura *deja de ser unívoca* en el curso de la evolución; por un lado el primero se opone a los intereses de la segunda, que a su vez lo amenaza con sensibles restricciones (p. 49).

El comienzo de la cultura fue amor y trabajo en la unicidad de una relación fraterna: el amor sexual se prolongaba en los sentimientos tiernos, sin ocultar su origen. Pero el germen de la disolución estaba presente para aquellos en quienes la culpa, en lo inconsciente, impedía esta unidad donde el placer, si bien se ligaba a la realidad del obstáculo, ocultaba en su dolor superficial aquel dolor más profundo del cual provenían: del asesinato del padre. Esta falsa solución producida por "una pequeña minoría", *que se alejó tanto del trabajo como de la mujer*, fue utilizada luego por las clases dominantes, *que no se alejaron de los resultados del trabajo ni de los goces de la mujer.* Fue convertida así en sistema de dominio para sustraer esa porción de materialidad que, en tanto excedente directamente colectivo, unido a los otros en el trabajo, les permitiera a los hermanos ahora otra vez dominados permanecer, sin culpa, en la satisfacción genital sólo dentro de la familia. De este modo, desde la solución individualista de quienes, sobre fondo de la existencia real de la comunidad histórica, *hacen como si estuvieran fuera de ella dentro de ella,* es como se producen los modelos de solución en los que la contradicción inicial no es enfrentada sino solamente

soslayada en la búsqueda técnica de una desexualización. Es así, vimos, cómo la forma del padre natural vuelve a constituirse en un modelo regulador de las relaciones culturales. Pero si bien el modelo de solución –el santo asceta– es una transacción individual que sacrifica totalmente el cuerpo para gratificarse en el espíritu, en la mayoría de los que mantienen la realidad del sistema de producción este modelo sólo puede aparecer como una transacción objetiva y no sólo subjetiva como sucede en el santo. *La transacción objetiva, donde se concilia el placer sin el dolor que lo engendró, es el trabajo.* El trabajo sería el mediador entre la satisfacción parcial de la genitalidad en la familia y el sacrificio, que debemos hacer, por la culpa de haber mantenido aún este goce. Y es en este acto socialmente obligatorio, el acto de producción, donde la ley del padre ancestral es reconocida como absoluta, siendo que es histórica. Sólo que ahora esa ley está al servicio del sistema de producción dominante. Así como la transacción subjetiva en San Francisco alcanza ya, de golpe, el infinito de su pertenencia al reino del Padre y se hace, a su imagen y semejanza, como él (psicosis necesariamente individual), este modelo descendente sólo alcanza en el trabajo la transacción entre lo subjetivo y objetivo (neurosis colectiva) que lo mantiene aún en la realidad, aunque contradictoriamente. Puesto que aquí los hombres que no renunciaron al goce de la genitalidad (familia) pagan con su trabajo la infracción que el sistema, como si su ley proviniera del mismísimo Padre, les concede. En el trabajo el Padre se hace transacción objetiva del terror subjetivo, y la sociedad, que lo prolonga, autoriza en común esta solución "técnica" de la contradicción.

4. Encubrimiento de la contradicción entre amor y trabajo

A la unidad entre amor y trabajo, que en tanto satisfacción provenía de un acto colectivo que lo determinaba (la alianza fraterna), ahora esa unidad disuelta da como resultado una *contradicción entre amor y trabajo,* pero que no se lee como tal, puesto que sólo se nos enseña a leerla

como si fuese una contradicción entre amor y cultura. Sobre esta contradicción está planteada la primera teoría de los instintos en Freud. Amor y trabajo, en tanto separados, no aparecen en nuestra cultura como contradictorios: si justamente su separación constituye el fundamento reconocido como "normal". Sólo aparece la contradicción, disuelto su sentido en la indiscriminación, como amor y cultura: como la necesaria infelicidad a la que toda cultura debe, forzosamente, dirigirnos. Por eso dijo al comienzo Freud que el cristianismo se inscribía en la corriente anticulturalista: rechaza aquello que, previamente, destruyó. Y lo rechaza con la argumentación de que su resultado, la infelicidad, es algo esencial en la tierra, siendo así que ella misma nos produce como seres infelices. La lucha de Freud es de titán: debe enfrentar el poder más poderoso que durante siglos organizó insidiosamente –toda enfermedad es insidiosa– la cultura, y debe hacerlo reconociendo y discriminando, deshaciendo la costra endurecida de la imposibilidad de pensar que esa misma cultura segregó para mantenerse en su dominio.

Pero puede hacerlo porque ese sentido, escindido, subsiste en lo inconsciente y en la terrenalidad de la sexualidad que, ella sí, no pudo ser radiada. La insublimable sexualidad es la matriz de toda vida cultural, y en el extremo límite de su negación sólo puede llegar a una transacción. Debe permitir que la vida engendre vida, que los hombres engendren hombres: que hombre y mujer permanezcan como el sentido originario dentro de los cuales lo reprimido vuelve a emerger, trayendo su contenido de verdad olvidada, pero no destruida. Ese sentido subsiste y se prolonga entre sistema de producción y formas humanas de relación. Aquí muestra Freud dos extremos que se asocian porque ambos siguen estando presentes como la forma de toda ecuación cultural: *los hombres siempre mantendrán a la forma hombre-mujer, al amor sexual, como prototipo de toda felicidad.* Pero al entroncarse en el sistema global de la cultura, esta relación aparece negada aunque utilizada para mantenerla. La religión muestra acabadamente *este tránsito de lo personal a la cultura como un pasaje en el que hay que dejar al cuerpo sexuado como índice del tránsito y de la verdad del trán-*

sito. Ese cuerpo, que sólo nos lo dejan en la clandestinidad del amor regulado en la pareja individual, ese cuerpo cuya libido excedente no tiene forma humana en la que prolongarse, puesto que las relaciones de fraternidad han sido excluidas, *ese cuerpo que así se abandona es el que se consume en el trabajo ordenado, como forma de dominio, en el sistema capitalista de producción.* Esta discordancia introduce, como en toda transacción, la imposibilidad de amar plenamente tanto en la forma sexual como también impide su tránsito a la inclusión discriminada en la estructura social que nos produjo: el amor a la humanidad.

Hay que señalar claramente entonces una distinción central en Freud:

- "impulso coartado en su fin" (p. 48): cuyo ejemplo más dramático es el amor cristiano a todos, del cual la corporeidad sexual es excluida;
- "cariño coartado en su fin" (p. 48): el amor que renuncia a tomar como objeto genital a la madre o al padre, pero sigue subsistiendo como impulso y se da posteriormente otro objeto sexual. Aquí hay tránsito y desarrollo de la libido: el objeto primordial, hombre o mujer, permanece. La Mujer nutriz o el Hombre protector se continúan en la forma de aposición.

Pero interesa entonces retener la diferencia: en el *"cariño* coartado en su fin" el impulso no es negado sino transformado: su modo de satisfacción es culturalmente organizado y su objeto cambiado. En cambio, en el caso del *"impulso* coartado en su fin" el impulso mismo, el empuje instintivo, es detenido, refrenado, negado.

Así, la libido que puede desarrollarse en la familia, y sólo en ella o en las amistades, como *"cariño* coartado en su fin", cuando se pasa a las relaciones de producción utilitarias en el trabajo se convierte en *"impulso* coartado en su fin". El cuerpo a cuerpo, sexuado, la libido que tiene forma "hombre", no puede extenderse en el campo de trabajo.

Lo cual quiere decir:

> En ambas variantes [amor genital y de fin inhibido] perpetúa su función de unir entre sí a un número creciente de seres, con

> intensidad mayor que la lograda por el interés de la comunidad de trabajo (p. 48).

Los otros no aparecen como otros en quienes la "humanidad" de las relaciones familiares se extiendan y los engloben como semejantes y diferentes al mismo tiempo. Sólo son abstracciones de hombres, meras formas vacías de donde toda discriminación precisa desaparece. Es la vigencia del dominio abstracto del amor que, descendentemente, corresponde aquí al dominio del trabajo abstracto, indiferenciado, en el cual el otro sólo es para mí una riqueza cualitativa reducida a mercancía, objeto de compra y venta en función de intereses absolutamente egoístas donde la transacción y el intercambio económico implican siempre *oposición y utilización del otro* en provecho propio. Así como en el amor se "independizaban del consentimiento del objeto", así en el trabajo se independizaban del consentimiento del obrero. El cristianismo dibuja así la forma universal de toda negación: las "independencias" sociales respecto del "objeto", sean cuales fueren, son todas ellas derivadas de esta concepción que constituye la base ideológica de todas las otras.

Lo que comenzó siendo, en el origen, unión de familias entre sí, que produjeron la cultura y las formas más amplias de relación, culmina en el sistema capitalista como oposición entre familia y sistema de producción. Esta es una oposición real, aunque *aparente*:

> Tal divorcio entre amor y cultura parece, pues, inevitable, pero no es fácil distinguir al punto su motivo. Comienza por manifestarse como un conflicto entre la familia y la comunidad social más amplia a la cual pertenece el individuo (p. 49).

Esta apariencia lo es desde la familia que está ya determinada por el sistema de producción que la engendró como si fuese contradictoria con él. Pero es *su* familia. Y lo que en ella permanece como contradictorio –Eros, que "persigue la aglutinación de los hombres en grandes

unidades"– no aparece descubriendo la contradicción del sistema que la determinó ni tampoco el sentido interno de su propia organización familiar que lo contiene ya en sí misma.

> La familia no está dispuesta a renunciar al individuo (p. 49).

Es claro, el individuo de la familia es precisamente el que reprimió e ignora su origen colectivo, ese origen que hizo posible la formación de la familia como el ámbito del goce genital: la alianza fraterna. El individuo es producido por la familia como opuesto a la sociedad más amplia, a pesar de haber sido determinado por ella desde su origen, que estaba presente en el tránsito de la horda primitiva a la alianza fraterna, pero que está oculto en su término. Por eso puede decir Freud:

> El modo de vida en común filogenéticamente más antiguo, el único que existe en la infancia, se resiste a ser sustituido por el cultural, de origen más reciente (p. 49).

Quiere decir: la familia actual capitalista vive su organización como si fuera originaria, como cuando era la forma social dominante en el origen de la historia. Pero lo que no aprehende es el desarrollo que desde la forma de producción familiar llevó al sistema capitalista de producción. Esta forma de familia ya no es la misma: su sentido sólo aparece ahora sobre fondo del sistema más amplio que la determina, y es completamente distinto de aquel que correspondería a la familia. Pero como todos nacemos en ella siendo el campo más amplio visto desde la niñez, la necesidad que el sistema tiene de ocultar su sentido se confunde aquí con la apariencia mediante la cual el niño accede a la cultura. El resultado es visible: en la falsa oposición que así se produce, el *mantenimiento de la familia* y las formas de ella derivadas *contra* la cultura lleva a un callejón sin salida y a la ineficacia: combatir contra el sistema es tanto como combatir contra sí mismo. Esa contradicción hace que la oposición

se mantenga siempre, necesariamente, a nivel superficial. Somos, en tanto individuos salidos de la familia burguesa, los más firmes sostenedores del sistema al sostenernos a nosotros mismos como uno de los polos *verdaderos* de una falsa contradicción.

La concepción del trabajo revierte sobre la vida sexual; los impulsos coartados en su fin son una exigencia del sistema de producción que se prolonga desde la familia. Pero no sólo con la prohibición del incesto, que correspondería al cariño coartado en su fin sino con la pulsión misma del amor sexual:

> La estructura material de la sociedad ejerce también su influencia sobre la medida de la libertad sexual restante (...). Se ve obligada a sustraer a la sexualidad gran parte de la energía psíquica que necesita para su propio consumo (p. 50).

Si recordamos una cita de *Introducción al psicoanálisis,* veremos que esta energía va dirigida hacia el trabajo:

> La base sobre la cual la sociedad reposa es, en último análisis, de naturaleza económica; no poseyendo medios suficientes de subsistencia para permitir a sus miembros vivir sin trabajar, se halla la sociedad obligada a limitar el número de los mismos y a desviar su energía de la actividad sexual hacia el trabajo (p. 75).

Pero no se trata para Freud de cualquier trabajo, sino del trabajo específico del sistema capitalista, aquel que abre sobre la lucha de clases y el dominio de una de ellas sobre la otra. Lo hace primero en el modo de imponer la represión:

> Al hacerlo, adopta frente a la sexualidad una conducta idéntica a la de un pueblo o una clase social que haya logrado someter a otra a su explotación (p. 50).

Pero el rigor de nuestro sistema es un rigor terminal en la historia:

> El temor a la rebelión de los oprimidos induce a adoptar medidas de precaución más rigurosas. Nuestra cultura occidental corresponde a un punto culminante de este desarrollo (p. 50).

Así, lo que comenzó como unidad entre trabajo y amor, termina siendo una oposición dentro de la cual hemos visto desarrollarse, en el momento terminal, un compromiso entre placer y dolor. Y vemos hacia dónde apunta el planteo freudiano: a mostrar cómo es instrumentada la culpa para conceder un placer que, en su mezquina satisfacción en el seno de la familia, deje al trabajo como el campo social en el cual purgar la satisfacción culpable. Todo el proceso tendiente a excluir el placer del dolor, separándolo de su prolongación en la realidad, lleva a una duplicidad en la organización social. El ámbito del placer, en la familia, pero restringido a la individualidad sin historia, oculta su contradicción con la sociedad global. Como si en esta el dolor del trabajo y el dominio de relaciones impersonales no fuesen una consecuencia necesaria que aparece determinada desde el seno de la familia misma, producida por ese mismo sistema. Y oculta que ese placer residual, que la familia todavía mantiene como propio, también corre el riesgo de serle sustraído, o reducido al menos a una técnica de producción también al servicio del sistema:

> sin admitir a la sexualidad como fuente de placer en sí, aceptándola tan sólo como un instrumento de reproducción humana que hasta ahora no ha podido ser sustituido (p. 51).

La mujer, o la relación amorosa, es reducida dentro del sistema a un instrumento sin placer para la reproducción de los individuos. Esta es la instrumentalización terminal del sistema: la capacidad de amor, que se prolonga por medio del acto sexual en la producción de hijos, es reducida, vista desde la cultura, que es la nuestra, sólo a la producción técnica de hombres adaptados a su proceso de producción.

V. La negación de la agresión

1. La pareja, individualidad doble

Para Freud la contradicción entre cultura y sexualidad aparece como una contradicción entre dos campos, ambos sociales:

1. Campo mínimo de la pareja: relación de a dos, del cual todo tercero está excluido.

2. Campo máximo de la sociedad global, donde el mayor número de personas se encuentran integradas.

En las dos está presente Eros. Pero en la primera su objetivo es "fundir varios seres en *uno solo*" (p. 53). Hay pues una actividad de Eros que, en la pareja, parece tender sólo a la unión de dos seres ya existentes en uno, y otra función de Eros, que en las instituciones, como se dice en la p. 46, "tiende a facilitar la vida en común a mayor número de seres". Vemos cómo aquí también el sentido de Eros está dado por la totalidad a la que este tiende: o una totalidad colectiva, donde el individuo es una parte de ella; o la totalidad de la pareja, pero fundida en uno.

Un Eros reencuentra la extensión colectiva del proceso histórico; el *mismo* Eros, que es retorno a una fusión donde la individualidad se disuelve en la pareja, requiere, a diferencia del otro, una totalidad indiscriminada y un retorno a la destrucción de la individuación histórica: se opone a lo colectivo y a lo histórico.

> En la culminación máxima de una relación amorosa no subsiste interés alguno por el mundo exterior (...). En ningún caso como en este, el Eros traduce con mayor claridad el núcleo de su esencia, su propósito de fundir varios seres en uno solo; pero se resiste a ir más lejos, una vez alcanzado este fin, de manera proverbial, en el enamoramiento de dos personas (p. 53).

Pero esta libido que así se enrosca en sí misma en la pareja, es una libido detenida en un momento de su desarrollo cultural:

> Al reducir la dificultad de la evolución cultural a la inercia de la libido, a su resistencia a abandonar una posición antigua por una nueva, hemos concebido a aquella como un trastorno evolutivo general (p. 53).

Así hay contraposición entre Eros y Eros, como dos momentos de su desarrollo: el Eros detenido en la pareja, que "no abandona una posición antigua por una nueva", y el Eros que se extiende en "la dominación cada vez más perfecta del mundo exterior y al progresivo aumento del número de hombres comprendidos en la comunidad". Hay un Eros intensivo y hay un Eros extensivo.

Viniendo del Eros intensivo, de la pareja, podemos imaginarnos, como hace Freud, una solución de la contradicción:

> Hasta aquí, fácilmente podríamos imaginar una comunidad cultural formada por semejantes individualidades dobles que, libidinalmente satisfechas en sí mismas, se vincularan mutuamente por los lazos de la comunidad de trabajo o de intereses. En tal caso la cultura no tendría ninguna necesidad de sustraer energía a la sexualidad. Pero esta situación tan loable no existe ni ha existido jamás (p. 53).

Es evidente la conclusión: no existe ni ha existido jamás porque la pareja es ya, en tanto cultural, resultado de la comunidad histórica que la hizo posible. Pero la pareja actúa *como si* esta comunidad que la hizo existir –y lo sigue haciendo– no existiera determinándola como pareja. Se unen a los otros sin extender su libido hasta incluirlos formando parte de esta "individualidad doble". La individualidad doble es un narcisismo de a dos, espejos reflejantes que se pierden en el infinito de sus mutuos reflejos complementarios. La historia, y el sistema actual que hizo posible ese amor y lo produjo, queda excluida. Por lo tanto, si no fueron necesarios los otros para la relación de amor, ¿cuándo aparecerían los otros como necesarios? Sólo *luego:* para el trabajo, en una

mera relación de utilidad. Pero ya hemos visto: el acceso mismo a la forma hombre o mujer implica la presencia de los otros en el proceso de producción, en el proceso de producirlos históricamente como hombres que conquistaron, por la alianza fraterna, contra el padre dominador, el derecho a la genitalidad. Por lo tanto esta solución imaginaria permanece dentro de la ilusión solipsista del narcisismo. Lo específico de la cultura es, desde su origen, y esencialmente, la inclusión de los otros en uno, la extensión de la conciencia como una cualidad del cuerpo, la apertura de un mundo significativo que forma parte de nuestra propia subjetividad. Uno ya es, como hemos visto, los otros. Pero si el origen del proceso no se reanuda en cada nacimiento, poniendo de relieve la renovada alianza fraterna que debe, una y otra vez, remover el obstáculo histórico, el surgimiento dentro de la familia le proporciona al hombre, nuevamente, la presunción de su *individualidad sin otro,* siendo que lo lleva, a su propio padre, como sus antecesores al Padre primitivo, profundamente adentro. En la pareja esta individualidad sin otros, por lo tanto sin campo cultural y sin sistema de producción, en la fusión con el otro, hombre o mujer, sólo retorna realmente al otro, que subyace en uno como ser-uno-con-el-todo. Por eso, si descubrimos, más allá de la pareja, esta necesidad de los otros como meramente utilitaria, encontramos a los otros *demasiado tarde,* sólo en las relaciones aparentemente "externas" de la producción. Que será, entonces, producción de cosas, de bienes, pero no de hombres. Y el lazo libidinal será pensado sólo como racional y meramente instrumental.

Pero esa racionalidad, descubierta como una "técnica" instrumental productora de cosas o de mercancías, no aparecerá determinada por la estructura racional del sistema de producción, que es *al mismo tiempo productor de hombres y de bienes.* De este modo la racionalidad productora de hombres queda radiada.

> Pero esta situación tan loable no ha existido jamás, pues la realidad nos muestra que la cultura no se conforma con los vínculos de unión que hasta ahora le hemos concedido, sino

> que también pretende ligar mutuamente a los miembros de la comunidad con lazos libidinales, sirviéndose a tal fin de cualquier recurso, favoreciendo cualquier camino, que pueda llegar a establecer potentes identificaciones entre aquellos, poniendo en juego la máxima cantidad de libido con fin inhibido [trabajo, rendimiento] para reforzar los vínculos de comunidad mediante los lazos amistosos. La realización de estos presupuestos exige ineludiblemente una restricción de la vida sexual (p. 54).

Este trozo es particularmente revelador, sintético e importante. La cultura, que pretende enlazar a los hombres entre sí, ¿de dónde proviene? Proviene de la forma imperante en la racionalidad de su sistema productivo, de la organización del trabajo social. Pero en el sistema capitalista no impera la forma humana como forma dominante de la riqueza, sino la forma mercancía: el trabajo asalariado, sin cualidad. No necesitamos que Freud piense en estos términos, pero lo *cuantitativo,* que aquí aparece determinando el enlace, es claramente indicativo de ello: "cantidad de libido con fin inhibido". El trabajo cualitativo, aquel que se prolonga desde la forma de aposición, no aparece aquí: las potentes identificaciones, que el sistema requiere para reforzar su organización y crear una apariencia de comunidad, yuxtapuesta a su efectiva inexistencia, se apoyan en la represión instintiva y desvían de sus fines los impulsos cuya forma de unidad orgánica sólo podrían encontrar el proceso colectivo como prolongación de la forma sexuada. Pero desde la forma sexuada convencional (la "individualidad doble", sin otros) eso no es visible ni comprensible, porque el modelo que la ordena desde adentro, desde el tránsito de la naturaleza a la cultura realizado en la familia, es un modelo que proviene desde el sistema. De este modo los caminos de la libido, contenida a nivel de la relación personal, que así es reprimida como si fuera contradictoria con la forma social, una vez desligada de esa forma humana *no tiene modelo humano sobre el cual prolongarse en la cultura.* Los modelos son modelos de represión, de contención, de escisión. El cuerpo dispo-

nible por la represión es el cuerpo que el sistema necesita como mera fuerza aplicada a su sistema que niega al hombre mismo que a él debe sacrificarse y someterse. El modelo represor, que actúa como superyó, se prolonga en la cultura a través de formas invivibles, que reafirman en su dominio la dependencia y la mediación que estos posibilitan para su inclusión en las instituciones. Del "padre muerto" sólo queda el esqueleto y el ideal del Yo, la forma de sometimiento y la racionalidad escindente que prepara, en el seno del sujeto mismo, a la carne reprimida como cuerpo sacrificable, pronto a adherir y someterse a un poder que en su amplitud extrema, en su más amplia racionalidad, es congruente con la racionalidad represora que decantó al padre en el cuerpo propio. Porque ese cuerpo es pensado, en su máximo despliegue imaginario, como "individualidad doble", es decir *síntesis no significativa sino empírica,* donde *el enlace efusivo de a dos es fusión separada del todo que sin embargo los determinó.* Este afecto sin racionalidad, esta pura espontaneidad que se eleva desde el narcisismo, es decir desde la individualidad extrema que se sorprende en el acto de amor de querer a otro, pero que sólo puede hacerlo retirándose del mundo, no es sino una forma del enlace primario que aparece exaltada en el amor romántico que sobrevive en la sociedad capitalista. En la forma misma como es vivido el amor burgués se encuentra ya contenida la forma de alienación adecuada al sistema que produce este amor. En su máxima exaltación sexual este amor no recibe su sentido encarnado de la cultura que lo produjo: se vive, ingenuamente, en la separación radical de la cultura, como opuesto a ella, como momento clandestino pero ratificado o no por las instituciones, seudoclandestinidad regulada que objetivamente nos habla el lenguaje de la máxima cercanía y de la máxima exclusión de lo que no somos nosotros dos, cuando en realidad objetivamente ya estaba determinado por el sistema desde antes, como enlace previsto por él, como cuerpo fraccionadamente investido, como superación de la represión, siendo así que se juega dentro de ella y se da la ilusión de un enlace absoluto. Sentimos la fusión con la parte de libido que el sistema nos dejó como forma personal: *lo que no ponemos en el amor*

(y el tiempo no tarda en delatar este espejismo), *debemos ponerlo como cuerpo sin amor afuera, al servicio de su sistema de producción.*

Esa contención de la libido, que se organiza en forma de desvío de los impulsos, no pudo desarrollar sus diferencias con los otros. Hubiera tenido que iniciar su semejanza desde la forma de aposición y no desde el narcisismo: lo que fue, es o quisiera ser. ¿Con qué se suple esta falta de presencia real de los otros que con nuestra libido, prolongación prohibida, no podemos investir? Con una percepción diluida que no discrimina la efectiva cualidad del otro: no podemos animar a los otros con nuestro propio cuerpo. Por eso dice Freud que esta cultura represora sólo ofrece cualquier sustituto en el cual meter el cuerpo que ellos sustraen: el ejército, la Iglesia, el trabajo. Hay que simular la prolongación, pero sublimándola: remitiéndola, como su sentido, a una forma institucional que oculta el sistema del cual sin embargo dependen.

> Sirviéndose a tal fin de cualquier recurso, favoreciendo cualquier camino que pueda establecer potentes identificaciones entre aquellos, poniendo en juego la máxima cantidad de libido con fin inhibido, para reforzar los vínculos de comunidad mediante lazos amistosos.

¿Quiénes son aquellos con los cuales se identifican potentemente? Lo vemos en psicología de las masas: son los modelos del sistema, que dirigen las masas artificiales, las que instalan al hombre en la adhesión aterrorizada, prolongación de la forma de padre que prepara esta sumisión en cadena a todo poder y a toda seguridad. Esa libido así inhibida en uno es la libido que no se integró unitariamente en la forma del otro, que el otro primordial inhibió y prohibió que pasara y se integrara en la unidad del propio cuerpo cultural. Así, lo que de esta libido queda luego de la carga sexual en la heterogeneidad del otro, que sólo la diferencia sexual abre, es la libido homosexual. Libido homogénea que el narcisismo inviste en un modelo social (el general, el sacerdote,

el líder burgués) que sólo recubre al otro interno que está en nosotros. No se extiende hacia el otro real, sino hacia el otro imaginario que el otro real aparece soportando.

2. La santísima trinidad

Así el amor "sublimado" encuentra un campo abstracto que es su "teoría adulta". Es la suya, necesariamente, una totalidad abstracta de amor en la que se inscribe, indiferente a la significación del otro, la diferencia cualitativa. Esta teoría de un amor congruente con el "dos es uno" tiene su correlato necesario en el misterio de "uno es tres", la santísima trinidad: el Uno que los contiene a los dos. El narcisismo amoroso de la pareja restringida y clandestina se apoya, como en su fundamento, en el amor cristiano, el "amor a todos los hombres". Así a la ilusión de un amor reducido a su significación empírica, en el cuerpo a cuerpo vivido como la unificación que borra todo límite y toda diferencia, a ese amor corresponde, en su otro extremo, un amor de pura forma, universalidad abstracta donde todos estarían incluidos –sólo que como meras formas que ningún cuerpo diferente, humano, habita. La racionalidad y la significación que no pudimos incorporar en el amor de la pareja, en la sexualidad que no se extendió hasta incluir la diferencia efectiva y el campo significativo de mundo que lo produjo como cuerpo humano amante, esa racionalidad aparece luego desde afuera, pero despojada de todo asiento sensible, desmaterializada. Y lo hace desde un sistema de producción que no puede mostrar la diferencia sensible y la explotación sensible sobre la que se apoya. Esa misma que sustrae al cuerpo como mera cantidad, como fuerza de trabajo, como mera identidad material. Ese encubrimiento de la racionalidad de lo real que el sistema de producción produce, esa negativa a leer el verdadero sentido sobre el cual se asienta –la explotación de una clase por otra, el dominio que sobre el cuerpo de los otros ejerce en su provecho– se sigue apoyando privilegiadamente en la sumisión

primera donde el padre, modelo o forma del sistema de producción de hombres en el seno de la familia, sigue produciendo hombres narcisistas sumisos a las leyes del sistema en su propia forma de ser hombres.

"¿Qué necesidad impulsó a la cultura a buscar este camino?", se pregunta Freud. Y cree hallar la respuesta en el precepto: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo". Y comienza a interrogarse poniéndose fuera del sistema, desde dentro de él; lo plantea desde la contradicción del hombre burgués:

> Mi amor es, para mí, algo muy precioso, que no tengo derecho a derrochar insensatamente. Me impone obligaciones que debo estar dispuesto a cumplir con sacrificios. Si amo a alguien es preciso que este lo merezca por cualquier título (...). Merecería mi amor si se me asemejara en aspectos importantes, a punto tal que pudiera amar en él a mí mismo; lo merecería si fuera más perfecto de lo que yo soy, en tal medida que pudiera amar en él al ideal de mi propia persona (...). Si me fuera extraño y no me atrajese ninguno de sus propios valores... entonces me sería muy difícil amarlo. Hasta sería injusto si lo amara, pues los míos aprecian mi amor como una demostración de mi preferencia, y les haría injusticia si los equiparara con un extraño. Pero si he de amarlo con ese amor general por todo el universo, simplemente porque también él es una criatura de este mundo, como el insecto, el gusano y la culebra, entonces me temo que sólo le corresponda una ínfima parte de mi amor, de ningún modo tanto como la razón me autoriza a guardar para mí mismo. ¿A qué viene, entonces, tan solemne presentación de un precepto que, razonablemente, a nadie puede aconsejarse cumplir? (p. 55).

La contraposición es aquí entre las pautas reales del individualismo narcisista, que ese sistema produce, y el precepto contradictorio que, sin embargo, idealmente le impone. Las categorías con las cuales el burgués, sensato, enfrenta el precepto, son evidentes aquí: "derroche" del amor;

"sacrificio" que le impone frente al egoísmo constitutivo. Sólo podría amarlo si fuese "igual a él" (narcisismo), es decir amarse a sí mismo en el otro, o si fuera lo que el "ideal del Yo" le presenta como debiendo ser amado. Si toda diferencia siempre fue excluida, ¿por qué ahora amar al diferente, al que es "extraño" a "sus propios valores"? Lo justo y lo injusto sólo gira alrededor de lo propio, y encuentra en ello la norma de su conducta individual. El amor a los suyos es una preferencia desde la cual la justicia o injusticia encuentra su asiento: "les haría injusticia si los equiparara con un extraño". Pero si se le pide que los ame como a todo lo viviente, borrando todo límite, con la única norma general que él conoce, entonces el antropocentrismo empírico, insignificante, se revela impotente para amar, uno a uno, a todos. Hay una "cantidad" de amor, y el modelo de la familia, sin extender la significación de la libido ni ir más allá de la presencia empírica de los cercanos, no ve otra forma de aproximación ni de incidencia sobre los otros, para demostrar su amor, que el mismo amor sensible e insignificante que sólo el cuerpo a cuerpo permite. Y además, tiene a la razón individualista y burguesa de su lado: "razonablemente a nadie puede aconsejarse cumplir".

Aparece aquí con claridad, nuevamente, la escisión entre lo sensible y lo racional, que se apoya contradictoriamente en dos totalidades diferentes. Hay un sensible individual, cuya racionalidad está estrictamente determinada por las relaciones de producción, donde impera el narcisismo como forma normal de conexión con la realidad. Pero la superación de esta situación vivida, que el precepto moral de la religión le alcanza, no da cuenta de la verdadera contradicción del sistema productor de hombres narcisistas. Sólo presenta a la norma como una imposición de imposible cumplimiento frente a la cual se sigue valiendo la afirmación empírica. No hay tránsito de la organización empírica y real a la racionalidad sin sensibilidad que la religión le exige. A la estructura material en la que los hombres se encuentran incluidos se le contrapone una totalidad ideal pero sin materia, cuya racionalidad no se prolonga desde la corporeidad de los hombres sino como negación completa y tajante e imposible de su organización individual. Cuando

las normas "morales" nos exigen abrirnos, más allá de la familia, a la conexión más amplia con la realidad, únicamente aparece esta razón sin sensibilidad. A la discriminación individualista se le contrapone sólo la indiscriminación afectiva de una racionalidad formal y general. Entre lo particular del narcisismo y lo general del amor a todos no hay tránsito: hay oposición. Pero oposición desde los dos extremos. Desde lo sensible, pues se me pide un imposible: amar a los demás como me amo a mí mismo, es decir en la coincidencia empírica y sensible, en la semejanza. Y el burgués narcisista lo denuncia, con razón, como absurdo. Desde lo racional, se me pide al mismo tiempo que disuelva toda diferencia, por lo tanto se me pide que deje de ejercer el antropocentrismo en el cual la diferencia –hombre burgués como esencia– se apoya.

Pero entre las dos hay otra comprensión racional que se perfila poniendo de relieve la estructura efectiva de las relaciones humanas que es preciso transformar, esa que la religión oculta y el burgués experimenta como un hecho, para comprender lo cual la racionalidad que la religión le acerca no ayuda a comprender –si comprender quisiera. Y se entiende por qué este sistema moral, disolvente del sentido de la realidad, se instaura entre los hombres del sistema de producción capitalista. Es para evitar el ejercicio del poder de los que a él quedan sometidos, es para evitar la violencia que la verdadera racionalidad, de ser comprendida, desencadenaría. Es para evitar el odio justo que dirija hacia afuera, hacia su verdadera fuente, la agresión que en el narcisismo dirigimos, efectivamente, hacia adentro:

> Este ser extraño no es sólo en general indigno de amor sino que –para confesarlo sinceramente– merece mucho más mi hostilidad y aun mi odio. No parece alimentar el más mínimo amor por mi persona; no me demuestra la menor consideración. Siempre que le sea de alguna utilidad no vacilará en perjudicarme y ni siquiera se preguntará si la cuantía de su provecho corresponde a la magnitud del perjuicio que me ocasiona (p. 55).

Cuando negamos la indiferenciación que el amor general proclama, aparece el odio, pero un odio situado y justo. ¿Sobre qué significación así descubierta se apoya, sobre qué orden de mundo? Ya lo vemos: sobre el sistema capitalista de producción, allí donde esta forma de ser individual se funda en la reducción cualitativa del otro a la mera magnitud cuantitativa de su utilidad abstracta. Si prolongamos adecuadamente la racionalidad que emerge, como un índice, en este acto de odio, encontraremos la racionalidad que lo produce: el sistema productor de hombres que a través de las relaciones *ahora de trabajo* se evidencia.

El impulso del amor cualitativo atraviesa las significaciones inmediatas y desde ellas se prolongan hacia el otro: el otro aparece desde una cualidad que es significativa de una reciprocidad o de un enfrentamiento, pero no desde una ley exterior que, superándola abstractamente en una negación que la aniquila, intentara suplantar el *afecto determinado y situado* por la obligación:

> Si se condujera de otro modo, si me mostrara consideración y respeto, a pesar de serle yo un extraño, estaría por mi parte dispuesto a retribuírselo de análoga manera, aunque no me obligara a ello precepto alguno (p. 55).

Así entonces, contra la legalidad abstracta de la indiscriminación amorosa, hay una racionalidad más profunda a constituir, que está en camino en la racionalidad orgánica del cuerpo, pero que el sistema de producción inhibe, distorsiona y procura utilizarlo a su favor. Y ello, como hemos visto, a través de una falsa racionalidad, exterior, cuantitativa e impuesta por la ley. Porque Freud, como se deduce, no separa la lógica de la organización libidinal de la lógica del sistema cultural. Ya hemos visto cómo la enfermedad distorsionaba la dialéctica entre lo interno y lo externo, el individuo y el mundo exterior. Esta misma distorsión es la que ahora enfrenta, habiendo partido como partió del problema de integrar al individuo en el mundo. Habíamos visto cómo el enfermo debe, a través del psicoanálisis, converger hacia la realidad,

deshacer las falsas significaciones en las que su cuerpo se había contradictoriamente instalado hasta discriminar, desde ellas, su enlace con el mundo exterior que las produjo De una manera análoga, aquí se trata también de reafirmar el enlace cualitativo y significativo con la realidad para darles sentido en función de este mismo campo. Los índices cualitativos son los puntos de inserción en la realidad, puntos precisos sobre los cuales debemos comenzar a deshacer la contradicción y la falsa racionalidad que, desde la conciencia convencional, siguen negándonos desde nosotros mismos.

3. El absurdo lógico, término de la indiscriminación afectiva

Hemos visto que en el "amarás a tu prójimo como a ti mismo" se escondía, implícita, una decisión de indiscriminación: amarlo con indiferencia a las cualidades del sujeto. Pero donde se revela su sentido que no tiende ya sólo al amor general, sino a una decisión explícita de servir a una moral de esclavos, como decía Nietzsche, es en una segunda formulación de ese precepto:

> Existe un segundo mandamiento que me parece aun más inconcebible y que despierta en mí una resistencia aun más violenta: "amarás a tus enemigos". Sin embargo, pensándolo bien, estoy errado en rechazarlo como pretensión aun menos admisible, pues, en el fondo, nos dice lo mismo que el primero" (p. 55).

Al amor puntual corresponde un enemigo puntual, del cual la estructura productora de enemigos, en los cuales estos adquieren sentido, desaparece tanto como desaparece en el mundo objetivo en el ser-uno-con-el-todo. Ya no estamos en la mera abstracción de lo general: estamos ahora un grado más alto en la disolución precisa de las significaciones que, desde el odio o el amor, se prolongan con certeza designando su objeto. Pero ante el objeto el mandamiento

ordena que debo detenerme: ya sea para amarlo genitalmente, ya sea para destruirlo o anularlo. Esta mayor precisión que había alcanzado la discriminación queda así disuelta, y justamente frente a aquel que se opone a mi existencia. Yo debo amar a quien me odia, me destruye, me niega. La amorosa generalidad que se me propone es un ascenso hacia mi integración dentro de una totalidad abstracta desde la cual las diferencias históricas se desvanecen. O, mejor dicho: yo tengo que borrarlas como índices de la significación de mi realidad y la de los otros. Amar al enemigo es lisa y llanamente la destrucción de la dialéctica histórica: lo contradictorio se disuelve en el amor abstracto. Lo cual no quita que siga produciendo sus efectos materiales en la realidad. Pero las cualidades contradictorias, que inscriben su lógica en la materialidad sensible de las relaciones humanas, no son por eso abolidas. ¿Quién podría imponerme mi propia destrucción?

> Llegado aquí, creo oír una voz que, llena de solemnidad, me advierte: "Precisamente porque tu prójimo no merece tu amor y es más bien tu enemigo, debes amarlo como a ti mismo". Comprendo entonces que este es un caso semejante al *Credo quia absurdum* (p. 56).

Ya comprendemos quién sigue, desde dentro de nosotros mismos, imponiéndonos nuestra propia negación: el superyó. Recordemos cuando debimos plegarnos también a una imposición absurda, cuya incoherencia nos obligó a abandonar la nuestra que desde el cuerpo se prolongaba como afirmación de nuestro miembro viril: la amenaza de castración aceptada como real. Era la voz del absoluto omnipotente que nos hizo aceptar, aunque absurda para nuestro modo de ver, la realidad de la amenaza y dudar de que a la niña "terminaría por crecerle": era ella, como su carencia de pene, la certeza misma de la amenaza y de su cumplimiento.

Aparece así la prolongación de esa lógica que, desde el absurdo inicial, se prolonga objetivamente en el absurdo final. La disolución de

la contradicción aparece aquí constituyendo mi punto de inserción en la estructura del sistema de producción. *Creo porque es absurdo*: punto de entrelazamiento donde lo subjetivo y lo objetivo se reencuentran en el sin sentido, en la convergencia irracional afirmada como única verdad, y *por eso* mismo aceptada. No sin razón decía Freud de la religión que supone como condición previa la "intimidación de la inteligencia" (p. 32). Es aquí donde reside la disolución de la dialéctica en el momento mismo en que enfrenta su fracaso convertido en éxito a través de la sumisión: *creo.* Y el resultado contradictorio al cual llegué convierte al error lógico, donde la contradicción estalla, en el punto de apoyo desde el cual la sensibilidad de un cuerpo detenido se rinde y ama lo contradictorio que la razón le revela precisamente por eso: *porque es absurdo.* Así como el niño abandonó, en aras del temor a la castración, la teoría infantil para sustituirla por la racionalidad represora. ¿Qué hallamos aquí? Que la razón había sido abandonada ya en la forma misma de vivir el amor sexual, donde el otro aparecía como mera presencia empírica, sin razón, salvo la proyectada sobre él como ideal del yo, en la fusión del uno en el otro: el absoluto de la individualidad doble. Al absurdo de un sexo sin razón le corresponde, coherentemente, el absurdo de una sociedad sin razón.

> El prójimo no le representa [al hombre] un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirla, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo (p. 56).

Esta descripción corresponde *exactamente* a las relaciones de dominio de nuestro sistema capitalista de producción: "la apropiación del trabajo de otras personas sin cambio, pero bajo la apariencia del cambio" (Marx); el dominio de la mujer, la dependencia de clases, el colonialismo y las guerras de exterminio.

Toda esta descripción tiende a acentuar, sobre fondo de las falsas soluciones propuestas, la presencia eminente de la agresión entre los hombres. Pero el problema es el siguiente: si hay una agresión *general,* indiscriminada, a la cual ese amor *general,* antes analizado, vendría a dar respuesta, ¿qué origen tienen estas tendencias agresivas? ¿Son insuperables? ¿Aparece en Freud un pesimismo fundamental, y el hombre deberá quedar siempre oscilando entre las tendencias a la destrucción y el formalismo de las normas impotentes? Parecería en un principio que sí, y es bueno aceptar esta *apariencia* para comprenderla, pues también se nos impone, aunque contradictoriamente, en un cierto nivel, a nosotros mismos como presente en Freud.

> La existencia de tales tendencias agresivas, que podemos percibir en nosotros mismos y cuya existencia suponemos con toda razón en el prójimo, es el factor que perturba nuestra relación con los semejantes, imponiendo a la cultura tal despliegue de preceptos (p. 57).

Pero tengamos en cuenta: hay en Freud una teoría sobre los instintos no coartados en sus fines, una fusión y defusión de los instintos de vida y de muerte, de cuya unidad nace la vida y se desarrolla como tensión frente al obstáculo que la agresión ayuda a superar. La agresión está al servicio de la vida. Hay una forma normal de esta fusión que es la relación sexual. Hay también una concepción de la cultura, como hemos visto, en la que los instintos, separados, no se integran en la forma sexuada y así separados son dirigidos, sin más, a las relaciones de utilidad en la producción del trabajo. No es posible, entonces, entender esta afirmación de Freud si al mismo tiempo no la planteamos sobre fondo de esta solución cultural, occidental y cristiana, sobre la cual se proyecta y contra la que se dirige.

> Debido a esta primordial hostilidad entre los hombres, la sociedad civilizada se ve constantemente al borde de la desinte-

> gración. El interés que ofrece la comunidad de trabajo no basta para mantener su cohesión, pues las pasiones instintivas son más poderosas que los intereses racionales (p. 57).

Aclaremos: la comunidad de trabajo se produce sobre fondo de los instintos coartados en su fin, que fueron excluidos, en los estadios preparatorios del desarrollo de la libido, de la integración orgánica en la forma sexual, matriz y prototipo de toda relación específicamente humana. Son, pues, pulsiones no integradas a la racionalidad orgánica de la forma-hombre. Estas "pasiones instintivas", por lo tanto, permanecen al margen de ella y, en su forma de integración social, en oposición a ella. Freud, entonces, no quiere decir que por esencia el hombre, en sus instintos, sea necesariamente hostil a los otros: sería hablar de un instinto natural en el seno de una determinación cultural que necesariamente los transfiguró. "Pasión instintiva" es, pues, pasión de un cuerpo que la cultura organizó en el modo de la espontaneidad negativa, puesto que fueron desintegrados de la forma humana y sólo integrados en la producción de cosas. ¿Cómo estos instintos reprimidos, desintegrados, desgajados de la forma humana en la cual deberían prolongarse en la búsqueda unitaria de satisfacción, podrían recuperarse? ¿Y cuáles serían sus caminos si la materialidad pasional del mundo, amor y odio, han sido radiadas como criterios de la agresión? Así los contenidos cualitativos del propio cuerpo, que en su organización contradictoria pugnan por abrirse camino hacia la realidad material, encuentran que la conciencia moral, la ideología que el sistema le impone desde adentro, pero en la organización de las relaciones productivas de trabajo desde afuera, los organiza contra sí mismo. El trabajo en el cual estos instintos se prolongan sólo *nos devuelve la agresión que el sistema,* como carencia de retribución y humillación, *nos impone contra nosotros mismos,* en la objetivación de un impulso fracasado en sus medios y en su objeto. La racionalidad de este sistema succiona al instinto el poder de su fuerza de trabajo: lo organiza en la producción sin retribución, sin goce, sin integración.

Pero las pulsiones corporales, así sustraídas, desbordan los límites y aparecen, en su insatisfacción, como violencia y agresión. Y no es esa racionalidad del sistema de producción de mercancías la que podría dar cuenta del sentido de la violencia así engendrada. *Es precisamente esta violencia residual de los impulsos consumidos en el trabajo lo que los preceptos morales pretenden orientar y dirigir,* y las instituciones pretenden integrar en la simulación de lazos libidinales por medio de esas "potentes identificaciones", donde la totalidad de la libido sustraída y no integrada se dé la presencia supletoria de un objeto exterior que la inmovilice: modelos, líderes, instituciones.

Así, entonces, si los "intereses racionales" de la comunidad de trabajo, allí donde impera la apropiación del trabajo sin equivalente real, sólo son congruentes con la racionalidad de la forma mercancía pero no con la forma orgánica del hombre, *las "pasiones instintivas" más poderosas que aparecen bajo formas agresivas son las que debemos retener como el índice de una pasión que pugna,* a su manera, *por no ceder a la frustración.* La cultura toda, bajo la forma de sus preceptos morales, no ha elaborado entonces los índices para leer el sentido de la agresión que ella suscita, sino precisamente para ocultarlos. *La agresión sería, en la conducta humana, la aparición de una fuerza integrativa cuyo poder discriminador es el que se halla más alejado de incluirse en la capacidad de discernimiento del aparato psíquico del hombre.*

Es esta agresión residual la que sin embargo la cultura necesita simular que está integrada para evitar la agresión:

> De ahí, pues, ese despliegue de métodos destinados a que los hombres se identifiquen y entablen vínculos amorosos coartados en su fin (p. 57).

Es decir, vínculos de amor sin amor: filigrana corporal que vuelve nuevamente a suscitar en los hombres la semejanza inicial de lo que el otro toleró y dejó disponible como libido homosexual. Habría un intento de retornar al *origen de la contención de la agresión,* apoyándose

en la represión primera y necesaria del complejo de Edipo para volver a insertar, desde allí, toda nueva relación de dependencia y sumisión. El conflicto no es, pues, como podría haberlo parecido, entre naturaleza y cultura, entre cuerpo y razón. El conflicto es entre cuerpo culturalizado y razón represora.

Si es así, no debe extrañarnos la conclusión de Freud:

> En un momento determinado, todos llegamos a abandonar como ilusiones cuantas esperanzas juveniles habíamos puesto en el prójimo (p. 57).

Este pesimismo no es el de Freud; es el de la cultura que Freud rechaza.

4. El comunismo economicista como solución a la cultura represora

Planteada la contradicción de la cultura burguesa, cuyo análisis se prolongará durante todo el libro, Freud pasa a considerar la solución comunista. ¿En qué consiste su crítica? El comunismo, en la interpretación que Freud nos da de él, supondría que el hombre es bueno por naturaleza.

> De todo corazón... abrigaría las mejores intenciones para con el prójimo, pero la institución de la propiedad privada habría corrompido su naturaleza (p. 58). Si se aboliera la propiedad privada... se plegarían de buen grado a la necesidad del trabajo.

Es evidente que esta crítica no alcanza a Marx sino a lo que Marx mismo llamó "comunismo tosco" en los *Manuscritos,* es decir una concepción del comunismo que se seguía apoyando en una forma burguesa de pensar las relaciones de los hombres. Dominada todavía por la forma mercancía, sin comprender la transformación radical

cualitativa a la que apunta la modificación del sistema de producción en el comunismo. Parecería que Freud lee el nivel económico como si en el campo de las relaciones de producción no se debatieran y se pusiesen en juego las más finas determinaciones psicológicas. Más bien pensamos que Freud señala aquí un déficit del marxismo político de su época: que no apunta a una reforma profunda y radical de los hombres sino que sólo queda limitado a las transformaciones de su sistema económico. Su crítica parecería dirigirse contra la concepción economicista del comunismo, o contra el estalinismo, por otra parte prevaleciente entonces (1930).

> El instinto agresivo no es una consecuencia de la propiedad, sino que regla casi sin restricciones en épocas primitivas, cuando la propiedad era aún bien poca cosa; ya se manifiesta en el niño, apenas la propiedad ha perdido su primitiva forma anal, constituye el sedimento de todos los vínculos cariñosos y amorosos entre los hombres, quizá con la única excepción del amor que la madre siente por el hijo varón (p. 58).

Hay una anterioridad del instinto de agresión frente a la propiedad privada capitalista. El instinto de agresión no es sino derivado del instinto de muerte cuando enfrenta el obstáculo que se opone a la vida, cuando por lo tanto está la agresión al servicio de la vida, no separado de ella. Aparece hacia afuera cuando el niño, perdida la propiedad su forma anal referida a sus propios excrementos como parte de sí mismo que se da o se retiene, se abre al mundo de la comunicación adulta donde la propiedad "cambia de sustancia": ya no es más lo propio aquello que se da, sino que se dan ahora cosas exteriores a sí mismo, los bienes y el dinero. El niño enfrenta siempre al otro en una relación de oposición o de amor, y se detiene y se contiene en los límites de aquellos a quienes ama: sólo a ellos brindaba, como regalo, sus excrementos. Ahora, inexplicablemente, debe regalar y apreciar lo que ya no tiene más la forma humana: el dinero. Pero retener aparece aquí en su forma

contradictoria; no sólo debe retener las heces, debe retener también la agresión en función del amor. Los impulsos agresivos son el resultado de esta contención, por amor del otro: *sólo amor, pero sin agresión.* En el niño la agresión queda detenida, y se comprende que deba renunciar a ella en aras del amor: no del amor que él tiene hacia el otro, sino del amor que el otro tiene hacia él: *es el otro el que no tolera junto al amor la agresión.* El otro es siempre, en su origen, maniqueo.

La agresión se convierte así en el anverso del amor, pero está siempre presente como aquello a lo cual se renunció en su fusión con el instinto de vida. Pero en el niño esta agresión no tiene sino los objetos más próximos de su reducido horizonte: la agresión no tiene, en verdad, sentido, significación respecto del campo cultural. La agresión es aquí frustración acumulada *sin razón,* que la cultura obliga. La agresión contenida es una consecuencia *no de la propiedad privada, sino de la necesaria contención que la apropiación del otro le impone.* La apropiación del otro implica retención de la agresión. Es desde aquí que Freud comprende la dialéctica que luego, viniendo desde el niño, se prolongará en la propiedad privada. La primera propiedad, viniendo desde la forma infantil, antes de aparecer mediada por los objetos, el dinero, el oro y las mercancías, es *la apropiación del otro como sentido de toda relación con la realidad.* Por lo tanto toda agresión, y sobre todo aquella que aparece *luego* en el campo económico de la propiedad, tiene un origen primero que es preciso poner de relieve para comprender de qué se trata cuando la agresión aparece luego: que el problema que está en juego en toda propiedad humana es en realidad, nuevamente, la apropiación del otro. La sujeción al otro vuelve nuevamente a aparecer como problema fundamental cuando las diferencias reales contenidas, en aras de las cuales la agresión se conservó, no aparecen volcadas al obstáculo verdadero sino a su apariencia: la propiedad de bienes solamente. El obrero debe producir *objetos sin amor,* valores de cambio: debe producir "indiscriminadamente". Pero es la capacidad de discriminar el obstáculo en aras de la dependencia creada por el amor –que era sumisión al otro– lo que la agresión debe incluir dentro de sí

misma. Abolir la propiedad, nos dice Freud, no es, por esto mismo suficiente: el problema es más amplio, más profundo, y atañe a través de la propiedad de las cosas al problema de la apropiación de los hombres. Por lo tanto, una vez destruida la propiedad, no por eso la agresión quedará abolida: estará presente como ese margen no reducido que el otro impone como sujeción no discriminada y núcleo donde su ser anuncia la imposibilidad de toda diferencia que lo niegue, porque la semejanza es lo absoluto.

Ya hemos visto la solución que Freud muestra en nuestra cultura: la presencia del otro como semejante desaparece cuando pasamos a las relaciones de trabajo, viniendo desde la relación sexual en la pareja, donde la única diferencia tolerada –pero siempre dentro de la semejanza que impone el ideal del yo– es la diferencia sexual. Y el corte que aquí se establece plantea la imposibilidad de prolongar orgánicamente esta dialéctica que la no integración de los instintos, parcializados por la cultura, interrumpe. Se produjo así la apertura de dos campos contradictorios: la genitalidad, que sólo reserva la forma humana, queda reducida a la relación con la pareja. Y el resto de la libido no integrada se extiende a las relaciones de trabajo, en las cuales la forma del otro como semejante vehiculizaría únicamente energía biológica. Se comprende que siendo la semejanza inicial una semejanza de clase, la propiedad aparezca en el campo social determinando el enfrentamiento entre diferentes. La agresión contenida se despliega allí donde la diferencia aparece en el mero tener sin ser, como diferencia sólo cuantitativa, de una libido que ignora el sentido de la agresión detenida. Y la agresión detenida no es sino indiscriminación que, en aras de un amor absoluto, encuentra fuera de sí, como prolongación de esa trascendencia, el dominio cuantitativo del mundo y las diferencias de clases, como lo radicalmente otro.

Así la agresión contenida, que estaba inserta en el proceso unificado de los instintos de vida y de muerte, aparece separándose del ámbito de la vida, que sólo delimita como único campo el de la relación de la "individualidad doble" en el amor sexual, y extendiendo la agresión,

ahora sin amor, sin apoyo en la forma hombre, hacia el campo de la economía y del trabajo.

Estas semejanzas iniciales, que se apoyan *luego* en la propiedad privada, luego de haber sido producido uno mismo como propiedad del otro, se prolongarán en otras semejanzas, donde las clases dominantes se reconocen en su poner *la muerte afuera,* en la diferencia de clases, pretendiendo *conservar la vida sólo en la propia.* La agresión indiscriminada, separada en su origen del amor, aparece en la cultura prolongada como defusión de los instintos de vida y de muerte: para unos la vida –para los semejantes; para otros la muerte –para los diferentes. Nuevamente el odio y el amor, la vida y la muerte, amojonando estrictamente, con sus soluciones culturales, el malestar. Por eso, si bien la propiedad privada es una de las formas objetivas en que se presenta este profundo desequilibrio en el proceso productor de hombres, su abolición no incluye, por sí misma, esta transformación:

> Es verdad que al abolir la propiedad privada se sustrae a la agresividad humana *uno* de sus instrumentos, sin duda uno muy fuerte, pero de ningún modo el más fuerte de todos (p. 58).

De allí la crítica de Freud a las soluciones parciales, que no integran el campo universal de los hombres, y que aparecen así como soluciones aparentes: se dan la presunción de haber alcanzado el predominio del amor cuando se suprimen las formas del dominio económico. Pero si no se enfrenta el problema desde su raíz, y si la comunidad sigue siendo una mera comunidad de trabajo –por más que ahora los medios de producción sean de propiedad común– se habrá llegado sólo a una comunidad humana aparente, donde la agresión inhibida, que no se incluye en el desarrollo de las diferencias y en la negación del otro como otro absoluto, mantendrá el núcleo de la dependencia y de la indiscriminación hacia los verdaderos obstáculos en el seno de los sujetos así liberados sólo de uno de los instrumentos de dominio, pero no de todos los otros que los seguirán sujetando. Freud nos quiere decir que nos seguiremos

manteniendo dentro de la individualidad narcisista, aunque ahora la individualidad, en vez de ser una "individualidad doble", como en la pareja, sea una "individualidad colectiva", como en la masa.

La racionalidad para comprender al enemigo, y el modo de enfrentarlo, podrá guiarse por la determinación económica, por la política, y quizás alcance hasta cierto punto el éxito en discernirlo. Pero a la larga la falta de fundamento de la actividad económica y política en la liberación de la forma humana, que es la reguladora del sentido de la lucha –el hombre concebido en una forma orgánica y no escindida, desde la cual lo que ponemos en la lucha no es mera biología sin sentido, mero cuerpo sin significación, mero trabajo– deformará el sentido de toda política y de todo proceso económico. Todo proceso que tienda a abolir la propiedad tiende, esencialmente, a hacer posible la apropiación de los hombres entre sí. No es un hecho de azar si este acentuamiento de la forma humana, como reguladora del proceso, fue lo que el Che Guevara puso como centro explícito en sus análisis de las relaciones de producción en oposición a sistemas socialistas, tales como el soviético o el checoslovaco, donde la forma hombre desaparece para privilegiar sólo la producción de bienes: sustituir una forma de propiedad de cosas por otra.

El sentido de esta solución está, una vez más, en el proceso colectivo:

> Además de la necesaria limitación instintual que ya estamos dispuestos a aceptar, nos amenaza el peligro de un estado que podríamos denominar "miseria psicológica de las masas". Este peligro es más inminente cuando las fuerzas sociales de cohesión consisten primordialmente en identificaciones mutuas entre los individuos de un grupo, mientras que los personajes dirigentes no asumen el papel importante que deberían desempeñar en la formación de las masas. La presente situación cultural de los Estados Unidos ofrecería una buena oportunidad para estudiar este temible peligro que amenaza a la cultura (p. 61).

Este problema de las masas lo analizaremos detalladamente en la última parte de este libro. Pero bástenos señalar aquí cómo la cohesión social no discrimina las fuerzas que la determinan, y sustituye estas fuerzas reales, en las que puede leerse objetivamente el sentido de la dependencia, por lazos de identificación psicológicos donde la semejanza meramente psíquica oculta la otra, que es la fundamental. Sólo la aparición de nuevos modelos de hombres haría posible esta transformación, deshaciendo la trampa que está presente en el seno de cada yo. Esta habilitación del poder de las masas para la transformación cultural es una constante en el pensamiento de Freud. El peligro es la permanencia de la masa en una situación de sometimiento a un líder convencional burgués, pero su liberación aparece a través de un líder revolucionario (véase el cuadro de la p. 462-463).

VI. Por hambre no poder amar

> Abordo con entusiasmo la posibilidad de que surja una modificación de la teoría de los instintos, al plantearse la existencia de un instinto agresivo, particular e independiente (p. 62).

Posición incómoda la de Freud: contra la concepción del amor cristiano, reconocer la necesidad de discriminar desde el odio y recuperar la agresión como un índice de realidad. Contra la concepción ingenua de un comunismo economicista, reivindicar que la agresión es algo profundamente inherente a la condición del hombre, que la mera supresión de la propiedad privada no resuelve. ¿Significa esto que Freud recurre a la "existencia de un instinto agresivo, particular e independiente?" Si esa fuera su posición, se plantearía una modificación de la teoría psicoanalítica de los instintos:

"Mi esperanza es vana", dice: no hay un instinto agresivo, particular e independiente.

> Sólo se trata de captar con mayor precisión un giro teórico ya realizado hace tiempo, persiguiéndolo hasta sus últimas consecuencias (p. 62).

En el tránsito de una concepción teórica a otra, que media entre la primera teoría de los instintos por él sustentada, y esta última, que ahora nos va a exponer "hasta sus últimas consecuencias", veremos la importancia ideológica del "giro": su efectiva independencia de las categorías ideológicas que el sistema represivo proporcionaba para pensar su inserción dentro de él.

Freud comienza describiendo su primera teoría de los instintos y su origen intuitivo:

> representa una pieza tan esencial en el conjunto de la teoría psicoanalítica, que fue preciso llenar su lugar con un elemento cualquiera. En la completa perplejidad de mis estudios iniciales, me ofreció un punto de apoyo al aforismo de Schiller, el poeta filósofo, según el cual "hambre y amor" hacen girar coherentemente el mundo (p. 62).

1. La contradicción en los instintos

Freud comenzó distinguiendo así dos ejes ordenadores de lo humano, dos instintos, pero opuestos entre sí: instintos de *conservación del individuo* (hambre), e instintos *conservadores de la especie* (amor).

Todos los instintos, como vemos, son conservadores, pero desde un principio tienden a la conservación de *dos extremos* presentados como opuestos y como contradictorios: individuo y especie, parte y todo.

> Así, desde un principio se me presentaron en mutua oposición los instintos del Yo y los instintos objetales (p. 62).

Esta oposición, que constituye el drama de los instintos en la primera teoría, podría plantearse disyuntivamente así: *por hambre no poder amar*. O, dicho en otros términos: si me entrego a la conservación del todo de la especie, por amor, esto implica que tengo que renunciar a la conservación de mi individualidad, por hambre. En el comienzo mismo de la primera teoría de los instintos aparece la descripción de una situación social e histórica –la oposición individuo/colectividad– proyectada, como si fuera natural, en la esencia de la individualidad humana. Como si esta contradicción, que aparece en el seno de un sistema de producción –el capitalista–, sólo fuese la mera repetición de una organización que viene planteada desde la naturaleza como inamovible: como instintiva.

De este modo la noción de cuerpo, y de fluidificación del cuerpo que investía objetos, aparecía solamente en los segundos –en los instintos de amor y de conservación de la especie– pero no en los instintos del yo. Aparecía así un instinto del yo, sin cuerpo movilizado, sin sujeto sensible. La primera teoría instintiva no era, pues, dialéctica, pues se instalaba de lleno en una descripción convencional tomada como científica: la aceptación, esencial para lo psíquico, de una oposición entre lo objetivo y lo subjetivo, el individuo y la especie. Reproducía así, en el seno del sujeto, la oposición ideológica que la cultura contradictoria del capitalismo presentaba como si fuese un destino universal, siendo que sólo lo era de *su* cultura. No que esta oposición no existiera, que no apareciera en la realidad. Pero había una distancia a comprender y una contradicción que enfrentar.

¿Cómo descubrió Freud esta inadecuación de su primera teoría de los instintos? Cuando tuvo que explicar la violencia que un sujeto ejerce sobre otro: el sadismo. Comprendió así que había un pasaje de los instintos del yo a los instintos de la libido; que los instintos del yo se prolongaban, contradictoriamente, en los instintos de objeto:

> Sin embargo, uno de estos instintos objetales, el sádico, se distinguía de los demás porque su fin no era en modo alguno

> amoroso, y además establecía múltiples y evidentes coaliciones con los instintos del yo, manifestando un estrecho parentesco con pulsiones de posesión o apropiación, carentes de propósitos libidinales (p. 63).

Esta discrepancia era sólo tal para una concepción que separaba al odio del amor. Había que incluir en el amor al odio, en el placer individual el dolor ajeno y romper la simplicidad primera, para hacer aparecer al yo comprometido en esta dialéctica afectiva que liga al individuo con el género:

> Pero esta discrepancia pudo ser superada: a todas luces el sadismo forma parte de la vida sexual, y bien puede suceder que el juego de la crueldad sustituya al del amor (p. 63).

Es claro: se juega al amor entre dos, ¿por qué no jugar a la crueldad? La concepción del amor, en esa oposición, mantenía también la posibilidad de justificar la crueldad hacia afuera, como una exacerbación un tanto exagerada, tal vez de ese mismo componente que estaba, mantenido en sus correctos límites, también presente en el amor.

> La neurosis venía a ser la solución de una lucha entre los intereses de la autoconservación y las exigencias de la libido; una lucha en la que el yo, si bien triunfante, había pagado el precio de graves sufrimientos y renuncias (p. 63).

Así el neurótico, en la primera teoría, era el que no se había *rendido* a la realidad: era un individualista extremo. Pero la realidad convencional del sistema seguía teniendo la razón frente al yo. Los intereses del individuo predominaban frente a los de la sociedad en el neurótico. La enfermedad revelaría, en esta mera pérdida de realidad, el predominio de los intereses "egoístas". Los sufrimientos y las renuncias eran su debido castigo.

2. Contradicción entre instintos y sistema de producción

Hasta aquí, según nos narra Freud, la primera teoría de los instintos. Pero algo importante, el anunciado *giro teórico,* se hace presente:

> Todo analista reconocerá que, aún hoy, nada de esto parece un error superado hace ya mucho tiempo. Pero cuando nuestra investigación progresó de lo reprimido al represor, de los instintos objetales al yo, fue imprescindible llevar a cabo cierta modificación. El factor decisivo de este progreso fue la introducción del concepto de *narcisismo*, es decir, el reconocimiento de que también el yo está catectizado con libido; más aun: que primitivamente el yo fue su lugar de origen y en cierta manera sigue siendo su cuartel central. Esta libido narcisista se orienta hacia los objetos de la "realidad", pero puede volver a transformarse en libido narcisista (p. 63).

Como ya vimos en la primera parte, este volver de lo reprimido al represor era comprender que el yo estaba ya determinado desde afuera, por la cultura; que la parte estaba determinada, en su individualidad más circunscrita, como yo, por el interés de la conservación de la "especie" – sólo que esta especie no es natural sino que es una especie cultural. Así la represión del sistema estaba organizando en profundidad al individuo: *los instintos de conservación del yo "normal" estaban determinados, como opuestos, por los instintos de conservación de la especie.* El proceso entonces debía ser invertido y comprender al yo del individuo narcisista según el modo como una cultura inhibe su extensión orgánica hacia afuera tanto como hacia sí mismo. *La oposición entre los instintos del yo y de la especie era una oposición determinada por el sistema de producción,* en la medida en que la cultura sometía al yo a su dependencia represiva.

Pero también varía la concepción del yo en otro importante sentido: el yo, originariamente, es un yo libidinal, un yo corporal. El

yo adulto es la superficie, que mira al exterior, de ese yo corporal que se había identificado con sus objetos: que, para ser cultural, se había hecho semejante al otro. Y sólo a través de este yo adulto, hecho a la medida del represor, la libido se orienta hacia el mundo. Los instintos del yo son conservadores porque contienen en sí, por identificación, los objetos merced a los cuales los llamados "instintos de conservación de la especie" le permiten la vida en una adecuación que sólo retienen del mundo exterior los enlaces objetales autorizados. Y se comprende entonces que la libido del yo, convertida en libido objetal, pueda volver a transformarse en libido narcisista: cuando la imposibilidad de encontrar la satisfacción del deseo insatisfecho afuera, le haga retornar, en una solución regresiva, a la búsqueda del primer objeto, adentro: allí donde el yo se ofrece como objeto al ello.

La neurosis o la psicosis no podían explicarse entonces por el predominio de los "instintos del yo" contra los "instintos libidinales" o de objeto o de conservación de la especie, tal como aparecía en la primera teoría. El retorno del yo hacia sí mismo era un retorno dentro de la forma subjetiva que la "especie", en este caso la cultura, había organizado como lugar de una subjetividad contradictoria donde tanto el tránsito hacia la realidad –hacia los objetos– como su fracaso –retorno hacia el sujeto– estaban determinados por la cultura misma. Donde, por lo tanto, la cultura estaba ya presente en la forma misma del yo. La separación entre los instintos del yo y los instintos objetales mantiene la separación sujeto-mundo en el seno de la individualidad. La cultura estaba ya en la organización de la libido misma.

> Esta libido narcisista se orienta hacia los objetos, convirtiéndose así en libido objetal, pero puede volver a transformarse en libido narcisista (p. 63).

Esta transformación no era un retorno a los instintos del yo, sino hacia un yo determinado por el otro: hacia un "instinto" cultural.

Lo que ahora aparecía en peligro, en cambio, era el concepto

de libido, por lo tanto, la comprensión de la corporeidad cultural viniendo desde la naturaleza:

> Dado que también los instintos yoicos resultaban ser libidinales, por un momento pareció inevitable que la libido se convirtiera en sinónimo de energía instintiva general (Jung) (p. 63).

De ser así la dramática cultural de la conducta que Freud pretendía comprender se disolvía nuevamente en lo homogéneo de la naturaleza. Y sin embargo había que suponer que el debate que Freud encontraba prolongado en la cultura viniera desde la naturaleza misma: que desde lo biológico esta disposición contrapuesta se constituyera en el fundamento de una oposición cultural, que le sirviera de base. Pero sobre todo había que sostener que en la cultura este debate adquiría un sentido diferente. La cultura no hacía sino prolongar un proceso que estaba en el origen de la vida misma como oposición, pero oposición básica: vida y muerte. Y que sólo comprendiéndolos pudiésemos enfrentar este determinismo desvirtuado en una cultura represiva. Ni *retornando a la naturaleza* podemos eludir enfrentar la agresión, que en ella está también presente; ni predicando la *bondad innata* del hombre, puesto que la cultura debe reconocer el verdadero fundamento sobre el cual se apoya; ni *eludiendo la naturaleza* en un espiritualismo que teme el dolor que ella implícitamente vehiculiza, evadiéndose en las diversas "técnicas" para no enfrentar su realidad. La libido no es, pues, una "energía instintiva general": arrastra una oposición que se sigue debatiendo en la historia.

> Los instintos no podrían ser todos de la misma especie (p. 63).

Abandonar la primera oposición particular, que sólo corresponde a un sistema de producción contradictorio –o hambre o amor– no significaba disolverla recurriendo a lo general de una "energía instintiva". Había que encontrar un fundamento universal desde el cual las

oposiciones particulares –tanto las presentes en la naturaleza como las que se producen en la historia– resultaran comprensibles. La primera oposición entre individuo y cultura deja paso ahora a dos instintos fundamentales: los instintos de Vida y Muerte.

> Partiendo de ciertas especulaciones sobre el origen de la vida y sobre determinados paralelismos biológicos, deduje que además del instinto que tiende a conservar la sustancia viva y a condensarla en unidades cada vez mayores, debía existir otro, antagónico de aquel, que tendiese a disolver estas unidades y a retornarlas al estado más primitivo, inorgánico. De modo que además del Eros habría un instinto de muerte: los fenómenos vitales podrían ser explicados por la interacción y el antagonismo de ambos (p. 64) .

Interacción y antagonismo: no ya mera oposición sino acuerdo para hacer posible la vida, que como tal está convocada a la muerte. La vida como un equilibrio que esta unidad hace posible, y que se disuelve en lo inorgánico una vez que el equilibrio, uno de los dos términos, cede.

> Bien podría admitirse que el instinto de muerte actuase silenciosamente en lo íntimo del ser vivo, persiguiendo su desintegración (...). Progresé algo más, aceptando que una parte de este instinto se oriente contra el mundo exterior, manifestándose entonces como impulso de agresión y destrucción. De tal manera *el propio instinto de muerte sería puesto al servicio del Eros*, pues el ser vivo destruiría algo exterior, animado o inanimado, en vez de destruirse a sí mismo (p. 64).

Este texto es fundamental en el giro que Freud introduce. La agresión encuentra su sentido incorporándose a todo proceso que incrementa la vida, y reconociendo la especificidad que cada nivel organizado, orgánico, adquiere en función de los obstáculos que se oponen a su desarrollo: sea vida vegetal, animal o cultural. La agresión individual

tiene sentido no en oposición a la cultura o a la especie: forma parte del desarrollo del sistema al cual cada individuo pertenece. Y en su enfrentamiento con el mundo exterior agrede y violenta el obstáculo que se le opone: el instinto de muerte está, mientras la interacción y el equilibrio existan, al servicio de la vida. Si pasamos del obstáculo natural al obstáculo cultural lo podemos situar claramente: *en el sistema de producción contradictorio donde el obstáculo para la vida aparece en la muerte que una clase ejerce sobre otra.* Eros se manifiesta en el campo de la lucha histórica por el acceso de todos los hombres al establecimiento de relaciones no contradictorias entre sí. La destrucción y la agresión adquieren aquí un sentido muy preciso: la muerte que no destruye al organismo debe proyectarse hacia afuera. Pero dependerá de cómo el organismo, el individuo humano en este caso, conciba su relación con la estructura de la que forma parte, para que el sentido de la destrucción, de la muerte que expele fuera de sí, implique una verdadera o falsa solución:

- neurosis: vuelve la agresión, imposibilitándolo de reconocer su verdadero obstáculo afuera, contra sí mismo, en una conducta regresiva donde la totalidad está contenida en la propia individualidad. Ser-uno-con-el-todo.
- "normal": situado en el narcisismo individualista burgués, la muerte y la agresión son volcadas contra todo aquel que se oponga a su propia vida. Corresponde a la sociedad de libre competencia, donde la determinación de clase hace aparecer a la propia satisfacción como único sentido del individuo. Conserva la vida para sí y se mantiene proyectando la muerte hacia los otros. El otro que está en uno, regulando la propia forma y el no desarrollo de la diferencia y el discernimiento del origen de sí mismo, a lo sumo toma a la "individualidad doble" como único campo de prolongación del Eros. Para los demás, la agresión y la muerte;
- el revolucionario: la muerte y la agresión adquieren un sentido diferente si se las comprende como determinando la vida, en la cultura, en función de una totalidad discriminada de hombres. No puedo amarlos a todos; hay aquellos a quienes debo odiar porque inhiben la

vida ajena, sustraen su trabajo sin retribuirlo, se aprovechan sexualmente de ellos, nos condenan a la violencia y a la muerte. Esto estaba claro para Freud: la violencia es lícita contra el obstáculo que nos oponen aquellos que nos quitan la vida y nos condenan al fracaso, a la frustración y a la muerte. El sentido que la ciencia revela –el análisis de la producción de hombres dominante bajo el capitalismo– señala con toda precisión el sentido de la muerte cultural: enfrentar a aquellos que, para mantener privilegiadamente la propia vida, no vacilan en condenar a los otros a la muerte y escinden en sí mismos la vida de la muerte, como antes la alegría del dolor. Para ellos la vida, para los demás la muerte.

Esto implica un "más allá del principio del placer", pero no en la repetición destructiva de sí mismo, o en la repetición imaginaria de un imposible acto real convertido en satisfacción simbólica, o la repetición traumática que se juega en el campo subjetivo. Implica situar el origen de la muerte humana, y situar recién frente a ella a la única a la que en última instancia sucumbiremos, la muerte verdadera, el amo absoluto, como decía Hegel, que el amo histórico utiliza a su favor. Debemos distinguir dos muertes que aparecen así confundidas: la muerte que viene por la mano del hombre que utiliza la muerte a su favor, como un privilegio que el poder de clase le concede como el anverso de su vida; y, por otro lado, la otra muerte, esa que podemos hacer retroceder hasta cierto punto, por obra de la creación cultural. Pero en verdad no hay sino una: la que el sistema nos da.

De este modo hay dos inorgánicos: está lo *inorgánico de la naturaleza,* al cual retornamos necesariamente. Pero está lo *inorgánico de la cultura,* del sistema de producción, que es el adelantado cultural de la muerte, y que instaura entre los hombres la inorganicidad que una clase de ellos, para salvar la propia vida y el propio privilegio, proyecta y delega en los otros.

Freud, ya desde el comienzo de este trabajo, mostró cómo lo *inorgánico de la cultura* se transparentaba en la indiscriminación de lo real: la religión, la ciencia convencional, el arte, la ideología y la filosofía, el trabajo como mera utilidad cuantitativa. Estas modalidades impe-

dían comprender el obstáculo que se oponía al desarrollo de la vida, y eran, por lo tanto, procesos de disociación histórica entre el instinto de vida y el de muerte. Estaban, pues, al servicio de la muerte –de la repetición de las formas ya constituidas– contra la vida. Aquí, en este punto de su trabajo, encontramos por fin su verdadero sentido: cómo descansan, todas estas actividades, en la muerte que se dirige contra sí mismo tanto como en la muerte que se dirige contra los otros.

3. La discriminación de la agresión

Así, entonces, no hay agresión al estado puro, instinto agresivo, particular e independiente: todo en el hombre está determinado por el sistema de producción y debe leerse a nivel de la significación humana en la cual los instintos aparecen organizados y ordenados. Hay, pues, una *racionalidad precisa* a descubrir en el instinto de vida y en el instinto de muerte La muerte sin contenido, la angustia de muerte, esa que ya analizó Freud en *El yo y el ello,* la muerte sin obstáculo, era el dominio absoluto del superyó en uno. No frente al obstáculo real: frente a un yo que era nada, porque estaba habitado y habilitado por la forma del otro, que era todo. La destrucción del narcisismo y de su forma normal, el individualismo burgués, significa abrir al hombre dentro de un campo de significaciones históricas donde los límites adquieren su sentido más preciso: la destrucción, la violencia y la agresión dirigida contra los obstáculos reales que se oponen al desarrollo de la vida social. Pero el sistema, que se oculta en el interior de nosotros mismos, no nos da para elegir entre su destrucción y la nuestra:

> Por el contrario, al cesar la agresión contra el exterior tendría necesariamente que aumentar por fuerza la autodestrucción (p. 64).

¿Cuál es la diferencia entre lo inorgánico de la naturaleza y lo inorgánico de la cultura? En el animal, hemos visto, la conservación de

la vida individual es ya, en sí misma, inmediatamente, conservación de la vida de la especie. En el animal, la agresión individual contra el obstáculo que se opone a su vida, el instinto agresivo utilizado en favor de su subsistencia, es ya, inmediatamente, preservación implícita de la especie. No así en el hombre. Toda conducta individual se inscribe dentro de una estructura donde la agresión aparece determinada, desde el yo mismo, por el sistema de producción. Sólo que en el hombre del narcisismo burgués la conducta individual es vivida como si fuera natural. La disociación de los instintos de vida y de muerte está ya inscrita en el desarrollo libidinal y en la estructura del yo narcisista. Y encuentra su corroboración en la estructura del sistema. Por eso, sin situar la conducta individual prolongando lo psíquico dentro de la estructura del sistema de producción, como lucha de clases, resulta imposible leer la disociación de los instintos en su verdadero marco de sentido. Porque en el caso de la integración "normal" del yo, la "individualidad doble" parecería preservar el amor en el ámbito de la familia, y la muerte se inscribe también como "normal" afuera, en el proceso de trabajo o en su subsistencia como clase privilegiada. Aquí la defusión de los instintos no puede leerse adecuadamente a nivel personal: es "normal" que la agresión impere en las relaciones de producción. ¿No se habla acaso de una "agresiva" conducta económica? Y en este campo impersonal la muerte no tiene el rostro preciso de los otros que, sin embargo, la reciben. Sólo lo adquiere a nivel de una lectura teórica, cuando comprendemos que el sistema la vuelve afuera, contra los otros, como una imposición del funcionamiento normal del sistema mismo.

En la enfermedad, donde el individuo se asume como parte y todo al mismo tiempo, y la agresividad es vuelta contra sí mismo, la defusión aparece clara y la amalgama se revela claramente destructiva. Sucede que *los efectos son visibles en la unidad del sujeto mismo:* "se hace notable y perceptible", dice Freud.

> En el sadismo, admitido desde hace tiempo como instinto parcial de la sexualidad, nos encontraríamos con semejante

> amalgama particularmente sólida entre el impulso amoroso y el instinto de destrucción; lo mismo sucede con su símil antagónico, el masoquismo, que representa una amalgama entre la destrucción dirigida hacia adentro y la sexualidad, a través de la cual aquella tendencia destructiva, de otro modo inapreciable, se hace notable y perceptible (p. 64).

El problema aparece cuando prolongamos la agresión fuera de la conducta sexual donde resulta legible, y perseguimos las tendencias agresivas más allá del marco de la relación bipersonal y sexual:

> ...ya no logro comprender cómo fue posible que pasáramos por alto la ubicuidad de las tendencias agresivas y destructivas no eróticas, dejando de concederles la importancia que merecen en la interpretación de la vida. (Es cierto que el impulso destructivo dirigido hacia dentro escapa generalmente a la percepción, cuando no está teñido eróticamente) (p. 65).

Esta es la agresión a desentrañar por sus efectos dentro del sistema de producción, que sólo el hombre parecería mostrar: la tendencia al mal. Y habría que buscarla en la lógica que, prolongándose desde la identificación primera, se prolonga como mal insensible, necesidad racional de la maldad, desde la forma misma del superyó desexualizado ya. Cómo la maldad y la agresión están determinadas, por ejemplo, en tanto oposición racional y destrucción de toda diferencia, captada lógicamente, que exceda y se oponga al ideal del yo.

En efecto. Freud nos dice enigmáticamente:

> El término *libido* puede seguir aplicándose a las manifestaciones del Eros, para discernirla de la energía inherente al instinto de muerte (p. 66).

Y agrega en una nota:

> Podemos formular aproximadamente nuestra concepción actual diciendo que la libido participa de toda expresión instintiva, pero que no todo es, en esta, libido.

Así la libido, en su incremento hacia la vida, vehiculiza a su pesar instinto de muerte. La libido alimenta la muerte, cuya orientación, sin embargo, recibe aquí del instinto de destrucción. Es la destrucción la que utiliza a la libido sustrayendo una energía orientada hacia otro fin: opuesto a ella misma. En la cultura esta orientación sólo puede aparecer a partir de un modelo organizador de la vida que la oriente desde dentro de ella misma, en una amalgama inescindible ya y visible sólo en sus resultados: lo que la vida no conformó como pudiendo pasar a la realidad, aparece oponiéndose a ella y destruyéndola. Pero si el instinto de muerte utiliza al instinto de vida, es entonces *vida que se contrapone a la vida.* Es vida retenida, sustraída como carga inhabilitada, que agrede a la vida, esa que sí pasó y se desarrolló. *Es agresión contra sí mismo en el fundamento de la estructura psíquica del sujeto*.

> Cabe confesar que nos resulta mucho más difícil captar este último [instinto de muerte] y que, en cierta manera, únicamente lo conjeturamos como una especie de residuo o remanente oculto tras el Eros, sustrayéndose a nuestra observación toda vez que no se manifieste en la amalgama con el mismo (p. 66).

"Residuo o remanente oculto tras el Eros": no es, pues, el instinto de muerte algo originario sino un *resultado.* Si es residuo y remanente es porque quedó como algo no integrado. Aquello que en el desarrollo de la libido no fue integrado en el mundo exterior, no fue orientado hacia la producción de más vida, sino que quedó contenido. Pero ¿quién contiene este residuo? ¿Residuo de qué es? Es la forma del otro que determinó, por identificación e incorporación, la nuestra: es la forma humana del otro que organiza la nuestra y reprime, en la carne misma, lo que pugna por abrirse camino hacia la vida. La muerte y la

destrucción es el otro en uno, en lo que tiene de represión originaria y absoluta. En el animal no hay agresividad conservada contra sí mismo, residuo de cargas inempleadas y contenidas: la vida y la muerte se juegan en la exterioridad absoluta de su individualidad que hace frente a la naturaleza. Y mata o muere. Sólo en el hombre la agresión queda, como defusión instintiva y germen de muerte, en el origen mismo de su surgimiento a la existencia cultural. La muerte es un residuo; es la diferencia no desarrollada con el otro, que el otro inhibe que se desarrolle, como imposibilidad absoluta de desarrollarla salvo en la forma de la semejanza con aquel que abre a la vida. Esa es la contradicción originaria: quien nos abre a la vida nos la cierra al mismo tiempo, y deposita ese grano de muerte que el tiempo hará fructificar, junto a la vida, como destrucción y aniquilamiento de sí mismo.

El hombre muere por sus conflictos internos.

Esta es la génesis cultural, que se incluye y transforma la génesis biológica. Porque la vida y la muerte de la cultura se asientan sobre la vida y la muerte de la naturaleza, sobre un proceso anterior que en la cultura se prolonga. Por eso, por otro lado, la muerte y la agresión son, al mismo tiempo, residuo de lo que la vida tuvo que vencer, en la cultura, para llegar a ser. Si la vida es tensión organizadora hacia la integración por medio de nuevas síntesis, no puede menos que ser, al mismo tiempo, desintegración conservada de síntesis anteriores que se oponían a este proceso de crecimiento. Toda nueva tensión que se abre hacia la vida conserva, como su remanente, el resultado de las batallas anteriores, la agresión ahora contenida hacia objetos contra los cuales, identificándose, luchó: contra aquello que tuvo que hacer propio para distinguirlo en su especificidad para sí, para poder negarlo luego como ajeno e incompatible. Así como el yo es el residuo de antiguas cargas de objeto, también los instintos, en la naturaleza, son el residuo de antiguas relaciones estimulantes con el medio exterior que quedaron, como agresión ya contenida, junto a las nuevas adaptaciones que no requieren

ya más la agresión para triunfar. Quedan sólo como arabescos, gestos contenidos de una experiencia que fue, pero que ya no es preciso repetir porque forma parte del bagaje individual que la especie le transfiere. Así cada nueva relación adecuada con la realidad, que quedó incorporada a la sabiduría de la carne como resultado conquistado de una adaptación (lo cual supuso agresión ante el obstáculo, enfrentamiento de la muerte y, por último, mantenimiento de la vida), al actualizarse ahora en el automatismo del instinto de vida –que es conservación– actualiza también, como en sordina, su remanente contenido hacia adentro de una agresión que ya no tenemos que ejercer más hacia afuera. Pero toda repetición, aun adecuada, en tanto instinto, tiene en la historia del hombre otro resultado: naturaliza a la cultura y la detiene. Porque en la historia la nueva adaptación se inaugura como absolutamente actual e irrepetible en el nuevo acceso, otra vez renovado, hacia otro modelo de vida cultural que, presente como absoluto en el padre, inhibe la creación que lo peculiar de la vida cultural exige: el desarrollo de la diferencia.

Y aquí se reúnen los dos aspectos: lo que de común tienen los instintos, tanto en el animal como en el hombre, pero al mismo tiempo lo que tienen de diferente. En el hombre y en la historia cada acceso señala la apertura hacia un campo donde Eros no reproduce lo mismo biológicamente. Lo hace a través de estructuras sociales, complejas y contradictorias, donde cada generación implica sumergir al individuo en el difícil sistema de una contradicción distinta y determinada, que es el desafío que la cultura presenta.

De allí el placer narcisista que Freud asigna a la furia destructiva, también puntual como el mero placer: está al servicio de la semejanza y no de la diferencia.

> Pero aun donde aparece [el instinto de muerte] sin propósitos sexuales, aun en la más ciega furia destructiva, no se puede dejar de reconocer que su satisfacción se acompaña de extraordinario placer narcisista, pues ofrece al yo la realización de sus más arcaicos deseos de omnipotencia (p. 66).

Somos, en tanto relación con ese otro absoluto, resultado de una tarea acabada ya: absoluto yo mismo, término definitivo de un yo que sólo se afirma en la repetición de sí. Es aquí donde la agresión residual no se integra en las nuevas exigencias de los nuevos obstáculos y de las nuevas diferencias: quedó la agresión contenida, como yo mismo quedé contenido en los límites del otro. La "ciega furia destructiva" no ve lo que destruye: *destruye lo que no soy yo.* Sólo lo diferente debe ser destruido, sólo la semejanza debe ser ahorrada. Está claro; el placer narcisista de la furia destructiva sólo recibe su sentido sobre fondo de una totalidad subjetivada como absoluta, la permanencia del Padre, la forma ajena regulando la propia: el superyó. Lo que la ciega furia no ve es lo que el yo no discrimina. Por eso, si la muerte es el remanente que está tras del Eros, no amalgamado con él, como resultado no asimilado, es entonces claro que a un Eros, a una libido detenida y que se toma, en el narcisismo, a sí mismo como objeto, corresponde un instinto de muerte que no puede desplegarse sino sobre fondo de la propia forma detenida.

Y nos preguntamos: ¿quién nutre al instinto de muerte? El instinto de muerte se nutre de la vida detenida, del ello contenido que aparece así, siendo vida, como su anverso: lo que esta no puede, sin destruirse, prolongar. Así el sentido de la vida está determinado por el sentido de la muerte. La síntesis que el yo, en tanto modelo cultural, prolonga en su conducta, es la que determina el sentido de la muerte personal.

> Lo que distingue al yo y lo diferencia del ello es una tendencia a la síntesis de sus contenidos, a la síntesis y a la unificación de los procesos anímicos, de la que el ello carece en absoluto (p. 71).

Pero hemos visto que:

1. la síntesis del yo, prolongación de la racionalidad del superyó, era el resultado de un proceso cultural que ordenaba el cuerpo en función de modelos históricos;

2. la racionalidad, o el orden, o la síntesis que el yo prolonga, y la libido que así se organiza –negativo y positivo– está en función del

sistema de producción que determina a este orden personal y subjetivo como coherente con el orden objetivo en la normalidad convencional. Y esto tanto en lo que suscita como en lo que reprime;

3. por lo tanto, las líneas de sentido en las cuales se inscribe la muerte, o el instinto de destrucción, están determinadas por la forma cultural en la cual el Eros se prolonga;

4. lo que en el individuo aparece como un debate entre instinto de vida e instinto de muerte, no es sino la interiorización de una forma de cultura que determina sus diversos modos de manifestación y la orientación de la agresión, tanto hacia fuera como contra sí mismo: contra toda aparición de diferencias que pongan en duda el sistema;

5. el punto de partida individualista, que a lo sumo sólo prolonga la libido con forma-hombre dentro de la individualidad doble, carece de la capacidad de síntesis racional y libidinal que inscriba al propio cuerpo dentro de la estructura verdadera del sistema, y prolongue la agresión en él, siguiendo estas líneas de sentido que le permitirían discernir el verdadero obstáculo.

Así, precisamente en el momento más sensible de la existencia, hemos visto, en la furia destructiva o en el abrazo amoroso, la presencia de la carne de ese otro que debe gozar o martirizar, sólo es mero cuerpo detenido en los límites de su presencia sensible, sin significación racional: ignora la racionalidad y el orden que sin embargo lo enlaza tanto en el odio como en el amor. El odio y el amor, que sube y viene desde adentro, quedó depositado, como germen, desde afuera: y así crece ahora, casi autónomo, como si viniera de la esencia misma de nuestro propio ser.

Pero no nos engañemos: en el momento de la máxima agresión, no es sino una agresión exaltada hasta la simulación la que así aparece.

> Atenuado, domeñado, casi coartado en su fin, el instinto de destrucción dirigido hacia los objetos debe procurar al yo la satisfacción de sus necesidades vitales y el dominio de la naturaleza (p. 66).

Aquí el instinto de destrucción perdió su orientación esencial y su sentido: la remoción del obstáculo preciso que se opone a la vida cultural. Sólo queda, domesticado, atenuado, domeñado, *casi* coartado en su fin: quiere decir, sin poner en duda ni agredir a la forma del otro que detiene la expansión de la nuestra. Al instinto de muerte y a la agresión sólo se los ejerce, restringidamente, en el campo del dominio de la naturaleza, en la relación con los objetos inanimados, pero deja de incluir en su dialéctica la remoción de los obstáculos humanos que se oponen a la vida. Y manteniéndose, como forma narcisista, en los límites del otro que quedó en uno sin prolongarse, en una comprensión racional, sólo le queda la agresión personal o institucional hacia lo diferente, por el solo hecho de ser diferente, o la destrucción de la naturaleza. "Necesidades vitales": mera reproducción de un cuerpo, no de una persona cultural; "dominio de la naturaleza": mera omnipotencia sobre las cosas.

4. La agresión al servicio de la vida

Es como si Freud acudiera aquí a despertar nuevamente el instinto de muerte y de agresión y lo consagrara como un impulso que debe ser otra vez reanimado, pero no coartado en su fin, volviendo a determinar con la verdadera muerte y la verdadera vida, por fin, nuevamente su sentido. Y la verdad de la agresión y de la vida es la verdad de su sistema de producción, puesto que es un instinto que cabalga sobre la vida que promueve el Eros, que es ya cultural, y la agresión que la acompaña es también, necesariamente, agresión contra el obstáculo cultural. Es como si Freud solicitara la irrupción, en la historia, de esa fuerza contenida y domesticada en los sistemas de dominio, y volviera a despertar a la verdadera muerte, esa que está, muda tras del Eros. Y está muda porque la cultura *no denomina* en el hombre a la verdadera agresión, no le da al hombre las palabras que la incluyan coherentemente en su vida. Por eso Freud la vuelve a despertar para situarla en el

sentido racional e histórico de la vida, como si solamente la vida, en la epifanía de su síntesis y de su acción productora de vida, nos pudiera hacer asequible una muerte precisa que borra el terror de su palabra no dicha, de su grito ahogado, y que por eso, por dárnosla a nosotros mismos, nos mata silenciosamente desde adentro. Si la muerte es el residuo de batallas anteriores que sí se dieron, y que pueden no reanimarse, estas sólo actualizan en el interior del sujeto fantasmas que otrora fueron presencias reales pero que, sin continuidad en la realidad, quedaron como fuerzas de destrucción que ninguna objetividad, ninguna exterioridad acoge, salvo nuestro propio cuerpo.

Así la muerte debe ser proferida, debe ser predicada, debe ser representada, debe abandonar su ahogada voz que nos habla un lenguaje incomprensible: el del terror del superyó que nos la dirige contra nosotros mismos si osamos desarrollar nuestras diferencias. Es como si Freud nos dijera que debemos volver a suscitarla, a revelarla como una fuerza unida a la vida más allá de la ensoñación y el adormecimiento plácido del amor que la religión pregona en el "amaos los unos a los otros", o de la pareja que en la "individualidad doble" sólo toma sobre sí la determinación animal de su psicosis compartida: tratar al cuerpo del otro como mera materialidad sin significación, sin fondo de mundo y sin anuncio de transformación que debe sin embargo surgir del propio placer y animar con su sentido universal el encuentro de los cuerpos.

Se entiende, entonces, su afirmación:

> La tendencia agresiva es una disposición innata y autónoma del ser humano; además, retomo ahora mi afirmación de que aquella constituye el mayor obstáculo con que tropieza la cultura (p. 66).

Es una disposición: como tal, no determinada en sus medios y en su objeto. Es innata: está ligada a la vida misma, como fundamento que la acompaña. Pero es *autónoma*: aparece como si fuese natural siendo que es el producto de un proceso colectivo, remanente y residuo. Y

lo que es más grave aun: que es autónoma quiere decir que *no está integrada a las pulsiones del Eros.* Es impulso agresivo separado, independizado de la vida: trabaja por su cuenta. Así la tendencia agresiva considerada como el mayor obstáculo de la cultura no viene dada por su sentido humano, que correspondería a un Eros definido frente al obstáculo cultural preciso. Es justamente su carácter *autónomo,* el hecho cultural de que la agresión y la muerte aparezcan delimitadas sólo en los límites precisos de la forma de individualidad narcisista, aquella que únicamente lee la agresión y la muerte como propia negación de su ser individual, como si se tratara de la muerte corporal y no deshiciera la trampa del proceso primario que todavía nos sigue determinando. No puede leer la significación racional de la agresión porque no puede discriminar racionalmente su propio fundamento: el origen de la propia agresión postergada.

Por eso la cultura represiva, que acrecienta la individuación, es al mismo tiempo un proceso que *borra el sentido cultural de la muerte y de la agresión en el acentuamiento de la muerte personal e individual.* ¿Qué sentido podría tener la agresión autónoma, desvinculada de los índices de realidad hacia los cuales se prolongan los instintos no coartados en su fin, integrados a sus objetos? La muerte al estado libre, la muerte sin más, cual si fuese pura muerte: esa es su autonomía.

> En el curso de esta investigación se nos impuso alguna vez la intuición de que la cultura sería un proceso particular que se desarrolla sobre la humanidad, y aún ahora nos subyuga esa idea. Añadiremos que se trata de un proceso al servicio del Eros, destinado a condensar en una unidad vasta, en la humanidad, a los individuos aislados, luego a las familias, las tribus, los pueblos y las naciones. No sabemos por qué es preciso que sea así; aceptamos esto que es, simplemente, la obra de Eros. Estas masas humanas han de ser vinculadas libidinalmente, pues ni la necesidad por sí sola, ni las ventajas de la comunidad de trabajo, bastarían para mantenerlas unidas. Pero el natural instinto

> humano de agresión, la hostilidad de uno contra todos y de todos contra uno, se oponen a este designio de la cultura. Dicho instinto de agresión es el descendiente y principal representante del instinto de muerte, que hemos hallado junto al Eros y que con él comparte la dominación del mundo (p. 67).

Aquí aparece claro, en su generalidad, el sentido de la cultura. Freud la caracteriza por su universalidad encarnada en relaciones personales no contradictorias, que leen el rigor de su lógica y de su coherencia en la carne de los sujetos: en el enlace libidinal por donde la forma humana, la presencia recíproca de los hombres, se prolongaría. "Condensar en una vasta unidad a los individuos aislados, luego a las familias, las tribus, los pueblos y las naciones". Pero para ello habría que volver a integrarlos desde la carne: allí donde circula el ser del hombre, de la cual todos los enlaces derivan y se producen, pero cuya presencia eminente es la única que puede dar sentido a todas las otras relaciones. El problema es la integración y la presencia en lo colectivo de la forma individual, transformada por la creación colectiva que está presente en su existencia individual misma, aunque detenida por la cultura represora: "Estas masas humanas han de ser vinculadas libidinalmente, pues ni la necesidad por sí sola, ni las ventajas de la comunidad de trabajo, bastarían para mantenerlas unidas". Pero para ello es preciso volver de la desintegración y separación individualista y narcisista al descubrimiento de este poder común. Es preciso descubrir el carácter colectivo de la violencia reducida ahora sólo a su presencia irracional e individual, que yace como muerte contenida en la profundidad del individuo como un remanente no integrado: como si se tratara de una muerte natural y no un precipitado cultural que es preciso volver a reanimar y a situar históricamente. La agresión contenida, el núcleo de muerte individual, es social y sólo en el obstáculo social puede volver a desarrollar su potencia ligada a la vida y al desarrollo individual. Sólo su reanimación puede volcar libidinalmente la fuerza de la vida a la transformación revolucionaria de la realidad:

cuando 1a muerte individual sea descubierta como fracaso social. Por eso la muerte en Freud está ligada a la agresión: no es mera muerte, es muerte activa, es impulso de destrucción que mata para vivir. Y que sólo muere de no poder reanimar el aliento de Eros que atraviesa la vida: cuando es vida detenida, como la vida individual que se cierra sobre sí misma desligada del todo que la produjo.

> Pero el natural instinto humano de agresión, la hostilidad de uno contra todos y de todos contra uno, se opone a este designio de la cultura. Dicho instinto de agresión es el descendiente y principal representante del instinto de muerte, que hemos hallado junto al Eros, y que con él comparte la dominación del mundo (p. 67).

La defusión del instinto de muerte *en la sociedad* es la que hace aparecer a la agresión, en tanto "*representante*" y "*descendiente*" del instinto de muerte, sólo como agresión. Ya no es la muerte misma ligada al sentido que la vida le confiere en el desarrollo de la historia. Agresión no es instinto de muerte: es su "representante" y "descendiente", ya organizado como tal psíquicamente por la cultura, desgajado de su origen. Es relación inicial parte a parte, individuo a individuo, jugado en el nacimiento hacia la vida como autorización cultural para poder vivir. Es agresión contra el otro, como vimos, pero contenida: volcada contra lo que en uno el otro no toleró. La agresión contenida detiene en el umbral mismo de la vida el sentido que la liga a la forma humana del otro como lo que debe ser vencido: como modelo que posteriormente se inscribe, en la edad adulta, prolongándose en las instituciones. La vida contenida en el origen se prolonga hasta su término: lleva, dijimos, el germen de la muerte individual al quedar contenido su poder en los límites del propio cuerpo.

Tenemos así que el instinto de muerte no puede ser leído sino en función de la estructura en la cual adquiere sentido: en función de cómo los obstáculos para la cultura lo convierten en destructivo y no integrativo. Desde el punto de vista personal, actuando sólo como

"principal representante" psíquico, está ya desvirtuado: sólo saca su eficacia de vencer al que se le opone en el mantenimiento de su mera vida individual. Es, pues, en la lucha de clases, como veremos en *Psicología de las masas,* donde el debate de la violencia y la agresión adquiere su sentido, nuevamente en función del instinto de vida y el instinto de muerte, fusionados en su trabajo histórico otra vez revelado.

> Ahora, creo, el sentido de la evolución cultural ya no nos resultará impenetrable: por fuerza debe presentarnos la lucha entre Eros y muerte, instinto de vida e instinto de destrucción, tal como se lleva a cabo en la especie humana. Esta lucha es, en suma, el contenido esencial de la misma, y por ello la evolución cultural puede ser definida brevemente como la lucha de la especie humana por la vida. ¡Y este combate de los Titanes es el que nuestras nodrizas pretenden aplacar con su "arrorró del Cielo"! (p. 67).

El combate entre Eros y muerte cambia en la especie *humana*; aquí adquiere su carácter específico. Y si esta lucha es "el contenido esencial de la misma", el análisis debe desentrañar, en la lucha de clases, a los portadores de la vida y de la muerte, a los que en la defusión de los instintos pretenden deslindar de sí a la muerte y proyectarla, en vida, sobre los otros. Y es conmovedora la forma como Freud plantea este combate en el comienzo de la vida misma, que es ya vida cultural, que el infante vive y que precisamente las nodrizas, en ausencia de la madre, pretenden en su desconocimiento apaciguar con canciones de cuna cuando anuncian ya, desde la cuna, los cantos de guerra.

Y es en este término donde Freud nos muestra el sentido más general de la "evolución" de la cultura, su sentido progresivo: como una lucha por la vida, entendida en el sentido de Eros, universalidad leída a nivel de la carne integrada a los otros contra la mala muerte, contra la que viene producida por las formas humanas de producción y que condena, a los demás, a la enfermedad, a la frustración y a la agresión contra sí mismos. La cultura contradictoria del sistema

capitalista aprovecha, para sí, este núcleo autónomo de agresión y de muerte que señala, necesariamente, el tránsito del niño a la cultura. Lo que nació forzosamente individual y absoluto se prolonga como tal en lo colectivo y relativo de sus instituciones históricas. Son los que en vez de enfrentar la muerte que los otros nos dan, la ocultan bajo la forma del terror y del temor, y la vuelven contra sí mismos. Pero no lo hacen contra el obstáculo real que, superyó mediante, se prolonga en las instituciones de poder. Con lo cual quiere decir Freud que las formas culturales de dominio, todas ellas, contienen la muerte no asumida en el momento mismo en que, por la actividad que ejercemos, pretendemos enfrentarla. Ciencia, que domina a la naturaleza sin forma humana; religión, que nos enseña la ilusión de salvarnos de la muerte contra entrega, contante y sonante, de la vida; arte, que evade en la imaginación el campo de realidad que sin embargo nos consume; amor, que en la proximidad más plena queda, solo, frente a un cuerpo detenido dentro de la única diferencia tolerada: la sexual; trabajo productivo, que utiliza nuestra fuerza para mantenernos, pero a costa de mantener un sistema donde la insatisfacción y el privilegio ocultan el hambre que se opone al amor, y que por matar el hambre mata en nosotros la forma del otro con quien, sin embargo, sufrimos en común una misma dependencia. Todas estas formas están habitadas por la muerte que, contenida frente al obstáculo, trabaja en nosotros disolviendo y separando nuestro poder del poder colectivo que lo enfrente. No sabemos cómo ejercer la violencia, cómo ponerla al servicio de la vida, cómo despertarla y unirla no solamente al amor genital, sino prolongarla en el Eros, que va más allá: en la presencia del hermano o del padre que está presente, aunque oculto, en todo otro dominado.

Así, pues, hay una racionalidad de la destrucción. Sigamos el hilo conductor que Freud nos abrió en este capítulo.

VII. La detención de la agresión por la culpa

1. De cómo liberar nuevamente la agresión contenida

El problema al que nos vimos llevados era el siguiente: ¿cómo rescatar el impulso positivo del instinto de muerte volcándolo a los fines de la vida, coaligarlo con ella para destruir el obstáculo que se opone a su despliegue? Habíamos visto que el instinto de vida y de muerte adquieren significación precisa en función de un campo social que debía ser definido objetivamente. Y esta objetividad aparecía cuando nos guiábamos por la racionalidad que el sistema de producción, develado en su verdad, nos presenta: aquella discriminación que nos permita leer la coherencia o incoherencia de las relaciones de los hombres entre sí viniendo desde la estructura más amplia en la cual estas conductas se inscriben como prolongación de Eros. Para ello contamos con la lectura científica que Marx realizó de la sociedad capitalista. Sus conclusiones son, creemos, convergentes con las que Freud plantea y, diríamos, complementarias.

Marx vio que la función de la ciencia social era organizar la "agresión" de la clase dominada y que la violencia es necesaria para suprimir la muerte que históricamente le es dada en la negación de su propia vida, y que la vida social implica la muerte social. Pero no como aquella que está "naturalmente" sólo a su término, sino que la muerte es el riesgo continuo para enfrentar la vida, es decir los obstáculos que se oponen a nuestra plenitud en ella.

Freud, hemos visto, se plantea también el problema de la agresión, del instinto de muerte como disgregador de lo que no puede desarrollarse, de lo que queda detenido: aquello que no tiene la tensión hacia una nueva forma. Al mismo tiempo instinto de agresión, pulsión, impulso hacia... –que en el animal está definido en una adaptación más o menos prefijada–, en el hombre este aparece como variable en cuanto a los medios y a los fines que persigue. "Los impulsos y sus destinos..." ¿A dónde van a parar? No hay objetivos fijos, y los

que aparecen se dibujan sobre fondo de una estructura que en cada momento da sentido a la pulsión. Esta variabilidad, esta inscripción continua del deseo en un campo de significación humana, este enfrentamiento con la muerte como el límite que le marca lo ya constituido debe estar presente, entonces, en el desarrollo del impulso de agresión.

En este capítulo vamos a verificar nuestra afirmación primera: que *es necesario incorporar, en el aparato psíquico, el sentido histórico del proceso de su propia formación para alcanzar una conducta verdadera.* El debate de la lucha histórica está presente en el núcleo de toda conducta como fundamento. Y aparece claramente allí donde se trata de remover el obstáculo que se opone al despliegue de la vida, es decir de Eros. Veremos así que el acceso a la cultura y la sumisión al poder que ella solicita no son una mera adecuación espontánea y un reconocimiento, en el niño, de la realidad exterior a la cual se entregue. No se trata de que el niño se rinda, débil, al más fuerte, y de allí derivemos luego el reconocimiento del poder y de la fuerza del sistema que, adulto, se prolongará sobre él. No. El niño libra una lucha a muerte, y de esa lucha resultará más tarde su vida: como adaptación, neurosis, locura o rebelión. Pero nos interesará mostrar también cómo Freud incluye la determinación colectiva del proceso histórico en este advenimiento a la cultura que cada niño, individual y solitariamente, inicia. En la matriz de esta conducta individual está ya en juego un proceso colectivo que el niño ignora y que la cultura oculta.

Al preguntarse por los recursos que la cultura utiliza para "coartar la agresión que le es antagónica", es decir la agresión que se rebela contra la insatisfacción del deseo, Freud recién entonces desarrolla el problema de la evolución del individuo. Tratará de averiguar cómo este "método" de dominio entra a constituir el modelo de la organización psíquica del sujeto:

> ¿Qué le ha sucedido [al individuo] para que sus deseos agresivos se tornen inocuos? (...) Algo sumamente curioso, que nunca habríamos sospechado y que, sin embargo, es muy natural. La

> agresión es introyectada, internalizada, devuelta al lugar de donde procede: es dirigida contra el propio yo, incorporándose a una parte de este, que en calidad de superyó se opone a la parte restante y, asumiendo la función de "conciencia" (moral), despliega frente al yo la misma dura agresividad que el yo, de buen grado, habría satisfecho en individuos extraños (pp. 68-69).

Así, lo más ignorado, lo que "nunca habríamos sospechado" es precisamente lo más activo: lo que torna inocuos nuestros "deseos agresivos". No habría, por otra parte, como hemos visto, deseos que en su tránsito a la realidad no requieran esta agresión para alcanzar su satisfacción. Por eso, en nuestra sociedad, *tornar inocuos los deseos agresivos es tanto como tornar, lisa y llanamente, inocuos los deseos.*

Eso "muy natural" que sucede, pero que ignoramos, consiste en que "la agresión es devuelta al lugar de donde procede". ¿De dónde procede esta agresión? Del "lugar" habilitado por la cultura, en el cual el sujeto afirma su ser como ser para otro que, por ese mismo surgimiento, por hacerme posible, desaparece como otro. En vez de ser ejercida la agresión hacia afuera, de manera objetiva, el sujeto retorna a un desdoblamiento subjetivo cuyo resultado consiste en que el otro primordial que está en uno, fantasmal superyó, agrede al yo que él mismo hizo posible. De este modo la conducta "regresiva" es el fundamento normal de la conciencia moral: cuanto más intenta el yo alcanzar la verdad de su relación íntima con el objeto exterior, tanto más se actualiza en él la estructura del proceso primario que es el persistente modelo de su reacción adulta. En vez de encontrar afuera el proceso histórico colectivo que a través de la agresión adecuada le permita al hombre satisfacer su deseo y compartirlo, este queda, desde el niño, determinado por la forma de su surgimiento original: desde el desvalimiento infantil, cuando el otro estaba en mí como forma de toda satisfacción y de toda prohibición. ¿Qué ha pasado? Que en el acceso individual a la cultura comencé por incorporarme al otro, me confundí con él. Imposibilitado de agredirlo afuera, retorné a la conducta del proceso primario

para agredirlo adentro. Esta inversión, que el sistema represor consolida, tiene un resultado adulto que se convierte en la base de su sistema: "despierta frente al yo la misma dura agresividad que el yo, de buen grado, habría satisfecho en individuos extraños". La misma dura agresividad: tanto mayor la reacción frente a quienes nos enfrentan y nos agreden, tanto mayor será la agresividad contra uno mismo.

> [El sentimiento de culpa] se manifiesta bajo la necesidad de castigo. Por consiguiente, la cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo debilitando a este, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior, como una guarnición militar en la ciudad conquistada (p. 69).

2. El sentimiento de culpabilidad, método fundamental al servicio del sistema

¿Quién podría pedir más? Que el enemigo utilice la misma fuerza de respuesta que su agresión suscita, pero no contra él sino contra el agredido mismo. Que cuanto más agresividad el represor despierta, tanto más el dominado se someta. Esta máquina infernal está montada en nosotros mismos: es el "aparato psíquico" normal que cada uno hace, por su cuenta, detonar. Y estalla precisamente en contacto con el obstáculo que se opone a la satisfacción de nuestro deseo: cuando más cerca estábamos de alcanzarlo.

Es aquí donde Freud tratará de comprender la evolución del individuo para averiguar cómo este método de dominio entra a constituir el núcleo de la organización psíquica del sujeto:

> ¿a qué recursos apela la cultura para coartar la agresión que le es antagónica? (...) Podemos estudiarlo en la historia evolutiva del individuo (p. 69).

Pero entonces, veremos, la comprensión de este proceso evolutivo dependerá de los presupuestos científicos de los cuales se parta. O considerar el origen del sentimiento de culpabilidad explicando su formación como un mero hecho individual, o incluir en su comprensión el sentido histórico que lo determina. El sentimiento de culpabilidad es un "método" cultural de dominio, nos dice Freud, y cabe comprenderlo extendiendo su dominio hasta el "método" científico. También aquí se revelará que este método científico que sirve para conocerlo mantiene presente, determinando su modo de comprensión racional, el ocultamiento de la realidad. Queremos decir: el sentimiento de culpabilidad, como "método" de dominio cultural, determinará al mismo tiempo la limitación del método científico si este no transforma previamente el dominio que la cultura represiva ejerce en el yo dominado del hombre de ciencia. Sólo la superación del dominio que ejerce sobre nosotros el sentimiento de culpabilidad permitirá adquirir un método adecuado para su comprensión. De lo contrario, el "método" de conocimiento estará también él, desde su fundamento, la conciencia culpable, al servicio del "método" cultural represivo, encubriendo su sentido y compartiendo su finalidad.

En efecto; la cultura, hemos visto ya, recurre a "métodos" para ocultar la realidad. Entre ellos estaban, junto a los narcóticos, el arte y la ciencia. Pero el "método" de dominio más importante *del cual todos los otros derivan* es, nos dice Freud, este sentimiento de culpabilidad que entra a formar parte, universalmente, de todos los hombres, cualesquiera que sean luego las modalidades de encubrimiento y de refuerzo a las que el hombre acuda.

> Ya conocemos algunos de estos métodos, pero seguramente ignoramos al que parece ser más importante (p. 68).

Aquí, pues, el círculo se cierra: el fundamento del "método" científico se asienta en el "método" de represión cultural, y *la elucidación de una sujeción afectiva aparece condicionando el ejercicio del poder de*

la razón. No cualquier "conciencia pensante" puede, pues, conocer *en verdad* por el hecho de poder ejercer su capacidad racional. Esta presupone, previamente, la liberación de las ataduras y las determinaciones afectivas que la constriñen a no poder ni siquiera percibir adecuadamente el fundamento de lo real. De allí la importancia que tiene para Freud el sentimiento de culpabilidad en tanto "método" de dominio, el "más importante" de la sujeción cultural.

Todo sentimiento, sabemos, es la repercusión afectiva de un enlace entre el hombre y el mundo. Pero el sentimiento de culpabilidad, nos dirá Freud, no es una relación afectiva entre lo interno y lo externo, entre el hombre y el mundo exterior. Aparece como una "tensión interna" (p. 69), que se juega en el ámbito abierto por la cultura en la subjetividad. El sentimiento de culpabilidad es, pues, un sentimiento entre lo interior y lo interior, entre el sujeto y la cultura internalizada. Es, al mismo tiempo, el núcleo primigenio de su determinación histórica: entre yo y superyó. Pero es también un desgarramiento subjetivo experimentado como si fuese una tensión entre vida y muerte: entre vida cultural autorizada y ruptura mortal de los límites. Preguntarse científicamente por la formación de este sentimiento en la historia evolutiva del individuo significa entonces caer en el siguiente planteo: ¿cómo la "tensión interna" llegó a producirse desde afuera y a autonomizarse del afuera que la produjo? Pero aun comprendiendo que la cultura la produjo, no por eso el problema está resuelto: dependerá de cómo se conciba la realidad histórica del mundo cultural para que esta pregunta alcance su respuesta verdadera.

En términos generales, pues, se puede decir que no hubo interiorización, en el aparato psíquico, de la comprensión del proceso que lo produjo. El orden simbólico que nos organiza, como conciencia moral, tuvo su origen en la forma humana sensible del otro que, por identificación redoblada, nos hizo ser. Éramos todo y parte al mismo tiempo: lo bueno estaba adentro, lo malo afuera. Pero en realidad, en la forma del otro estaba también organizándonos, desde dentro de nosotros mismos, la forma obligada de toda satisfacción. Quedamos aferrados

al otro sensible cuyo orden, sordamente, nos regula con su modelo de ser que delimita, dentro de nosotros mismos, el contorno de nuestra propia carne. El debate, adultos ya, se continúa en este campo interior donde la semejanza germinal con el otro que nos habilitó a la vida, se abre como diferencia meramente subjetiva en la conciencia del yo. De este modo, la relación adulta "individuo-mundo exterior" se transforma, regresión mediante, en una relación individuo-individuo. "La agresión es devuelta al lugar de donde procede", nos dice Freud. En busca del origen pero *hacia adentro.* Pero hacia adentro está sólo la fantasía infantil del origen como forma invertida de toda relación verdadera. La agresión contenida, en vez de prolongarse hacia el sistema de producción en busca del fundamento del obstáculo que la suscita, retorna a su forma subjetiva, donde yo era uno-con-el-todo. De la historia del mundo, adultos ya, regresamos a la historia individual tal como esta se presenta en la génesis equívoca del aparato psíquico, que valida su apariencia como si fuera real. El problema es, pues, *el fundamento y la ratificación de esta apariencia como origen absoluto de la realidad.* Esa que lleva a que el hombre, en la raíz de cada enfrentamiento que requiere el ejercicio de una violencia discriminada, *nunca tenga razón: tenga sentimiento, pero de culpa,* y sin razón.

3. Génesis del sentimiento de culpabilidad

Freud comienza reconociendo que el psicoanálisis tiene, al respecto, una opinión distinta a la de otros psicólogos, y se dirige hacia el fundamento de lo bueno y lo malo: la génesis psicológica implica la génesis de los valores sobre los cuales la conducta del hombre se apoya. Aparecen así dos formas *actuales* de este sentimiento, que corresponderán, sin embargo, genéticamente consideradas, a dos formas sucesivas de su formación terminal:

1. La culpa que se siente como consecuencia de la *realización* de un acto.
2. La que se experimenta tan sólo por la *intención* de realizarlo

Aquello que se realizó o se tuvo la intención de realizar es lo malo, lo pecaminoso. Ambos presuponen, pues, *previamente* "que se haya reconocido a la maldad como algo condenable" (p. 69).

Pero esta capacidad de reconocimiento no es natural sino históricamente adquirida:

> podemos rechazar la existencia de una facultad original, en cierto modo natural, de discernir el bien del mal (p. 69).

Entre lo que el individuo quiere y lo que la norma regula hay, muchas veces, contradicción: lo malo no es siempre "lo nocivo o peligroso para el yo". Deberá ser, pues, nocivo y peligroso para otros.

> Aquí se manifiesta una influencia ajena y externa, destinada a establecer lo que debe considerarse bueno o malo. Dado que el hombre no ha sido llevado por la propia sensibilidad a tal discriminación, debe tener algún motivo para subordinarse a esta influencia extraña (p. 69).

Freud distinguirá dos métodos para explicar la génesis del sentimiento de culpabilidad: *la secuencia cronológica* y otro, que podríamos denominar *la secuencia dialéctica.*

a. Análisis de la forma aparente: la secuencia cronológica

La secuencia cronológica, veremos, se apoya sólo en la causalidad lineal. De la evolución del individuo sólo considera el decurso temporal como índice sucesivo de un progreso ininterrumpido, pero del cual ignora la secuencia dialéctica y la sucesión de formas que en él se engendran. Y ello porque no refiere la estructura del aparato psíquico a formas más amplias de las cuales depende, para el caso la forma histórica sobre cuyo fondo este cobra sentido y se organiza. *Ignora,* por lo tanto, *la discontinuidad que la cultura introduce en la*

subjetividad como ruptura, precisamente, de la secuencia aparentemente continua. Y esta secuencia continua en el tiempo, que la conciencia retiene, esconde precisamente la discontinuidad de la ruptura, el drama de un enfrentamiento que permanecerá –inconsciente– como fundamento de una racionalidad de la cual la violencia fue radiada. Esta comprensión aparente forma sistema con el persistente reinado del sentimiento de culpabilidad.

1ª fase del sentimiento de culpabilidad: La discriminación de lo bueno y de lo malo comienza por ser el resultado de una adecuación afectiva al otro, y el temor a la pérdida de su amor será el índice del acuerdo:

> Podemos fácilmente hallarlo [el motivo para la discriminación] en su desamparo y en su dependencia con los demás: la denominación que mejor le cuadra es la de "miedo a la pérdida del amor" (...). Así, lo malo es, originalmente, aquello por lo cual es amenazado por la pérdida del amor; se debe evitar cometerlo por temor a esta pérdida. Por eso no importa mucho si realmente hemos hecho el mal o si sólo nos proponemos hacerlo: en ambos casos sólo aparecerá el peligro cuando la autoridad lo haya descubierto, y esta adoptarla análoga actitud en cualquiera de ambos casos (p. 70).

En esta primera fase es la relación con el otro exterior la que determina la orientación de la conducta. Originalmente lo bueno o lo malo sólo tiene sentido en función de ser amado, o no, por el otro. Amamos a aquel que es al mismo tiempo, en su presencia misma, el orden que regula y ordena nuestra relación compatible con la realidad. La ley del objeto amado se confunde con el objeto mismo del amor: no hay separación entre ser y norma originalmente. El amor es el que determina, en el enlace cuerpo a cuerpo y mirada a mirada con el otro, la adecuación a la realidad. Porque no existe aún incongruencia radical entre lo

interno y lo externo: entre yo y el otro real. La oposición no es todavía mortal. Leemos el sentido de nuestro acto afuera, lo subjetivo en lo objetivo, aunque esta objetividad esté dominada por la persona real, precisa y visible, que nos regula. No hay ley aún aquí: el otro decide frente a frente, por cada reacción suya, la forma de mi acto. Es norma encarnada, cuyo contorno significativo se va revelando en la coherencia afectiva que mi relación empírica, sentido a sentido, mirada a mirada, me va mostrando:

> En este nivel el sentimiento de culpabilidad no es más que temor a la pérdida de amor, es decir angustia "social" (p. 70).

Es decir, angustia no solamente psíquica sino objetiva, dominable, verificable y que hace posible mi adecuación a la realidad. Es un sentimiento regulador que no pone en duda el objeto de su amor, puesto que todo movimiento cuenta o contará con su acuerdo: el niño siempre terminará cediendo al amor. Es más bien temor y no angustia: la relación básica sobre la cual se desarrolla esta adecuación es más profunda y está bien afirmada. El otro está ya en uno, y se trata de verificar afuera este cálido tener adentro que no se cuestiona.

2ª fase del sentimiento de culpabilidad: Esta fase señala el tránsito de la adecuación externa a la interna:

> Sólo se produce un cambio fundamental cuando la autoridad es internalizada al establecer un superyó. Con ello, los fenómenos de la conciencia moral son elevados a un nuevo nivel, y en puridad sólo entonces se tiene el derecho a hablar de conciencia moral y sentimiento de culpabilidad. En esta fase también deja de actuar el temor a ser descubierto, entre hacer y querer el mal, pues nada puede ocultarse ante el superyó; ni siquiera los pensamientos (p. 70).

Este "cambio fundamental" señala el tránsito desde la forma relativa y sensible de la regulación afectiva a la ley racional y absoluta. Introduce, más profundamente, el desdoblamiento en el sujeto: soy uno frente a la ley, que también está en uno. Aquí prevalece la intención sobre la ejecución del acto. Pensar o imaginar la satisfacción de lo prohibido es ya una infracción. Implica, descriptivamente, seguir regulándose por la forma del otro, pero ratificado ahora en un distinto nivel: su forma corpórea y determinada desaparece para aparecer sólo en la razón del superyó, instancia de nuestra conciencia. Pero esta nueva implantación de la ley en su fundamento absoluto, no viene ya sólo del padre: se inserta, actuando como pivote, en la realidad represora que la cultura ejerce sobre el yo. La autoridad paterna, ese otro corporal que normó mi cuerpo con su forma que determinó el contorno de la mía y que está así conformando la sensibilidad hecha significación, desaparece y se hace filigrana racional. En la mera racionalidad de la ley desaparece el origen, y se oculta al cuerpo en el cuerpo. Por eso no es la normatividad de la conciencia la que determina el comienzo de la conducta moral. Las tablas de la ley no son relevadas por un puro espíritu: no hay Ley sin carne. El padre le proporciona, como fundamento de su persistencia, este despojo, este ser sometido que la cultura incluye luego, a través de un largo aprendizaje, en el sistema de producción. Pero ya todo aquí está jugado: en este segundo paso interiorizamos, conciencia mediante, por prolongación, la forma del sistema racional que desde afuera sigue ampliando y universalizando el campo de las múltiples dependencias, de los enlaces permitidos y de la regulación moral. Y así se asienta lo más externo en lo más interno: en el otro que afectivamente subsiste y se agiganta como fundamento sentido, ahora absoluto, de mi individualidad. La extensión de mi capacidad racional, que acerca lo invisible y lo torna visible, coherente y sistematizado, se apoya en esta absoluta traslucidez de mi ser donde el otro amplía su ver, como un ojo ajeno en las profundidades de mi carne. Mi saber racional se prolonga únicamente desde su ver absoluto que todo lo sabe y todo lo vigila: soy de punta a punta transparente para la ley que ordena mi relación con lo real.

Por eso Freud dice de esta segunda fase:

> en puridad sólo entonces se tiene el derecho a hablar de conciencia moral y sentimiento de culpabilidad (p. 70).

La conciencia moral es la racionalidad de la ley como ley absoluta. El sentimiento de culpabilidad es el fundamento sentido de mi deseo como infracción. Así se conjugan, para un mismo fin social de dependencia, *el sentimiento y la razón.* La verificación empírica anterior sufre aquí una transformación radical: captamos *de pronto* la certidumbre de una ley absoluta, y por lo tanto, también universal. Parecería que es desde el sentimiento de ser culpable por desear lo que la ley reprime que lo bien fundado de la ley se valida. La ley adulta continuaría así el sentimiento infantil de la dependencia, y pasamos del sometimiento afectivo al sometimiento racional. Parecería que alcanzamos un nuevo nivel tanto en el sentir como en el pensar, y que ambos –el afecto y la razón– han progresado en esta expansión social que los requiere. Pero no.

> Es cierto que ha desaparecido la gravedad real de la situación, pues la nueva autoridad, el superyó, no tiene a nuestro juicio motivo alguno para maltratar al yo, con el cual está íntimamente fundido. Pero la influencia de su génesis, que hace perdurar lo pasado y superado, se manifiesta en el hecho de que, en el fondo, todo queda como en un principio (p. 70).

Este nuevo nivel, de aparente autonomía, no hace sino reproducir la forma de la primera dependencia, aunque elevada a lo absoluto. La estructura racional interiorizada sólo prolonga la dependencia infantil, y suplanta la forma sensible del padre por la racionalidad de las normas morales del sistema de producción que se asienta sobre la persistencia, ahora fetichizada, del primero. Ya no es el padre con el que medía cada acto en función de su amor: es el Padre, la forma de las formas, que se manifiesta sólo de manera comprehensible, racional,

sabida, como código ordenador, penal, *sin origen.* En la segunda fase de la génesis cronológica que la razón científica aprehende, el origen que ella descubre no es el que la conciencia culpable sabe: para ella su origen se confunde con el nuestro y es inescindible de él.

> La influencia de su génesis, que hace perdurar lo pasado y superado.

Quiere decir: la forma dada por identificación, el acceso absoluto a ser, sigue siendo la génesis oculta del yo y del superyó. Así el resultado de la cultura, que se fundamenta en la vigencia universal de su ley, aparece ocultando la génesis histórica de su producción. De la misma manera el acceso del niño a la cultura, padres mediante, oculta el desarrollo que desde la identificación primera lo elevó a la forma humana como semejante. Pero es sobre el fondo de este sentimiento infantil donde repercute la infracción racional adulta. La racionalidad de la conciencia no amplió *en verdad* la significación de mi cuerpo y su prolongación posible, como tampoco abrió la significación del mundo.

> El superyó tortura al pecaminoso yo con las mismas sensaciones de angustia y está al acecho de oportunidades para hacerlo castigar por el mundo exterior (p. 70).

La conciencia tortura al yo pecaminoso con "las *mismas* sensaciones de angustia", es decir la misma afectividad infantil, ahora no ya de miedo –puesto que no hay forma visible del otro como obstáculo o como objeto de mi amor– sino de angustia. Pero ya no "angustia social", sino angustia ante el superyó que es igual a angustia de muerte. El fondo de la angustia ante el superyó es el terror ante la pérdida de la vida, a diferencia del miedo precedente que sólo era miedo a la pérdida del amor.

Pero algo ha sucedido en este tránsito de la primera fase a la segunda, que la descripción cronológica no alcanzará a explicar:

> En esta segunda fase evolutiva, la conciencia moral denota una particularidad que faltaba en la primera y que ya no es fácil explicar. En efecto, se comporta tanto más severa y desconfiadamente cuanto más virtuoso es el hombre, de modo que, en última instancia, quienes más lejos han llegado por el camino de la santidad son precisamente los que se acusan de la peor pecaminosidad (p. 71).

Esta paradoja nos muestra una falta de sentido en el pasaje aparentemente directo, inmediato, de la primera fase a la segunda. Si no hubiera nada más que la prolongación continua de un tránsito, la implantación de la ley en el hombre sería diáfana: prolongación del poder exterior en lo interior. Bastaría con mostrar que la racionalidad de la ley no hace sino prolongar, olvidando su génesis, su fundamento en la sumisión por amor. Y desentrañando la razón de la conciencia ratificar el poder del padre en el poder del sistema, ahora aceptado. Pero entonces la sumisión no tendría que provocar el sentimiento de culpabilidad: los mejores serían los liberados de la culpa y los sometidos vivirían al fin el reencuentro del amor del padre con la benevolencia de la ley del sistema.

Las cosas no suceden así. El acatamiento a la ley culmina paradójicamente en la autodestrucción.

> La virtud pierde así una parte de la recompensa que se le prometiera; el yo sumiso y austero no goza de la confianza de su mentor y se esfuerza, al parecer en vano, por ganarla (p. 71).

En esta segunda fase, pues, lo determinante del sentimiento de culpabilidad sería *la necesidad de castigo.* En la primera fase el castigo exterior era el resultado de la no-adaptación exterior a los requerimientos del ser querido. Aquí, con la conciencia moral, la interiorización de la ley en lo subjetivo delega, también, la necesidad del castigo que ya no viene desde afuera, sino desde dentro de nosotros mismos.

Resumiendo, nos dice Freud:

> Por consiguiente, conocemos dos orígenes del sentimiento de culpabilidad: uno es el miedo a la autoridad; el segundo, más reciente, es el temor al superyó. El primero obliga a renunciar a la satisfacción de los instintos; el segundo impulsa, además, al castigo dado que no es posible ocultar ante el superyó la persistencia de los deseos prohibidos. Por otra parte, ya sabemos cómo ha de comprenderse la severidad del superyó, es decir el rigor de la conciencia moral. Esta continúa simplemente la severidad de la autoridad exterior (p. 72).

Así se comprendería, parece, el sentimiento de culpabilidad como resultado directo de la renuncia a los instintos, y la descripción cronológica de la secuencia, más que dos orígenes, nos daría un tránsito continuo donde sólo la interiorización del poder exterior sería lo relevante de la diferencia. Primero sería la autoridad exterior, y luego la autoridad interiorizada bajo la forma de conciencia moral.

La secuencia sería, pues, la siguiente:

a. "Originalmente": "La renuncia instintual es una consecuencia del temor a la autoridad exterior" (p. 72). Hay, pues, efectivamente, renuncia a la satisfacción por temor a perder su amor.

b. "Miedo al superyó": Aquí ya no basta la renuncia: "el deseo persiste y no puede ser ocultado al superyó". Necesidad de castigo. Surge por lo tanto el sentimiento de culpabilidad pese a la renuncia cumplida hacia afuera porque hubo, previamente, transgresión hacia adentro.

La secuencia de este proceso, insiste Freud, sería la siguiente:

"Ante todo", renuncia instintual por temor a la agresión de la autoridad exterior;

"luego", se instaura la autoridad exterior (superyó), con renuncia instintual por miedo a la conciencia moral.

Habría, como vemos, una sucesión de miedos y temores: *miedo* a

la agresión exterior y, luego, *miedo* a la conciencia moral. Aquí, en el segundo, "se equipara la mala acción con la acción malévola" (p. 73).

> La agresión por la conciencia moral *perpetúa* así la agresión por la autoridad (p. 73).

Hasta aquí la secuencia cronológica, que trata de mostrarnos la génesis del sentimiento de culpabilidad, sólo nos muestra que el hombre sería siempre, en tanto infractor a la ley moral, verdadero culpable por violarla y, consecuentemente, la necesidad de castigo sería la respuesta adecuada al sentimiento de culpabilidad. El tránsito del niño al adulto no sería sino el acentuamiento de la responsabilidad que la autonomía del desarrollo psíquico haría posible. El sentimiento de culpabilidad, consecuencia de esta adquisición positiva de la conciencia moral, regula más acabadamente nuestra relación adecuada con la realidad. Ya no necesitamos ser vigilados por el otro: la cultura interioriza la ley del sistema para hacernos más independientes como individualidades autónomas. Cada uno se vigila a sí mismo. El sometimiento infantil se prolongará directamente en el sometimiento adulto, y la necesidad de castigo señala siempre su dirección única: de afuera para adentro, en el primer caso; de adentro para adentro, en el segundo. *Pero siempre contra uno mismo.* En este proceso la ley no es puesta en duda, ni tampoco su fundamento. *La cuestión del origen verdadero o falso de la ley histórica no tendría cabida en la ciencia psicológica.*

Todo esto parecería muy claro si Freud, como vimos, no se preguntara por dos fenómenos importantes que la consecuencia cronológica intenta vanamente explicar:

- La secuencia cronológica no explica el refuerzo de la conciencia moral por la influencia de adversidades exteriores (visibles, externas y comprensibles) que, antes bien, tendrían que debilitarla: todo lo malo me lo tengo merecido.
- La secuencia cronológica no explica la intensidad de la

conciencia en los seres mejores y más dóciles, precisamente los que menos culpables deberían sentirse.

Esta es la paradoja de la conciencia moral: castiga al justo más que al pecador.

> Quizá tengamos la impresión de que estas explicaciones *no llegan al fondo de la cuestión,* sino que dejan un resto sin explicar. He aquí llegado el momento de introducir una idea enteramente propia del psicoanálisis y extraña al pensar común. El enunciado de esta idea nos permitirá comprender al punto por qué el tema debía parecemos tan confuso e impenetrable (p. 73).

Con esta nueva idea, que pasa a enunciar, Freud agrega a la linealidad de la secuencia cronológica la discontinuidad dramática de la dialéctica histórica en la comprensión del sentimiento de culpabilidad.

b. Análisis de la forma real: la secuencia dialéctica

En la secuencia cronológica estaba contenida la realidad del mundo exterior, pero no su sentido histórico. Estaba contenido el tránsito de lo sensible a lo racional de la conciencia, pero no la comprensión histórica de esta racionalidad. Estaba contenida la experiencia del individuo, pero no se encontraba determinada en su subjetividad por las formas colectivas. En pocas palabras y en un lenguaje que tendremos que justificar en lo que sigue: no estaba determinada la conciencia moral por la lucha de clases.

La secuencia cronológica antes descrita nos da momentos reales de afirmación, pero el sentido que los liga no es comprendido cabalmente. En realidad el tránsito causal del "ante todo" al "luego" no es tal: el segundo ni "continúa" ni "perpetúa" al primero. Hay, entre el uno y el otro, corte e inversión. El proceso, postula Freud entonces, sería el siguiente:

> si bien al principio la conciencia moral (más exactamente, la angustia, convertida después en conciencia) es la causa de la renuncia a los instintos, posteriormente, en cambio, esta situación se invierte: toda renuncia instintual se convierte entonces en una fuente dinámica de la conciencia moral; toda nueva renuncia a la satisfacción aumenta su severidad y su intolerancia (p. 73).

Ya lo vemos: el sentimiento de culpabilidad en este caso no continúa ni perpetúa el mismo miedo a la autoridad. Y tampoco el fundamento primero del primer renunciamiento es el miedo, sino la angustia. La renuncia por angustia –por angustia señal– es el fundamento del miedo, y la "fuente dinámica" de la conciencia moral. ¿Por qué "fuente dinámica" cada nueva renuncia? Porque al renunciar por angustia, es decir anticipando el resultado de la satisfacción en función de una situación catastrófica anterior, vive su realización posible como enfrentamiento con la muerte. La "fuente dinámica" primera del sentimiento de culpabilidad es la angustia de muerte sobre fondo del cual se juega toda posterior satisfacción. Cuando hay renuncia, todo está jugado ya: hubo actualización, "fuente dinámica" mediante, de la angustia de muerte.

La secuencia nos lleva, para explicar el sentimiento de culpabilidad, más atrás del miedo a la autoridad exterior. El miedo a la pérdida del amor nos lleva, en la primera fase, a una situación traumática, al primer drama del niño que nace: a la angustia del nacimiento. Recordemos su sentido. La angustia ante el nacimiento fue una respuesta adecuada en el tránsito hacia la autonomía viniendo desde las profundidades cálidas del vientre materno: la conmoción afectiva *sólo interna* produjo una reacción química. Y tuvo éxito: hizo posible la vida. Sobre la estela de esta primera angustia –primera "tensión interior"– se produce luego el primer miedo: ante la autoridad exterior. Vamos a ver que hay recubrimiento de una fase a la otra, que debe ser descifrado, pero que tiene que ver, en el hombre, con el drama del origen. Pero no sólo de su origen individual en el nacimiento, sino que en la segunda fase se une, a este origen individual, también el origen histó-

rico. Porque esta angustia primera que llevó a una transformación sólo subjetiva, será la base reavivada de la posterior conciencia moral. Las situaciones límites del tránsito: primero del nacimiento a la vida y, luego, del nacimiento a la cultura bajo forma hombre o mujer, dibujan dos situaciones cruciales en el desarrollo –angustia de nacimiento, y angustia de castración en el complejo de Edipo–, las que realmente definen el drama, y el sentido de la secuencia.

He aquí que la considerada como *causa* en la secuencia cronológica se convierte más bien en *efecto* en la secuencia dialéctica: la conciencia moral no es determinante de la renuncia instintual sino que la renuncia instintual es el fundamento de la conciencia moral. Freud no permanece entonces en la afirmación de la conciencia moral como fundamento de la conducta, sino que nos muestra a la conciencia moral como un efecto secundario, resultado de un proceso previo y básico sobre el cual esta se apoya. En las relaciones *aparentes* de la causalidad lineal y cronológica parecería como si nuestra conducta estuviera determinada por la conciencia moral. En las relaciones que el psicoanálisis descubre, donde predomina la secuencia dialéctica, la determinación aparente de la conducta revela al fin su secreto: *es el renunciamiento a la satisfacción el que se convierte en fuente dinámica de la conciencia moral y, por lo tanto, de su existencia.* Porque cedimos y renunciamos al deseo, por eso hay conciencia moral. El enfoque del problema varía entonces: ya no se trata de explicar que la culpa surge porque, alcanzando el placer, infringimos lo que la conciencia moral prohíbe. No. Se trata de comprender *cómo es posible que el hombre renunciara a la satisfacción.* Algo más fundamental debe haber sucedido en el niño para que el renunciamiento se convierta en el fundamento de la conciencia moral y la refuerce.

La secuencia dialéctica sería entonces:

> La conciencia moral es la conciencia de la renuncia instintual. O bien: *la renuncia instintual* (que nos ha sido impuesta desde afuera) *crea la conciencia moral,* que a su vez exige nuevas renuncias instintuales (p. 73).

El problema nos lleva, pues, al fundamento de la renuncia a la satisfacción. Y a invertir su comprensión habitual: no es, como comúnmente se cree, que la conciencia moral produzca la renuncia instintual, sino al revés: es la renuncia instintual la que engendra la conciencia moral. En esto reside, básicamente, la inversión que resulta invisible desde la secuencia meramente cronológica. La secuencia cronológica se atiene a la representación convencional de la cultura represiva, que afirma a la conciencia moral como determinante incuestionada de la renuncia instintual. En la secuencia cronológica la ley lógica de la ciencia se atiene, como presupuesto, a la validación acrítica de la ley moral. Sucede que en este acatamiento a la ley, *la culpa no aparece constituyendo el fundamento que valida la ley.* La ley se impondría por sí misma, en su función objetiva: su poder acatado como absoluto. De allí lo fundamental del interrogante para la ciencia de la historia: ¿cómo pudo llegar la culpa a convertirse en fundamento de la ley? Destruida la culpa, el fundamento absoluto de la ley, y su poder, desaparecería: el sistema no podría seguir contando con nosotros para someternos. La explicación cronológica, congruente con la racionalidad aparente del sistema, no comprende, pues, el drama subjetivo que, previo renunciamiento, llevó a la instauración de la conciencia moral. Y es este proceso el que Freud va a tratar de mostrar más claramente con el ejemplo de la renuncia instintual básica en todo hombre, aquella que podríamos llamar "la renuncia de las renuncias": *la renuncia a la agresión.*

La renuncia a la agresión. Para la comprensión que nos daba la secuencia cronológica, el monto de la agresión que inhibimos y dirigimos contra nosotros mismos, en tanto culpables por desear, es intrínseco al superyó, no es el resultado de un renunciamiento del sujeto. El monto de esa agresión es igual al monto de la agresión de la autoridad exterior interiorizada: recibimos la agresión que el sistema determina que nos merecemos. La agresión que el superyó dirige contra nosotros mismos es

> la continuidad de la agresividad con que actúa la autoridad exterior. (...) Nada tiene que ver con una renuncia (p. 74).

En cambio, para la secuencia dialéctica

> el efecto de la renuncia instintual sobre la conciencia moral se fundaría en que cada parte de agresión a cuyo cumplimiento renunciamos es incorporada por el superyó, acrecentando su agresividad contra el yo (p. 74).

La distinción es importante: mientras que en la secuencia cronológica la agresividad que recibimos *continúa* la agresividad exterior del sistema, para la secuencia dialéctica la agresividad del superyó no es sino la agresividad del propio sujeto, pero dirigida contra sí mismo. Habría, pues, para esta última,

> un origen distinto para esta primera provisión de la agresividad del superyó.

La agresividad que recibimos es, pues, en verdad, la agresividad a la que renunciamos. ¿Por qué renunciamos a ser agresivos? Y aquí reside el problema: si efectivamente el poder de la agresión exterior, como lo sentimos, llevara siempre a la muerte, su fuerza sería invencible. Y de eso precisamente se trata en Freud: explicar que la omnipotencia de este poder subjetivamente ejercido y sentido no corresponde a la realidad del poder represivo, y que es esta atribución sentida como si fuese la prolongación del poder exterior la que sella a fuego la relación de sometimiento: por angustia de muerte si osamos enfrentarlo. De este modo la racionalidad "científica", que afirma y justifica la agresividad del superyó como prolongación de la agresividad exterior interiorizada continúa, en su explicación, ratificando como absoluto el poder exterior. Si es verdad que el proceso se invierte, y la agresividad sentida como emanada del superyó es en realidad la agresividad del propio sujeto, la explicación

cronológica convencional convierte no sólo a la conciencia moral en absoluta; convierte a un sentimiento subjetivo absolutizado en un poder objetivo absoluto y real. La razón oficial, con su razonamiento cronológico, ratifica una apariencia subjetiva y cumple también ella una función ideológica de justificación del sometimiento.

Así, pues, la primera carga de agresividad con la cual se inviste al propio superyó, esa "guarnición militar en la ciudad conquistada", no es sino la propia agresividad que no pudimos ejercer contra la autoridad exterior y que ahora dirigimos, como si fuera ajena, contra nosotros mismos. Esto es lo importante que la explicación cronológica no daba cuenta: *la agresividad del superyó que nos condena al castigo se alimenta de la propia a la que renunciamos.* Así el niño no sólo renuncia a la satisfacción que se le prohíbe; también renuncia, en ese mismo acto, a la agresividad que despierta el represor. Pero algo más aun, como vemos: la termina dirigiendo contra sí, por ser culpable de desear. No sólo "no" a la satisfacción; también "no" a la agresividad.

De este modo, pues, si aceptamos la génesis de la conciencia moral simplemente como si fuera una introyección de la autoridad exterior en el camino que lleva a la interiorización y formación de normas racionales, que coincide con la comprensión convencional de la conciencia normal, la conciencia moral sería primera, y la renuncia al instinto sería segunda. Pero, como vemos, la tesis paradójica que introduce Freud, la inversión, nos propone comenzar al revés; con la renuncia a la agresión como fundamento de la conciencia moral. La linealidad del progreso cronológico no da cuenta del drama de un enfrentamiento que, luego de ejercerla, llevó a renunciar a la agresión.

> Pero podemos eliminar tal discrepancia aceptando un origen distinto para esta primera provisión de agresividad del superyó. Este debe haber desarrollado considerables tendencias agresivas contra la autoridad que privara al niño de sus primeras y más importantes satisfacciones. (...) Bajo el imperio de la necesidad, el niño se vio obligado a renunciar también a esta agresión venga-

tiva, sustrayéndose a una situación económicamente tan difícil, mediante el recurso que le ofrecen mecanismos conocidos (p. 74).

4. Rebelión y culpabilidad

Así el origen de la conciencia debe ser situado en otro terreno, antes de su ejercicio, antes de su aparición. No basta dar cuenta de la conciencia moral; es preciso al propio tiempo comprender que su fundamento mismo está ligado y se apoya sobre la renuncia a la agresión: que *la conciencia es ya, desde su origen, una conciencia rendida, porque es una conciencia culpable.* La capacidad de ser consciente en el hombre está inscrita en el desarrollo del Eros, y a la complejidad de la vida social histórica corresponde, en la organización psíquica, la adquisición de la capacidad de comprender la estructura de lo real, enfrentar el obstáculo y satisfacer el deseo. Pero aquí asistimos precisamente al momento fundamental de su formación, donde le es escamoteada al hombre esta capacidad esencial y, donde por lo tanto, *el ejercicio del impulso de muerte se ve desviado de su orientación hacia la vida y los obstáculos del mundo exterior para volcarse como muerte merecida contra el sujeto mismo: por haber osado desear.* Es aquí donde se revela el drama fundamental sobre el cual esta conciencia sometida se apoya: el yo que el sistema somete luego no es un yo vencido sino, por el contrario, un yo culpable. Y veremos culpable de qué: culpable de haber vencido imaginariamente al opresor a quien también amaba entrañablemente. El sometimiento resulta aquí *luego,* por la culpa de ser un yo asesino.

La cultura no triunfa, pues, sobre el niño porque sometido desde el nacimiento, prolongue y continúe este sometimiento en la relación adulta. El niño es un rebelde y un agresor y un vencedor: sólo el remordimiento de su triunfo lo lleva a la culpa que lo doblega luego y lo somete. Es porque el niño es entrañablemente moral, y paga con su culpa un asesinato imaginario, que la moral adulta, la verdaderamente

asesina, se apodera de esta nobleza y ratifica con su juicio una situación imaginaria como si fuese real.

Sucede, entonces, que el niño –a diferencia de como el adulto lo ve desde su óptica alienada– no se dio por vencido ni renuncia tan fácilmente a la represión que se le impone. Y para enfrentar el obstáculo recurre a un viejo artificio, allí donde residía su poder infantil

> incorpora, identificándose con ella, a esta autoridad inaccesible, que entonces se convierte en superyó y se apodera de toda la agresividad que el niño gustosamente habría desplegado contra aquella (p. 74).

"Incorpora identificándose": es esta la identificación más regresiva, la oral. El otro, que lo enfrenta con su poder inconmensurable, es incorporado: entra a formar parte del propio cuerpo. ¿Qué otra cosa podría hacer para vencerlo, desvalido como está, sino adquirir también un poder semejante? Volvemos a enfrentar el drama que se desarrollaba en creciente exterioridad (renunciar al instinto por temor a la pérdida del amor, pero no renunciar al propio pene) ahora sólo en la propia subjetividad, donde el otro vuelve a ser parte de uno: uno mismo como agredido y agresor. Este drama, que ahora lleva a tan drástica solución, es la amenaza de castración que produce el desenlace del complejo de Edipo. Desafiado a enfrentarlo, el niño se identifica con el padre para, con ello, invertir la situación a su favor. Pero esta venganza subjetiva es su condena: se identifica con el agresor y el represor. Desde aquí la lógica del desarrollo no puede superar el carácter de reflejo y quedar, desde el comienzo mismo, planteada en los términos que el otro le impone:

> el yo del niño debe acomodarse al triste papel de la autoridad así degradada: del padre (p. 74).

Poder imaginario frente a un poder real: tal es la disimetría básica del enfrentamiento. Freud nos dice, sintéticamente, adelantándonos el resultado:

> identificándose con ella [la autoridad] se convierte en superyó (p. 74).

Pero la transformación no es súbita: la mera identificación no basta. Algo sucede en el interior de esta relación subjetivizada que hace posible que esta autoridad se apodere de toda la agresividad del niño. Se apodera de ella porque previamente la ejerció a su manera, contra ella:

> Se trata, como en tantas ocasiones, de una típica situación invertida: "si yo fuera el padre, y tú el niño, yo te trataría mal a ti".

Todo se juega en el *como si*: "Si yo, niño, fuera el padre; y tú, padre, fueras el niño" ¿qué haría? Sólo impondría una justicia: la de invertir la situación tornando lo bueno en malo y lo malo en bueno, *para mi.* Yo, el niño (hecho padre) trataría mal al padre (hecho niño). Sigo su ejemplo, sólo que a mi favor. Y con todo el fervor agresivo que me suscita el miedo a perder mi ser por desear, agredo a aquel que, luego de dármelo, no duda en sacrificarme para conservar, sin compartir, su placer. El dilema es pues: o dejar de desear, y abandonar lo que más quiero, o mantener el deseo y enfrentar el obstáculo. *Aparece, aquí pues, la forma básica, aunque extrema, de todo deseo humano.* Y es desde el desenlace de esta forma básica que adopta el drama del deseo que busca satisfacción, desde la cual se implantará profundamente en el hombre el modo de enfrentar todo deseo posterior. Pobre satisfacción la de este yo dado vuelta, que cayó en la trampa de su propia impotencia, pero que *no podía menos que caer.* El fundamento de la ley se asienta aquí también, en el niño, en un hecho de sangre: el padre circula por las venas.

Esta justicia así ejercida no incrementa el acceso a la realidad: se vale, como vemos, de una astucia que alcanza regresivamente, en el retorno a un poder infantil.

> Retorno, deformado por el deseo, de viejas relaciones reales entre el yo, aún indiviso, y un objeto exterior, hecho que también es típico (p. 74).

Es el resultado de este retorno, de este triunfo subjetivo, el que producirá *luego* la conversión del padre en superyó. Si no se hubiera dado previamente este drama subjetivo de la venganza infantil, el padre no se transformaría en superyó. Pero tampoco habría acceso a la realidad histórica. La pregunta es, pues, ¿cómo adquiere su poder absoluto el superyó, y cómo se apodera de la agresividad del niño?

Retengamos el hilo conductor: hasta aquí sólo hay, primero, agresión subjetiva del niño contra el objeto interiorizado. Y esto nos permite comprender y resolver el problema referido a la carga de agresividad de la que el superyó se apodera *luego*. ¿Luego de qué? Por ahora Freud nos dice:

> La diferencia fundamental [con las viejas relaciones reales entre el yo, aún indiviso, y un objeto exterior] reside, empero, en que la primitiva severidad del superyó no es –o no es en tal medida– la que el objeto nos ha hecho sentir o lo que le atribuimos, sino que corresponde más a nuestra propia agresión contra el objeto (p. 74).

Está claro: la agresión es la que ejercemos, como resultado de la identificación, contra el objeto subjetivizado. Pero con esta agresión no tenemos aún el cuadro completo del proceso: falta aún lo más importante. Y lo más importante es la *definitiva renuncia a toda posterior agresión por culpa.* Pero, ¿a qué agresión se refiere Freud? Evidentemente, no a la agresión hacia afuera, a la que ya antes el niño había renunciado, sino a la agresión hacia adentro pero que *para el niño es tan real como la otra.* A partir de aquí, de lo que aquí ha pasado o pasará, *se produce la conciencia.* Lo primero no es, como ya vimos, la conciencia moral. Lo que aquí interesa es su fundamento, que permanecerá necesariamente inconsciente.

> Si esto es exacto, realmente se puede afirmar que la conciencia se habría formado primitivamente por la supresión de una agresión, que en su desarrollo se fortalecería por nuevas supresiones semejantes (p. 74).

Lo importante es este mecanismo por el cual, el vencedor resulta, por ese mismo hecho, vencido. Porque venció resulta vencido. Tal es el mecanismo: quien gana, pierde. Y gana, podríamos decir, luego de perder, el menos moral: gana la fuerza bruta sin amor, *sólo porque el vencido, el padre, es amado por el vencedor.* La debilidad del vencedor es *su amor.* Sin odio ya: sin índice de realidad. Y el vencido vuelve, en la realidad, al ejercicio de su poder sin amor. No es extraño que la justicia burguesa y el cristianismo preconicen el amor, sobre todo a los sometidos: reaniman el fondo de culpabilidad de ese primer hecho histórico que los hizo, para siempre, absolutamente culpables. La conciencia, y no solamente la conciencia moral, comienza con un crimen.

> La conciencia [no sólo entonces la moral] se habría formado primitivamente por la supresión de una agresión...

Es decir: luego de haberla ejercido. Es en el momento posterior al crimen cuando la conciencia aparece. Es por la supresión de una agresión que el niño efectivamente (para él) –regresión mediante– realizó contra el padre, allí donde sólo predominaba el amor y el odio, pero sucesivos. En este acto, al odio ejercido sucede el amor, y al absoluto de la vigencia del primero le sucede, pero para siempre, la absoluta vigencia del segundo: el amor infinito reinando sobre fondo de la culpa y radiando absolutamente al odio que le antecedió. No había aún ley: el niño aplicaba un criterio empírico. Pero es de aquí donde la ley, ante las consecuencias intolerables de la acción necesaria y realizada, irrumpe súbitamente. Lo que fue negado absolutamente por el odio, se afirma en un segundo momento como valiendo absolutamente: sólo por amor. Ocurre que a la afirmación alternante del amor y del odio sucede el arrepentimiento. Y el odio que

busca su poder invencible en el infinito abierto por la regresión –cuando en realidad no lo tiene– deja paso al amor situado en el infinito: manteniendo para siempre vivo a aquel a quien, primero para martirizarlo y matarlo, nos incorporamos. El otro resucita de entre los muertos, invencible ahora, para someternos en nuestra necesidad de ser nosotros quienes le demos, continuamente, su vida que se alimentará así de la propia.

De este modo la agresión a la que renunciamos no es cualquier agresión: es la agresión contra el verdadero opresor, contra el más querido que infringió, sin reciprocidad, la ley del amor y nos amenazaba con castrarnos. Es este drama, pues, que se juega en la subjetividad del niño, el que se convierte en fundamento de la conciencia, en distancia interior abierta por la presencia del otro. La conciencia es, inicialmente, campo de Marte. ¡Y luego, metafísica mediante, se la pretende conciencia pura! La conciencia es campo de batalla interiorizado, espacio de un enfrentamiento donde se dibuja la forma dramática de la dependencia y de la liberación: la agresión, la muerte y el arrepentimiento como fundamento de toda significación. El drama de la crucifixión es el drama de la resurrección del padre hecho hijo. Es la réplica invertida del complejo de Edipo, validando como real su fundamento imaginario. El espíritu santo, que abre para el cristiano el campo de conciencia inconsciente y puro, es el resultado de este enfrentamiento del hijo hecho padre y del padre hecho hijo, donde la santísima trinidad se resuelve en el mantenimiento absoluto de la culpa y la afirmación absoluta de un espíritu depurado del crimen que nos absuelve. Es el mantenimiento al mismo tiempo, de dos afirmaciones: fuimos efectivamente culpables, seremos efectivamente absueltos de la culpa. Pero bajo una condición: no desear ya más.

5. La violencia colectiva no asumida en el origen de la culpa

Este es el drama que no estaba incluido en la primera concepción del sentimiento de culpabilidad, y del cual la génesis linealmente

cronológica y externa no daba cuenta. Ocultaba lo que Hegel ya sabía viniendo desde su cristianismo juvenil: que el origen de la conciencia es lucha a muerte entre *amo* y *esclavo,* así *en singular.* Pero no es solamente la situación edípica individual la que Freud incluye aquí para dar sentido al sentimiento de culpabilidad. Lo que realmente define el sentido histórico de este drama subjetivo es otro hecho fundamental, sin comprender el cual el sentido del drama edípico se jugaría al margen de la historia: *es el tránsito realmente efectuado, en el origen de la historia del hombre, de la horda primitiva a la alianza fraterna.* El Edipo individual carece de sentido, en la conducta del hombre, si se lo separa del Edipo histórico. Sólo, pues, si incluimos en el tránsito a la cultura individual el tránsito histórico de la horda primitiva a la alianza fraterna, la verdadera significación del drama individual se nos aclara:

> La divergencia entre ambas concepciones de la génesis de la conciencia moral se atenúa pues aun más si se pasa de la historia evolutiva a la filogenética (p. 75).

El proceso se presenta, pues, incluido en una comprensión histórica.

> El sentimiento de culpabilidad de la especie humana procede del complejo de Edipo, y fue adquirido al ser asesinado el padre por la coalición de los hermanos. En esa oportunidad la agresión no fue suprimida sino ejecutada: la misma agresión que al ser coartada debe originar en el niño el sentimiento de culpabilidad (p. 76).

El complejo de Edipo que se juega individualmente en el niño tiene su origen en un proceso histórico colectivo: la alianza fraterna. El complejo de Edipo fue allí adquirido luego de haber dado muerte, colectivamente, al padre: ese es el *origen histórico y real* del complejo de Edipo que cada niño repite, luego, en su acceso individual. Es ese sentido colectivo originario el que queda encubierto en el niño. El complejo de Edipo sería el resultado de la forma universal del acceso a la independencia, y supone

el ejercicio de la violencia contra quien se opone a la autonomía del hombre, esto es, a iniciar la vida conquistando el derecho a la satisfacción del deseo. La cultura repite en cada niño este drama del tránsito, y en cada padre reaparece la función del padre ancestral en la amenaza de castración y prohibición de satisfacer el deseo. Se trata, en ambos casos, como dice Freud, de "la misma agresión".

Así, pues, hay un origen adulto, real, primero, del superyó histórico (complejo de Edipo originario en el tránsito de la horda primitiva a la alianza fraterna), que es la consecuencia de un acto colectivo realmente cometido: y hay un superyó individual (complejo de Edipo infantil), que se juega en el "como si" –para nosotros– de un acto aparente. De este modo a cada niño culpable la cultura le debe un asesinato real que él no realizó pero que se le atribuye. A cada niño se le debe una agresión fundamental que tiene efectivamente que realizar, una violencia que tiene realmente que ejercer, pero que, precisamente por haber creído e imaginado que la ejerció, *se ve despojado de ella para siempre.* Y es esa violencia de la que ahora, adulto ya, se lo despoja, la que tendría que ejercer contra el poder actual que, sistema histórico de producción mediante, prolonga el dominio del padre en el dominio de las clases opresoras. A cada niño la cultura represiva le debe una muerte, la que no ejecutó, pero cuya culpa paga con su vida como si realmente la hubiera ejecutado. A cada hombre se le debe una violencia fundamental, esa que marque efectivamente su tránsito real de la naturaleza a la cultura, su recuperada participación desde la conducta individual en la alianza fraterna colectiva, otra vez renovada. *Y sin ejercer esa violencia, nos diría Freud, no hay acceso verdadero a la cultura.* Sólo la violencia de la ruptura del poder represivo nos hace nacer efectivamente como hombres luego de esta falsa introducción a la cultura. La historia comienza, para cada hombre, en el niño, con un paso en falso.

Antes de la cultura, en el alba de la historia, no había complejo de Edipo: no se había abierto aún el campo histórico y cultural dentro del cual la posibilidad de la individuación y de la conciencia se produjera. Hay campo de cultura porque los hijos de la horda se unieron

y en la alianza fraterna dieron muerte al opresor e hicieron surgir la primera colectividad humana. Porque hay cultura, porque hay lenguaje, porque los hombres crean al niño en tanto niño humano y porque el acceso implica abrir el campo de satisfacción del deseo compartido, por eso hay complejo de Edipo: porque el niño quiere ser reconocido, desde el origen, como semejante. Pero en esta iniciación equívoca y desigual, la semejanza se pierde para dar lugar a la diferencia: entre amos y esclavos, entre sometedores y sometidos, entre jueces y culpables. El niño debe volver a reconquistar, en cada tránsito nuevamente, dramáticamente, aquello que los hombres de la alianza fraterna produjeron –aunque luego encubrieran el sentido de su acto y lo radiaran, por culpa, de la historia.

Así entonces hay complejo de Edipo porque en el origen de la historia hubo rebelión de los hermanos contra el padre represor. Y hay complejo de Edipo sin resolver porque la cultura no conserva, en su forma actual, la presencia reconocida de ese primer hecho histórico renovado donde cada hijo –hecho ahora padre por la prolongación renovada en cada revolución como alianza fraterna–, debería reservar, para cada recién venido, su lugar en la alianza. Pero ya no hay, en la cultura represora, alianza fraterna: *el sistema actual es el sistema de la horda dominante en el campo de la cultura capitalista.* A la alianza fraterna hay que volverla a descubrir entre hermanos –entre los hermanos de clase. Lo que comenzó como alianza fraterna contra el padre se continúa y se prolongó como lucha de clases en el sistema histórico capitalista.

Prosigamos el análisis. El niño nace en un campo abierto por el complejo de Edipo histórico: de una cultura que también ella interiorizó al padre muerto que la sigue regulando y le sigue dictando sus normas, la ley de la selva. El niño actual hace su tránsito hacia la realidad como si no hubiera habido ya tránsito histórico: como si este drama de su propio pasaje no hubiera sido transitado por la cultura en su desarrollo. Sucede que el actual sistema de producción, que prosigue en el ancestral ocultamiento de la sumisión, no actualiza ni valida la alianza fraterna sobre la que su origen se asentó. Por eso la cultura actual no

puede darle su apoyo: lo hace caer, en una coincidencia trágica, de la historia individual a la historia colectiva como si ambas fuesen iguales y sólo admitieran una solución individual. Pero el obstáculo inicial de la cultura, que requirió ejercer la violencia de la muerte contra el padre, marca la distancia con la cultura actual y la disimetría entre el tránsito del niño y el tránsito de la historia: entre un hecho individual y un hecho colectivo. La cultura hace caer al niño en el campo del ocultamiento histórico, donde su necesario no saber infantil se acopla al encubrimiento adulto. No hay tránsito efectivo del yo al nosotros, porque el niño cae directamente en la separación individualista posterior a la alianza fraterna, donde ya los hijos arrepentidos de la muerte, conservan en sí mismos al padre muerto y ocultan así objetivamente el crimen: el muerto vive de la vida de quienes ocultan haberlo asesinado. La coincidencia no es fortuita: ambos tienen, historia y niño, la misma necesidad. El niño prematuro enfrenta prematuramente aquello que los adultos, en el comienzo de la historia, enfrentaron a su debido tiempo. Pero la necesidad de ese enfrentamiento sólo en la lucha de clases continúa ahora la renovada alianza de los hermanos ya no contra el padre sino contra el sistema opresor.

En el origen histórico hubo una *culpa real.* Esta deriva del hecho de haber ejercido los hijos realmente la máxima violencia contra el padre opresor: el haberle dado muerte en forma colectiva. Retengamos esta afirmación: la culpa en el origen es el resultado de un hecho colectivo. El remordimiento, posterior al acto, llevó a una solución individual: cada uno conservó, imaginariamente, al padre muerto que se convirtió así en campo de conciencia y superyó. La solución individual ante un hecho colectivo lleva al ocultamiento de la formación de la conciencia individual en el origen. Pero de la misma manera el niño: su tránsito individual a la cultura, su acceso a la conciencia, se produce en este ámbito colectivo que él ignora, pero no del mismo modo como fue ignorado en el origen de la historia y en el desarrollo de la historia adulta. Porque el primer hecho fue un acontecimiento histórico, no infantil sino adulto: la rebelión de los hijos contra el

padre efectivamente castrador. La castración era allí una amenaza real ejercida por un poder adulto contra los hijos adultos sometidos, y la reacción violenta fue una respuesta adecuada a la violencia a que se los sometía. La violencia real fue enfrentada con una violencia real: efectivamente mayor que la del padre.

Pero en el origen individual del niño, en cambio, hay culpa real por un hecho imaginario; el haber "imaginado", por identificación, darle muerte al padre en la subjetividad de manera individual. Realmente le dio muerte quiere decir: lo que en él había afectivamente del padre fue destruido por la violencia sentida del hijo. En la incorporación, los sentimientos tienen la verdad: sentir es ya la verdad de lo sentido. Y la verdad es que *sentí que lo martiricé.* El recuerdo sentido de su martirio, que invadió con todo mi odio el sentimiento triunfante de mi carne, estará para siempre como una prueba inconfesable –ni yo la sé– de mi maldad fundamental, de mi infinita agresión y mi condena. En el origen infantil la culpa es culpa individual por un hecho imaginado individual. O, lo que es lo mismo: todo hijo repite en su fantasía infantil el asesinato histórico del padre. La ambivalencia del amor y del odio no se refiere sólo a un ser exterior, sino a un ser que, por identificación, está contenido en su propia individualidad. Aquí, también la amenaza de castración carece de realidad, y sólo adquiere una realidad simbólica que ningún padre ejerce ya. Pero la castración es aquí, en última instancia, algo tan grave y semejante: significa dejar fuera de la vida la necesaria agresión para prolongar en la realidad la satisfacción del deseo. Conserva su pene, sí, pero pierde su objeto. No sólo su objeto material, empírico, sino el sentido humano del objeto. Y se pierde a sí mismo: se hace a la medida del sistema de producción y vuelve a integrar, sumiso y blando, la horda primitiva, la individualidad cuasi biológica de la forma capitalista. Allí la cultura le reserva su mujer: sumamente bondadosa, no es como el padre primitivo que las retenía. Pero aquí en el sistema actual de producción, ya no es la diferencia sexual lo que está en juego solamente: el pene es un símbolo, no esa libra de carne, y el Falo su verdad.

6. Rendir, por culpa, la agresión

Así, sobre este tránsito necesario, pero resuelto en la fantasía como la única negación disponible que el niño tiene para hacer frente al omnipotente poder paterno, se apoyan las formas represivas de la cultura. Cada cultura introduce al niño en el sistema, pero lo que fue su triunfo inaugural colectivo en el comienzo de la historia del hombre, y la subsecuente culpa, comienza en el niño con la conducta individual y la agresión fantaseada. En este esquema la cultura, identificada ahora en su función artificial con la del padre primitivo, alcanza a invertir la violencia colectiva del origen a su favor: disuelve lo colectivo en lo individual y convierte al tránsito infantil en un acceso verdadero. Los hijos, en la alianza fraterna, no fueron capaces de enfrentar el dolor inaugural de su libertad, y ocultaron, por culpa, la violencia agresiva del origen: la identificación con el padre muerto. La afirmación subjetiva posterior implicó volver a concederle, ahora en esa vida prolongada adentro, el poder agresivo y castrador del cual el hecho histórico colectivo lo había despojado para siempre.

Este origen se prolonga ahora doblemente. Por un lado, circula por la sociedad global, en la estructura de su proceso productivo en la cual el poder del padre adquiere la función de su nueva realidad histórica. Por el otro, este origen circula en la individualidad personal, en la estructura de su aparato psíquico por el necesario enfrentamiento que acabamos de analizar. Constituyen como dos series paralelas y complementarias. *Lo que tuvo su origen en un solo hecho se desdobla posteriormente y culmina en nuestra cultura en dos*: hay *una* historia para el surgimiento personal del niño, y hay *otra* historia para el sistema de producción. Faltos de explicar la determinación histórica que atraviesa con su misma estructura ambos orígenes y los determina en forma común, la separación entre lo individual y lo colectivo, lo psicológico y lo histórico, sólo tiene el milagro de la correspondencia entre ambos para explorar una adecuación cuyo verdadero fundamento se oculta. El lugar del "olvido", del

encubrimiento, está en la cultura y no en el individuo. Ocultan que se trata del mismo debate y de la participación en el mismo sentido: el tránsito renovado de la horda primitiva a la alianza fraterna en cada acceso individual al mundo humano.

En el primer caso, antes del complejo de Edipo, el niño se comporta como el hijo de la horda primitiva: renuncia efectivamente a lo que el padre prohíbe. En el segundo caso, en cambio, luego del complejo de Edipo, el niño y el adulto actúan sobre la estela cultural abierta históricamente por la alianza fraterna. Pero no lo saben. Porque sin haber dado muerte al padre colectivamente, pasan a ser individuos en el campo abierto por ese hecho histórico, arcaico que se prolonga en la sociedad actual. Adquieren, con la represión, la capacidad de ser conscientes, sólo que en un nivel donde la conciencia ya no tiene conciencia de ser el campo históricamente abierto, en el origen, por la interiorización del padre muerto, conservado por culpa. La alianza fraterna circula ahora en los aliados de clase contra el poder de las clases dominantes. Sólo aquí el fundamento de la ley de la conciencia podría ser desentrañado; sólo aquí el poder colectivo contra el sistema podría ser reunido; sólo aquí el sentimiento de culpabilidad descubriría la razón infantil de su necesario enfrentamiento, y el padre muerto se revelaría como hermano dentro de un mismo sistema. Aquí, en la cultura contradictoria actual, se vive bajo el dominio subjetivo del padre y el dominio objetivo del poder de las clases dominantes, que no son sino un mismo poder desdoblado. Se vive bajo el dominio del padre vencedor porque, en definitiva, objetivamente, *el sistema venció al padre y el padre venció al hijo.* Este modelo de tránsito del niño a la cultura es el análogo del tránsito histórico originario que se sigue produciendo necesariamente en los dos niveles, individual y colectivo. Entramos, adultos, no al dominio de la alianza fraterna sino al de la horda primitiva en la cultura represora del sistema capitalista.

7. ¿Herencia arcaica o herencia histórica?

Hay así, en Freud, como hemos visto, dos orígenes para la conciencia moral en el hombre, que son convergentes y deben ser elucidados, dada la ambigüedad de su planteo:

1. Hay un origen arcaico, filogenético, de la culpabilidad, drama del tránsito de la naturaleza a la cultura, donde los hijos tuvieron que dar realmente muerte al padre. Este origen estaría presente, como herencia arcaica, en el niño, reforzando su propio drama.

2. Hay un origen actual e individual, ontogenético, de la culpabilidad, drama del tránsito de la naturaleza a la cultura que cada hombre repite en su nacimiento, y en el cual la fantasía de la muerte del padre se encuentra afirmada también como acceso a la cultura. Es el proceso que ya fue analizado por Freud. Ambos, según Freud, serían convergentes. Así el superyó se constituye por tres factores:

- Filogenéticos (herencia arcaica);
- Constitucionales innatos (biológicos);
- Influencias del medio, del ambiente real (modo actual de producción).

Toda su teoría aquí desarrollada parecería reforzar el tercer factor, cuando dice:

> La primitiva severidad del superyó no es –o no es en tal medida– la que el objeto nos ha hecho sentir o la que le atribuimos, sino que corresponde a nuestra propia agresión contra el objeto. Si esto es exacto, realmente se puede afirmar que la conciencia se habría formado primitivamente por la supresión de una agresión, y que en su desarrollo se fortalecería por nuevas supresiones semejantes (p. 74).

Freud se inscribe contra la exageración de la independencia cultural, que se apoya en el hecho de que "un niño educado muy blandamente puede desarrollar una conciencia severa":

> Pero también sería incorrecto exagerar esta independencia: no es difícil convencerse que el rigor de la educación ejerce asimismo una influencia poderosa sobre la génesis del superyó infantil. Sucede que a la formación del superyó y al desarrollo de la conciencia moral concurren factores constitucionales innatos e influencias del medio, del ambiente real... (p. 75).

Y en una nota al pie agrega, reforzando esta concepción:

> Por consiguiente, si se hace abstracción del factor constitucional que es preciso aceptar, se puede decir que la severidad de la conciencia moral procede de la conjunción entre dos influencias ambientales: la defraudación instintual, que desencadena la agresión, y la experiencia amorosa, que orienta esta agresión hacia adentro y la transfiere al superyó (p. 75).

En lo que se refiere a su afirmación de la herencia filogenética, esta aparece cuando agrega:

> También se puede decir que el niño, cuando reacciona frente a las primeras grandes privaciones instintuales con agresión excesiva y con una severidad correspondiente del superyó, no hace sino repetir un prototipo filogenético, excediendo la justificación actual de la reacción, pues el padre prehistórico seguramente fue terrible y bien podía atribuírsele, con todo derecho, la más extrema agresividad.

Entre ambas posiciones, la ontogenética y la filogenética, una que explica la agresividad de la conciencia moral por su estructuración actual y otra por herencia arcaica, Freud eligió un camino intermedio.

> No podemos dejar de eludir la suposición de que el sentimiento de culpabilidad de la especie humana procede del complejo de

> Edipo y fue adquirido al ser asesinado el padre por la coalición de los hermanos. En esa oportunidad la agresión no fue suprimida sino ejecutada: la misma agresión que al ser coartada debe originar en el niño el sentimiento de culpabilidad (p. 76).

En efecto: el niño, para "repetir un prototipo filogenético" no debe haberlo recibido necesariamente por herencia. Esta posibilidad, tal como Freud mismo lo presenta en el complejo de Edipo, nos permitió afirmar la siguiente hipótesis: el drama del tránsito de la naturaleza a la cultura se sigue desarrollando en lo más profundo del hombre mismo, en lo más subjetivo de su existencia. Pero este acceso más individual es al mismo tiempo totalmente social y actual: la transformación misma que este tránsito produce graba para siempre, en el niño, la forma de un drama universal, cuya distancia entre el origen histórico en el que nos incluimos, y el término que somos, presenta interiorizada la dimensión histórica básica en cada individuo; su acceso a ser hombre entre los hombres. Y que este acceso a la forma universal está, sin embargo, particularizado, necesariamente, en cada sistema: con los caracteres específicos de la cultura a la que pertenece y que le da su contenido y su sentido.

Esta doble determinación, la arcaica y la actual, tiene una significación distinta vista desde el análisis científico que afirma al sujeto como el lugar necesario del debate histórico.

1. *Edipo original:* comienzo de la cultura. Tránsito de la horda primitiva a la alianza fraterna.

> No podemos eludir la suposición de que el sentimiento de culpabilidad de la *especie humana* procede del complejo de Edipo, y fue adquirido al *ser asesinado* el padre por la coalición de los hermanos. *En esa oportunidad la agresión no fue suprimida sino ejecutada.* [El subrayado es nuestro] (pp. 75-76).

2. *Edipo individual:* el que cada uno vive como drama personal en el seno de la familia:

> la *misma agresión* que al ser coartada debe originar en el niño el sentimiento de culpabilidad (p. 76).

Así el Edipo original aparece, en el acceso individual, presentando el drama básico de acceso a la cultura que realizaron los primeros hombres, pero que todo hombre, posteriormente, repite. Es aquí, entonces, donde lo histórico colectivo originario y lo individual actual se unen. Y es precisamente aquí donde Freud va a desarrollar la diferencia del acceso a la historia que, Edipo mediante, nos reúne a todos en un común acceso, sólo que perdido ahora para nosotros *porque en el acceso necesariamente individual del niño la realidad colectiva de la historia no se incluyó.* Pero ese origen histórico no nos es devuelto por la cultura: la cultura no endereza ese proceso invertido por medio del cual accedemos a ella.

De allí la pregunta que un interlocutor haría, bien plantado en su realidad:

> De modo que es completamente igual si se mata al padre, o si no se lo mata, pues de todos modos nos pescaremos un sentimiento de culpabilidad. (...) Que uno se sienta culpable por haber hecho realmente algo injustificado (p. 76).

Aquí, en el nivel convencional, lo que falta es la discriminación adecuada entre la realidad y la fantasía, y el sentido de verdad que esta última vehiculiza. Sucede que el interlocutor bien plantado en la realidad ignora, porque para él permanece inconsciente, como fundamento de su pensar y de su conciencia moral, su propio drama del tránsito, su propio Edipo negado.

8. El dolor de la verdad

Freud debe, pues, volver a reencontrar, partiendo desde el nivel convencional de las conductas habituales, ese nivel anterior

inconsciente, que las fundamenta. Distinguirá así nuevamente dos modalidades del sentimiento de culpabilidad:

1. *Remordimiento:* sentimiento de culpabilidad consecutivo a la falta realmente realizada. Sólo se refiere a un hecho dado. Pero este sentimiento supone la "disposición a sentirse culpable, es decir una *conciencia moral*".

> Semejante remordimiento jamás podrá ayudarnos a encontrar el origen de la conciencia moral y del sentimiento de culpabilidad en general.

Aquí la satisfacción de una necesidad instintual pudo vencer, momentáneamente, la energía limitada de la conciencia moral y una vez alcanzada, retorna por medio del remordimiento a validar el poder contra el cual fugazmente se opuso. El psicoanálisis no puede permanecer en este nivel convencional, ingenuo, que no llega a la esencia del acto moral y sólo ambiciona no sentirse culpable infringiendo la ley. Hay que ir a la fuente del remordimiento, y que este remordimiento precisamente oculta sin permitir salir, porque una vez realizada la infracción, vuelve a encontrarse *como si su acción hubiera dejado intacto el poder contra el cual se rebeló.*

> Por consiguiente, el psicoanálisis hace bien en excluir de estas consideraciones el caso que representa el sentimiento de culpabilidad emanado del remordimiento, pese a la frecuencia con que aparece y pese a la magnitud de su importancia práctica (p. 76).

Ya sabemos qué se oculta: el sentimiento de culpabilidad, que viene del remordimiento, oculta la Culpa básica que hizo que hubiera, para el hombre, realidad cultural. Freud recupera así el campo de lo imaginario, del deseo, donde *la fantasía determina a la realidad como realidad cultural.* El hombre "normal" se atiene a la "realidad", al remordimiento consecutivo a un acto realizado. Pero con ello desco-

noce su propia acción consecutiva a otro Acto primordial que le sirve de fundamento: el fundamento de la ley de su conciencia.

Aquí aparece una segunda concepción del remordimiento que a diferencia de este actual, que predomina en nuestra cultura, está ligado no a un acto de satisfacción e infracción posterior a la conciencia moral, sino que se produjo allí donde no había conciencia moral todavía: el remordimiento por haber dado muerte al protopadre en el comienzo de la historia, hecho colectivo.

Habría así, pues:

1. Un remordimiento originario (el asesinato del protopadre) que no se apoya en ninguna conciencia moral, sino en el campo mismo de la presencia del otro real en el cual el sentido del acto se verificaba.

2. Un remordimiento secundario (el cultural) que se apoya sobre la conciencia moral, pero desligado de su fundamento en la experiencia histórica.

Sólo uniendo dos génesis –la historia originaria del tránsito colectivo de la naturaleza a la cultura, con la historia individual de ese mismo tránsito que se repite en cada hombre– puede comprenderse entonces la significación de nuestra conducta moral y del sentimiento de culpabilidad en el que nuestra cultura represora se apoya. *La historia individual presupone, para la comprensión de su verdadero sentido, la comprensión de la lógica histórica del acceso del hombre a la cultura.* Es, además, la única que puede ayudar a enderezar el tránsito equívoco que ya hemos analizado.

Así, en el drama originario está oculto el sentido estructural del fundamento de todo hombre: allí donde el acontecimiento (el asesinato) y la estructura (tránsito de la individualidad natural a la individuación cultural a través de la alianza fraterna) constituyen el punto originario desde el cual toda racionalidad humana se produjo. En la relación entre individuo e individuo (entre padre e hijo) el tercero, mediador, era un ser colectivo: la alianza fraterna. Este momento inicial es importante, porque es desde esta primera oposición que se dibuja, en la ambigüedad del amor y del odio hacia el padre, el punto

de inserción de la dialéctica cultural, la razón que se apoya en la carne del otro, pero al mismo tiempo en el cuerpo común dibujado por los hermanos, como un proceso necesario para el propio advenimiento. Pero que implica necesariamente, en su origen, engendrar las diferencias a partir de nuevas semejanzas y el ejercicio de la negación. El hombre originario estuvo frente a una situación, dramática entre todas, en la cual *el sentido y el origen estaban presentes y se engendraban al mismo tiempo.* En la ambivalencia, la afirmación real de uno de sus momentos (la propia individualidad que conquistaba, en una nueva realidad, el derecho al placer) implicó en su origen la negación real del otro (su asesinato por la alianza fraterna). Pero se creó a partir de allí el nivel específicamente humano.

> Este remordimiento [el originario, que no suponía todavía una conciencia moral ni un superyó] fue el resultado de la primitivísima ambivalencia afectiva frente al padre, pues los hijos lo odiaban, pero también lo amaban. Una vez satisfecho el odio mediante la agresión, el amor volvió a surgir en el remordimiento consecutivo al hecho, erigiéndose el superyó por identificación con el padre, dotándolo del poderlo de este, como si con ello quisiera castigar la agresión que se le hiciera sufrir, y estableciendo finalmente las restricciones destinadas a prevenir la repetición del crimen (p. 77).

Así, en su origen, en "el remordimiento consecutivo al hecho" colectivo e histórico el superyó que surge por identificación es la identidad con el contrario negado, ahora interiorizado. No hay plano simbólico todavía aquí, sino que estamos en el comienzo de la conciencia en su fundamento sensible. Es la forma del otro, por la identificación consecutiva a un acto, la que crea el campo psíquico donde lo negado es rescatado con una significación antes postergada (el amor) por la preeminencia real de la otra (el odio). Así la primera forma interiorizada que dibuja el campo de una idealidad continúa la forma del

padre, del propio origen, pero también el sentido del obstáculo real que tuvo que enfrentar. Aquí, sin embargo, la conciencia que así surge no conserva la verdad del suceso. Esta interiorización retiene de la ambigüedad fundamental sólo uno de sus extremos, el amor, como presente en la consecución del acto, que era el momento siguiente al ejercicio del odio. Porque en tanto remordimiento, este momento siguiente quiere rescatar como actual lo que fue negado. Antepone ahora aquello que en la acción fue escindido como respuesta adecuada a la violencia del otro, e hizo necesario hacer prevalecer una significación (el odio) sobre la otra (el amor) para iniciar la vida, que es la vida de la historia del hombre. Es este acto de remordimiento el que está en el origen de la conciencia humana, de la moral, del superyó y del campo de elaboración de la verdad: donde tendría que integrarse y conservarse, una vez desaparecido, lo que la acción separó. Para Freud no hay, en el fundamento de la conciencia, separación entre lo ético y lo verdadero: en su origen la verdad está determinada por la restitución de la verdad del otro. Del mismo modo que para Marx *la verdad es la norma*. Y hay verdad, aunque dolorosa, en el comienzo de la historia: los hijos tuvieron que matar al padre. Pero el sentido de la verdad consiste en que se apoya en el dolor de la significación mantenida. Este es el poder del espíritu, como diría Hegel, "el poder mágico que transforma a lo negativo en ser". El comienzo de la relación con el mundo implica, en el comienzo de la historia, enfrentar al padre como obstáculo para la propia vida, y darle muerte. No hay proceso histórico que no implique sacrificar, en la creación de una nueva síntesis, aquello que se le opone, a pesar de ser amado. En su comienzo la verdad del hombre se inicia con la agresión objetiva, consecutiva a una sostenida agresión anterior que se le dirigiera. Hay, luego, culpa y terror en el pensar, porque la negación ejercida en el pensamiento, cuando es verdadero, actualiza el origen de la negación del otro, fantasmal ahora, real en su origen, sobre el cual se apoya nuestro tránsito a ser hombres.

9. El origen relegado

En un principio lo contrario de uno era el otro. Pero ese otro con el cual, luego del crimen, y por el crimen mismo, nos identificamos. El crimen abre el campo de la identificación, por lo tanto el campo donde el otro graba su significación, la afirmación de su vida que nosotros le negamos, en uno mismo. El uno y el otro inician así su dialéctica: en un primer momento, el padre era todo y yo nada. Pero una nada determinada por el padre. La negación del padre, su asesinato colectivo, implicaba ya que esta nada determinada por él adquiriría el ser. Pero este ser era ya un "poder mágico" antes inexistente en la naturaleza: contenía aquello de lo cual provenía *en uno mismo.* La suerte estaba sellada. Si en el origen estaba el verbo, era verbo encarnado: era el padre que seguía hablando en uno *como en el momento anterior* al hecho histórico. Le dábamos la vida perdida en nosotros: le dábamos nuestro ser para que siga siendo el sentido de lo que nosotros inauguramos contra él, porque nos atrevimos para vivir a darle muerte. Pero esta muerte, la del padre Muerto, nos habita en adelante para siempre. Así *el origen aparece en nosotros, como anterior a nuestro propio origen.* Y parcial; retiene una sola de sus significaciones como fundamento: el amor.

Pero la cultura fue para Freud *decisión de olvido.* Este olvido de la situación, traumática entre todas, constituye el mal del hombre convertido, por ocultamiento, en fundamento directo del Bien como absoluto.

Pero entre ese origen histórico y este término actual en el que estamos hay una semejanza y una diferencia. *El obstáculo que Freud pone al comienzo de la historia,* que sigue siendo obstáculo en su término, *no tiene en el término actual la misma estructura que tuvo en el comienzo.* En el término actual supone la capacidad de ver y asumir la agresión no contra el fantasma del padre originario que subsiste en cada nuevo hombre, sino que tiene la forma en que el obstáculo exterior se desarrolló en la historia hasta adquirir la forma dominante del sistema de producción. *Lo que comenzó teniendo forma hombre-padre*

termina teniendo la forma del sistema social que nos domina. Por eso la necesaria destrucción de la forma de pensar el obstáculo solo con la forma hombre: el capitalista es una encarnación del sistema. No es ese ahora el obstáculo: no hay que dirigir contra ese sujeto la agresión, sino contra el sentido que desde el sistema lo determina como modelo. Pero ese sentido estructural vuelve a despertar y a introducir en el hombre la razón que desde el padre se prolonga en el sistema, y desde él vuelve a determinar el sentido de cada hombre.

De aquí lo que se presta al equívoco: las categorías infantiles son, básicamente, las que regulaban el proceso del tránsito primero. En efecto: en el hombre que mató, colectivamente, a su padre, la forma "familia" era la forma social en la que se encontraba incluido. Lo que se oculta, y difiere, es el marco de la solución: la salida colectiva en la alianza fraterna. Y el hecho de haberle dado efectivamente muerte.

Consideremos la emergencia de la conciencia en el tránsito histórico. Esta conciencia surge, necesariamente, antes de que se produjeran las categorías del pensamiento objetivo, pues este es el producto de un proceso de diferenciación y de creación histórica posterior. Por lo tanto la conciencia sólo aparece aquí con las formas de relación y organización que corresponden todavía al proceso primario. En el acto de matar a quien amábamos expelíamos hacia afuera lo odiado, pero reteníamos, por identificación, lo que amábamos: al padre muerto. Pero el padre muerto "vive" en nosotros como siendo nosotros mismos hechos otro y regulando ahora, con su forma interiorizada, nuestras relaciones con el mundo exterior. Sólo que, siendo un hecho real, aparece aquí, en el ocultamiento consecutivo al dolor de su muerte y al remordimiento, también borrado para la conciencia que así se desarrolla. Borra su origen en ese otro como si careciera de génesis. Porque reanimar su origen implicaría, para ese primer hombre solamente, remitirlo a ese primer acto de darle muerte. Así se abría en el comienzo de la historia misma *una anterioridad a la historia, como si el superyó que así la inaugura fuese su comienzo absoluto, y no un momento segundo de un acontecimiento real que la conciencia desconoce, y que está sin embargo en su fundamento.* La

conciencia aparece como un fundamento absoluto, sin presupuestos. Esta absolutización de lo relativo –lo relativo a nuestro propio acto histórico y colectivo– es el resultado del remordimiento, y al mismo tiempo abre en dos campos separados un desarrollo que distancia al amor del odio y lo sitúa en dos contextos distintos, como también abre una distancia infinita, un hiato, entre la realidad y la fantasía. Al no asumir el sentido ambivalente del propio acto en la conciencia, y al no aceptar las consecuencias de una elección que la violencia resolvió para habilitar la propia vida al goce, creemos darle al padre la vida que le quitamos con nuestro propio cuerpo. Aparentemente la solución parece feliz: ponemos la muerte real afuera, y reservamos la vida imaginada adentro. Sólo que es la propia vida, que subsiste, y no ya la del otro, que le quitamos, la que sirve de fundamento a esta solución. Pero esa vida del otro que incorporamos interioriza también su significación, esa contra la cual luchamos y que sigue viviendo con él: el porqué de la muerte que le dimos. Así, la muerte que le dimos y que, en tanto violencia colectiva ejercida hacia afuera, ocultamos en la negación del acto, aparecerá como violencia ejercida hacia adentro, de aquel que seguirá manteniendo insobornablemente su sentido: regulando con su violencia anterior, con su forma represiva individual, nuestra propia carne. No lo sabremos hacia afuera, porque nuestra palabra cultural lo oculta, y la muerte aparecerá como silencio: *muda,* como el ello mismo, confundiéndose con nuestro ser. Pero al mismo tiempo el origen colectivo de la conciencia individual aparece oculto. Interiorizamos lo que negamos, pero dejamos de incluir la nueva capacidad histórica, sobre la cual esta negación real se apoyó: la alianza fraterna, que está en el fundamento de la conciencia individual.

Y sin embargo ese primer acto se sigue jugando, aunque imaginariamente ahora, en cada nuevo individuo que accede a la historia:

> Y como la tendencia agresiva contra el padre volvió a agitarse en cada generación sucesiva, también se mantuvo el sentimiento de culpabilidad, fortaleciéndose de nuevo con cada una de las agresiones contenidas y transferidas al superyó (p. 77).

Sólo el primer acto inaugural de la historia fue remordimiento: los demás ya fueron sólo drama interior, *sentimiento* de culpa.

Es necesario ahora comparar este acceso histórico de la cultura con el acceso que cada niño, y cada hombre, renueva al entrar en ella. El primer acto histórico, el asesinato, fue un hecho real; el acto del niño se juega a nivel imaginario: no se trata de una muerte real (el primero fue un acto colectivo, el del niño un acto individual; el primero fue realizado con un cuerpo adulto, el segundo con un cuerpo infantil).

Pero en el niño, cuyo proceso primario es análogo al proceso psíquico del primer hombre, el efecto imaginario de la acción suspendida es semejante al efecto real de la acción realizada por una forma próxima al proceso primario. La historia humana acentuó el desarrollo, y la formación, a partir de ese hecho cultural y colectivo, del proceso secundario, simbólico y racional. Pero en el niño este tránsito histórico del proceso primario al secundario, en el que alcanza las categorías culturales más racionales y complejas, se produce en él mismo. El fundamento de la conciencia es, en el niño, inconsciente, pero por otro motivo: no tiene categorías para retener ese proceso de enfrentamiento con el padre que lo llevó a interiorizar la agresión. Pero tampoco tiene conocimiento del proceso real que produjo las categorías que adquiere en sí mismo. Aunque tampoco las categorías históricamente desarrolladas tienen presente en su proceso, pero esta vez por represión, el origen agresivo y colectivo que está en su fundamento. Así la realidad social actual viene a ratificar en el niño la presunción de su acceso imaginario. La absolutización del poder social, nuevamente, como poder de los padres de la horda primitiva, y su dominio sobre los hombres a quienes domina, viene a validar y a verificar el proceso subjetivo que el niño, inválido y dependiente, elaboró. Como forma, viniendo desde el niño, el proceso parecería análogo y su figura simétrica. Pero no viniendo desde el conocimiento científico que el materialismo histórico desarrolló para explicarnos la verdad de la historia.

Y aquí surge, una vez más, la pregunta: ¿Freud debe necesariamente postular, para explicar la fuerza con la cual se impone la represión del

superyó, una herencia arcaica, filogenética? ¿La fuerza inconmensurable con la cual aparece y se nutre en su omnipotencia, requiere necesariamente ser adscrita a la fuerza atribuida por herencia, del protopadre primitivo? Nosotros postulamos, por el contrario, que esta hipótesis es poco económica: que la fuerza que Freud encuentra en el análisis de los adultos no requeriría tal hipótesis si acentuara, como corresponde, la fuerza del sistema en el cual el niño es producido.

10. La herencia histórica, presente en la estructura actual

Si la herencia arcaica resulta de una *situación* arcaica histórica, la agresividad de esa primera relación fue suscitada por el sistema del cual los hermanos formaban inicialmente parte. La dialéctica posterior no puede menos, entonces, que proseguir esa primera forma como aquella que contiene, en sus modos de organización social, la violencia suscitada por la dominación. Pero ese primer tránsito colectivo, explica Freud, no produjo culpa: produjo remordimiento. El sentimiento de culpa es posterior a la instauración del superyó, e implica ya la negación del hecho real. Esto si, como nos dice Freud, el padre muerto siguió regulando la relación con el mundo exterior. Pero al interiorizar al padre muerto como superyó, desapareció de la conciencia de los hombres *la situación determinada y real* que los llevó a darle muerte. A lo absoluto de su normatividad ideal corresponde la negación de toda categoría del tiempo y espacio real. Pero el sentido de verdad de la conciencia moral no contiene entonces el verdadero proceso que produjo su advenimiento. La violencia negada al padre, ejercida afuera, aparece interiorizada ahora. Esta violencia sin razón, que sólo el sentimiento autoriza, es también violencia absoluta: absolutamente merecida. Lo que así desaparece es el sentido de la realidad unido a la violencia que los obstáculos en la realidad requieren para prolongar la vida. *Esa violencia excluida, excluye también el sentido de la organización de la realidad que produce al hombre culpable.* La objeti-

vidad histórica no nos devuelve esta violencia en lo que tiene de origen y fundamento de la violencia subjetiva: que su origen está ligado a la colectividad de los hermanos para liberarse del sometimiento. Pero a través de las sucesivas formas históricas no es sino ese contenido el que se desarrolla e intenta comprenderse a sí mismo. Hubo un sentido histórico que se escindió del sentido subjetivo, al cual estaba referido y que era su consecuencia. Por lo tanto la referencia a la herencia arcaica subjetiva, que se sobreviviría en cada hombre, a esa herencia arcaica correspondería también necesariamente *una herencia arcaica de los sistemas productivos,* de la realidad exterior que la produjo, y *esta se sobrevive en la estructura de cada sistema productivo.* Las formas productivas históricas posteriores a la alianza fraterna *prolongaron la violencia del padre en las articulaciones específicas de cada sistema como forma de dominio y represión sobre los otros.* La agresividad contenida hacia adentro, que nos organiza, encuentra su complementariedad *determinada* en la actividad contenida hacia afuera, en el sistema productor contemporáneo a ese hombre mismo. No hay pues un retorno explicativo de la culpa en el seno de la subjetividad del sujeto, como quienes se apoyan en la herencia arcaica lo proponen: esa no es, pensamos, la tesis de Freud, que está mucho más matizada. Ese retorno nos lleva al origen de la subjetividad, pero de una subjetividad histórica que, aún yendo a reencontrar su origen en la herencia arcaica deberá siempre, necesariamente, nos diría Freud, reencontrar ese sentido presente actualizado como enfrentamiento que continúa aquel original, en el sistema actual de producción. Y, de retorno ya de esta comparación, volvemos con dos formas complementarias: esa subjetividad arcaica, que correspondía allí a una objetividad his tórica, tendría que incorporar en la subjetividad actual no ya la forma arcaica de la familia ancestral, sino la forma de la objetividad actual de su sistema de producción, pues esta es la que constituye el campo de su sentido y de su verdad. Máxime cuando el proceso que lleva desde el niño al adulto contiene ya, en su estructura misma, el drama básico, fundante, que todo proceso histórico presenta. La reactivación del

proceso de formación del niño sería, pues, una propedéutica a toda historia posible.

Nuevamente, entonces, la agresividad subjetiva encuentra su secreto en el campo de objetividad donde los nuevos padres y los nuevos poderes, ahora comprendidos, deben encontrar la exacta medida de la agresión hacia afuera que les ponga término. Si hay una herencia arcaica, filogenética, a nivel individual, hay también una herencia arcaica, filogenética, a nivel de los sistemas de producción. Si el primer sujeto, en el tránsito del niño, es un individuo, el segundo es un sujeto colectivo.

Es lo que claramente puede inferirse de la afirmación de Freud:

> Este conflicto [entre Eros y el instinto de muerte] se exacerba en cuanto al hombre se le impone la tarea de vivir en comunidad; mientras esta comunidad sólo adopte la forma de familia aquel se manifestará en el complejo de Edipo, instituyendo la conciencia y engendrando el primer sentimiento de culpabilidad. Cuando se intenta ampliar dicha comunidad, el mismo conflicto persiste en formas que dependen del pasado, reforzándose y exaltándose más aun el sentimiento de culpabilidad. Dado que la cultura obedece a una pulsión erótica interior que la obliga a unir a los hombres en una masa íntimamente amalgamada, sólo puede alcanzar ese objetivo mediante la constante y progresiva acentuación del sentimiento de culpabilidad. El proceso que comenzó en relación con el padre, concluye en relación con la masa (p. 77).

Creemos que esta es una de las consecuencias más importantes que nos lleva a comprender la profundidad del pensamiento de Freud en lo que se refiere a los problemas históricos. Muestra claramente dónde culmina el conflicto individual en Freud, y dónde queda planteada para él la solución. A la forma familia corresponde orgánicamente una forma que le es adecuada para incluirse en el drama de la cultura: el

complejo de Edipo. Pero a nivel de la masa, es decir de organizaciones sociales colectivas *donde no impera ya la forma familia, sino el sistema capitalista, a esta ya no le es adecuada la forma del complejo de Edipo*. Le corresponde, ahora, la forma específica del sistema de producción que determina la familia. Lo cual quiere decir: *con las categorías que aplicamos al análisis de la familia no hay comprensión del drama del hombre que se abre sobre el sistema de producción capitalista.* Este abre sobre otras categorías, las que responden a la estructura de su sistema social global, del cual la familia no es sino una forma interna y parcial, dependiente y determinada por aquella. La falsa integración del individuo en el proceso histórico estaría dada por el hecho de seguir viviendo y pensando la integración en la masa con las categorías que pertenecen a la forma familia, y estas también invertidas. Esta racionalidad oculta, en su simplicidad, cómo el contenido subjetivo que le corresponde es abstracto:

> Cuando se intenta ampliar dicha comunidad, *el mismo conflicto* persiste en formas que dependen del pasado, reforzándose y exaltándose más aun el sentimiento de culpabilidad.

A la infracción frente al padre corresponden las múltiples infracciones y represiones que el sistema social impone, pero que no son comprendidas sobre fondo de esta nueva estructura: *permanecen significando sobre la anterior*. Sin ser el mismo conflicto, sino otro, es comprendido y vivido como si fuera el mismo. Además, por el mecanismo que ya Freud analizó, producto de la inversión, cada violencia interior desencadena la culpabilidad que la hace merecida: el sentimiento de culpa se refuerza y exalta.

Pero, sólo hay un camino de retorno: ampliar la familia hasta pasar al sistema social que nos produjo. Desentrañar el sistema que nos determinó como parte de él. Pasar de la familia, como dice Freud, para comprenderlo en la masa:

> El proceso que comenzó en relación con el padre, concluye en relación con la masa (p. 77).

Este comienzo que así concluye integra tanto lo individual como lo histórico: el primer hombre comenzó con la familia y concluyó en la masa; cada uno de nosotros repitió, partiendo de la familia burguesa, el mismo proceso. Hay unidad histórica entre el sentido del acceso individual y el desarrollo social: ambos están atravesados por su inserción en la verdad de la historia colectiva.

Pero es esto lo que Freud nos dice que no es posible pensar, porque la estructura psíquica, y su contenido así organizado, no permite que la comprensión racional del sistema sea incorporada significando lo social en el cuerpo así determinado afectivamente por el sentimiento de culpabilidad. El sentimiento inconsciente de la culpa será el fondo sensible, hecho poder ilimitado, que se opondrá siempre desde dentro de uno mismo a la fuerza necesaria que deberemos oponer a lo que la racionalidad descubre: la violencia que el sistema ejerce contra nosotros. La racionalidad científica, por más que amplíe la comprensión del campo del mundo y nos permita integrarlo en uno como la razón de lo que existe, siempre encontrará a ese sentimiento inconsciente, fundamento de la conciencia misma, como su soporte y su freno. A no ser que... A no ser que encontremos en el campo material del sistema de producción junto a la presencia de la fuerza del enemigo, que en la historia viene zigzagueando desde el protopadre castrador, también el poder revolucionario de las masas presentes. Ese poder que vuelve a reencontrar la alianza fraterna primitiva en el desarrollo de la masa actual. Al padre imaginario lo vemos al desnudo, y siempre menos temible, en la forma objetiva del sistema represor. Pero al mismo tiempo podemos ver la fuerza real que también se le opone, y a la cual podemos concebir por fin como una continuidad en la que nuestro cuerpo dominado se prolonga y se apoya. Ya no será la angustia ante la muerte, que es la angustia ante el superyó, que es angustia ante la nada. Será un temor preciso, para el cual habrá que suscitar la fuerza precisa que lo venza y se le oponga.

> Dado que (...) la cultura obedece a una pulsión erótica interior que la obliga a unir a los hombres en una masa íntimamente amalgamada, sólo puede alcanzar este objetivo mediante la constante y progresiva acentuación del sentimiento de culpabilidad (p. 77).

¿Pero qué hay de fatal en este "carácter fatalmente inevitable del sentimiento de culpabilidad"? (p. 77). Todo depende, como veremos, de cómo el tránsito de la familia a la masa se siga produciendo bajo los modelos impuestos por la masa artificial, cuyo sistema se prolonga en el líder, general o sacerdote por ejemplo, congruente con la forma del superyó. Pero para Freud se había abierto en *Psicología de las masas y análisis del yo* otra salida: la de un nuevo modelo que deshiciera el espejismo en el cual los mantenía la forma social de un sistema donde las relaciones colectivas seguían siendo paternalistas, dominadas aún por el complejo de Edipo. La fuerza de los otros que en la masa revolucionaria se confundía con la mía y la extendía en la fuerza común; la forma del otro que, por identificación con el líder, en su nuevo modelo de organización, objetivaba lo arcaico y lo situaba en la vida actual; el sentido del sistema que extendía mi drama y lo sacaba de lo absoluto hacia la historia. Todo esto no es sino el camino hacia la "desfatalización" de la culpa. O, al menos, el único camino posible que se abre en la historia si queremos asumir el conocimiento y la transformación como capacidad de dominio sobre la realidad que depende de nosotros –tal como Freud mismo lo comprendió.

Y sin embargo parecería que Freud es pesimista respecto de esta solución que se inscribe en el sentido de sus análisis. Cuando dice, por ejemplo:

> Si la cultura es la vía ineludible que lleva de la familia a la humanidad, entonces, a consecuencia del innato conflicto de ambivalencia, a causa de la eterna querella entre la tendencia de amor y la de muerte, la cultura está ligada indisolublemente con la exalta-

> ción del sentimiento de culpabilidad, que quizá llegue a alcanzar un grado difícilmente soportable para el individuo, (p. 77).

Tal vez la última frase nos muestre el camino: de seguir las cosas así, sin disolver el sistema de la culpa y, por el contrario, ratificándola en la medida en que mayor sea la agresividad que se conserva y se dirige contra sí mismo, entonces sí "será difícilmente soportable" para el individuo. Lo que surgió como remordimiento colectivo es difícil que sea soportable como culpa individual. El hombre "individualista", narcisista, difícilmente logre soportar *esta* cultura cuyo desarrollo histórico llevó a este resultado. Pero Freud nos había mostrado el desvío en que se había caído como consecuencia de la escisión también histórica, del renunciamiento instintivo que esta cultura nos imponía, y de la ratificación que el sistema hacía reforzando nuestro primer surgimiento. Sólo si accedemos al descubrimiento del drama colectivo y de la fuerza colectiva que está en juego en la cultura esta intolerabilidad podrá desaparecer.

El individuo no puede, por definición, destruirse a sí mismo. La culpa tiene un grado de tolerabilidad, y su tolerabilidad está dada por la muerte que el individuo se da a sí mismo: es tolerable mientras haga posible su vida individual. Pero el origen, el conflicto de ambivalencia, la "eterna querella entre las tendencias de amor y la de muerte", precisamente porque es eterna, por eso mismo no puede ser ocultada definitivamente por ningún sistema en el hombre. La muerte está al servicio de la vida –hasta que la vida sea incapaz de sostenerse frente al mundo exterior y a sus propios conflictos. Pero la muerte misma, nos dice Ricoeur, es sublimable –y lo dice en creyente. Lo es, sí, mientras no lleve *efectivamente* a la muerte, porque la muerte es sublimable *sólo mientras tenemos vida.* Hasta que su presencia no se haga visible dentro de lo cotidiano de la vida. ¿Por qué? Porque la muerte sublimada se apoya en la muerte imaginaria, en el infinito abierto por la persistencia del superyó. Pero la muerte real, que el hombre da, no admite ya ninguna sublimación: viene con el obstáculo preciso que la produce. Aquí también el problema es económico (cuantitativo):

"Quizá llegue a alcanzar un grado difícilmente soportable para el individuo". Quiere decir: mientras el sistema forme al hombre como adecuado a él, y la agresión pueda ser desviada hacia adentro, el gendarme interiorizado cumplirá su función. Mientras permanezca como hombre narcisista. Pero cuando este límite es sobrepasado, cuando el monto de culpa no sea sino el monto de una agresión inmensa que nos muestra el obstáculo real, y para el cual descubrimos el poder objetivo que le haga frente, entonces se plantea otra vez el dilema, como dice Marx citando a George Sand:

> Sólo en un orden de cosas en el que ya no existan clases y antagonismos de clases, las evoluciones sociales dejarán de ser *revoluciones políticas.* Hasta que ese momento llegue, en vísperas de toda organización general de la sociedad, la última palabra de la ciencia social será siempre: "Luchar o morir; la lucha sangrienta o la nada. Es el dilema inexorable" (G. Sand, *Miseria de la filosofía*).

Porque hay que tener presente que, cuando Freud dice "constante y progresiva acentuación del sentimiento de culpabilidad", está diciendo, en realidad: constante y progresiva acentuación de la agresividad que el sistema de producción dirige contra el individuo. La agresión contra uno no enfrentada, que viene desde afuera, se traduce, bajo la forma invertida que grabó el desenlace del complejo de Edipo, en culpabilidad por haber osado, imaginariamente, enfrentarla. Pero enfrentarla bajo la forma del poder que le atribuimos al padre, no del poder social, que es su verdadero sentido objetivo. Tanto más el sistema nos domina, tanto más nos frustra y nos condena a la sumisión, tanto más, dice Freud, se incrementa no la reacción sino la culpa. Es como si Freud nos dijera: ¿Hasta cuándo se van a tragar la agresión *individualmente*? ¿Hasta cuándo no van a discernir que el sistema ya no responde a la forma del complejo de Edipo, que la cosa no es la familia, que no estamos en la familia *sino en la masa artificial*?

> Mientras esta comunidad adopte sólo la forma de familia, aquel se manifestará en el complejo de Edipo (...) El proceso que comenzó en relación con el padre concluye en relación con la masa (p. 77).

VIII. La ideología, el encubrimiento del verdadero contenido de la culpa

Habíamos visto que Freud establecía el origen de la culpa en un hecho social: la rebelión de los hermanos y el asesinato del padre en el comienzo de la historia. Pero, en tanto herencia arcaica, la forma de esta primera experiencia humana se prolongaría en cada hombre y se volvería a actualizar en él dentro de su propio drama de tránsito de la naturaleza a la cultura. Lo fundamental, por lo tanto, es lo siguiente: si el remordimiento original es la consecuencia de la agresión ante el obstáculo real, el sentido exacto de la culpabilidad actual sólo puede volver a objetivarse en la actual situación de represión que el sistema de producción genera.

Aclaremos: el primer hecho histórico necesariamente produce su "herencia arcaica" no sólo en la memoria individual, sino que también aparece, objetivado y a desentrañar, en las relaciones de producción donde se continúa, ahora bajo otra forma de opresión, ese primer poder paterno. Hay una relación objetiva, externa, entre ese primer poder objetivo, el protopadre de la horda primitiva, y el poder objetivo actual del sistema de producción capitalista. Del mismo modo que, Freud nos lo muestra, hay una relación entre la primera forma arcaica del asesinato real que se continúa, y se renueva, en cada infancia, como asesinato imaginario. Así como la memoria del niño no retiene la verdadera estructura que lo llevó al sentimiento de culpabilidad, y en tanto tal debe ser desentrañado y enderezado el proceso invertido, así también con el sistema de producción: los hombres habilitan la significación de su estructura a nivel ideológico, y captan el sentido que circula en las relaciones de producción por él ordenadas. Pero también esta significación objetiva es a desentrañar y a revelar en el

advenimiento colectivo del proceso que ordena las fuerzas productivas: también aquí la perspectiva debe ser descentrada y enderezada. En ambos extremos: en el caso individual y en el de la estructura objetiva del sistema de producción, *la creación colectiva está, como origen y fundamento actual, invisible.* Hay memoria "implícita" en la estructura del sistema productivo, pues también su racionalidad implica una anterioridad regresiva que nos proporcionan los presupuestos históricos sobre los cuales se apoya y desde los cuales proviene. Esa memoria a desentrañar sólo aparece ante la pregunta por su origen: ¿cuáles son, dice Marx, por ejemplo, los presupuestos de la división entre trabajo asalariado y capital que fundamentan nuestro sistema de producción? ¿Cuáles son, para Freud, los presupuestos del sentimiento de culpabilidad y del hecho que los hombres dirijan la agresión contra sí mismos y no contra el obstáculo que les hace violencia?

¿No es extraño que, partiendo Freud del "padre de la horda primitiva", al llegar al padre actual los psicoanalistas sólo actualicen una parte de la frase de Freud, "padre", pero no "horda primitiva" que lo determina, y por lo tanto no pasen de "horda primitiva" a "relaciones capitalistas de producción"? La determinación social del padre, que Freud subraya, desaparece en el padre individualista, sin sociedad, del psicoanálisis burgués.

No hay, entonces, otra salida para comprender el sentido de la culpa fuera de la que prolonga ese primer hecho histórico en la significación del hecho histórico actual en el que participamos. No hay otro campo de elucidación, salvo el imaginario de la culpabilidad infantil, que se nos muestra justamente como inadecuado.

1. Edipo e historia

Y sin embargo el psicoanalista se da ese primer lugar arcaico, la familia, como único campo de modificación y de sentido. A la familia primitiva de la horda sucede ahora el complejo sistema de la sociedad

industrial capitalista, y el sistema de relaciones que lo regula es, para nosotros, la lucha de clases y la dependencia imperialista que todo lo penetra y todo lo ordena en una dependencia feroz y sanguinaria. Frente a este poder, que determina la represión en masa de millones de hombres, ¿cómo se abre el drama individual de la culpa? Como si este campo que da sentido a la represión, que es el que históricamente continúa la opresión y la violencia del protopadre de la horda, no existiera. El psicoanalista convencional continúa, a lo sumo, en el marco de la sagrada familia como único marco de sentido. Pero Freud ya lo mostró: "El proceso que comenzó en relación con el padre concluye ahora en relación con las masas". ¿Cómo deshacer entonces la culpabilidad, la dependencia y el sometimiento, sin enfrentar lo que Freud señala: que el obstáculo real que da sentido a la conducta individual engloba necesariamente el problema colectivo, señala su relación con la sociedad global? Así la cura tendría necesariamente que abrirse sobre el campo de la acción política, que es el que determina el campo de la "cura" social a nivel de la masa. A nivel de la familia habría habido *antes* cura, en la época del protopadre primitivo y de la horda, pero ahora no. *Así el psicoanálisis resulta ser, ahora, una técnica adaptada a una enfermedad arcaica pero no actual: cura en realidad lo que ya no somos, y nos sitúa en un mundo que ya no es.*

El Edipo es, todos lo repiten, un momento crucial en el desarrollo del hombre. Pero, nos dice Freud, su forma triangular no nos da cuenta de la estructura real del drama histórico que determina férreamente la individualidad adulta. Es un momento crucial de su formación, pero detenido, sin prolongarse en el sistema histórico de producción que, desde la sociedad global, determina el modo específico de solución del drama edípico. Si partiéramos del Edipo como la forma básica de todo acceso del hombre a la cultura, lo verdaderamente determinante, que es el sistema de producción, aparecería como extrínseco y, en realidad, determinado y accidental. El Edipo, en tanto tal, es una forma de acceso universal, pero su modo de solución dependerá en cada caso del sistema histórico que determina férrea y

necesariamente a cada subjetividad en relación con la comunidad en la que lo incluye. Analizando un Edipo sin situarlo en el campo en el que, en tanto adultos, nos incluimos –la masa–, se analiza una esencia de hombre sin situarlo como hombre concreto: estamos frente a una abstracción de hombre donde el psicoanalista, hemos visto, se abstrae, él primero, por la exigencia de su ideología y de su dependencia, de la estructura que los determina a ambos. De allí la primera crítica que se le hiciera a Freud, que desconcertó a muchos: "el Edipo no sería universal", por ejemplo, "pues en otras sociedades es el tío materno el que ocupaba el lugar del padre". Era solidificar esa forma necesaria de pasaje desde la perspectiva del etnocentrismo burgués: privilegiaba a la cultura burguesa como la única dramática. Era no ver cómo cada cultura determina la forma del Edipo: que el Edipo sería, a lo sumo, una propedéutica necesaria a toda forma de sociedad y que todos los personajes son ya modelos sociales que bajo una misma forma determinan su prolongación en todos los ámbitos de la realidad.

Esta agresión fundamental que determinó el sentimiento de la culpa es la que engrana inmediatamente en el sistema. Freud dice en una nota:

> La educación actual (...) peca por no prepararlos [a los jóvenes] para las agresiones cuyo objeto están destinados a ser. Al entrar la juventud a la vida con tan errónea orientación psicológica, la educación se conduce como si se enviara a una expedición polar a gente vestida con ropas de verano y equipadas con mapas de los lagos italianos (p. 79).

El joven, que entra en un sistema que lo determinó, no recibe el conocimiento racional de la estructura que sin embargo lo regula. Esto también forma parte de la "orientación psicológica": debería integrar necesariamente el aparato psíquico el "mapa" del sistema de producción capitalista y la verdadera génesis histórica de la propia organización psíquica como un proceso colectivo que nos liga a la historia del advenimiento de la cultura por la violencia. Pero no: nos dan sólo

la psicología abisal que abre sólo en las profundidades de un narcisismo así ratificado, o nos dan el "mapa" de la forma familia o del nivel del intercambio de la oferta y la demanda y de la competencia como única forma posible. ¿Acaso el psicoanalista convencional prolonga el "mapa" infantil en la verdad de la geografía científica adulta? Ni la forma "familia", ya lo hemos visto, como tampoco la forma "complejo de Edipo" aislada, son el "mapa" que nos permitirá comprender la estructura productora de la violencia como para hacerle frente. Así el poder, y el psicoanalista convencional que es su cómplice, oculta en cada recién llegado y en cada enfermo el secreto que podría destruirlos. Porque Freud aquí no piensa en la represión sexual: sus "mapas" no nos dan la geografía de los montes y las crestas y las grietas del cuerpo humano. Va más allá de ellas para alcanzar la ideología del sistema, dentro de la cual la sexualidad no es sino *un* aspecto (y ahora aparentemente liberado) de una represión más profunda:

> El hecho de que se oculta a los jóvenes el papel que la sexualidad habrá de desempeñar en su vida, no es el único reproche que se puede aducir contra la educación sexual.

No se trata de educación sexual donde el niño o la niña descubran la racionalidad de una complementación órgano a órgano. Se trata de la *función* sexual, lo que hemos analizado en el modo como la cultura organiza la sexualidad y la orienta hacia el trabajo. Freud tiende a mostrar que hay una congruencia necesaria entre la educación que el sistema nos da y la estructura invertida de la reacción infantil en el desenlace del complejo de Edipo. Por eso, no se puede pensar verdaderamente una relación con la realidad con una afectividad que continúa sintiendo en una etapa infantil. *No se puede tener el afecto en el Edipo y el pensamiento en el sistema de producción.* Hay una movilidad de la conciencia como hay, necesariamente, una movilidad de los enlaces afectivos, significaciones sentidas que siguen los meandros de este pensar y movilizan al cuerpo. Sin esto no hay, para Freud, pensar verdadero. Por lo tanto,

pensar es pensar continuamente la adecuación a la realidad, y la modificación subjetiva que se va experimentando en este proceso es la puesta a prueba del sistema global en la medida en que nos determinó. Así el pensar subjetivo reencuentra, en el pensar racional que hace visible lo invisible, un campo de sentido donde también se hace sensible lo insensible, lo que hasta ahora no sentimos o lo que no pudimos, extendiéndonos, sentir. Si el pensar la realidad del sistema social no extendiera la significación afectiva restringida a la forma familia en la que permanecemos, ¿cómo podríamos movilizarnos en la realidad, si nuestro cuerpo permanece insensible a ese pensar? ¿Cómo podríamos animar de otro modo la realidad en que vivimos si nuestra capacidad afectiva no se extendiera hasta englobar este campo de realidad que nos era, antes, ajeno? Hay, por eso, una extensión del cuerpo en el pensar. Hay, como diría Freud, una extensión y una flexibilidad de la libido. ¿Sobre qué significa la significación? ¿Cuál es el significante fundamental de todo significado? No el mero sonido que le sirve de soporte, sino la movilidad del cuerpo que se hace sonido en su carne y que vehiculiza ese sentido. Es cuerpo que se moviliza, es carne que se significa.

2.El fundamento inconsciente de la culpa

Freud nos señala "el sentimiento de culpabilidad como el problema más importante de la evolución cultural" (p. 79), y agrega:

> Lo que aún parezca extraño en esta proposición, resultado final de nuestro estudio, quizá pueda atribuirse a la muy extraña y aún completamente inexplicada relación entre el sentimiento de culpabilidad y nuestra conciencia (p. 80).

El problema central es, pues, la relación, aún inexplicada, entre la significación sentida y la significación sabida. "Normalmente" la

conciencia, a nivel convencional, es "lo" psíquico: puesto que la conciencia sería pura traslucidez en lo que ella expresa, habría adecuación entre sentir y pensar. La conciencia piensa lo que el cuerpo siente: no habría conflicto en la propia organización del sujeto. Por eso la sustitución habitual pero inadecuada, donde tener conciencia y tener sentimiento sería equivalente.

> En los casos comunes de remordimiento que consideramos normales, aquel sentimiento se expresa con suficiente claridad en la conciencia, y aún solemos decir, en lugar de "sentimiento de culpabilidad", "conciencia de culpabilidad" (p. 80).

A nivel "normal" lo que el sentimiento significa afectivamente la conciencia lo aprehende claramente. Sentimiento igual a conciencia. La significación afectiva es traslúcida a la conciencia. No hay opacidad entre el sentir y el pensar. No hay necesidad de un proceso intelectual para descifrar su sentido: hay adecuación plena entre lo afectivo y lo racional.

Esta adecuación, todos los descubrimientos de Freud lo señalan, es una apariencia. Porque en realidad lo que la conciencia nos da, ya lo hemos visto, es el producto de la represión lograda, de la que tuvo éxito. Solamente tomamos conciencia de aquello que el sistema determina como pensable. La racionalidad externa se introduce delimitando el campo de lo sensible, la forma de sentir del cuerpo así ordenado. Pero si esto es verdad, quiere decir que las zonas de oscuridad, para la conciencia "normal", quedan definitivamente radiadas de la conciencia como aquello que es incompatible con la razón que la regula. Todo excedente de significación sensible es excluido o relegado: no accede a la conciencia y, por eso mismo, es como si, para el sujeto, no tuviese existencia. *Hay sentimientos inconscientes.* Hay oposición entre sentir y pensar:

> El estudio de las neurosis, al cual debemos las más valiosas infor-

> maciones sobre la comprensión de lo normal, nos revela situaciones harto contradictorias (p. 80).

Es precisamente esa oposición e inadecuación entre lo afectivo y lo racional lo que la enfermedad revela, ese excedente de significación sentida que la conciencia no aprehende. Hay una distancia infranqueable entre las significaciones sentidas y las significaciones sabidas. Así sucede, por ejemplo, que en la neurosis obsesiva "el sentimiento se impone a la conciencia con excesiva intensidad": la conciencia aprehende este exceso sólo cuantitativamente, como intensidad, no como variación de la significación racional. Pero esta intensidad es *obstrucción* de la actividad consciente: "El sentimiento de culpabilidad apenas deja surgir otras cosas junto a él". Hay un desorden que el sentimiento de culpabilidad introduce en el aparente orden que la conciencia ordena. Sucede, como ya hemos visto, que la conciencia no puede pensar su propio fundamento. Y precisamente el sentimiento de culpabilidad era aquello a partir del cual se desarrolló la conciencia y el superyó. El fundamento de la razón es afectivo, pero la conciencia nada sabe de ello.

> Pero en la mayoría de los casos y formas restantes de la neurosis, el sentimiento de culpabilidad permanece enteramente inconsciente. Los enfermos no nos creen cuando les atribuimos un "sentimiento inconsciente de culpabilidad" (p. 80).

Aquí aparece el hiato mayor: lo sensible, lo afectivo, lo que el cuerpo siente y lo determina desde la carne en su esquematismo básico con la realidad, la conciencia no lo sabe. Así los enfermos parafraseando a Marx, "lo sienten pero no lo saben". Este es el extremo límite de la inadecuación entre lo sensible y lo racional sobre el cual se fundamenta toda la cultura. Y forma sistema con el extremo límite de la adecuación normal entre ambos, allí donde el hombre *sólo siente lo que sabe.* La adecuación normal ignora –y no podría ser de otro modo– la

inadecuación básica sobre la que se asienta, esa que estalla en el neurótico. La conciencia no posee las categorías adecuadas para integrar significaciones discordantes, o habitar significaciones afectivas contradictorias con su sistema. No nos debe extrañar: las categorías de la conciencia –que son las del superyó– son las categorías del sistema de producción. Pero esto no podría ser comprendido por el enfermo ni por el normal. Por eso nos dice Freud:

> Los enfermos no nos creen cuando les atribuimos un "sentimiento inconsciente de culpabilidad"; para que lleguen a comprendernos, aunque sólo sea en parte, les explicamos que el sentimiento de culpabilidad se expresa por una necesidad inconsciente de castigo (p. 80).

No hay, hemos visto, tránsito de las significaciones afectivas básicas a la conciencia: están en planos separados. El sentimiento quiere ser pensado por la conciencia en el obsesivo, pero la conciencia no puede: *no sabe cómo.* Por eso no pueden creer lo que Freud les dice: si esa incredulidad es precisamente su enfermedad. Pero entonces veamos qué hace Freud: les devuelve una conexión donde el sentimiento inconsciente se liga no a algo consciente –que es precisamente lo que no pueden hacer– sino a otro sentimiento inconsciente. La explicación consciente –pero esta vez la de Freud, no la propia– sólo sirve de mediadora entre lo afectivo y lo afectivo, lo inconsciente y lo inconsciente: la culpa y el castigo. Ese enlace es el que la lógica de lo afectivo inconsciente vive, pero que la lógica de la conciencia no aprehende como un enlace "coherente". ¿De dónde saca Freud esta lógica enderezadora, orgánica, que le permite comprender y sentir lo que el enfermo no sabe pero siente? La saca de su comprensión del proceso cultural que conformó al paciente como adecuado al sistema, como producido para la sumisión, encuadrado en sus pretensiones de salida con la racionalidad vivida de la forma del Edipo, no del sistema de producción comprendido.

3. La lógica de la conciencia y la necesidad del castigo

Así el paciente comprende la relación que une afecto con afecto: culpa con castigo. Pero en ese sentir no está la comprensión, pues la lógica afectiva exige, para aplacar la culpa, ser castigado. Esta lógica de la culpa que busca afuera el castigo para aplacar la angustia, nos muestra –como enfermedad – lo que el normal hace continuamente para evitar que la angustia aparezca: plegarse al orden del mundo para evitar el castigo. El normal vive la adecuación no como angustia sino como placer: el placer de la sumisión. No encuentra afuera su castigo, sino su ser: se afirma como uno en la seguridad de la negación de la diferencia, en hacerse lo que el otro le solicita ser. Pero esto es lo que el enfermo –en quien la represión fracasó– no puede: como es infractor y mantiene la presencia de los impulsos instintivos que pugnan por satisfacerse en la realidad, encuentra en esta realidad la presencia continua de la represión. Pero la represión no está sólo afuera: está ya dentro, como hemos visto, organizando su afectividad bajo la forma de la culpa y el castigo. Como no puede verificar el sentido de lo afectivo en el mundo, sólo le quedan los objetos alucinados o el desdoblamiento de sí mismo donde se juega lo externo como interno. Como el enfermo es infractor desde el comienzo, pero infractor que redobla, en el temblor y el terror, la infracción, la cosa está juzgada desde su origen: ser es ser culpable. ¿Culpable de qué? De haber osado desear. Por haber encontrado la satisfacción hacia adentro, debe realizar ciertos actos hacia afuera: debe buscar el castigo. *A la infracción imaginaria corresponde un castigo real.* Sienten así "como una especie de angustia cuando se les impide la ejecución de determinados actos" (p. 80).

Si el culpable busca su castigo afuera, va con ello señalando dónde debemos leer el sentido de lo que hace sin saber: plegarse, rendirse al sistema que desde los padres se interiorizó en él. El gendarme que interiorizó como superyó vino de un afuera muy anterior al afuera actual. Pero encuentra, sin saberlo, al gendarme real del sistema real que lo torture y lo castigue. Tomó sus fantasías de goce como realidad;

entonces cree que realmente mató al padre. No comprende que ese padre muerto se sobrevive no dentro de él sino afuera: en la prolongación actual de ese primer sistema opresor del protopadre, que él ignora, pero que subsiste ahora como poder del sistema capitalista –y a veces socialista– de producción. Por aceptar la fantasía de haber matado al padre (pero adentro) se somete realmente al sistema de opresión, que continúa y da vida real al padre (pero afuera).

> Quizá convenga señalar que el sentimiento de culpabilidad no es, en el fondo, sino una variante topográfica de la angustia, y que en sus fases ulteriores coincide por completo con el *miedo al superyó.*

Esto ratifica lo anterior. Quiere decir que el sentimiento de culpa se formó *antes* de que la conciencia racional apareciera. Antes de ser superyó, y determinar al yo pensante y racional, había ya un orden inscrito en el cuerpo. Allí, en la lucha cuerpo a cuerpo con el otro le hicimos adentro aquello con lo cual él nos amenazaba afuera. El saber de la culpa no hace sino apoyarse en el ser-culpa de la carne y ratifica con la racionalidad esto que la carne, el cuerpo cultural infantil, ya era. Sobre la angustia de este enfrentamiento mortal se apoya *luego* el miedo: la carne precisa del otro que, por identificación, delimitó la propia, se extiende después no hacia el mundo para encontrar en el padre primero al padre del adulto, sino hacia adentro, hacia el superyó.

> Por eso también se concibe fácilmente que el sentimiento de culpabilidad engendrado por la cultura no se perciba como tal, sino que permanezca inconsciente en gran parte o se exprese como un malestar, un descontento que se trata de atribuir a otras motivaciones (p. 81).

Inconsciencia es aquí igual a negación ejercida por la cultura para ocultar la estructura racional de la culpa. Si no se percibe como tal es porque la racionalidad, que la cultura le ofrece como la única posible,

es acorde con la del superyó. Porque el campo de realidad es, necesariamente, imposibilidad de satisfacción del deseo y, sobre todo, de transformación adecuada del deseo infantil en deseo adulto. Este reforzamiento de la razón de su conciencia es reforzamiento de la razón que "la cultura engendra": el sistema histórico de producción. De allí el malestar: sentimiento de culpa aplacado constantemente por la sumisión, pero al mismo tiempo descontento de una situación continuamente renovada, y lo que es peor, que no puede pensar los motivos verdaderos de su descontento. No hay razón cultural que nos devuelva ese saber: "un malestar, un descontento que se trata de atribuir a otras motivaciones".

¿Con qué razón podría pensar los verdaderos motivos de su malestar, si los piensa con la razón que el sistema opresivo le proporciona: con la razón que sólo tiene la forma triangular del Edipo, padre, madre, hijo y por último el espíritu santo que resuelve en la unidad esta trinidad? La familia está constituida sobre la base de la represión del incesto y la amenaza de la castración: es precisamente lo impensado en ella. Con la forma "familia", hemos visto, no podemos pensar la forma "sistema de producción". Y esa es la salida "espiritual" que los sistemas de opresión nos proporcionan:

> Las religiones, por lo menos, jamás han dejado de reconocer la importancia del sentimiento de culpabilidad para la cultura, denominándolo "pecado" y pretendiendo librar de él a la humanidad (...) la forma en que el cristianismo obtiene esta redención por la muerte sacrificial de un individuo, que asume así la culpa común a todos... (p. 81).

¿Cómo pensar el sistema, las razones de la culpa, si se nos da un modelo social para solamente *sentir,* y sentir que somos culpables? Así el sentimiento inconsciente de la culpa busca el sentimiento del castigo y nos ofrece, en el cuerpo del otro que sufrió por la culpa de todos, la razón encarnada, hecha cuerpo sufriente, lacerado y culpable, el modelo

de realidad que ratifica el nuestro. Cristo nos sigue hablando, con su carne culpable y castigada, de inconsciente a inconsciente, de cuerpo a cuerpo, en forma muda, tal como desde adentro de la carne el padre muerto nos sigue hablando con su cuerpo, que coincide mudamente con el nuestro. Ambos hablan como habla la muerte: sin palabras.

Así en la religión encontramos sólo una salida simbólica para una situación simbólica, pero no una salida real para una situación real: nos da la forma del padre pero no la del sistema de producción, donde ya no hay un hombre culpable, sino una estructura a desentrañar. Pero en Cristo que purgó nuestros pecados –¿cuáles son? no lo sabemos– todos encontramos sólo el análogo objetivo de una fantasía subjetiva. *Cristo forma así sistema con la fantasía infantil, pero no con la realidad histórica.* Y continúa en la realidad con la lógica represiva, iglesia mediante, que oculta y sostiene el verdadero origen de la represión. Por esencia el cristianismo es siempre oficialista: hasta cuando protege a los "pobres" está salvando a pecadores. De este modo, si alguien pagó por nosotros la culpa, este pago mismo rubrica la verdad inconsciente del asesinato, la verificación de la fantasía que está implícita en la aceptación de la salvación cristiana. Somos, con razón, y para siempre, culpables. Si hay redención, es porque previamente aceptamos la culpa que se redime de sus actos. Pero el asesinato inconsciente persiste, inanalizado y aceptado, como fundamento y punto de partida de nuestro ser. Así el impulso de vida queda detenido en el hombre en su origen mismo: se confunde, en su ímpetu por vivir, con la muerte. A la culpa objetiva se la ratifica con la culpa subjetiva, y a la forma del superyó se le opone esta otra "objetividad" que le es correspondiente, porque nos la presenta extendiendo la razón del superyó, que es la racionalidad normativa, hasta encontrar la razón hecha no sistema histórico sino "cabeza invisible" –Cristo– afuera. Al modelo represivo, adentro, se le ofrece el modelo de la aceptación de la culpa, afuera. A la absolutización de la forma del padre, por identificación, se le proporciona este modelo hijo hecho padre, que coincide precisamente con la fantasía del niño: "Si yo fuera el padre y tú el niño..." (p. 74), tú sufrirías lo que

yo sufrí. Así la religión del padre se convirtió en la religión del hijo. El padre, que está en los cielos, se transformó en la tierra en hijo, y sufre y muere por nosotros: por cada uno de los hijos hechos padres. Del mismo modo, pero en forma invertida, el niño se había hecho padre.

Se ve entonces que el "malestar" de la cultura es una enfermedad –una contradicción– de ciertas culturas. No podemos pensar la verdadera causa del malestar, porque no podemos siquiera comprender sus motivaciones. El malestar las ubica en la subjetividad del sujeto. No es que no estén allí, pero las ubica mal. El malestar es subjetivo, narcisista, individual. No podemos ni sentir ni saber el sentido del malestar, a pesar de darse en cada uno de nosotros. Pero el problema no es, como vimos, no poder pensar. El problema es que nos sentimos culpables si osamos pensar y obrar fuera de los moldes que nos fueron marcados para pensar y hacer sólo lo que este sistema histórico de producción habilitó.

IX. Transformación de las categorías burguesas fundamentales

Así, hemos llegado a una importante conclusión: el fundamento de la conciencia es ser culpable. Por lo tanto, el fundamento de la conciencia es el sentimiento de culpa. Por lo tanto la racionalidad se apoya en el sentir como su base. Lo cual quiere decir que en la base de la conciencia se encuentra, como punto de partida, una forma de organización: la forma dual del sometimiento. De aquí deriva luego todo pensar, toda acción, todo sentir y, por ende, todo enlace, y toda percepción de la realidad. Véase la distancia que media entre el pensar a la conciencia como una actividad reflexiva y racional neutra, y esta que es su verdad, pero que la conciencia ignora. Téngase al mismo tiempo presente que esta función de la conciencia, derivada del superyó, concluye siempre en la necesidad de castigo. La necesidad de esta lógica que la ordena se asienta, como un principio organizador, no en la necesidad de los principios lógicos que la epistemología nos

revela: la "necesidad" de los enlaces que la regulan lleva indefectiblemente a la "necesidad" de castigo como conclusión de toda deducción. El rigor lógico de la conciencia se apoya en esta necesidad de castigo, porque su fundamento afectivo es el terror al superyó: "la angustia subyacente a todas estas relaciones" (p. 81).

El drama interiorizado, cuya forma constituye el fundamento de la conciencia, es una relación entre un tirano –el superyó–, que goza en hacer sufrir, producir dolor, y un masoquista –el yo–, que goza en el dolor y se complace en el sufrimiento. Este vínculo, sobre el cual reposa la lógica de la conciencia, es un vínculo erótico:

> por fin, la angustia subyacente a todas estas relaciones, el medio a esta instancia crítica, o sea la *necesidad del castigo,* es una manifestación instintiva del yo que se ha tornado masoquista bajo la influencia del superyó sádico; en otros términos, es una parte del impulso a la destrucción interna que posee el yo y que utiliza para establecer un vínculo erótico con el superyó (p. 81).

1. Movimiento de la culpa

El sentimiento de culpabilidad es una variante topográfica de la angustia, nos dice Freud, que coincide en sus fases ulteriores con el miedo al superyó.

Es decir: quedarse sin el otro como fundamento = no ser = angustia de muerte. Luego explica varios términos, de los cuales retendremos dos de ellos:

Sentimiento de culpabilidad: es la *percepción* que tiene el yo de la vigilancia (del superyó) que se le impone, es *su apreciación* de las tensiones entre sus propias tendencias y las exigencias del superyó.

Necesidad de castigo: Resulta entonces de esa apreciación que hace el yo, por su percepción y su apreciación, que lo lleva a despertar la angustia *subyacente a todas estas relaciones.*

Quiere decir: todas estas relaciones que el yo aprehende son relaciones que antes no fueron entre el yo y el superyó sino entre el niño y el padre. Pero el yo ¿qué hace? se ha tornado masoquista (en vez de ejercer la agresión hacia afuera la dirige contra sí mismo) como consecuencia del superyó sádico (que no hace sino prolongar la amenaza de destrucción que el padre ejerció contra él). Como vemos, siempre el problema de las sucesivas inscripciones de la realidad en el aparato psíquico se apoya en el esquema de la angustia de nacimiento, la primera, luego la angustia ante la pérdida de amor, la segunda, y por último la angustia ante el superyó. Todas ellas son *angustias de muerte,* que, regresivamente, van rehabilitando el primer modelo de reacción ante la catástrofe: ante la vida sentida como peligro de muerte y reacción *hacia adentro* que llevó, en la angustia del nacimiento, a la salvación y a la vida.

Vemos que hay una escala, y que por no apoyarse comprensivamente en el origen de la angustia de nacimiento, por una parte, y la angustia de la rebelión contra el protopadre, por la otra, nos impide discernir el sentido. Hay que hacer presente al mismo tiempo los dos orígenes: el histórico de la cultura, y el individual, para poder dar cuenta del sentimiento de culpabilidad tal como aparece en el hombre. Ambos configuran dos modos de inconsciencia, pero la inconsciencia de la angustia de nacimiento individual reencuentra más tarde, y se funde, con la angustia ante la amenaza de castración, que reencuentra el proceso histórico.

Génesis individual:

El análisis parte del sentimiento de culpabilidad, anterior a la conciencia de culpabilidad. Pero en realidad el mecanismo es:

- angustia de nacimiento

  ↓

- sentimiento de culpabilidad (remordimiento). Efectúa el acto.

  ↓

- conciencia de culpa (superyó). No necesita efectuarlo.

Freud nos va a mostrar que aquello que aparece en la conducta como inmediato y directo, el sentimiento de culpabilidad, no es tal: está mediatizado por la angustia del nacimiento pero, sobre todo, por la identificación primera con el otro que grabó en uno la forma de todo proceso posterior.

Si descendiendo de la *conciencia* de culpa –pensada y racional– alcanzamos el *sentimiento* de culpa, este aparece como la *expresión directa e inmediata del temor ante la autoridad exterior,* como el *reconocimiento de la tensión* entre el yo y el poder. Es el *producto directo del conflicto* entre la necesidad de amor parental y la tendencia a la satisfacción instintual, cuya inhibición engendra la agresividad.

Y dice a continuación Freud: la *superposición* de estos dos planos

- sentimiento de culpabilidad (externo, real, directo, etc.)
- conciencia de culpabilidad (interno, yo y superyó, sádico-masoquista) nos ha dificultado a menudo la comprensión de las relaciones de la conciencia moral. ¿Por qué nos la dificultó?

Nos la dificultó porque *remordimiento* era lo que se sentía *después de haber* efectuado *realmente el acto.* La conciencia moral aparece como si fuese anterior al acto. Pero no lo es.

Freud mismo dice:

> *Remordimiento* es un término global empleado para designar la reacción del yo en un caso especial del sentimiento de culpabilidad, incluyendo el material sensitivo casi inalterado de la angustia que actúa tras de aquel [sentimiento de culpabilidad]: es en sí mismo un castigo, y puede abarcar toda la necesidad de castigo; por consiguiente también el remordimiento puede ser anterior al desarrollo de la conciencia moral (p. 82).

Es decir, basta que se reanime el sentimiento de la pérdida de amor: no necesita que exista la conciencia moral. Pero esa angustia está ligada a la angustia de nacimiento, y al no desarrollo de la diferencia. El remordimiento es igual a castigo. Aquí es como si el padre lo casti-

gara adentro: es también la reanimación de una relación real anterior.

Esto en lo que se refiere a la *génesis en el individuo.* El individuo terminal contiene pues todas las posibilidades bloqueadas:

- si lo hace: remordimiento (1ª fase)
- si no lo hace: conciencia de culpabilidad (2ª fase). *Lo haga o no lo haga, siempre será culpable y castigado.*

Veamos qué pasa en el proceso de la *génesis histórica.* Este, al parecer debe ser integrado, para discernir el sentido, al primero, individual.

En la *génesis histórica* también hay un *antes* y un *después* que determina el sentido del acto:

- Un antes: el tránsito de la horda a la alianza una vez cometido el asesinato. Por lo tanto, agresión realizada. Remordimiento.
- Un después: conciencia moral: instauración del superyó.

Antes, el sentimiento de culpabilidad coincidía con el remordimiento. Por eso Freud advierte que remordimiento debe ser reservado para "designar la reacción consecutiva al cumplimiento real de la agresión".

Pero señalemos ya su conexión con el remordimiento del niño y el adulto. Aquí, en el origen histórico, es un acto de rebeldía inaugural, donde el instinto de vida enfrenta a la muerte afuera y se la da al otro para poder vivir él: el agredido enfrenta al agresor y, ambivalentemente, por amor, lo mantiene en vida en su interior. Pero esta vida se convierte, como hemos visto antes, *luego en muerte.* Este comienzo en la historia *no coincide* con el comienzo en el niño, que experimentó la angustia de nacimiento como una reacción hacia adentro y no hacia afuera, y que tuvo éxito. Así son disimétricos: el uno nace a la vida cultural, hacia afuera, ejerciendo la agresión colectiva real. El niño, inerme, nace a la vida cultural, pero ejerciendo la agresividad contra sí mismo, contra su propio obstáculo adentro, como el acto más solitario y aislado. Después, para poder vivir, se identifica con el otro. Pero el otro con el cual se identifica no es, como en el caso anterior, el hermano cómplice. Es el dominador: el padre. Es decir, el mismo padre que, en realidad, sólo es un esclavo que no lo sabe. El pobre padre, humillado y servil, es ingenuamente, omnipotente protopadre para el niño.

Sigamos pues con lo que dice Freud del tránsito histórico. Luego de la alianza fraterna, los hombres cambiaron esta relación debido a la incorporación del padre muerto, hecho superyó.

> Antes de este cambio el sentimiento de culpabilidad coincidía con el remordimiento (...). Después del mismo, la diferencia entre la agresión intencionada y realizada perdió toda importancia, debido a la omnisapiencia del superyó; ahora, el sentimiento de culpabilidad podía originarse tanto en un acto de violencia efectivamente realizado –cosa que todo el mundo sabe– como en uno simplemente intencionado –hecho que el psicoanálisis ha descubierto. Tanto antes como después, sin tener en cuenta este cambio de la situación psicológica, el conflicto de ambivalencia entre ambos protoinstintos produce el mismo efecto (p. 82).

Esto es lo importante a desentrañar: aquí *se perdió el sentido histórico* de la acción del hombre referida a la realidad y a los obstáculos que debía enfrentar. Se transformó la percepción, pues esta adquirió la forma del padre en toda su extensión, en tanto modelo de realidad e ideal del yo. Ahora, lo haga o no lo haga, siempre seremos culpables. Pero, además, la relación con el mundo se escindió en un nivel de apariencia y otro de realidad.

En efecto: el remordimiento, con su castigo, nos da la ilusión de haber satisfecho el deseo como si fuera consecutivo a un acto realizado. Pero en realidad no; siempre somos culpables por pasar a la realidad lo que el padre prohibió: la sexualidad que se desarrolla en la realidad bajo la forma de libido, y la libido aquí siempre es narcisista, homosexual. Pero da la ilusión de realizar un acto como el anterior, el del primer hombre que abrió la historia, siendo así que en realidad lo que hace es ratificar la cerrazón, la Ley y la prohibición. No se puede ir más allá de la prohibición, a no ser en la repetición de un mismo acto que deja intacta a la ley. Lo que entró a predominar es el superyó como techo de toda relación.

2. La agresión contra sí mismo

De este modo se alcanza una coincidencia entre lo individual y lo histórico:

> Tanto antes como después, sin tener en cuenta este cambio de la situación psicológica, el conflicto de ambivalencia entre ambos protoinstintos *produce el mismo efecto*.

¿Cuál es el mismo efecto? El que estamos viendo: la defusión de los instintos de vida y muerte hacen que la muerte, la agresión, sea dirigida contra sí mismo, hacia adentro, y hace que la vida se prolongue hacia afuera, ya distorsionada, pero sin poder hacer frente al obstáculo que se le opone, y por eso no puede desarrollarse como vida. La ambivalencia originaria, el odio y el amor, separados de su sentido originario –matar al padre para poder vivir, o, en términos generales, hacer frente al obstáculo para posibilitar la vida–, quedó separando lo afectivo de lo racional. Es decir, no prolongó a la afectividad para que adquiriera significación en función de la realidad que la determinó. La afectividad no se constituyó en un índice de la realidad que tenía su sentido en la comprensión discriminada del obstáculo y de los otros hombres. La afectividad se separó, en tanto repercusión sentida en el cuerpo, del sistema histórico en el cual fue producida. Y al interiorizar el drama interpersonal, como mero drama subjetivo, lo desalojó de la realidad colectiva y de la historia. Esta afectividad sin razón determinará en adelante una razón que ignora su fundamento en la afectividad, que es ya orden racional inconsciente. Si el corazón tiene sus razones que la razón no comprende, no es porque, como vemos, no tenga su razón el corazón: sólo que es capaz de entroncarse la razón con el corazón, y el corazón con el mundo.

Por eso Freud pone en duda que la realidad que el adulto enfrenta en el remordimiento sea una realidad discriminada. Si se piensa que el remordimiento, como dijo, es consecutivo a un acto, podría decirse

que necesariamente todo remordimiento tendría, en la cultura, que ser consciente. Pero no:

> El sentimiento de culpabilidad emanado del remordimiento por la mala acción siempre debería ser consciente; mientras que el derivado de la percepción del impulso nocivo podría permanecer inconsciente. Pero las cosas no son tan simples (p. 82).

Y, en efecto, ambos son inconscientes, porque ambos se apoyan sobre una estructura afectiva que distorsiona la relación con la realidad en función de un proceso anterior que se ignora. Hasta en el intento de mantener el amor con otro adulto no puede darse cuenta que ese otro es ya relación de amor jugada sobre fondo de su preexistencia como modelo por la identificación primera. El otro está en uno sordamente, habilitando la forma de la carne propia como idéntica a la suya. No necesita estar como superyó: mis propios impulsos están modelados, en su forma de aparecer, por esta relación anterior que me habilitó a la vida. Afuera hay ahora re-conocimiento, re-descubrimiento de lo que el otro quiere o no: la identificación primera, sin distancia y sin conciencia del hiato, me articuló a la realidad. Hice el tránsito del no-ser al ser, confundiéndome con él: haciéndome el otro para ser uno.

De este modo no puede decirse que el *sentimiento* afectivo de culpabilidad difiera de la *conciencia* racional de culpabilidad básicamente:

> En ambos casos se trata de una agresión desplazada hacia adentro (p. 83).

Léase: de una agresión *hacia afuera* desplazada hacia adentro. Pero recordemos la cita anterior de Freud:

> Ahora, el sentimiento de culpabilidad podía originarse tanto en un acto de violencia efectivamente realizado –cosa que todo

el mundo sabe–, como también en uno simplemente intencionado –hecho que el psicoanálisis ha descubierto (p. 82).

Es decir, ha descubierto algo que sólo la ciencia sabe, pero "todo el mundo" –los que viven el malestar en la cultura– no. "Todo el mundo" sólo aprehende "las reacciones consecutivas al cumplimiento real de la agresión". Pero esto es lo que está precisamente *invertido* en el individuo: cuando el hombre es agredido desde afuera, como es habitual en la cultura que reprime la satisfacción de su deseo, esta agresión, que comienza *desde afuera para adentro,* es percibida *como si* fuese la respuesta a "la reacción consecutiva al cumplimiento real de la agresión", *de adentro para afuera,* que es la propia agresión cometida contra el padre, y que constituye el fundamento culpable y original de nuestro ser cultural. El sistema agrede, pero nos lo tenemos siempre merecido: esa agresión externa es, para el sujeto, la respuesta por la culpa de haber infringido hacia adentro la Ley fundamental. Así todo acto externo de agresión que sufrimos viene a rubricar, con su castigo, el crimen. A un acto imaginario le corresponde un acto real. Pero enderezar la inversión no implica sólo encontrar al padre real afuera: implica reconocer el sistema cultural contradictorio en el cual se prolonga, en sus instituciones y en sus relaciones de producción, el ocultamiento que estaba en el origen de la historia. Y ese ocultamiento era: ocultar el origen colectivo del acto real que nos hizo acceder a la individualidad cultural y al goce adulto. Al ocultamiento y a la inversión subjetiva individual, que nos condena al narcisismo y al individualismo sin otros, corresponde una organización social donde los otros a los que me encuentro ligado en las relaciones de producción se me oponen como otros culpables o como agresores, con razón.

¿Cómo combatir hacia afuera si el poder que experimentamos subjetivamente, en su omnipotencia y en su omnisapiencia, es la verdad del proceso represor, la presencia misma del Poder en uno? Frente a este poder que está en nosotros ¿qué puede hacer el pobre yo dependiente que descubre, horrorizado, que todo lo que piensa ya lo

sabe el otro? Ni poder pensar se puede, ni rebelarse en el pensamiento. Mucho menos con el cuerpo que este yo debe movilizar, pues cada acto está reprimido desde adentro. Pero esta es la descripción histórica, dice Freud, queriendo decir: es la historia que se cuenta a sí mismo el yo y que los padres repiten y el sistema le enseña.

Pero Freud hace la teoría de esta historia empírica, directamente vivida, que no tiene conciencia de su propio proceso. La teoría del psicoanálisis dice: "la energía agresiva es la agresividad propia, dirigida contra esa autoridad inhibidora, pero no realizada". Se ve claro: la energía es la de uno mismo, es la respuesta corporal que se moviliza para enfrentar el obstáculo.

Sólo que en vez de enfrentarlo afuera, enfrenta una representación de ese poder exterior, una presencia imaginaria y subjetiva. Al agredir al otro yo me agredo a mí mismo en mí mismo y utilizo la fuerza del obstáculo para negarme. La energía que experimenta el yo siempre es mayor que la energía real del objeto: esta, que sería la condición de su éxito, es la de su fracaso cuando la vuelve contra sí.

Se trata, como ya hemos visto, de la pulsión de muerte que, en vez de incluirse y amalgamarse al instinto de vida que se extiende a la realidad del sistema histórico de producción, agrede al obstáculo subjetivizado, a la imagen de su primera dependencia: al primer agresor. Así entonces Freud nos dice que el origen de la culpa debe irse a buscar en una agresión real, previo descentramiento: el niño vivió la realidad de una agresión, pero esta era imaginaria. A esa agresión imaginaria corresponde, sin embargo, como situación histórica, una agresión real donde el hijo efectivamente agredía al padre. Pero esa verdad de su agresión fantaseada no está en su subjetividad: está en la comprensión teórica, necesariamente teórica, del sistema de producción donde la violencia primera de la horda primitiva está oculta en las masas actuales, como si no fueran el resultado de la alianza fraterna sino la reproducción, como ya dijimos, de la horda primitiva natural en el espacio, ahora, de la cultura. Lo que el poder colectivo exterior ignora de sí mismo afuera forma sistema con lo que el niño ignora de

sí mismo adentro. Ninguno de los dos sabe comprender el origen de la agresión y la presencia real del obstáculo. Pero no hay posibilidad en la cultura de deshacer la inversión correlativa de este proceso en lo subjetivo del individuo narcisista y en lo objetivo del sistema de producción colectivo, a no ser en una convergencia donde el sentido de lo uno se incluya en lo otro y produzca una mutua transformación. No hay recuperación posible del poder exterior sin previa comprensión del origen colectivo del poder histórico. No hay descubrimiento de la capacidad de dirigir adecuadamente la agresión individual si no se la comprende formando parte de una necesaria agresividad colectiva en respuesta a una agresión exterior. Pero para ello es preciso descentrar la significación vivida sobre la cual se asienta nuestra percepción de la realidad, esa que en su fundamento mismo está invertida.

Siempre la culpa tiene a la historia como origen: ya sea desplazada a una historia que *habría sido real* (asesinato del protopadre), que *fue real* desde la perspectiva imaginaria del niño (asesinato del padre) o que *es real* desde la perspectiva del sistema represor. Pero buscar en la historia la comprensión de la culpa significa comprender entonces, ciencia mediante, tres estructuras reales que deben al mismo tiempo ser enderezadas, rectificadas de su inversión:

- estructura presupuesta del origen de la historia;
- estructura del origen de sí mismo en la familia;
- estructura del sistema actual de producción.

Estas tres son convergentes y van señalando tres descentramientos necesarios que se requieren recíprocamente para desentrañar el sentido de la culpa. No hay comprensión de la organización subjetiva sin pasar, como un momento orgánicamente necesario, a la comprensión de la organización objetiva de la agresividad del sistema histórico. No hay verdad en la historia individual si no se descubre su sentido en función de la historia universal.

Porque por más que en el análisis individual reconozcamos la culpa subjetiva como mecanismo psicológico, pero sin integrar las otras dos estructuras sobre fondo de las cuales aparece, esa culpa

queda reducida a una culpa insignificante: no significa sobre fondo del sistema actual que la requiere. Podrá independizarse de la presencia real del padre, pero no de las instituciones y las relaciones de producción que la dominan y hacia la cual se prolonga la libido narcisista. Podrá independizarse del padre empírico, pero no del modelo social que el padre representa.

3. Del deseo individual a la necesidad compartida

"El secreto de la vida orgánica en general" se prolonga, para Freud, en la cultura. El sentido de la cultura se entreteje en el cañamazo de la vida, y la razón que la orienta no puede serle antagónica.

> El proceso cultural es aquella modificación del proceso vital que surge bajo la influencia de una tarea planteada por el Eros y urgida por Ananké, por la necesidad exterior real, tarea que consiste en la unificación de individuos aislados para formar una comunidad libidinalmente vinculada (p. 84).

A nivel de la naturaleza no hay oposición entre la especie y los individuos que la constituyen: el sentido de estos últimos se integra en los límites que la especie predeterminó. En la cultura este objetivo que persigue el Eros se complejiza, ya sea visto desde la perspectiva del individuo o de la estructura social:

> en un caso, la inclusión de un individuo en la masa humana; en el otro, la creación de una unidad colectiva a partir de muchos individuos (p. 85).

Sucede que, como hemos visto, la cultura parecería plantear una oposición irreductible entre las finalidades que persiguen ambos:

> La evolución del individuo sustenta como fin principal el programa del principio del placer, es decir la prosecución de la felicidad, mientras que la inclusión en una comunidad humana o la adaptación a la misma aparece como un requisito casi ineludible que ha de ser cumplido para alcanzar el objetivo de la felicidad. Pero quizá sería mucho mejor si esta condición pudiera ser eliminada. En otros términos, la evolución individual se nos presenta como el producto de la interferencia entre dos tendencias: la aspiración a la felicidad, que solemos calificar de "egoísta", y el anhelo de fundirse con los demás, en una comunidad que llamamos "altruista". Ambas designaciones no pasan de ser superficiales (p. 85).

Nuevamente entonces, vemos aparecer una oposición que no es esencial sino producida por la cultura misma como tal. La "felicidad" individual correspondía a la individualidad narcisista, que desconocía su ser individual producido por el hecho histórico colectivo. Y el planteo desde este punto de vista implica, contradictoriamente, poner el obstáculo *allí donde está y no está* impidiendo la felicidad. *Donde no está el obstáculo*: pues sólo merced a la cultura la felicidad individual apareció como posible, y por lo tanto su búsqueda verdadera implica el acentuamiento de las condiciones de la cultura; *donde está el obstáculo:* porque es precisamente este sistema histórico cultural el que impide, al mismo tiempo, la solución del antagonismo. ¿Qué significa, si no, este "quizá sería mucho mejor si esta condición (la necesidad de integrarse a la comunidad) pudiera ser eliminada"? Únicamente la perspectiva de un individualismo que reprimió, o ignoró, el proceso colectivo que lo hizo posible.

Esta oposición mantiene una falsa contradicción: lo subjetivo contrapuesto a lo objetivo, el individuo a la comunidad, el placer a la realidad. Y se prolonga, como hemos visto: el cuerpo opuesto a la conciencia, la masa opuesta al individuo, el trabajo opuesto a la sexualidad. Y también la oposición ética planteada como egoísmo

versus altruismo, la de una exigencia legal donde el extremo más lejano para el individuo, lo colectivo, es presentado como el necesario y más valioso sacrificio al cual, sin embargo, la individualidad debe convocarse. La falsedad de la oposición termina afirmando una conciencia moral donde la exigencia contradictoria es su fundamento. Así el problema queda planteado entre una adaptación requerida y un individualismo que la relega; pero aceptar este planteo de la disyuntiva contradictoria es ya adaptación.

¿Cómo eludir esta falsa oposición? ¿Descentrando al sujeto? Esta exigencia cultural aparece como el sacrificio que el individuo debe hacer a la cultura, lograr que coincidan los objetivos individuales con los culturales: "adaptación a la comunidad" (p. 85).

4. La necesaria inclusión del sujeto en la historia

En realidad estas oposiciones son superficiales porque no tienen en cuenta el sentido de la estructura colectiva que está presente en la individualidad. Lo cual quiere decir: la existencia de la colectividad no es exterior a las partes, sino que les es inmanente. El drama que se desarrolla en la estructura tiene a cada uno de sus miembros, y a su movimiento, como un momento esencial de su proceso:

> Tal como el planeta gira en torno de su astro central, además de rotar alrededor del propio eje, así también el individuo participa en el proceso evolutivo de la humanidad recorriendo *al mismo tiempo el camino de su propia vida* (p. 85).

La rotación de la tierra alrededor de su propio eje es un movimiento que forma parte de la traslación alrededor del astro central. El movimiento de cada cuerpo no es aquí incompatible con el movimiento del sistema, sino que lo contiene como un momento de su existencia.

> Pero para nuestros ojos torpes, el drama que se desarrolla en el firmamento parece estar fijado en un orden imperturbable.

Este orden imperturbable, fijo, es exterior al drama; no contiene sino la racionalidad aparente que lo regula: la mirada de nuestros ojos torpes.

> En los fenómenos orgánicos, en cambio, aún advertimos cómo luchan las fuerzas entre sí y cómo cambian sin cesar los resultados del conflicto. Tal como fatalmente deben combatirse *en cada individuo* las dos tendencias antagónicas –la de felicidad individual y la de unión humana–, así también han de enfrentarse por fuerza, disputándose el terreno, ambos procesos evolutivos: el del individuo y el de la cultura (p. 86).

Así, descendiendo desde lo físico a lo biológico, la racionalidad se precisa y se hace más evidente. Es como si a medida que lo orgánico se aproxima a nuestra propia carne, la racionalidad del universo se nos hiciera, en su cercanía, más comprensible. Pero esto no es sólo un efecto de óptica, de metodología: es porque al mismo tiempo nosotros somos el lugar del debate y del drama. En cada individuo se juega el mismo enfrentamiento, la evolución del orden cósmico que encuentra en el hombre el campo de su desarrollo. La cultura es el campo donde se debate el sentido del hombre, y hacia el cual converge el orden cósmico. Pero ¿la oposición que se debate en el individuo reencuentra, en su evolución, la evolución de la cultura? ¿La prolongación del debate entre vida y muerte corresponde, en el individuo, a la vida y la muerte que se debate en la historia? O, en otras palabras: ¿la vida y la muerte individual tienen el mismo sentido que la vida y la muerte que atraviesa la cultura? Freud dice que no:

> Pero esta lucha entre individuo y sociedad no es hija del antagonismo, quizás inconciliable, entre los protoinstintos, entre Eros y muerte, sino que corresponde a un conflicto en la propia

> economía de la libido, conflicto comparable a la disputa por el reparto de la libido entre el yo y los objetos (p. 86).

Quiere decir: la oposición interna en la subjetividad no corresponde ni concuerda con la oposición que la cultura plantea como sus fines. Mientras que en lo subjetivo, en la individualidad narcisista, la oposición aparece así:

> el acento suele caer en la tendencia egoísta, o de felicidad, mientras que la otra, que podríamos calificar de "cultural", se limita a instituir restricciones (p. 85).

Por lo tanto lo "egoísta" es la felicidad que persigue el yo; lo "altruista" las restricciones que impone el superyó. Por eso dice Freud "la otra, que podríamos calificar de 'cultural'": parece como si fuera toda la cultura la que así me determina subjetivamente, mientras que sólo es la dependencia cultural del superyó la que aparece como si fuese la verdad de la estructura.

En cambio, la oposición en el campo objetivo de la cultura se presenta planteada en otros términos:

> Muy distinto es lo que sucede en el proceso de cultura. El objetivo de establecer una unidad formada por individuos humanos es, con mucho, el más importante, mientras que el de la felicidad individual, aunque todavía subsiste, es desplazado a segundo plano; casi parecería que la creación de una gran comunidad humana podría ser lograda con mayor éxito si se hiciera abstracción de la felicidad individual (p. 85).

Se ve así que la cultura, definida a nivel convencional, que corresponde en su desarrollo al sistema capitalista de producción, no contiene como finalidad la integración del individuo y sus necesidades dentro de ella. La finalidad del sistema de producción es autónoma respecto

de la felicidad del individuo, y persiguen ambos fines diferentes y antagónicos. Esto señala la culminación de una cultura contradictoria y, para nosotros, de un sistema de producción contradictorio. Freud llega así a las mismas conclusiones que Marx.

> Por consiguiente, debe admitirse que el proceso evolutivo del individuo puede tener rasgos particulares que no se encuentran en el proceso cultural de la humanidad; el primero sólo coincidirá con el segundo en la medida en que tenga por meta la adaptación a la comunidad (p. 85).

Adaptación o exclusión: tal es el planteo que nuestra cultura le hace al individuo. Por eso interesa dirigirse ahora al análisis de los "rasgos particulares" que caracterizan al individuo y que no se encuentran en el proceso cultural de la humanidad. Porque la pregunta sería entonces la siguiente: ¿hay un antagonismo esencial entre el individuo y la cultura? ¿Necesariamente el hombre perseguirá siempre objetivos que la cultura, a pesar de haberlo engendrado, negará?

Vemos que el hombre interiorizó un drama que no corresponde al que se juega y se continúa en la cultura: el enfrentamiento del hombre es falso porque sus términos subjetivos no corresponden al verdadero dilema que la cultura, objetivamente, nos plantea.

Y ello porque lo que la cultura decantó en el hombre como drama es un falso drama:

> Pero esta lucha entre individuo y sociedad no es hija del antagonismo, quizás inconciliable, entre los protoinstintos, entre Eros y Muerte, sino que responde a un conflicto en la propia economía de la libido, conflicto comparable a la disputa por el reparto de la libido entre el yo y los objetos (p. 86).

Que la lucha entre individuo y sociedad no sea hija del antagonismo entre Eros y Muerte quiere decir que la cultura traspone, en

la estructura afectiva y en la conciencia de los hombres, no el verdadero planteo por el cual las coordenadas de la historia serían al mismo tiempo las coordenadas del sujeto: *a la oposición Eros-Muerte la cultura la sustituye con la oposición yo-superyó.* Y, nos dice Freud, esta segunda oposición es "comparable" a la oposición yo-objetos. Esta nueva oposición entre yo-objetos que se refiere al reparto de la libido, no implicaría para el sujeto la oposición Eros-Muerte: es una oposición segunda. Oculta el fundamento que incluye tanto a lo colectivo como a lo individual en un proceso común.

Hay que explicar esta sustitución, sobre la que se apoyan las falsas oposiciones entre el individuo y lo colectivo. Si se recuerda la estructura subjetiva individual en función de la descripción tópica entre el ello, el yo y el superyó, comprenderemos en seguida que el yo era la sede de la angustia: de los límites que para su tránsito hacia la realidad encontraba. Ya Freud había señalado qué pasaba con el sentimiento de culpabilidad y la libido:

> Cuando un impulso instintual sufre la represión, sus elementos libidinales se convierten en síntomas, y sus componentes agresivos en sentimientos de culpabilidad (p. 84).

Quiere decir que la libido, por terror y sentimiento de muerte del yo, no puede investir los objetos del mundo exterior negados por el superyó. Y el síntoma expresa dónde va a parar la libido objetal: a investir una forma sustituta, un objeto ideal o tal vez alucinado, pero siempre subjetivo. La agresividad, que el instinto de vida tendría que orientar hacia el obstáculo que se opone en el mundo a la satisfacción, es vuelto aquí también a lo subjetivo, convertido en masoquismo, contra el mismo sujeto. Así ni la libido ni la agresión –Eros mediante– pasan a integrarse a las líneas de sentido que, dentro del sistema represivo, permitirían enfrentar la frustración en la realidad. En esto ha quedado convertido, para el sujeto, el drama universal: a nivel subjetivo la adaptación está inscripta en la organización del aparato

psíquico. Y adaptación implica aquí dirigir contra sí mismo la agresión que la dialéctica de la cultura, Eros y muerte, requiere que se elabore necesariamente afuera. Poner la muerte adentro, darse la muerte a sí mismo, porque la angustia ante el superyó la anuncia ante cada satisfacción posible. Por eludir la muerte que debemos enfrentar afuera, nos la damos a nosotros mismos. Pero ambas muertes no son la misma: el sistema amenaza con la Muerte ante cada enfrentamiento, como si fuera en efecto el amo absoluto el que se esconde detrás de cada satisfacción posible. Si la agresividad que el yo ejerció contra el padre no era la que el padre ejercía sino la que nosotros "le atribuíamos", es esta misma fuerza exaltada hasta lo absoluto la que se cierne sobre cada acto propio. Pero esa no es, en verdad, la fuerza del sistema. Es la que, sumergidos en el narcisismo, también le "atribuimos".

El conflicto subjetivo, a diferencia del cultural, es la evasión de la muerte, la evasión del verdadero drama en la infinitud del individuo narcisista. Por terror a la muerte eludir la vida. Por eso Freud puede leer el sentido de la estructura cultural en el modo como el individuo, en tanto parte de ella, elude precisamente el drama de su ser parte, y parte mortal. Pero esta economía de la libido individual se regula, también lo hemos tratado de mostrar, por el sistema de producción capitalista donde las necesidades del individuo están volcadas en la producción de mercancías de las cuales la forma humana, tanto del productor como del consumidor en los cuales estas se realizan, está excluida. La libido objetal encuentra un mundo de objetos-cosas y de objetos-personas, pero deslibidinizado: la libido se consume en el combate interior, en la producción de transacciones.

Preservar para uno la vida, para no arriesgar la muerte, implica poner en realidad la muerte también afuera; inscribir la propia conducta objetiva en el triunfo de las fuerzas de repetición que detienen la vida.

5. La cultura se debate en nosotros

Es esa, pues, la falsa opción: o el placer individual o la sumisión y adaptación. O fantasía o realidad. O egoísmo o altruismo. Por eso Freud vuelve a plantear desde el fundamento inscrito en la naturaleza –ese que desde el cosmos se le plantea a cada hombre en su propia rotación alrededor de su propio eje, al mismo tiempo que gira en el eje de la cultura– la oposición renovada entre Eros y muerte. Así el descubrimiento del propio drama abre necesariamente el drama del sistema cultural donde la oposición aparece planteada, porque nosotros, cada uno, vino planteado ya desde el campo que nos produjo como individuos congruentes con el sistema: desde el campo de la cultura contradictoria, desde el sistema de producción capitalista.

> Así como también el individuo participa en el proceso evolutivo de la humanidad recorriendo *al mismo tiempo* el camino de su propia vida (p. 86).

Al *mismo tiempo*: un tiempo *homogéneo* con nuestra participación en ella.

Este *ser nosotros mismos el lugar de debate de la cultura* implica hacerle alcanzar a lo psicológico un nivel ontológico. Y, por lo tanto, plantear desde aquí la "enfermedad" o la "salud" significa ligar la lógica subjetiva a la lógica objetiva del proceso histórico, sacar a la enfermedad de los estrechos límites de un destino fuera de lo social para volver a incluirla como un índice de las formas de normalidad. Índice de las falsas salidas, pero al menos índice de un debate asumido en el enfermo hasta el extremo límite del falso planteo que la cultura abrió en nosotros para debatir nuestro acceso a la satisfacción. O la adaptación o la locura. O aceptar esta forma misérrima de vida para preservarnos de la muerte, o enfrentar la muerte que el sistema da a quienes osen transgredir sus límites, tanto subjetiva como objetivamente.

Esta inmanencia del debate histórico en uno mismo quiere decir

que, sea cual fuere la forma histórica que se considere, toda cultura adquiere sentido en el modo como produce a los hombres: habilitándolos como el lugar donde se verifica la lógica de la historia en la propia subjetividad. Quiere decir que la forma-hombre siempre será el índice de la verdad del sistema; índice de un desequilibrio que la enfermedad grita con su lenguaje mudo –pues en ella habla la muerte consigo misma–, pero que en el "normal" se calla y se oculta en la palabra repetida, y en el revolucionario pasa a transformar, a riesgo de su vida, el sistema productor de hombres en el descubrimiento de un poder colectivo antes disperso.

De allí la imagen del revolucionario como médico de la cultura. El revolucionario no es ese ser defectuoso que prefirió el dolor al placer, como algunos psicoanalistas piensan. Es, por el contrario aquel ser en el cual el drama subjetivo de su propio tránsito a la realidad se prolongó hasta encontrar su exacta medida en la muerte objetiva que el sistema nos da. Es el que verdaderamente osó prolongar al padre. Y perdonándole la vida hacia adentro, en el desarrollo de la propia diferencia, deshizo en su carne la trampa, para enfrentar al sistema que los produjo a ambos: al padre y al hijo, uno mismo asumiendo el dolor y la frustración de los dos, pero prolongando esta forma del padre hasta reencontrar desde ella la contradicción del sistema productor de hombres. Es el que verdaderamente osó prolongar la racionalidad de la carne en la libido que reencuentra la fuerza común de los cuerpos dominados pero creadores, al mismo tiempo, de la realidad que los domina. Extendiendo y poniendo en juego su libido hasta el extremo límite de la tensión, hasta "el absoluto desgarramiento" que implica no sólo enfrentar la alucinante angustia de muerte ante el superyó sino la muerte misma del sistema de producción. Es el que osó mantener la agresión y dirigirla hacia el punto preciso del sistema que genera la violencia; es el que supo suscitar la fuerza objetiva, entre hermanos, de una alianza fraterna otra vez renovada, contrapuesta a la omnipotencia del superyó. Suscitar la muerte al servicio del Eros, incluirla en el sentido de la

vida como destrucción del obstáculo, de ese protopadre hecho hoy represión: CIA, policía, ejército, picana eléctrica, torturador.

6. La destrucción de los modelos de sometimiento

Por eso Freud culmina su análisis del "malestar en la cultura" con los modelos de hombres que movilizan la historia. El sentido racional de un sistema de producción permite comprender las contradicciones que dan cuenta, más allá de la apariencia, del proceso que lo reproduce, y comprendiéndolo organizar una acción que tienda a transformarlo. Pero como todo sistema de producción es un sistema de producción de hombres, el sentido de la historia se expresará en la forma de hombre, y será el índice más seguro de toda racionalidad: volviendo del sistema o viniendo desde la naturaleza. Toda cultura implica siempre la vigencia de modelos humanos: continúan y contienen el trabajo elaborador que convierte en apropiación colectiva algo que advino por el esfuerzo integrador, sedimentado y legible en quienes nos precedieron.

Aquí Freud reencuentra la convergencia entre lo colectivo y lo individual en los modelos de superyó colectivos, que son determinantes respecto de cada superyó individual. Otra vez la determinación colectiva e histórica adquiere preeminencia respecto de la determinación individual que, en sentido estricto, no existiría. No olvidemos la frase de *Psicología de las masas y análisis del yo*: "La psicología individual es al mismo tiempo, y desde un principio, psicología social".

> Aun puede llevarse mucho más lejos la analogía entre el proceso cultural y la evolución del individuo, pues cabe sostener que también la comunidad desarrolla un superyó bajo cuya influencia se produce la evolución cultural (...). El superyó de una época cultural determinada tiene un origen análogo al del superyó individual, pues se funda en la impresión que han dejado los grandes personajes conductores, los hombres de abrumadora fuerza espi-

> ritual, o aquellos de los cuales alguna de las aspiraciones humanas básicas llegó a expresarse con máxima energía y pureza aunque, quizá por eso mismo, muy unilateralmente (p. 86).

Interesa aquí retener la dependencia que se establece entre el superyó individual y el superyó social; el primero no es sino una resultante del segundo, lo subjetivo señala claramente su fundamento en el marco social que produce y exalta las únicas formas de hombres compatibles con el sistema. Así el sistema se expresa a través de los modelos de vida que lo prolongan y que determinan las formas de ser hombre válidas. Es aquí donde el verdadero debate de la forma-hombre encuentra su sentido social sobre fondo de la comprensión de la estructura. Es aquí, pues, donde el origen del superyó individual se objetiviza y descubre la posibilidad de ser analizado como un poder originado por los hombres en el proceso de cultura. Por fin, pues, un superyó que se organiza en la historia y no en la existencia subjetiva e inconsciente: el superyó de alguien que fue visiblemente un yo. La relación entre sistema de producción y sistema de cualidades personalizadas se hace aquí evidente en lo que tiene de reprimido y en lo que tiene de posible. Si hay un superyó colectivo, y los "grandes hombres" son los que lo han ido decantando aunque unilateralmente, esto va señalando en forma ineludible que fue el modo de enfrentar la realidad el que suscitó esas formas de ser, ya sea para mantenerlas o transformarlas. Por eso hay modelos de encubrimiento y hay modelos de descubrimiento. Hay niveles de existencia verdadera o falsa de los superyó colectivos. Aquí los modelos dramatizan, como los dioses en el Olimpo, las vicisitudes de los hombres: expresan las contradicciones en la forma humana de acceder a la realidad. Hay, entonces, básicamente, modelos de dos tipos: los congruentes con el sistema, los que en su momento fueron creadores de una salida histórica y que sin embargo se siguen conservando más allá de su tiempo y del sistema que los originó, como si fueran respuestas siempre válidas, aunque en realidad ya no (la figura de Cristo, por ejemplo). Pero hay otros,

actuales, que asumieron su tiempo y la necesidad de su unilateralidad como aquellas cualidades que debían conquistar por ser fundantes de todas las otras (la figura del Che, por ejemplo). Lo cual significa, para estos últimos, que asumieron su propio tiempo sin modelos verdaderos, que tuvieron ellos que enfrentar la creación de nuevas formas de hombre en los que la necesidad actual, determinada, se expresara. De estos cabría decir que no son superyó, porque carecen del carácter absoluto que adquieren los otros: de lejanía y de normatividad inhumana. Pero, sin embargo, entran a formar parte de la conciencia de los hombres, como formas reguladoras del sentido objetivo de sus actos. Con lo cual querríamos señalar el carácter político que asume, aquí, en Freud, el superyó colectivo. Si toda forma humana no es sino aquella en la cual el sistema histórico se hace evidente en su contradicción, si en cada hombre la contradicción del sistema está interiorizada sin que pueda salir de ella a no ser bajo la forma de la sumisión, la neurosis o la locura, entonces Freud nos muestra aquí que la única posibilidad histórica de cura es el enfrentamiento también con los modelos culturales, que regulan las formas de ser individual como las únicas formas de humanidad posible. El "serás lo que debes ser o, si no, no serás nada" es el lema mismo de la represión que, por boca del padre de la patria, se difunde a todos los hijos que la habitan.

Hay, pues, modelos de superyó oficiales y hay modelos de superyó revolucionarios. Es lo que sucede con algunos modelos:

> esos personajes han sido denigrados, maltratados o aun despiadadamente eliminados por sus semejantes, suerte similar a la del protopadre, que sólo después de la violenta muerte asciende a la categoría de divinidad (p. 86).

Siguiendo el caso del Che Guevara, se ve claramente cómo su conducta aparece, en tanto índice de una contradicción cultural, asumida por él hasta el extremo límite del enfrentamiento. Pero también se ve que no es *toda* la cultura la que "despiadadamente lo

elimina": su enfrentamiento en tanto individuo se incluye, como modelo, en la racionalidad contradictoria del sistema y él es quien suscita la forma de hombre adecuada al obstáculo para que se prolongue, por su mediación, en los otros como forma común de enfrentamiento y lucha. El padre se continúa en este hijo que lo enfrenta no ya adentro, en su fantasía, sino en esa prolongación hecho sistema de producción capitalista. Y este modelo abre para los otros el sentido del conflicto y muestra a los personajes históricos del drama, en el cual cada uno debe necesariamente incluirse. El que osó pagó con su vida el enfrentamiento. Pero obligó al mismo tiempo al poder histórico a mostrarse como forma cultural de dar la muerte, a mostrar su debilidad y con ello su relatividad. La temporalidad del poder, desalojada así del ámbito subjetivo de la fantasía, endereza la inversión subjetiva. El poder del sistema es, él mismo, un poder mortal y, como tal, moribundo: perdió la infinitud que le asignábamos. El que osó quiso suscitar con su ejemplo individual el enfrentamiento colectivo: quiso prolongar la libido de los dominados y humillados, hacerles comprender y sentir que el poder que los oprime hacia adentro es la propia fuerza que debemos utilizar contra el obstáculo afuera. Pero su modelo, en tanto modelo terminal que dibuja la forma límite de todo enfrentamiento actual, delimita con toda precisión la dimensión histórica del obstáculo, y la racionalidad y la fuerza que es preciso incorporar para vencerlo y distinguirlo. La represión mostró su racionalidad organizada en la historia, hecha sistema represivo de producción. Mostró sus instituciones, su organización, su cálculo, sus alianzas y su sustento material: mostró su carácter humano. Este descubrimiento, en su pavor de muerte y de crueldad, es un descubrimiento inverso al de cada superyó individual: transforma lo absoluto en relativo, la muerte metafísica en muerte histórica. Ya no es la figura del Cristo la que impera en nuestra época, y en la que pretende apoyarse el sistema represivo como salida en falso de otra época remota y por eso, en su unilateralidad, todavía mantenida en el poder. Todo nuevo modelo cultural que se inscribe rompiendo la determinación del sistema lleva

implícita, en su existencia, la crítica y la puesta a prueba de todos los modelos anteriores, que se verifican en su verdad o en su falsedad.

7. El retorno a la experiencia colectiva como fundamento

Pero interesa mostrar aquí que Freud no es ambiguo, no se presta a una interpretación psicoanalítica que presente la posibilidad de escapar a este descubrimiento. Lo dice con toda claridad:

> Aquí nos encontramos con la curiosa situación de que los procesos psíquicos respectivos nos son más familiares, más accesibles a la conciencia, cuando los abordamos bajo su aspecto colectivo, que cuando los estudiamos en el individuo. En este sólo se expresan ruidosamente las agresiones del superyó, manifestadas como reproches al elevarse la tensión interna, mientras que sus exigencias mismas yacen inconscientes. Al llevarlas a la percepción consciente se comprueba que coinciden con los preceptos del respectivo superyó cultural. Ambos procesos –la evolución cultural de la masa y el desarrollo propio del individuo– siempre están aquí en cierta manera conglutinados. Por eso muchas expresiones y cualidades del superyó pueden ser reconocidas con mayor facilidad en su expresión colectiva que en el individuo aislado (p. 87).

Las categorías individuales no son aptas, entonces, para captar un fenómeno que tiene su razón en lo colectivo. Por eso la conciencia individual debe extenderse más allá de las formas con que se piensa a sí misma hasta alcanzarse fuera de sí. En el individuo el proceso que lo produjo no muestra su raíz sino que la oculta: se manifiestan "ruidosamente" las agresiones del superyó. El superyó nos grita desde adentro y nos aturde: su modo de manifestarse a la conciencia es invadiéndola con sus "reproches", conciencia moral que dictamina y juzga inapela-

blemente. La verdad, en cambio, las "exigencias" que también deberían mostrar el derecho al dominio que ejercen, esas no aparecen: "yacen inconscientes". Pero he aquí que cuando el hombre de ciencia las lleva a la "percepción consciente", ¿qué ocurre? Lo que la represión encubre: que coinciden con los preceptos del respectivo superyó cultural. ¡Qué coincidencia para el psicoanalista convencional, este superyó del cual depende tanto el paciente como el médico! En realidad, ya lo hemos visto, no hay coincidencia sino producción de lo subjetivo por el campo objetivo de la cultura, producción del superyó individual por mediación del superyó colectivo. Esta coincidencia muestra una racionalidad común que organiza tanto al individuo como a la sociedad. Pero que sólo puede leerse, como razón, en las formas colectivas que la producen. Aquí, una vez más, la estructura del sistema es determinante respecto de la estructura del individuo. Y la "mayor facilidad" de la lectura del superyó, de sus expresiones y cualidades, cuando se lo lee como superyó colectivo, quiere decir que aquí, en lo colectivo, en la estructura productiva que lo reconoce como su modelo de persona congruente con su estabilidad, es donde encuentran su sentido las "exigencias que yacen inconscientes". El superyó individual se prolonga como superyó colectivo cuando el individuo pasa a integrarse en las masas de las instituciones del sistema; por ejemplo: iglesia y ejército. El superyó colectivo sólo a nivel de las instituciones puede leerse: es, por lo tanto, función directa de la estructura dominante.

Si esto es así, la enfermedad del sujeto individual señala el campo preciso de su debate: el campo de la contradicción del sistema, donde la necesidad de romper los límites individuales que llevaron a la enfermedad reencuentra por fin la razón y la fuerza, las energías agresivas adecuadas a la percepción consciente del obstáculo que se le opone: al sistema de producción que, instituciones mediante, promueven, extienden y validan el superyó colectivo como única forma de ser –posible o ideal– en *esa* realidad. Aquí ya no será el propio cuerpo el campo del cual la fuerza del otro se alimenta: se hará perceptible y consciente que la fuerza del sistema represivo se apoya, y utiliza

objetivamente en su provecho, las fuerzas de las masas, las fuerzas de producción organizadas por una racionalidad que sus hombres, hechos a la medida del sistema, ignoran.

Asi, lo que a nivel de la conciencia individual es invisible e inaudible, se torna visible en el retorno al fenómeno colectivo. Y aquí ya no es el superyó el que vocifera: la situación se invierte. Los que vociferan, los que gritan, los que se hacen oír, son los que, como individuos, eran en lo subjetivo sólo gritados. Pero entonces este ser social debe ser analizado con las categorías adecuadas, que no son las categorías de la subjetividad ni las de la conciencia individual. Sucede, sin embargo, que la autoridad del médico se alimenta de la autoridad del superyó colectivo, del cual depende en su inserción dentro de la amojonada división social del trabajo. Toda la patología de la libido no integrada, hecha transacción en la unilateralidad de las organizaciones patológicas, pero congruentes con el sistema y exaltados como "caracteres" a la categoría de modelos intocables y reguladores –modelos de pureza, de sacrificio, de goce recatado, de fuerza altruista y de abandono personal, de orden, etc.– son los que aparecen en los prohombres y en los héroes oficiales: en los padres de la patria y en los santorales. Pero también aparecen en los modelos "sometidos" que, en cadena, se difunden por las radios, la TV, los diarios, las revistas, las escuelas. Modelos de triunfadores y de recompensados que repiten al infinito una misma forma de sujeción y detención de vida –bajo la apariencia de realizarla.

Así, estas formas humanas por las cuales el sistema contradictorio intenta perpetuar la arbitrariedad de su estructura produciendo hombres adecuados "esencialmente" a ella, se ve redoblada por la normatividad que, bajo la forma de cánones morales, se le impone a sus miembros. Las normas éticas son la racionalidad del sistema bajo la forma de imperativos, mediadoras (y reforzadoras) de la racionalidad familiar extendiéndose a todos los ámbitos de la realidad en la que el individuo, adulto, se prolonga. Las normas éticas son las formas reguladoras de adaptación al sistema; prolongan los modelos de hombres en modelos de conciencia con los cuales se intenta detener toda duda

consciente, toda indecisión. La norma justifica racionalmente, en su ser razón absoluta e imperativa, la adecuación sumisa ante la injusticia sobre la cual el sistema se apoya:

> El superyó cultural ha elaborado sus ideales y erigido sus normas. Entre estas, las que se refieren a las relaciones de los seres humanos entre sí, están comprendidos en el concepto de ética (p. 87).

Para las relaciones de los hombres con las cosas y la naturaleza, está la ciencia en tanto "técnica de dominio". Para las relaciones de los hombres entre sí, como otra "técnica" que obliga a eludir la realidad, está la ética.

> En efecto, la ética aborda aquel punto que es fácil reconocer como el más vulnerable de toda cultura. Por consiguiente, debe ser concebida como una tentativa terapéutica, como un ensayo destinado a lograr mediante un imperativo del superyó lo que antes no pudo alcanzar la restante labor cultural (p. 87).

Se ve así lo que el psicoanalista convencional no ve en su tarea individual. Mientras él cura individuos, el sistema "cura" colectivamente. La cura oficialista sabe lo que hace: es colectiva. Trata de lograrlo por medio de la imposición de normas que ratifican una dependencia material en la que los hombres se hallan ya sometidos. Por eso este excedente represivo que tapona los intersticios del superyó individual, ¿podría ser contrarrestado por el psicoanálisis en la cura individual que, por si esto fuera ya poco, no se mete para nada con el sistema productor de enfermedad? Y, ¿cómo habría de hacerlo si, en última instancia, son las mismas normas éticas que regulan la actividad del psicoanalista, básicamente la ley inexorable de la norma fundamental: los honorarios de exigencia estricta y absoluta? La ley del dinero se contrapone, en el seno del psicoanálisis mismo, a la norma fundamental de la

"asociación libre", que es *la ley que ordena no respetar la ley,* mientras esa otra ordena, contradictoriamente, acatarla absolutamente en los "honorarios".

Pero, sobre todo, preguntémonos: ¿qué trata de detener y de impedir la "tentativa terapéutica" del sistema represor?

> Ya sabemos que, en este sentido, el problema consiste en eliminar el mayor obstáculo con que tropieza la cultura: la tendencia constitucional de los hombres a agredirse mutuamente; de ahí el particular interés que tiene, para nosotros, el quizá más reciente precepto del superyó cultural: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo".

Ya lo habíamos visto: la "tendencia constitucional de los hombres a agredirse mutuamente" era el resultado de la disolución colectiva de la agresión con sentido histórico, frente al obstáculo preciso. Por eso lo *reciente* del precepto: cuanto mayor es la violencia del sistema sobre sus miembros, mayor debe ser el intento de dominar la creciente violencia individual que a cada uno le queda como único camino. Así estalla también, hacia adentro, la insublimable libido de la economía individual; la agresión retorna a su manera, y el sistema, que logró aparentemente desviarla de sí mismo, no puede evitar que brote, sin sentido, en la oposición de persona a persona. Los destinatarios de este precepto no son los dueños de la agresión, del poder continuamente ejercido: los destinatarios de la norma del amor son los dominados. Por eso el ámbito de la norma se ejerce desde la forma religiosa, allí donde imperan las relaciones personales que, bajo la forma familia, ocultan el sistema. La religión le habla de persona a persona para que se someta: es una sumisión "personalista". Por lo tanto la violencia que se intenta contener es la violencia de los agredidos.

Nos preguntamos: ¿esta "enfermedad social" podrá remediarse con la cura individual, o, por el contrario, la exacta medida de la cura es la de suscitar una agresión adecuada al poder represor? La permanencia

del análisis a nivel del superyó individual no es ni eficaz ni suficiente para contrarrestar esta fuerza real del superyó colectivo, que se apoya en el poder real de la represión económica, policial y militar. Antes bien, ese análisis es cómplice del sistema; permanece, como la religión, determinado por la forma familia, por lo tanto inscrito en el ocultamiento de la estructura que la produce. El análisis del superyó individual, una vez realizado, independiza de la fantasía paterna, pero no del superyó colectivo que se apoya en la fuerza real del sistema de producción. Aquí aparece el límite de la cura psicoanalítica, su impotencia confesada. El análisis del individuo, la "cura" individual, abre necesariamente a la "cura" colectiva si pretende ser coherente como ciencia y terapia: abre a la revolución.

Si, como hemos visto, la agresión que produce la represión en el individuo no es la del padre represor, ni tampoco la que el niño le atribuye, sino la del sistema, entonces las fuerzas individuales –que en el primer caso aparecerían como comparables– muestran en su diferencia –individual y colectiva– el necesario fracaso de la energía individual enfrentada aquí contra la energía del sistema. Esta lucha no hay ninguna cura individual que pueda resolverla, pues su oposición exige el enfrentamiento de fuerzas de magnitudes comparables, que sean congruentes con el nivel en el cual la represión se desarrolla. Por lo tanto exige necesariamente leer el proceso a nivel de la oposición social que el sistema encierra: exige la lectura a nivel de la lucha de clases. Sólo aquí la "cura" adquiere su verdadero sentido, y la terapia individual reencuentra, como su fundamento, la revolución social. Si la psicología individual es psicología social, la terapia individual no puede eludir el compromiso individual en la verdad colectiva de la que depende.

Esto, que Freud va descubriendo en parte, y en parte prolongando nosotros como una necesidad de su teoría, reencuentra sin embargo los límites. Límites de la no comprensión de los procesos productivos tal como se elevan desde las relaciones de producción.

Y a pesar de que Freud llega hasta el umbral mismo de la necesidad de hacer el tránsito a otra forma de sociedad, queda sin embargo

detenido por sus categorías espontáneas de clase. Sigue pensando como terapeuta científico, sin comprender el carácter necesariamente político de la transformación.

> En cuanto a la aplicación terapéutica de nuestros conocimientos, ¿de qué serviría el análisis más penetrante de las neurosis sociales, si nadie posee la autoridad necesaria para imponer a las masas la terapia correspondiente? (p. 89).

Aquí, en este campo, el terapeuta es el hombre revolucionario, el que alcanza frente a las masas "la autoridad necesaria" para imponer la transformación correspondiente. (Esto es lo que veremos en *Psicología de las masas y análisis del yo.*) Es como si Freud pensara y se dirigiera aquí a una persona, a una cultura que funcionase como un ser individual que reprime, impone y propone. ¿Dónde quedó el análisis del trabajo, de la sexualidad, de las masas artificiales, de la alianza fraterna? Es como si aquí la exposición cambiara de interlocutor y buscara dirigirse a alguien que representaría, como persona, lo que no es sino un proceso productivo que tiene otras categorías para ser explicado y comprendido.

> Tampoco este [el superyó cultural] se preocupa bastante por la constitución psíquica del hombre, pues instituye un precepto y no se pregunta si al ser humano le será posible cumplirlo. Acepta, más bien, que al yo del hombre le es psicológicamente posible realizar cuanto se le encomiende; que el yo goza de ilimitada autoridad sobre el ello. He aquí un error, pues aun en los seres pretendidamente normales, la dominación sobre el ello no puede exceder ciertos límites (p. 87).

Que el superyó "no se preocupe bastante"; que "instituya" preceptos; que "no se pregunte"; que "acepte"; que esté en "el error": todas estas son maneras de decir. El sistema de producción capitalista, y los hombres que lo dirigen, no se preguntan si se pueden cumplir los

preceptos, puesto que todos los medios son buenos para desarmar el poder agresivo de las masas que dominan. Pero fuera de esta intencionalidad atribuida, ¿qué queda de esta a manera de retórica expositiva, de dramatización de la oposición como un juego de intenciones equívocas y erróneas? Una conclusión que nos interesa: la corporeidad del hombre cuya libido fue así organizada, la naturaleza que la cultura transforma, no admite cualquier forma cultural que se le imponga. El hombre, aún reprimido, tiene sus límites que no dependen de su voluntad para convertirse en intolerables. Este límite es una puesta a prueba de todo sistema represivo, y anuncia un optimismo básico, a la larga, en Freud. El dominio de la cultura puede pretender una sumisión absoluta, pero "no puede exceder ciertos límites". Y todo intento de dominio es un intento de excederse en el poder que se logra sobre los otros hombres, porque el sistema presupone cada vez más el incremento de represión para mantenerse como tal: esa es su contradicción insostenible. Porque la matriz, el ello, alrededor del cual el yo individual y narcisista se forma, no tolera la represión sino hasta cierto límite: el ello está unido, pese al individualismo, a la materialidad de la naturaleza colectiva que es su fundamento insublimable. Pensamos que este límite es la no-destrucción de la vida, pero de una vida que la cultura misma viene a definir en el campo de dominio de la última forma alcanzada: el capitalismo. ¿Qué sucede si estos límites se sobrepasan? Sucede lo que pasa en nuestro sistema:

> Si las exigencias los sobrepasan, se produce en el individuo la rebelión o una neurosis, o se lo hace infeliz (p. 87).

Están claras las salidas:

Para los que no se rinden a la represión:

- salida subjetiva: la neurosis;
- salida objetiva: la rebelión.

Para los que se rinden a la represión:

- única salida, subjetiva y objetiva: el acomodamiento, la infelicidad.

Se ve entonces que la única salida histórica y científica para destruir la represión, es, pues, la *rebelión.* Pero no la rebelión entendida como un subterfugio para eludir la realidad. La rebelión individual que pasa a la revolución colectiva es la única que enfrenta la realidad represora a nivel del sistema objetivo: es la única que enfrenta el fundamento del superyó colectivo oficial. Podemos decir: la neurosis no alcanza a distinguir la existencia de un superyó colectivo que resulta del sistema de producción, y permanece bajo el terror del superyó, individual –infractor y culpable en la realización imaginaria– que se prolonga en lo colectivo confirmado. La normalidad, esa que nos hace sentir el malestar, es la que acepta como absoluto tanto al superyó individual como al colectivo, y se pliega a sus normas afuera y adentro. Sólo la rebelión es un intento de enfrentar, subjetiva como objetivamente, el fundamento del superyó individual y colectivo en la realidad del sistema.

Es lo que trataremos de comprender en *Psicología de las masas y análisis del yo.*

B. Psicología de las masas y análisis del yo[2]

Lo que exige explicación no es la unidad de seres humanos vivos y activos con las condiciones inorgánicas de su metabolismo material con la naturaleza, y por consiguiente su apropiación de la naturaleza; no es esto el resultado de un proceso histórico. Lo que debemos explicar es la separación entre esas condiciones inorgánicas de la existencia humana y esta existencia activa, separación que sólo alcanza su plenitud en la relación entre trabajo asalariado y capital.
Marx

I. Introducción

Le Bon escribe: *Psicología de las masas.* Freud agrega: "y análisis del yo". ¿Hacia qué complementación apunta Freud en este agregado? *A introducir el problema del sujeto en el proceso histórico.*

Por eso las citas que siguen tienen que ser justificadas, sobre todo porque no son citas de Freud sino de Le Bon, autor que Freud analiza en el comienzo de su libro. Son citas, las nuestras, de un Le Bon político que Freud no incluye en el texto. Para la ciencia psicológica tradicional Le Bon entra a formar parte de la apertura de un campo de conocimiento nuevo: la psicología social. Es tal vez, por su influencia, el primer psicólogo social estricto y, como tal, sólo se retiene de él la apertura de este nuevo campo. Pero lo que no aparece en la ciencia

2. Todas las citas de este capítulo corresponden, salvo indicación contraria, a *Psicología de las masas y análisis del yo*, Buenos Aires, tomo IX, Ed. Santiago Rueda.

"objetiva" es la psicología de Le Bon como psicología política. Le Bon es un pensador de derecha, vanguardia del fascismo y del nazismo europeo: este sentido de su obra es excluido de la "ciencia", para retener de él sólo su filigrana racional, su aporte conceptual desgajado completamente del momento preciso de la lucha histórica a la cual este conocimiento venía a servir. De allí su vigencia: venía a servir a la derecha. Por eso Le Bon, que está en el fundamento de la psicología social actual, muestra el origen que ahora se encubre, entre nosotros, en el desarrollo terminal.

Pero su inclusión aquí tiene otro objetivo. Freud en su *Psicología de las masas y análisis del yo, se sitúa dentro de este ocultamiento.* Retoma la teoría de Le Bon, pero *excluye de su exposición todas las referencias explícitas a la política y al sentido histórico que en el libro de Le Bon desbordan.* De allí las lecturas "ingenuas" que, proyectando sus categorías de clase, han realizado sobre todo los psicoanalistas. Esta lectura puede, como toda lectura, ser tomada como un test proyectivo y, en este caso, serles devuelta como un diagnóstico de su inserción de clase. Porque Freud, reteniendo también él sólo su núcleo teórico, la base estricta de su planteo racional, hace lo que ellos no se atreven: realiza con su análisis, sin embargo, la destrucción científica de la psicología social de la burguesía y de la individualidad burguesa integrada en sus instituciones. Por eso pensamos que fue el *contenido completo* de ese texto de Le Bon el que configuró *necesariamente* el punto de partida del análisis crítico de Freud. Nuestro objetivo es pues, *incluir el texto que Freud leyó pero que excluyó* de su desarrollo teórico. Porque también este texto excluido está presente en su combate teórico, que es entonces político, como trataremos de mostrarlo.

Y, por lo tanto, la pregunta que inmediatamente aflora: ¿por qué no lo incluyó? ¿Cobardía? ¿Astucia de quien conoce los límites de la sociedad donde el psicoanálisis se desenvuelve y no quiere afrontar *directamente* el combate, para darlo exclusivamente en el campo propio? No es nuestro objetivo hacer un análisis de las motivaciones y de las estrategias de Freud: nos basta su obra. Pero lo que sí debemos

retener es que su *Psicología de las masas y análisis del yo* es, creemos, la réplica más demoledora, aun en su parcialidad y desde el campo de la psicología, a las concepciones del fascismo y de la organización social del capitalismo. Como así también es la apertura hacia la comprensión del sentido de todo proceso verdaderamente revolucionario *cuya preocupación siga siendo el hombre.*

Este conocimiento no es privativo de los psicoanalistas; la falta de interés y de comprensión demostrada en su lectura señala, históricamente, que su descubrimiento se inscribe en otro campo: en el campo de la lucha revolucionaria. Su problema no es la cura individual solamente, sino la "cura" social: la transformación del sistema de producción de hombres sometidos. Lo que nació como psicología individual terminó como psicología social: *"La psicología individual es al mismo tiempo, y desde un principio, psicología social".*

1. Le Bon por sí mismo: su pensamiento político[3]

> La historia nos dice que, en el momento en que las fuerzas morales sobre las que reposaba su civilización han perdido su imperio, la disolución final han venido a realizarla esas muchedumbres

3. El libro de Le Bon, editado por primera vez en 1895, había alcanzado, cuando Freud lo toma como punto de partida de su análisis, la 28ª edición en Francia. Entre nosotros Ramos Mejía lo utiliza para escribir, apoyándose en él, en 1899, *Las multitudes argentinas*.
Este "objeto" de estudio proliferó después de la Revolución Rusa (Spengler, Scheler, Simmel, Ortega y Gasset, Heidegger entre otros). Fue traducido a múltiples idiomas, lo cual señala la vitalidad de su descripción y de sus consecuencias prácticas para la burguesía: inglés, alemán, español, italiano, danés, sueco, ruso, polaco, checo, turco, japonés, etcétera.
Le Bon forma parte de la corriente "vitalista" que desde el conde de Gobineau expandió en la Europa aristocrática, en crisis después de la Revolución Francesa, una teoría basada en la preeminencia racial, cuya consecuencia aplicada fue el nazismo alemán y, actualmente, el racismo norteamericano en su propio país y en los países sometidos.
Lukács dice de esta teoría: es la "respuesta filosófica a los problemas planteados por la evolución de la sociedad por las nuevas formas de lucha de clases" (*La destrucción de la razón*, II).
Todas las citas están tomadas de: Gustave Le Bon, *Psicología de las multitudes*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1895.

inconscientes y brutales, con justicia calificadas de bárbaras. Las civilizaciones no han sido creadas y guiadas, hasta ahora, sino por una pequeña aristocracia intelectual, nunca por las masas. Estas sólo tienen poder para destruir (...). Cuando el edificio de una nueva civilización está ya carcomido, las masas son siempre las que determinan el hundimiento. Entonces es cuando aparece su papel principal y, por un instante, la filosofía del número parece ser la filosofía de la historia (p. 22).

El conocimiento de la psicología de las masas es hoy el último recurso del hombre de Estado que quiere no gobernarlas (puesto que la cosa se ha hecho muy difícil) sino, al menos, no ser gobernado por ellas. Es de observar que entre los caracteres especiales de las masas hay muchos, tales como la impulsividad, la irritabilidad, la incapacidad para razonar, la ausencia de juicio y muchos otros que se observan igualmente en los seres que pertenecen a formas inferiores de evolución, tales como la mujer, el salvaje y el niño (p. 45).

Es difícil comprender la historia, especialmente la de las revoluciones populares, sin darse cuenta exacta de los instintos conservadores de las masas. Estas desean siempre cambiar los nombres de sus instituciones; a veces realizan aun revoluciones violentas para obtener esos cambios; pero en el fondo estas instituciones contienen demasiado la expresión de las necesidades hereditarias de la raza para que no retornen siempre las mismas (p. 71).

Si la masa es capaz de muertes, incendios y toda clase de crímenes, también lo es de actos de abnegación, de sacrificio y de desinterés muy elevados (...). Las muchedumbres que se declaran en huelga lo hacen más bien por obedecer a una consigna que para tener aumento del escaso salario con que se contentan (p. 73).

No lamentamos demasiado que las masas se guíen exclusivamente por lo inconsciente y no razonen. Si alguna vez hubieran razonado y consultado sus intereses inmediatos, ninguna civilización hubiera tal vez tenido desarrollo en la superficie de nuestro planeta, y la humanidad carecería de historia (p. 76).

No puede decirse de una manera absoluta que las masas no razonen ni sean influidas por los razonamientos (...). Pero las ideas asociadas por las muchedumbres sólo tienen entre sí lazos aparentes de analogía o de sucesión. Dichas ideas se enlazan entre sí como las del esquimal... o las del salvaje, que se figura que comiendo el corazón de un enemigo valeroso, adquiere su bravura; o aun las del obrero, que habiendo sido explotado por un patrón, concluye inmediatamente que todos los patronos son explotadores (p. 85).

La impotencia de las masas para razonar rectamente les impide tener ningún rasgo de espíritu crítico, es decir de aptitud para discernir la verdad del error y formar un juicio preciso sobre cosa alguna (p. 86).

Las instituciones y las leyes son la manifestación de nuestra alma: la expresión de sus necesidades (p. 6).

La manía de las grandes reformas es siempre funesta para un pueblo, por excelentes que puedan parecer tales reformas en el terreno teórico (p. 9).

El advenimiento de las clases populares a la vida política, es decir su transformación en clases directoras, es una de las características más salientes de nuestra época de transición (p. 18).

Inspirados por ellas fundan sindicatos, ante los cuales capitulan todos los poderes; bolsas de trabajo que, a despecho de las leyes

históricas de la economía, tienden a regular las condiciones del trabajo y del salario. Esas mismas muchedumbres envían, por fin, a las asambleas gubernamentales, representantes despojados de toda iniciativa, de toda independencia, que, por mandato imperativo, sólo vienen a ser los portavoces de los comités en que fueron elegidos (p. 19).

Hoy las reivindicaciones de las masas se presentan cada vez con mayor franqueza, pretendiendo destruir por completo la sociedad actual para llevarla al comunismo primitivo, que fue el estado normal de todos los grupos humanos en la aurora de la civilización. La limitación de las horas de trabajo, expropiación de minas, de ferrocarriles, de las fábricas y del suelo; repartición de todos los productos, eliminación de todas las clases superiores en provecho de las clases populares, etc. Tales son estas reivindicaciones (p. 19).

Los escritores favorables a la burguesía actual... enloquecen por completo ante el nuevo poder que se engrandece (...). Pero estos nuevos convertidos olvidan que es demasiado tarde (p. 20).

Síntomas universales, visibles a todas las naciones, nos muestran el crecimiento rápido del poder de las multitudes, permitiéndonos suponer que este poder debe cesar en su crecimiento. Pero entretanto debemos sufrir sus consecuencias, cualesquiera que estas sean (p. 21)

Toda discusión contra aquel poder no representa sino palabras sin trascendencia. Realmente es posible que el advenimiento de las muchedumbres marque una de las últimas etapas de las civilizaciones occidentales, una vuelta completa hacia esos periodos de anarquía que parece han de preceder a la aparición de cada sociedad nueva. Pero, ¿cómo lograríamos impedirlo?

Lo que inspira a los hombres, especialmente cuando forman masa, son las tradiciones, y en ellas... lo que cambia fácilmente son los nombres, las formas exteriores, pero nunca la esencia (p. 106).

Así, el ideal para un pueblo es conservar las instituciones del pasado (p. 107).

Las instituciones y los Gobiernos son producto de la raza; no son creaciones de una época, sino las creaciones de ella. Los pueblos no son gobernados como lo querrían sus caprichos del momento, sino como lo exige su carácter. (...) Así es que no está en el poder de un pueblo cambiar realmente sus instituciones. Puede, eso sí, cambiar el nombre de estas instituciones, pero el fondo de ellas no se modifica (p. 112).

Lo que actúa sobre las muchedumbres son las ilusiones y las palabras. Las palabras especialmente: esas palabras quiméricas y poderosas cuyo asombroso imperio demostraremos después (p. 116).

En la primera categoría de aquellas ideas de una época y que, a veces, no son sino puras ilusiones, se encuentra hoy la de que la instrucción es capaz de cambiar considerablemente al hombre, siendo su resultado mejorarlo y aun reducirlo a una igualdad moral específica. (...) Pero las ideas democráticas se encuentran en profundo desacuerdo con los datos de la Psicología y de la experiencia (p. 117)

Los peores enemigos de la sociedad, los anarquistas, se reclutan comúnmente entre los titulados por las diversas facultades universitarias. (...) La criminalidad aumenta entre los jóvenes, para los cuales, como sabemos, la escuela gratuita reemplaza al patronato (p. 118). (...) Yo mismo demostré que la educación actual transforma en enemigos de la sociedad a la mayor parte

de los que la han recibido, y recluta numerosos discípulos para las peores formas del socialismo (p. 119).

Si esta educación sólo fuera inútil nos podríamos limitar a sentirla por los niños infelices (a quienes se les enseña); pero la cosa presenta un peligro mucho más serio, porque imprime al que las recibe una violenta repugnancia por la condición de su nacimiento y un intenso deseo de salir de ella. El obrero no quiere quedarse en obrero, el labrador no quiere continuar siéndolo, y el último de los burgueses no ve otra carrera posible para su hijo que las funciones retribuidas del Estado. (...) En las clases sociales inferiores crea esos ejércitos de proletarios descontentos de su suerte, siempre prontos a la rebeldía (p. 120).

Siendo limitado el número de elegidos [para trabajar], el de los descontentos es forzosamente inmenso. Estos últimos están prontos para todas las revoluciones, cualquiera que sea su jefe y cualquiera el fin que se persiga. La adquisición de conocimientos para los cuales no hay medio de encontrar un empleo es un medio seguro de hacer del hombre un perturbador y un rebelde (p. 121).

Hay necesidad de remplazar nuestros odiosos textos, nuestras lamentables oposiciones, por una instrucción profesional capaz de impulsar a la juventud hacia los campos, los talleres, las empresas coloniales, que hoy repugna totalmente (p. 122).

La masa de indiferentes y neutros se ha convertido progresivamente en inmenso ejército de descontentos, prontos a obedecer las sugestiones de los utopistas y de los retóricos. En la escuela es donde se forman hoy los socialistas y los anarquistas, y donde se preparan para los pueblos latinos momentos próximos de decadencia (p. 129).

Así, cuando a consecuencia de trastornos políticos o cambio de creencias, las muchedumbres han terminado por adquirir una profunda antipatía para las imágenes evocadas por ciertas palabras, el primer deber del verdadero hombre de Estado es cambiar aquellas, pero teniendo cuidado de no tocar a lo esencial de las cosas mismas por ellas representadas, porque esta esencialidad está siempre ligada a una constitución hereditaria y no soporta transformación (p. 137).

Una de las funciones más esenciales de los hombres de Estado consiste, pues, en bautizar con palabras populares, o al menos neutras, las cosas que la muchedumbre no puede soportar con sus antiguos nombres. Tales son, por ejemplo, las palabras democracia y socialismo, de un uso tan frecuente en la realidad (p. 139).

Los filósofos del último siglo se han consagrado con fervor a destruir las ilusiones religiosas, políticas y sociales, de las que nuestros padres vivieron durante siglos. Destruyéndolas, han secado las fuentes de la esperanza y la resignación. Tras las quimeras inmoladas han encontrado fuerzas ciegas y sordas de la naturaleza que, inexorablemente para la debilidad, desconocen los sentimientos piadosos. Y si el socialismo es hoy tan poderoso, es porque constituye la sola ilusión que vive todavía en las muchedumbres. No obstante las demostraciones científicas, crece constantemente. Su principal fuerza estriba en estar defendido por espíritus bastante ignorantes de la realidad para atreverse a prometer osadamente al hombre la dicha (p. 142).

La más gigantesca de estas experiencias fue la Revolución Francesa. Para descubrir la imposibilidad de rehacer una sociedad en todas sus partes sobre las afirmaciones de la razón pura, fue necesario asesinar muchos millares de hombres y trastornar la Europa entera durante veinte años (p. 144).

> Para convencer a las muchedumbres es necesario primordialmente darse cuenta de los sentimientos de que están animadas, fingir compartirlos para intentar después modificarlos, provocando, por medio de asociaciones rudimentarias, ciertas imágenes sugestivas (p. 146).

> En las muchedumbres humanas, el jefe, ordinariamente, no es más que un agitador. La muchedumbre es un rebaño servil que no podría existir sin dueño. El agitador ha sido, casi siempre, un agitado. Él mismo ha sido hipnotizado por la idea (...). Se reclutan, generalmente, entre esos nerviosos, esos excitados, esos medios locos que bordean los límites de la locura (...). Interés personal, familia, todo lo sacrifican. El mismo instinto de conservación está anulado en ellos, hasta el punto que la sola recompensa que casi siempre desean y solicitan es llegar a convertirse en mártires. La autoridad de los agitadores es muy despótica y sólo se impone a causa de este despotismo. Se ha observado en las clases obreras la facilidad con que se hacen obedecer los más turbulentos, aun sin medio alguno en que apoyar su autoridad. Ellos fijan las horas de trabajo, la tasa de los salarios, deciden las huelgas y las hacen cesar en un momento determinado (p. 155).

> Para las muchedumbres, las ideas, las emociones, poseen un poder contagioso tan intenso como el de los microbios; fenómeno muy natural que se observa en los animales mismos desde el momento en que se reúnen. El vicio de un caballo en una cuadra lo imitan inmediatamente los demás de la misma. Un pánico, un movimiento desordenado de algunos borregos, se extiende inmediatamente a todo el rebaño (p. 161).

Este es, pues, el contenido político del libro de Le Bon que Freud no incluyó explícitamente. Retengámoslo, pues, en la lectura de su

Psicología de las masas y análisis del yo para prolongar sus afirmaciones y sus análisis, y hacer emerger esta presencia latente que debía estar necesariamente presente en su pensamiento.

2. De cómo Freud amplía la subjetividad hasta integrar el campo social

Freud expone en sus primeras líneas el carácter limitado y abstracto de su psicología individual tradicional:

> La psicología individual se concreta, ciertamente, al hombre aislado e investiga los caminos por los que el mismo intenta alcanzar la satisfacción de sus instintos (p. 9).

El hombre aislado: este objeto que el científico toma directamente de la realidad tal como se le *aparece,* es el mismo Robinson Crusoe de la economía política clásica que Marx criticó en los presupuestos de esa ciencia. El objeto de la psicología individual tradicional es, pues, un objeto definido dentro del campo racional de la ideología burguesa, con la cual forma sistema el investigador mismo.

Pero el psicoanálisis ya había mostrado que en la subjetividad de la psicología abisal o profunda se hallaba presente siempre la determinación social:

> 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 (p. 9).

Y sin embargo, ¿estará *realmente* presente en el psicoanálisis esta determinación social en la individualidad que analiza? Freud nos dice

que no: que hasta entonces el máximo de colectividad que el psicoanálisis había alcanzado no era, ciertamente, la estructura social más amplia. Era, es todavía, un ámbito colectivo *limitado* en su máxima extensión *a la familia:*

> Las relaciones del individuo con sus padres y hermanos, con la persona objeto de su amor y con su médico, esto es, todas aquellas que hasta ahora han sido objeto de la investigación psicoanalítica, pueden aspirar a ser consideradas como fenómenos sociales... (p. 9).

"Todas aquellas que *hasta ahora* han sido objeto de la investigación psicoanalitica". Hasta ahora pero no después de lo que voy a decir, parecería estar expresándonos Freud. Lo cual significa: el individuo enfermo incluía en su intimidad a la familia, y llegaba hasta el médico como *máxima extensión,* hacia afuera, en su pedido de auxilio y de cura. El médico psicoanalista había quedado "hasta ahora" circunscrito a este campo que la enfermedad le alcanzaba *dentro de la limitación del enfermo mismo.* Pero este campo que la ciencia hallaba *estaba delimitado entonces por las categorías de la enfermedad, no por las categorías de la ciencia.* Y sin embargo Freud había descubierto al "otro" en la determinación más subjetiva. Pero este "otro", si bien aparece en el origen individual como padres o hermanos o amigos, es ya resultado del otro social –el sistema de producción– que deberá ser incluido en la *significación* que adquiere lo más cercano como índice y modelo de la estructura social.

El problema es pues el siguiente: cómo incluir la determinación de la estructura social en la presencia sensible del individuo. Hasta ahora la ciencia, psicología o sociología, había permanecido aferrada a la *presencia empírica* de su objeto, a su existencia directamente material. La psicología era individual porque su objeto era "un" individuo; la sociología era colectiva porque su objeto era "un gran número" de individuos.

> En estas relaciones con sus padres y hermanos, con el ser amado, el amigo o el médico, se nos muestra el individuo bajo la influencia de una única persona o, todo lo más, de un escaso número de personas, cada una de las cuales ha adquirido para él una extraordinaria importancia (p. 10) .

Lo individual, en tanto relación uno a uno, excluía así la determinación social y colectiva. La determinación por la estructura no se hallaba incluida en la ciencia porque, para el científico, no estaba *materialmente* de cuerpo presente en el campo individual. Y no podía estarlo: es una relación entre términos.

Recíprocamente, lo mismo sucedía en la psicología colectiva con la subjetividad individual:

> Ahora bien, al hablar de psicología social o colectiva, se acostumbra a prescindir de estas relaciones, tomando solamente como objeto de la investigación la influencia simultánea ejercida sobre el individuo por un gran número de personas a las que le unen ciertos lazos, pero que fuera de estos pueden serle ajenas desde otros muchos puntos de vista (p. 10).

Influencia simultánea en lo colectivo: debía estar de cuerpo presente en el mismo campo. Así como la psicología profunda se define por la vertical, la psicología colectiva lo hace por la horizontal. El tiempo para la psicología abisal del individuo aislado; el espacio para la simultaneidad de la psicología colectiva.

Las individualidades se unen siendo ajenas (colectivo), se separan siendo próximas (individual); en este tránsito de las relaciones individuales personalizadas a las relaciones sociales impersonales se halla planteada la contradicción entre lo individual y lo social.

¿De dónde partir entonces para negar esta falsa oposición? Precisamente del caso de *subjetivismo extremo,* el narcisismo, que le permitirá enfrentar la oposición planteada por la psicología entre fenómenos

sociales y procesos individuales. Dos son, pues, los problemas que en un comienzo enfrenta Freud: considerar que

1. El objeto científico "individuo" corresponde no sólo a la psicología individual sino también a la psicología social. El "narcisismo" no es sino sólo un caso extremo de la psicología individual, y por lo tanto, como veremos, también de la psicología social.

2. La psicología no es social porque se refiere al hecho de que "un gran número de personas" o la "influencia simultánea de un gran número de personas" intervenga necesariamente. Lo cual quiere decir: lo que importa no es necesariamente la relación que el individuo mantiene con la totalidad *uno a uno* (psicología) o *todos a la vez* (sociología), sino las *mediaciones* que se producen entre la totalidad de lo social y el individuo, y, en su extremo límite, con *"uno" que expresa, significa o representa el todo.* Lo que a Freud le interesa es aquí el campo *simbólico* que lo social abre en la forma humana individual.

De allí los tres niveles de organización en que se manifiestan estas relaciones:

a. narcisismo o autismo: donde el individuo elude la influencia de otras personas o prescinde de ellas en absoluto;

b. relaciones parciales con el todo: donde el individuo aparece en relación actual con sus padres, la persona objeto de su amor o su médico;

c. relaciones con las formas sociales más amplias: tribu, pueblo, clase social, casta o institución (masa o colectividad).

Todas ellas corresponden, como veremos, tanto a la psicología colectiva como a la individual. Todas pueden ser analizadas desde el punto de vista del sujeto tanto como del sistema social. Así, en el individuo más aislado está presente ya, necesariamente, la forma social que determina su subjetividad.

Se ve que el problema planteado envuelve la solución de la ecuación individuo-sociedad:

- el individuo, por más aislado que viva (narcisismo), está determinado en su existencia individual por la estructura social;

► el todo social, por más numeroso que sea, está a su vez determinado necesariamente por la relación individuo-individuo.

En el comienzo mismo, pues, el planteo de Freud se hace radical; si lo social está determinando lo más subjetivo, se destruye así una de las separaciones más tenaces de la ciencia y el individualismo burgués, sobre el que reposa, por otra parte, la oposición entre individuo y sociedad, entre lo subjetivo y lo objetivo y, por lo tanto, la oposición entre naturaleza y cultura. Si Freud rechaza la explicación "científica" que presenta a lo social como una determinación "natural" como si se tratara de un "instinto" –*herd instinct, group mind*– que surge en el hombre independientemente de la experiencia histórica creadora de las relaciones sociales, lo hace porque la psicología social no aprehende el momento de la elaboración objetiva en lo subjetivo. De allí su negativa a aceptar como criterio de lo colectivo a lo numérico: "influencia simultánea ejercida sobre el individuo por un gran número de personas". Freud apunta con justeza al supuesto mismo sobre el cual se apoya la percepción convencional del objeto de la psicología social: haber ignorado el momento subjetivo de la organización colectiva, haber considerado al hombre como un mero "soporte" de ellas.

3. La sociedad y el individuo como invariables

Freud se propone comprender aquí la interdependencia en la que se encuentra tanto la psicología individual como la psicología social. Si la *individualidad* era analizada por la psicología sin referencia al todo, era porque ese todo social era supuesto como no contradictorio, como inamovible, como invariable. Si *lo social* era analizado por la sociología sin referencia al individuo, era porque este individuo, solidificado en su forma humana como esencial, tampoco era sometido a análisis y se lo sentaba también como invariable. Cada uno se movía en su propio campo pero apoyándose, como un límite, en la invariabilidad del otro. Esta separación era ideológica y condujo, tanto a la

psicología social tradicional como a la psicología individual, a considerar como hombre social, y por lo tanto como verdadero individuo, sólo a aquel hombre que está *inserto sin contradicción* en las organizaciones sociales *estables* de la burguesía.

Pero Freud ya lo había comprendido. Aquello de lo que se *prescinde* en la psicología social es lo que el psicoanálisis le había revelado: que lo social estaba ya presente en las relaciones de persona a persona, de individuo a individuo. Podríamos decir: la forma humana, como forma elemental, desaparece en el análisis de los procesos colectivos de la psicología social. ¿No había pasado, acaso, que el psicoanálisis mismo, quedaba sólo adscrito al ámbito que el enfermo delimitaba, el de la familia o del médico, pero que *excluía,* como ajeno, al todo social, a las formas más amplias de las cuales la familia depende? Así como de la psicología individual queda radiada la psicología colectiva, así también la psicología colectiva no integraba la psicología individual. Esta separación, que se prolongaba en la ciencia, era ya el índice de una contradicción que provenía desde la cultura misma. En la ciencia se prolongaba, pues, una decisión de ocultamiento.

Se acostumbra a prescindir de estas relaciones (p. 10).

¿De qué se prescinde en la psicología social? De las relaciones donde el individuo está sometido a la influencia de "una única persona": eso cae fuera de su campo. Pero son precisamente estas relaciones, donde el otro actúa como "modelo, objeto, auxiliar o adversario", donde lo social está también soberanamente presente. Lo que la psicología social excluye es el campo donde lo social, bajo la forma individual del otro, es decisivamente determinante de la formación del sujeto. Así la psicología social alcanza su objeto *demasiado tarde,* cuando todo ya fue consumado, cuando lo social quedó grabado a fuego en la forma individual. Lo que se oculta en la psicología social es lo que el psicoanálisis muestra: el momento en que lo social, considerado como un todo, se mediatiza en la parte, en el individuo. Al ocultarse

este momento de la determinación cultural, el individuo que *después* encuentra la sociología parecería estar "naturalmente", sin génesis histórica, conformado como célula adecuada a *esa* forma estabilizada de sociedad. Por eso lo social que se oculta en el proceso de formación subjetiva se lo encuentra luego como si fuera absoluto, porque oculta la fuente en la que el individuo se formó: lo que "el otro como modelo, objeto, auxiliar o adversario" tiene de social e histórico en su individualidad misma, de significante estructural del todo.

¿Cómo explica Freud este ocultamiento en la psicología social? Si la "costumbre" lleva al sociólogo a prescindir de las relaciones individuales es porque concibe a las propias formas de sociabilidad como absolutas.

> Así, pues, la psicología colectiva considera al individuo como *miembro* de una tribu, de un pueblo, de una casta, de una clase social o de una institución, o como *elemento* de una multitud humana que en un momento dado y con un determinado fin se organiza en masa o colectividad. Roto así un lazo natural, resultó ya fácil considerar los fenómenos surgidos en las circunstancias particulares antes señaladas, como manifestaciones de un instinto especial irreductible, del instinto social –*herd instinct, group mind*–, que no surge al exterior en otras ocasiones (p. 10).

Aparece aquí planteado ya el tránsito de *miembro* de una organización estable a *elemento* de una masa espontánea, desorganizada. El "supuesto" de la psicología social es que se deja de ser *miembro* (persona normalmente integrada) de un pueblo, clase social, etc., y se pasa a ser *elemento* (individuo meramente biológico, desintegrado) de una multitud o masa cuando se traspasan los límites de la sociedad estable. Por eso la disyuntiva: o se es miembro o se es elemento o se es hombre o se es forma biológica. "Roto así un lazo natural", dice Freud: rota la relación orgánica que lo ligaba como miembro "natural", sin génesis histórica, a las formas sociales burguesas, se produce su caída en la naturaleza. Como si en este pasaje, donde las formas sociales estables se resquebrajan, también

desapareciera en las multitudes lo social mismo y de su disolución emergiera meramente una tendencia natural a la asociación. Pero esta entonces no sería social e histórica, sino meramente animal: el instinto gregario. Así el análisis científico presupone en su punto de partida un juicio de valor: la caída en los infiernos de la animalidad apenas se abandonan los límites precisos que, para ser, nos traza la sociedad burguesa. O somos, integrados, miembros de ella, y por lo tanto personas con toda la dignidad; o somos, separándonos, elementos de la masa, y por lo tanto perdemos la dignidad de personas para descender al rango de la individualidad animal. Tanto para la psicología individual como para la psicología social el problema científico aparece en este punto de fricción donde estallan y se disuelven, en la "anormalidad" de la masa, las formas sociales y las formas individuales.

Freud traza así el comienzo de su planteo:

1. "El instinto social no es un instinto primario e irreductible" (p. 10) y consecuentemente tiene una génesis histórica que debe ser hallada;

2. "Los comienzos de su formación pueden ser hallados en círculos limitados, por ejemplo el de la familia" (id.).

Así la disyuntiva de la psicología tradicional, que nos situaba o en el todo de la sociedad *estable* actual o la caída en el todo de la naturaleza actual, desaparece. Y ello, porque oculta la génesis de lo social en el niño, y se mantiene en la apariencia empírica. Viniendo *desde el individuo* (el niño), la familia aparecerá como el *todo máximo inicial*. Pero al mismo tiempo, viniendo desde la ciencia, la familia se revela sólo como un *todo mínimo* todavía actual que contiene las determinaciones de la *totalidad social más amplia* que la constituyó (sociedad global o, para nosotros, sistema de producción), respecto de la cual toda conducta individual debe ser comprendida.

De lo cual se deduce:

1. Para Freud, el análisis del individuo social debe ser referido al todo mínimo social que lo produjo (familia).

2. Esta unidad social mínima debe ser comprendida en función de las

formas sociales más amplias que a su vez la determinan y la sitúan históricamente (pueblo, clase social, casta, instituciones, masa o colectividad).

3. La estructura contradictoria de la individualidad debe ser comprendida en función de la estructura contradictoria de lo social, mediatizada por la familia.

4. Toda cura individual es inseparable de la transformación del todo social que produjo la enfermedad individual.

De allí la necesidad, expresada pero no realizada por Freud, de abarcar la "clasificación de las diversas formas de agrupaciones colectivas y la descripción de los fenómenos psíquicos por ellas exteriorizados" (p. 10). Uno de nuestros objetivos –secundario– será precisamente preguntarnos por qué el psicoanálisis convencional y los psicoanalistas, han dejado de lado esta necesaria referencia del sujeto a las "agrupaciones colectivas" tal como lo sugiere Freud, todas ellas comprendidas a su vez en la sociedad global, y no tuviesen que ser integradas en la concepción científica y en la elaboración de la cura, como si este campo social no determinara el sentido de la conducta individual y de sus conflictos.

No es extraño, entonces, que Freud comience su estudio precisamente por el problema de las masas, este que constituye el punto crucial del proceso histórico contemporáneo, y no es extraño tampoco que los psicoanalistas burgueses lo hayan abandonado. Y lo hace, pensamos, porque encierra el fundamento de las categorías ideológicas básicas del pensamiento burgués, que forma la contraparte necesaria del individualismo humanista con que el psicoanalista convencional se interpreta a sí mismo y a los otros.

4. "Los bárbaros avanzan". Crítica a las concepciones burguesas de la masa: el alma colectiva según Le Bon

Ya tenemos presente el sentido político e ideológico de las tesis de Le Bon. También hemos mostrado el planteo con el cual Freud tratará de oponerse a las concepciones tradicionales de la psicología

social. Ahora debemos demostrar que Freud *efectivamente,* al apuntar a los aspectos teóricos en Le Bon, lo que hace es criticar la significación política e ideológica implícita en ellos.

El primer problema que enfrenta en Le Bon es comprender la transformación que experimenta el individuo cuando pasa a incorporarse a una forma colectiva pasajera, tal como la masa espontánea. Este es el problema crucial para Le Bon: "Le Bon –dice Freud– insiste sobre las formaciones colectivas pasajeras" (p. 63). La masa es un caso especialmente adecuado para el análisis, porque solamente aquí el individuo se reorganiza de un modo incomprensible para la psicología individual, y lo encuentra justamente cuando cree haber terminado su tarea de comprensión de lo subjetivo:

> La psicología –que persigue los instintos, disposiciones, móviles e intenciones del individuo, hasta sus actos y en sus relaciones con sus semejantes–, llegada al *final de su labor* y habiendo hecho la luz sobre *todos los objetos* de la misma, vería alzarse ante ella, de repente, un nuevo problema. Habría, en efecto, de explicar el hecho sorprendente de que en determinadas circunstancias, nacidas de su incorporación a una multitud humana que ha adquirido el carácter de "masa psicológica", *aquel mismo individuo al que ha logrado hacer inteligible, piense, sienta y obre de un modo absolutamente inesperado* (p. 11).

Antes de su incorporación a la masa todo era comprensible en el individuo para la psicología. Después, todo queda por explicar. Freud nos está diciendo, pues, lo siguiente: que la individualidad así comprendida lo fue siempre en función de la pertenencia necesaria del individuo a ciertas formas sociales con las que formaba cuerpo (familia, instituciones, clase social, etc.), pero que *dentro de estas formas consideradas estables no había nada de contradictorio* entre la pertenencia del individuo a las organizaciones sociales en las queestaba integrado. Así todas las formas sociales aparecían como

invariables al analizarse las variaciones del individuo. Todas *salvo una* que viene a echarlo todo a perder al mostrar una contradicción que la psicología no logra absorber: los nuevos fenómenos subjetivos que se producen cuando el individuo pasa a formar parte de una masa espontánea. Aquí ya la psicología tradicional no logra dar cuenta de *todo* el individuo, pues hay algo inexplicable para ella: *piensa, siente y obra de un modo inesperado.* La psicología tradicional no puede explicar este *excedente* que su participación en la masa espontánea revela dentro de esa misma individualidad.

Se comprende entonces que, para el análisis de este nuevo fenómeno, todo depende de una decisión: transformar la invariable social en variable, comprender a la masa como el resultado de una contradicción producida en el seno de las estructuras burguesas, que dejarían así de aparecer como formas absolutas e inamovibles. Por eso este cambio de orientación hace que la mirada de Freud se dirija ahora no hacia el individuo sino hacia lo social, y específicamente hacia ese fenómeno particular –la masa– que produjo semejante disloque en el individuo. Por eso se pregunta:

> Ahora bien: ¿qué es una masa? ¿Por qué medios adquiere la facultad de ejercer una tan decisiva influencia sobre la vida anímica individual? ¿Y en qué consiste la modificación psíquica que impone al individuo? (p. 11).

Le Bon, en psicólogo social, comprueba esta disolución del acuerdo implícito entre el individuo y la sociedad estable. Describe la separación, pero no pone en duda el carácter absoluto y equilibrado de la sociedad global. Sólo parte del individuo cuando se incorpora a esa otra forma social nueva –la masa– definida desde el comienzo mismo como negativa. Ni el nuevo individuo ni la nueva forma colectiva resultan de la contradicción de la sociedad en la cual emergen.

Dice Le Bon:

> El más singular de los fenómenos presentados por una masa psicológica es el siguiente: cualesquiera que sean los individuos que la componen, y por diversos o semejantes que puedan ser su género de vida, sus ocupaciones, su carácter o inteligencia, el simple hecho de hallarse transformados en una multitud les dota de una especie de alma colectiva. Esta alma les hace sentir, pensar y obrar de una manera por completo distinta de como sentiría, pensaría y obraría cada uno de ellos aisladamente (p. 12).

Viene del aislamiento y llega a la masa, vine de la parte aislada y alcanza lo colectivo. Al no ponerse en duda la sociedad global en la que este fenómeno está incluido, la contraposición queda planteada entre el pensar, sentir y obrar de un individuo *aislado,* y el pensar, sentir y obrar de un individuo *en la masa* espontánea. Y es la disolución de la forma individual burguesa la que produce este "nuevo ser" colectivo: la masa psicológica. Para Le Bon la masa psicológica es

> un ser provisional, compuesto de elementos heterogéneos soldados por un instante (citado por Freud, p. 12).

Pero Freud intercala inmediatamente, señalando la *nueva racionalidad* posible que ese enlace origina en ese nuevo ser colectivo:

> Si los individuos que forman parte de una multitud se hallan fundidos en una unidad *tiene que existir algo que los enlace unos a otros*, y ese algo podría muy bien ser aquello que caracteriza a la masa. Pero Le Bon deja en pie esta cuestión... (p. 12).

Esta observación es capital para el giro que introduce Freud en el análisis, porque transformará una explicación *psicologista* en una comprensión que extiende sus límites convencionales para incluir en la ciencia psicológica la *significación histórica que adquiere lo psíquico en el proceso social.*

Comprender ese "excedente" que aparece de pronto en el hombre por su participación en la masa es lo que debemos desentrañar. O es, como lo expresa Freud, la manifestación de "algo" nuevo que los enlaza unos a otros, y por lo tanto un proceso de creación colectiva, o, como piensa Le Bon, es la mera emergencia de un contenido común cuasi-natural que los hace retroceder a un nivel anterior a la cultura. Este problema se plantea en función de la diferente concepción que de lo "inconsciente" tienen ambos autores.

Le Bon encuentra bajo la conciencia del individuo cultural un "substratum" inconsciente que irrumpe con su inclusión en la masa:

> Este substratum entraña innumerables residuos ancestrales que constituyen el alma de la raza. Detrás de las causas confesadas de nuestros actos, existen causas secretas, ignoradas por todos.

Este inconsciente de *Le Bon* es un residuo: lo que llevó a la cultura, pero que no culminó en ella. Sólo cuando se engarza en las formas terminales de la cultura oficial, esta alma de la raza se verifica como verdadera; de lo contrario queda como un empuje cuasi natural sin orientación, destructivo. Así este inconsciente es, en cada individuo, la "naturaleza" que la cultura no elaboró, pero a partir de la cual la individualidad se produjo. Cada individuo encierra así su pertenencia a un todo anterior que la cultura recubre y modifica: esa modificación adoptada por la cultura es el individuo.

Pero Freud no acepta esta concepción de lo inconsciente:

> Le Bon piensa –dice Freud– que en una multitud se borran las adquisiciones individuales, desapareciendo así la personalidad de cada uno que la integra. Lo inconsciente social surge en primer término y lo heterogéneo se funde en lo homogéneo. La superestructura psíquica, tan diversamente desarrollada en cada individuo, queda destruida, apareciendo desnuda la uniforme base inconsciente, común a todos (p. 13).

Retengamos aquí lo siguiente: para Le Bon la parte diferenciada, el individuo, se disuelve en el todo ancestral, donde desaparece la organización social y con ello la diferenciación cultural. *Hay para Le Bon un inconsciente colectivo, pero,* como veremos, *no hay un inconsciente individual.* El todo que emerge en la masa no está formado por individuos culturales. La diversidad cultural, de la cual se partió –que aparecía por el hecho de su integración en las formas sociales estables y tradicionales– deja emerger en la masa la base no culturalizada aún, cuasi biológica, como si la formación de la masa fuese un proceso de entropía cultural, el retorno a una inorganicidad anterior a la individualidad social. Pero para Freud tal concepción de lo inconsciente no puede ser mantenida. Si en la masa, para él, hay "algo que los enlaza unos a otros", la individualidad cultural permanece en ella. Por eso la negación que la masa produce en el individuo no es una negación y disolución de la cultura sino *la negación de una forma determinada de individuación cultural.* Eso es lo nuevo: la masa produce una nueva totalidad social y, consecuentemente, una nueva forma de individualidad.

Freud señala en la masa la emergencia de *otro nivel de individualidad.* La significación ideológica de esta oposición entre Le Bon y Freud es evidente. Si oponemos al individuo cultural, como hace Le Bon, una totalidad cuasi-biológica residual en el proceso de acceso a la cultura, esta base común que así subsiste y en la cual cada individuo, por su participación en la masa, se disuelve, "es totalmente negativa: es el desorden opuesto al orden, es lo instintivo opuesto a la cultura, el mal opuesto al bien. Las únicas formas sociales válidas son las compatibles con esas formas de individualidad. Pero Freud no comparte esta exclusión, fuera del campo de la historia, que Le Bon hace de lo inconsciente. La oposición entre cultura, y cuasi-naturaleza desaparece, para transformarse en una relación que permanece planteada como cultura-cultura; *como dos formas de ser cultural contrapuestas en el seno de una misma forma cultural contradictoria.* Lo cual significa que en la masa no hay un retorno a "un carácter medio de los individuos constituidos en multitud", como afirma Le Bon, es decir a una

colectividad sin individuación personal. Lo que desaparece en la masa no es sino una *cierta forma de individualidad* pronta a disolverse en el sistema cultural contradictorio. La masa espontánea aparece así como una *nueva forma social que no es reconocida por la sociedad burguesa* como compatible con ella. Al sin sentido de la masa espontánea que nos presenta Le Bon, Freud le opone el sentido que liga en ella a los individuos entre sí: "tiene que existir algo que los enlace unos a otros". Y este enlace que la masa crea, y donde el individuo cultural permanece, no es pensable como enlace racional por la burguesía, pues esta sólo piensa los lazos socialmente válidos: las formas de relaciones sociales compatibles con la propia.

Este es el precio que la racionalidad burguesa le hace pagar a las masas que se le oponen: disolución del individuo, que es algo menos que hombre; disolución de las formas culturales de sociedad, que retornan así a un conglomerado meramente animal.

Lo que falta en la descripción de Le Bon es la noción de *represión*. Precisamente aquello sobre lo cual la presunción de absoluto de su cultura reposa. Y es esta noción de represión lo que le permitirá a Freud mostrar que en la masa se produce *otra forma de individualidad*. Esta surge cuando, por obra de la acción colectiva, lo reprimido por la cultura oficial en los individuos aislados adquiere la fuerza y el poder de acceder a la realidad. Quiere decir que una vez desatado lo que la represión anudó, el individuo no vuelve a sumergirse en el magma primigenio donde se conservarían, indiferenciados, los residuos del trabajo cultural. Abre, por el contrario, sobre un ámbito de particularidad, de diferencia también cultural, pero que la cultura oficial no puede aceptar como propia. Le Bon no alcanza a comprender que su cultura, consolidada como absoluta y estable, es una cultura represora. Y que la represión está presente como fundamento de la individualidad burguesa.

Por eso, frente a la aparición de "nuevos caracteres" en el individuo que la masa disuelve (anonimato, irresponsabilidad, carencia de freno) según Le Bon, Freud opone otra concepción:

> Nuestro punto de vista nos dispensa de conceder un gran valor a la aparición de nuevos caracteres. Bástenos decir que el individuo que entra a formar parte de una multitud se sitúa en condiciones que le permiten suprimir las represiones de sus tendencias inconscientes. Los caracteres aparentemente nuevos que entonces se manifiestan son precisamente *la exteriorización de lo inconsciente individual...* (p. 13).

Los "nuevos caracteres" no son, pues, nuevos: estaban presentes, aunque reprimidos, en el sujeto.

Así pues a la distinción de Le Bon, para quien existen sólo dos niveles: lo inconsciente del alma de la raza, cuasi-natural, y la conciencia cultural oficial en la que esta se prolonga coherentemente, Freud introduce un nivel intermedio entre ambas: *lo inconsciente cultural, reprimido por la misma cultura en cada individuo.* Este inconsciente cultural, en el que se halla contenido aquello que Le Bon remitía fuera del campo de la cultura y del individuo, contiene en cada hombre el núcleo contradictorio que la cultura oficial no puede reconocer como propio. En la ideología de Le Bon lo inconsciente, común para todos, esconde el tránsito histórico de la naturaleza a la cultura del cual participa todo hombre que surge dentro de ella. Pero al mismo tiempo nos muestra los límites que la represión introduce en el propio investigador. Hay un tránsito reprimido en el hombre de ciencia mismo cuya emergencia social, en tanto introduce el desorden dentro del orden de su clase privilegiada, es comprendido por él como destrucción lisa y llana de la cultura y de lo humano. Por eso puede decir Le Bon que aparece en la masa el anonimato, la irresponsabilidad, el desborde; fuera de las formas decantadas por la burguesía como propias, toda otra emergencia social que la contradiga es no-social, caos. Pero Freud, hemos visto, se preguntaba por un problema que Le Bon no podía plantear:

> Si los individuos que forman una multitud se hallan fundidos en una unidad, tiene que existir algo que los enlace unos a otros,

> y este algo bien podría ser aquello que caracteriza a la masa. Pero Le Bon deja en pie esta cuestión... (p. 12).

Hay, por lo tanto, racionalidad y orden también en esta nueva unidad. Hay un sentido social a desentrañar en este ámbito del sinsentido aparente donde la individualidad burguesa se disuelve. Preguntarse entonces por *el enlace* significa plantearse el núcleo de sentido que las organiza, y que permanece encubierto en el análisis de Le Bon. *La razón del enlace*: tal es el problema que Freud tiene que explicar.

Este "algo común que los ligue", y que Le Bon no comprende, es el contenido humano reprimido que las masas espontáneas vehiculizan. Desconociéndolo, el enlace afectivo que les asigna Le Bon está referido a una forma de relación biológica: contagio o sugestión. Si Freud rechaza esta modalidad de enlace entre los miembros de la masa es porque sostiene que en ellos este enlace es, por el contrario, eminentemente cultural, producto de un nuevo proceso social. El "algo que los enlace unos a otros" es el vehículo de nuevos contenidos que las relaciones afectivas y los enlaces sociales habituales son incapaces de contener.

5. Crítica a la concepción que la burguesía se da del "enlace que une a los hombres entre sí" en la masa

Los filósofos e investigadores de derecha han analizado el fenómeno de la masa con las categorías limitadas de su clase. Han transferido así al campo de las ciencias el rechazo y el horror que les inspira la inhumanidad que ellos mismos, como clase, producen. Por eso los recursos psíquicos que le asignan al hombre de la masa corresponden a esta visión disminuida. Así Le Bon, quien recurre al "contagio mental" y a la "hipnosis" para explicar el enlace que los une, y justificar de este modo la carencia de un contenido "espiritual" en sus relaciones, tan distintas de las propias. Pero Freud ya conocía el sentido moral de la hipnosis: en un tratamiento terapéutico al cual

asistía, no podía soportar que el médico le impusiera al enfermo la aceptación de la sugestión.

> Cuando oía a Benheim interpelar a un enfermo poco dócil con las palabras: "¿Qué hace usted?" "¡Pero usted se contrasugestiona!", me decía que aquello constituía una injusticia y una violencia. El sujeto poseía evidentemente el derecho a contrasugestionarse cuando se le intentaba dominar por medio de sugestiones (p. 30).

Si en el enfermo mismo existe, como se ve, un rechazo a la sugestión, cuánto más la masa podría, en la explosión de sus impulsos, rechazar también, como el enfermo, el contagio y la sugestión. Aun para que la sugestión sea aceptada tiene entonces que existir previamente *algo* que lleve a su aceptación o, de lo contrario, a su rechazo. Hay pues un acuerdo que este enlace manifiesta, y es al *contenido de ese acuerdo* que el análisis se dirige. Pero Le Bon recurre al contagio y a la sugestión precisamente para *encubrir* la significación cultural de ese acuerdo. Si el enlace que Freud busca aparece para Le Bon como mero contagio o sugestión, la explicación es sólo psíquica. Es un enlace que supone por definición la despersonalización del sugestionado, en el cual *no se crea* nada nuevo sino que, por el contrario, en la pasividad cuasi-biológica del sujeto *se deshace lo creado* para retornar a una forma anterior de individualidad. En el hombre de la masa, perdidas pues las cualidades esencialmente humanas, surgiría una forma inferior de individualidad que se manifiesta en que aparecen "nuevas cualidades", esas que la cultura inhibió.

¿Cuáles son las "nuevas cualidades" que Le Bon ve aparecer en el hombre de la masa? La primera, y la más importante, es su *poder,* su "potencia invencible". Freud resume así las afirmaciones de Le Bon:

> El individuo integrado en una multitud adquiere, por el simple hecho de su número, un sentimiento de potencia invencible,

> merced al cual puede permitirse ceder a instintos que antes, como individuo aislado, hubiera refrenado forzosamente. Y se abandona tanto más gustoso a tales instintos cuanto que por ser la multitud anónima, y en consecuencia irresponsable, desaparecerá para él el sentimiento de la responsabilidad, poderoso y constante freno de los impulsos individuales (p. 13).

Poder este, pues, anónimo, instintivo, colectivo, irresponsable e irrefrenable el del hombre de la masa. Despojado este poder de toda orientación, siendo sólo natural, es el "contagio mental" –segunda causa– el que define la orientación de la masa para Le Bon. Por medio del contagio, enlazado al hipnotismo, donde el individuo es solicitado en su pasividad y dependencia, este retorna de la cultura occidental y cristiana a la animalidad de la masa sin cultura. Y es en este ámbito así constituido donde el interés colectivo remplaza el interés personal y predomina sobre él. Dice Le Bon:

> Dentro de la multitud todo sentimiento y todo acto son contagiosos, hasta el punto de que el individuo sacrifica muy fácilmente su interés personal al interés colectivo, actitud contraria a su naturaleza y de la que el hombre sólo se hace susceptible cuando forma parte de una multitud (p. 14).

El interés personal forma parte de la esencia del hombre; el interés colectivo la contraría, se le opone, y pertenece al ámbito de la relación disminuida y animal que se actualiza en la masa. Este sería pues el sentido del poder negativo, pero terrible, que emerge de ella: en la masa se actualiza un *poder natural* que contraría el *poder de la cultura*. Es pues una lucha de poderes donde la lucha de clases desaparece para aparecer como sojuzgamiento del hombre sobre la naturaleza. La clase dominante se da así la buena conciencia de su privilegio y de su represión, al considerar a la totalidad de los hombres que se le oponen como mera animalidad domesticable. ¿Qué se ha perdido en el contagio?

Nada menos que el contenido cultural que las relaciones psíquicas burguesas, definidas como las únicas espirituales, vehiculizan entre los hombres. Se ha perdido, pues, el sentido cultural e histórico que se revela en la conquista del poder en las masas.

La "ciencia" da para todo en poder de la burguesía. Como el contagio reposa sobre la sugestión, y la sugestión está referida a la hipnosis, esta no hace sino "paralizar la vida cerebral del sujeto hipnotizado". El hombre de la masa es comparado ni más ni menos que a un *sujeto descerebrado:* aquí termina la degradación que la pertenencia colectiva a la masa produce en la persona que abandona las formas de ser burguesas.

> Así, pues, la desaparición de la personalidad consciente, el predominio de la personalidad inconsciente, la orientación de los sentimientos y de las ideas en igual sentido, por sugestión y contagio, y la tendencia a transformar inmediatamente en actos las ideas sugeridas, son los principales caracteres del individuo integrado en una multitud. Perdidos sus rasgos personales, pasa a convertirse en un autómata sin voluntad (p. 15).

Así resume Le Bon sus conclusiones. Las ideas, sugeridas y contagiadas, encuentran la fuerza animal impersonal, que las mueve. Pero Freud, habíamos señalado, se resiste a esta disolución, a este aniquilamiento de la significación histórica de las masas. "Tiene que haber *algo* que los enlace unos a otros". Este algo, hemos visto, señala *la permanencia de la personalidad* en el enlace. Así, el predominio de la forma humana en el seno de la organización colectiva de la masa es uno de los mojones que Freud mantiene en sus análisis: la psicología individual es *al mismo tiempo* psicología social. No hay masa humana entonces, en la que el análisis pueda prescindir de la forma humana que vehiculiza como su modelo. Por eso para Freud ese algo que aparece en la masa dando sentido al enlace que Le Bon deja de lado, es precisamente *otro hombre.* La comprensión de la forma-masa es inescindible de la comprensión de la forma-hombre.

> Como mejor interpretaremos su pensamiento –dice Freud de Le Bon– será quizás, atribuyendo el contagio a la acción recíproca ejercida por los miembros de una multitud unos sobre otros y derivando los fenómenos de sugestión, identificados por Le Bon con los de la influencia hipnótica, *de una distinta fuente*. ¿Pero de cuál? Hemos de reconocer como una evidente laguna el hecho de que uno de los principales términos de la identificación, a saber, *la persona que para la multitud sustituye al hipnotizador*, no aparezca mencionada en la exposición de Le Bon (p. 16).

Al dejar de lado la forma-hombre que vehiculizaba la masa, su modelo humano, lo que Le Bon dejaba de lado era precisamente *lo único* que permitía reconocer la *significación histórica y situada,* la puesta a prueba de la forma-hombre que está presente en los procesos colectivos. Por eso, aquello hacia lo cual apunta Freud es a incluir el contenido racional e histórico que la masa espontánea, opuesta a las formas tradicionales de organización social, vehiculiza: el poder histórico que en ellas se genera. Frente al deslinde de Le Bon, Freud nos está diciendo: este nuevo poder es un poder cultural, que enfrenta al poder actual; esa relación que los une entre sí es una relación social, determinada por la forma del otro hombre que, emergiendo dentro de la situación contradictoria, le da sentido: el caudillo. Introducir esta dimensión en el análisis de la masa requiere que la mera descripción psicologista incluya el sentido histórico en lo psicológico, lo social en lo individual.

Pero, nos preguntamos, ¿cómo introducir lo histórico en lo individual, y recíprocamente? Para ello, Freud debe previamente desmontar la estructura donde Le Bon coagula, detiene, inmoviliza este proceso: la concepción de la sujetividad, su modo de pensar la relación del individuo con la racionalidad que atraviesa y vive en la historia.

6. La destrucción de la persona en la masa

Cuando Le Bon acudió a la hipnosis para explicar la influencia recíproca de los miembros de la masa, no se limitó solamente a *comparar,* nos dice Freud, una relación colectiva con una relación individual, sino que estableció "una verdadera *identidad* entre ambas". En esta identificación entre lo individual y lo colectivo reside, en parte, el ocultamiento de lo que tiene de específico el fenómeno colectivo. No pudo discernir, como hemos visto, la "distinta fuente" en la que lo colectivo se expresa bajo la forma del caudillo, y es esa "la influencia fascinadora que deja en la sombra" (p. 16). Otra vez más: la persona del caudillo aparece para Freud, aquí, como *significativa de un sistema colectivo.* Al identificar hipnotizador y caudillo –identificación reductora de lo colectivo a lo individual– se oculta el carácter de "modelo" que asume "la persona que para la multitud sustituye al hipnotizador". Le Bon no podía comprender la significación que adquiere un hombre que conduce a la masa como modelo de una nueva forma social. Fuera de la forma de persona que su propio sistema vehiculiza, y sólo dentro de las formas colectivas también propias, no hay posibilidad de creación.

Dice Le Bon, citado por Freud:

> Sólo por el hecho de formar parte de una multitud desciende, pues, el hombre varios escalones en la escala de la civilización. Aislado era quizás un individuo culto; en multitud un instintivo y por consiguiente un bárbaro. Tiene la espontaneidad, la violencia, la ferocidad y también los entusiasmos y los heroísmos de los seres primitivos (p. 16).

Pero Le Bon no se contentará, vimos, con identificar una función individual (la relación hipnótica) con una función colectiva (la que une al hombre de la masa con el caudillo). También realiza una segunda identidad: la que asimila al individuo de la masa con el primitivo y el niño. Pero lo que para Le Bon es una *identidad* para Freud es una *analogía.*

Y sin embargo tanto Le Bon como Freud se apoyan en una *descripción* del fenómeno de la masa de la cual se extraerán muy diversas conclusiones. Freud parte de la descripción de Le Bon, y la acepta, pero no acepta su interpretación. Veamos, pues, transcribiendo, la descripción que Le Bon hace de la masa y *leamos* en qué difieren ambas interpretaciones. Describe Le Bon y transcribe Freud:

> La multitud es impulsiva y se deja guiar exclusivamente por lo inconsciente. Sus impulsos son siempre imperiosos. No premedita sino que desea apasionadamente. No tolera aplazamiento alguno entre el deseo y la realización.
> Es crédula. Carece de sentido crítico. La instancia racional no interviene juzgando la adaptación de la fantasía a la realidad. No conoce dudas ni incertidumbre.
> Llega rápidamente a lo extremo. Transforma la sospecha en evidencia. La antipatía pasa a constituir, en segundos, un odio feroz. Es inútil argumentar lógicamente. Piensa en imágenes con vivos colores.
> No duda de lo que cree su verdad y posee clara conciencia de su poderío. Desaparecen todas las inhibiciones individuales, mientras que todos los instintos crueles, brutales y destructores, residuos de épocas primitivas latentes en el individuo, despiertan y buscan libre satisfacción. Pero bajo la influencia de la sugestión, las masas son también capaces de desinterés y sacrificio por un ideal. La masa es pues ambivalente afectivamente
> Las ideas más opuestas pueden coexistir... sin que surja de su contradicción lógica conflicto alguno. Las multitudes no han conocido jamás la sed de verdad. Dan siempre preferencia a lo irreal sobre lo real, y lo irreal actúa sobre ellas con la misma fuerza que lo real.
> Predominio, pues, de la vida imaginativa y de la ilusión sustentada por el deseo insatisfecho.

Todos estos fenómenos, donde la racionalidad se quiebra y la afectividad predomina irrumpiendo y disolviendo el orden dado, Freud hace tiempo que los conoce. Los compara, pues, con sus descubrimientos de la psicología de la neurosis, con la concepción que tuvo que darse de los primitivos y de los niños, y del sueño en el hombre "normal". Pero, ¿tiene en Freud esta "coincidencia del alma de la multitud con la vida anímica de los primitivos y los niños" el mismo valor que para Le Bon? ¿Es la suya una *reducción,* como en Le Bon del hombre de la masa al primitivo y al niño? ¿O hay algo que está presente en el debate de los llamados primitivos y de los niños –"salvajes" dice Le Bon– que la identidad que establece Le Bon se niega a reconocer? ¿Los primitivos no son, acaso, para el etnocentrismo científico de la cultura occidental, la evidencia de una distancia histórica ya superada que separa a los occidentales y cristianos para siempre de la barbarie en la que otros todavía permanecen, como los separa en la actualidad de los pueblos del tercer mundo a quienes también sitúan en la prehistoria? ¿No son los niños, acaso, también los continuos sometidos de esa cultura que les impone, con su represión, su modo de ser y de vivir? Primitivos, masas y niños: tres distancias con el origen que el normal oculta, momentos de un proceso de advenimiento a la cultura occidental que la burguesía trata de mantener alejados, porque en los tres emerge la presencia de un tránsito histórico siempre presente que ella no puede reconocer sin destruir la propia.

> Es de observar que entre los caracteres especiales de las masas hay muchos, tales como la impulsividad, la irritabilidad, la incapacidad para razonar, la ausencia de juicio y muchos otros que se observan igualmente en los seres que pertenecen a formas inferiores de evolución, tales como la mujer, el salvaje y el niño (p. 45, *Psicología de las multitudes*, Le Bon, ed. castellana).

Le Bon congela a los salvajes, a las mujeres, a los niños y a las masas como formas de organización inferiores que desaparecen para

siempre una vez alcanzado el orden terminal de la cultura. Freud los considera, en cambio, como momentos permanentes que ponen de relieve el *fundamento* y el *tránsito* siempre actual y siempre repetido en el desarrollo tanto del hombre como de las organizaciones sociales, formas donde la elaboración cultural no acabada mantiene aún presente lo que la represión no terminó de integrar. Mientras que para Le Bon esta permanencia es una evidencia de lo inferior, que sirve para validar en forma absoluta las propias y cerradas formas superiores, para Freud en cambio es una evidencia del falso equilibrio de lo aparentemente superior, que corta y no prolonga aquello de lo cual proviene, sino que lo reprime y lo deslinda. Lo que a Freud le interesa es la puesta en duda de lo ya elaborado, de lo ya solidificado; ver emerger la persistente tozudez con que lo reprimido intenta volver por sus fueros dislocando el orden oficial.

Por eso la analogía para Freud. La masa pensaría *como* se piensa en el sueño: haciendo abstracción de las dudas e incertidumbres debidas a la acción de la censura. "Las ideas primarias del sueño no conocen la duda ni la incertidumbre como función crítica" (p. 17). La masa actuaría *como* actúan los primitivos: la noción de imposible, que detiene a los hombres en las formas sociales estables, se rompe. La omnipotencia de la masa cuenta con el sentimiento de un poder ilimitado. Y la masa sentiría *como* siente el niño: "intensificando todos los afectos hasta lo extremo y desmesurado" (p. 17). Pero los hombres de la masa no son primitivos, no son durmientes ni son niños. La analogía no se convierte para Freud en una identidad. Lo que interesa en la analogía son las funciones de destrucción y reconstrucción, de desintegración e integración; de represión y de emergencia de lo reprimido. El permanente deslinde de contenidos que la cultura no puede aceptar, y la persistencia tenaz de su emergencia: interesa comprender cómo estos contenidos culturales reprimidos, no elaborados, pasan a integrar la realidad y se abren camino hacia la conciencia.

Ya lo vemos: Le Bon piensa desde el represor, Freud piensa desde el reprimido. Por eso Freud puede poner de relieve lo que el otro

oculta. De allí que lo que en Le Bon aparece como destrucción de la personalidad por obra de su integración en la masa, en Freud es comprendido como el momento de la puesta en duda colectiva de las formas sociales tradicionales: contenidos reprimidos por la cultura pero que la masa intenta integrar y desarrollar.

7. Pero sólo es la persona burguesa la que se destruye

En la masa espontánea desaparece una separación consolidada en la personalidad burguesa, y se produce una modalidad distinta de enlace con la realidad. Algo disminuye y algo se intensifica:

1. "*disminución de la actividad intelectual* y de los enlaces conscientes";
2. "*intensificación de todos los afectos* hasta lo extremo y desmesurado";
3. "sentimiento de *omnipotencia*".

La incorporación en la masa destruye el dualismo de la persona "aislada": la carne sometida a un orden que la conciencia impone. El cuerpo, en el individualismo burgués, queda detenido en su extensión sensible: *siente* dentro de los límites que le fueron fijados. Pero también *piensa* dentro de los límites que la conciencia le impone. Por fin, *actúa* en el campo que la división del trabajo le señala. Si en la masa el hombre "siente, piensa y actúa de un modo inesperado", es porque desborda la materialidad antes restringida a los límites de su propia piel, tanto como transgrede la racionalidad que su conciencia le fijaba. Es aquí donde la individualidad burguesa desaparece como un límite: límite en su conciencia, límite en su cuerpo. Intensificación de los afectos: cuerpo que se convierte en índice de las significaciones sentidas; disminución de la actividad intelectual y de los enlaces conscientes: conciencia que desborda las categorías racionales a las que estaba sometida. Y sentimiento del poder: la corporeidad individual se extiende, incluyendo en su fuerza limitada, la fuerza ilimitada de los otros hacia los cuales converge.

Esta extensión de la afectividad y la sensibilidad corpórea; esta disminución de la compulsión racional oficial y este sentimiento de omnipotencia, que expresan la destrucción del orden social subjetivizado en la persona como orden represivo, no podía menos que ser vista por Le Bon como destrucción lisa y llana de lo humano. Si sólo la sugestión, el hipnotismo y el contagio son las funciones mentales que se desarrollan en el hombre que pasa a integrarse a una masa, para Le Bon significa que la organización personal y sus formas más culturales, quedan anuladas. Hay, desde su perspectiva, como hemos visto, un retorno a una forma de actividad animal descerebrada. Pero la solución admite otra respuesta si extendiendo la racionalidad convencional de la conciencia hasta abarcar la estructura racional del sistema productivo, y extendiendo el cuerpo hasta abarcar con él la materialidad del sistema, comprendemos la ruptura del orden subjetivo –que se crea en el hombre que entra a formar parte de una masa– como una nueva organización que se produce, masa mediante, en la relación con el orden social. Si comprendemos, por lo tanto, que el hombre de la masa accede a una nueva organización de la individualidad en función de una nueva experiencia histórica colectiva.

Y este ocultamiento en Le Bon es el resultado de su ideología de clase, *invertida,* en la que las relaciones pensadas y los contenidos de conciencia (ideales) no están determinados por el enlace material que los hombres mantienen en el seno de un sistema productivo. Lo ideal determina y regula la materialidad de las relaciones. La conciencia no es, pues, el campo en el cual estas reproducen, a nivel simbólico, el orden de lo real y lo complementan. En Freud, por el contrario, este proceso invertido se pone sobre sus pies: la conciencia es una cualidad del cuerpo, y el cuerpo, libido mediante, se extiende hacia el mundo. Al dualismo de Le Bon, Freud opone un monismo histórico materialista que determina las cualidades, afectivas y racionales, del sujeto. Además ya lo sabía claramente: la represión para Freud mantiene y consolida la escisión entre lo afectivo y lo racional, las actividades intelectuales separadas de la afectividad.

Así el dualismo de Le Bon supone la separación entre cuerpo y alma. A nivel del alma: existe, para la conciencia individual, un orden lógico que impide pensar las contradicciones que el sistema presenta. Se validan como racionales únicamente aquellos enlaces y aquellas formas compatibles con el sistema contradictorio de producción. Todo pensar que infrinja estos límites es irracional. A nivel del cuerpo: esta racionalidad implica, como su complemento, la aceptación del estrechamiento del campo de las relaciones materiales y de las repercusiones afectivas que experimenta en su relación con el mundo.

Por lo tanto, para el dualismo burgués hay una *falsa extensión de la conciencia,* que integra la ideología del sistema y le impide pensar la realidad. Pero hay, concomitantemente, *restricción del cuerpo,* del enlace que mantiene con el mundo, que se limita a las formas mezquinas que el sistema tolera. Así, para el espiritualismo, la ampliación de la conciencia como campo de idealidad no se verifica en la extensión del campo de relaciones materiales a las que el cuerpo está ligado. Este acoplamiento abre e instala un hiato entre el pensar y el ser en cada sujeto.

De este modo las formas sociales, que responden aquí a la división del trabajo social capitalista, al ser interiorizadas subjetivamente van delimitando áreas parciales de pertenencia, para el caso la clase social o las instituciones que nos encuadran, o las modalidades de relaciones que nos cierran o nos abren a los otros. El ámbito de movimiento de la clase delimita el ámbito de movimiento y expansión del cuerpo individual. La conciencia no hace sino reflejar, en lo subjetivo, el orden objetivo detenido. La racionalidad del sistema se complementa con la racionalidad de la conciencia individual, proporcionando la apariencia de una congruencia entre las dos series. El despliegue del individuo, regulado por su conciencia individual así sometida, abarca únicamente las zonas de realidad que coinciden con ella. Es en el sistema de producción donde encuentran su verdadero sentido racional tanto las individualidades subjetivas como las diversas "agrupaciones colectivas", y es la invariable sobre la cual, hemos visto, se apoya la psicología social de Le Bon.

Y es precisamente su transformación la que se anuncia como posible en la masa. La masa es el campo donde se inaugura una experiencia social "aberrante" desde el punto de vista oficial, pues en ella los dos extremos disociados y contrapuestos se unen: lo afectivo y lo racional, la individualidad aislada y la experiencia colectiva, y anuncia la puesta a prueba de la coherencia del sistema. Pero si la pone a prueba es porque al *acuerdo implícito,* contenido en las formas de la individualidad burguesa, y restringido al campo de lo subjetivo, sucede aquí una *verificación colectiva y objetiva* que transforma los límites tanto racionales como sensibles que la organizaban. La experiencia colectiva que despunta en la masa abre la posibilidad de una modificación radical de la persona.

8. La remoción del obstáculo, objetivo de la masa

Por eso, si explicamos la transformación que sufre el individuo en la masa, tal como Le Bon la describe, desde esta nueva perspectiva que Freud introduce, cambia radicalmente su significación. ¿Qué sentido adquiere la "disminución de la actividad intelectual y de los enlaces conscientes" en la persona que forma parte de una masa?

A *nivel de la conciencia* aparece una negación (suspensión) de la lógica burguesa. Retomemos la descripción de Le Bon: "carece de sentido crítico"; en ella "no interviene ninguna instancia racional"; "no abriga duda sobre lo que cree la verdad"; "clara conciencia de su poderío"; "no conoce duda ni incertidumbre"; "inútil argumentar lógicamente"; "las ideas más opuestas pueden coexistir sin estorbarse"; "sin que surja de su contradicción lógica conflicto alguno"; "la razón y los argumentos no pueden nada"; "piensa en imágenes que se enlazan asociativamente unas a otras".

Se ve, pues, que la descripción que Le Bon hace de la carencia de racionalidad en la masa no es sino la expresión de una decepción y de una impotencia: la de no poder seguir imperando en la conciencia individual de los hombres que acceden a esta nueva experiencia donde los límites

racionales se quiebran. Es negación, evidentemente, de una razón, de un orden, pero no de *toda razón,* aun cuando tampoco podamos decir que por esa negación se haya alcanzado ya la plenitud de otra nueva. Solamente muestra el momento de la suspensión de la razón oficial en la subjetividad del sujeto reprimido. Y es esa lógica la que el individuo de la masa, dentro de una experiencia colectiva, rechaza. Lo que Le Bon interpreta como si fuera la negación de toda razón no es, en el fondo, sino la negación de la propia considerada como única.

Pero si esta transformación se produce en la conciencia, ¿cómo entender la segunda transformación, la "intensificación de todos los afectos hasta lo extremo y desmesurado"? Sucede que en la experiencia colectiva se rompen los límites corporales dentro de los cuales la individualidad burguesa se mantenía.

A nivel del cuerpo, pues, aparece concomitantemente en el hombre de la masa una extensión de la corporeidad individual hasta abarcar a la masa como su cuerpo común, y por lo tanto el sentimiento, incorporado, de un nuevo poder colectivo que rompe la delimitación en que el individualismo lo mantenía.

La descripción de Le Bon lo muestra: "Los impulsos a los cuales obedece... son siempre tan imperiosos que la personalidad e incluso el instinto de conservación desaparecen ante ella". "No tolera aplazamiento alguno entre el deseo y la satisfacción"; "abriga un sentimiento de omnipotencia"; "los sentimientos son siempre simples y exaltados"; "la antipatía pasa a constituirse, en segundos, en odio feroz"; "exige la fuerza e incluso la violencia"; "desaparecen todas las inhibiciones individuales"; "los instintos crueles, brutales y destructores despiertan y buscan libre satisfacción"; "desaparece el interés individual"; "dan preferencia a lo irreal sobre lo real y lo irreal actúa sobre ellas con la misma fuerza que lo real".

Así, lo que más duele, es la desaparición del obstáculo que el sistema, conciencia mediante, introdujo entre el deseo y la realización. Y lo que se evidencia, en este aspecto "afectivo" de la destrucción de la personalidad burguesa, es la transformación de la conciencia, antes

separada del cuerpo, en función de la experiencia *sentida,* donde el cuerpo se convierte en *índice significativo* de la realidad, a través del nuevo enlace que la experiencia de la masa revela. El cuerpo se extiende hasta integrar en él poderes y capacidades de verificación de los que, en función de la lógica represora, estaba hasta entonces despojado e inhibido. El cuerpo se extiende hasta abarcar en la propia individualidad la fuerza y las significaciones que la nueva experiencia colectiva le proporciona, una vez disuelta en cada uno, por la experiencia común, la disociación separadora. Y los índices sobre los que ahora se apoyan no son, en su expresión inmediata, índices racionales solamente *sabidos.* Se incorpora un saber despreciado por la burguesía, pero que el cuerpo fielmente mantiene y retoma, y que ahora se prolonga y se produce de otro modo: la *racionalidad sentida,* en una nueva congruencia que se verifica desde el individuo en el acuerdo común. La realidad se descubre desde el contenido de la propia carne que la verifica. Esta racionalidad sentida que, aunque incipientemente, rompe los límites de la racionalidad burguesa al romper los límites de la propia individualidad, es concomitante con el descubrimiento de la propia fuerza. Que es también el descubrimiento de una fuerza común antes ignorada y dispersa. E implica primeramente un cambio de sentido de lo real: lo "irreal" de la masa no es cualquier irreal, para el caso el campo de la "fantasía" subjetiva, cementerio de imposibles para siempre abandonados, que acompañan paralelamente toda vida individual. Lo "irreal" que señala Le Bon, contrapuesto en él a la única realidad, la de su clase, es en la masa la emergencia de un nuevo poder real que incorpora al campo colectivo ese exceso antes reprimido, que la imaginación mantiene a nivel del cuerpo, y que busca su verificación en la objetividad. Y es este imaginario que lo real suscitó como posible lo que la burguesía ve sólo como ilusión, incapaz de darle consistencia sensible sin negar el dominio que sobre la realidad material, como propiedad privada y capital, retienen. "La ilusión –dice Le Bon– sustentada en el deseo insatisfecho". Insatisfecho, pero que busca, e intuye dónde, su satisfacción.

Este deseo insatisfecho, relegado por el pensamiento oficial fuera de la realidad como ilusión, será nuestro único índice de verdad y de todo proyecto. Retengámoslo también en la teoría, porque es el que nos acerca el hombre mismo de la masa, y porque nos muestra una posibilidad insospechada para quienes permanecen en la individualidad restringida, y profesional, de la burguesía. Y mantengámoslo como índice de nuestro propio análisis, de esa racionalidad que la masa espontánea oscuramente presiente *desde una experiencia irreductible al pensamiento individual*, y que guía su cuerpo en la experiencia común, que hiende la realidad y busca una nueva forma, un nuevo orden que la ciencia debe prolongar prolongando lo que la masa misma comenzó. Por algo para Freud este índice es tan capital; porque desde la masa primera, desde la horda primitiva que comienza la historia al transformarse en alianza fraterna, hasta las masas actuales que enloquecen la razón occidental, Freud vio en ellas la emergencia de una nueva significación histórica que debía ser necesariamente incluida en la profundidad del sujeto. La psicología "profunda" hunde sus raíces en la profundidad de la historia colectiva. Y emerge de ella mostrando que los límites de la neurosis individual, restringida al campo de lo subjetivo en la búsqueda inútil e infinitamente repetida de salud, encuentra por fin la posibilidad de una verificación objetiva, cuando trasciende los límites dentro de los cuales las soluciones burguesas del individualismo las condenaban a perseverar como "deseo insatisfecho", pero para siempre.[4]

"El deseo insatisfecho"; tal es, pues, la carencia común tanto para la subjetividad individual (neurosis) como para los hombres que se integran colectivamente (la masa). Y es también el nexo de unión

4. Ya Freud había descrito esta capacidad y disposición que tiene el enfermo, a diferencia del "normal" adaptado sin contradicción a la realidad oficial, para asimilar la nueva racionalidad, semejante a lo que sucede en el hombre de la masa revolucionaria:

"Satisfaciéndole además por la buena voluntad con que acepta las novedades psicológicas que le son comunicadas, novedades que en la mayoría de los normales despiertan la más viva oposición" (*Introducción al psicoanálisis*, tomo V, p. 193).

entre la psicología individual y la psicología colectiva. Pero, ¿qué se produce en este tránsito? ¿Qué nueva dimensión de realidad se abre para el deseo insatisfecho cuando la masa lo inscribe en una coyuntura histórica objetiva, pero que el psicoanálisis, en su experiencia clínica, no mostraba? ¿Qué significa esta prolongación del consultorio hasta alcanzar las luchas sociales que transcurren en las calles? ¿Es una mera extrapolación de la omnipotencia del psicoanalista que proyecta sus categorías individuales sobre los fenómenos sociales y colectivos? Pero sucede que si la psicología individual es ya psicología social, y recíprocamente, no por eso lo social que está en el individuo, implícito en él, es idéntico a lo social que, ahora explícito, conglomera a sus fuerzas colectivas efectivas y las inscribe *directamente* en el sistema. *La masa es así el lugar donde el otro implícito se "actualiza"*. El problema es pues el de la verificación del deseo insatisfecho en el marco de la realidad colectiva. La inscripción del deseo insatisfecho muestra así dos ámbitos: por un lado, la búsqueda de la satisfacción regulada por el principio del placer (yo placiente primitivo) que se prolonga en lo absoluto de la propia subjetividad; al primero le sucedía, por otro lado, la creación de un campo de realidad exterior, que aparecía en adelante como la condición efectiva y social de toda satisfacción: el tránsito al yo realista definitivo y, agreguemos, convencional y adaptado. En ambos casos, en el de la neurosis como en el de la masa espontánea, el problema es el mismo: el pasaje desde el deseo insatisfecho a la satisfacción en la realidad. Pero, ¿qué quiere decir aquí "realidad"? Todos creen estar en ella, hasta el psicótico mismo. Y entonces nos preguntamos: ¿hay una subjetividad individual y una subjetividad colectiva? ¿Lo imaginario colectivo que aparece en la masa tiene un poder real del que el neurótico individual está desposeído, y por lo tanto las soluciones abren hacia posibles distintos? ¿O todos llevan al mismo fracaso y a la misma frustración?

> Este predominio de la vida imaginativa y de la ilusión sustentada por el deseo insatisfecho ha sido señalado ya por nosotros como fenómeno característico de la psicología de la neurosis.

> Hemos hallado, en efecto, que para el neurótico no presenta valor alguno la general realidad objetiva y sí, únicamente, la realidad psíquica (...). Como sucede en el sueño y en la hipnosis, la prueba por la realidad sucumbe, en la actividad anímica de la masa, a la energía de los deseos cargados de afectividad (p. 20).

Si el marco de realidad en que se inscribe la psicología individual se prolonga hasta encontrar el marco social de la psicología colectiva, esto quiere decir que la prueba por la realidad, ante la cual ambos sucumben, no es la misma. El marco de realidad no es el mismo en el neurótico individual, restringido a su subjetividad sin verificación, que en el de la masa, cuya verificación se abre hacia la acción histórica. El problema consiste en discriminar cómo sucumbe en ambos casos la prueba de la realidad, qué "realidad objetiva" es en cada caso la que no le da la razón, ni la satisfacción.

9. La forma humana como modelo de transformación

En Le Bon el reduccionismo consiste precisamente en reducir la realidad en la cual los fenómenos analizados se inscriben.

1. reduce e identifica al hombre de la masa con el niño y el primitivo;

2. reduce e identifica a la masa con un rebaño, sin atender al modelo que la dirige, al "director de multitudes": a la forma humana que la regula.

Freud puede reconocer en las descripciones de Le Bon las similitudes, las analogías, pero lo que no puede hacer, y esa es su crítica, es desconocer el carácter específico que cada fenómeno tiene. Y lo que la masa tiene de irreductiblemente específico es precisamente su inscripción dentro de una realidad en la que ejerce sus efectos. Si Le Bon reduce al hombre de la masa al primitivo o al niño o al rebaño, deja de lado en esta reducción la significación histórica y situada de la masa. Si Le Bon ignora el papel que cumple el "director de multitudes", deja de

lado el modelo cultural y el proyecto de acción que este encarna. Y, en última instancia, se trata de ocultar el criterio de realidad respecto del cual los fenómenos humanos se definen.

Freud, en cambio, no identifica, *compara* esta escisión que se produce en la masa con la que se produce en la neurosis. Hablando del niño, señala cómo coexisten en él dos actitudes afectivas ambivalentes, sin que en su origen la una perturbe a la otra. Si surge el conflicto, se desplaza uno de los sentimientos de su ambivalencia sobre un objeto sustituto. Freud atiende aquí a la forma, a la estructura del desplazamiento y apunta a descubrir una ley lógica de las sustituciones y transacciones frente al conflicto, pero sin perder de vista el campo de realidad que así se organiza ni lo específico de quien lo organiza. Así también en el neurótico adulto, en el que, "de pronto", nos dice, se produce un conflicto entre la carga afectiva y el yo. Aquí también hay oposición entre lo afectivo y lo intelectual, como sucede en la masa. Pero el "de pronto" que produce la separación en la neurosis individual y en la masa es completamente diferente. La "intensificación de la carga afectiva" en el "de pronto" del individuo neurótico es diferente a las condiciones objetivas e históricas que en la masa producen, "de pronto", la convergencia simultánea de subjetividades que para lograrlo deben tener algo común entre sí. Hay analogía en la estructura de este nuevo ordenamiento pero no hay identidad. No puede haber, pues, reducción de un fenómeno a otro sin perder lo que de específico tienen ambos; que inscriben sus *efectos,* sus fracasos y sus éxitos, en niveles distintos de realidad. Hay, en la masa, un carácter común y simultáneo de los individuos –"tiene que existir algo que los enlace unos a otros"–, y este algo común que los enlaza es ya, en su convergencia, un contenido social *que se objetiva en un acto colectivo,* que pasa de implícito a explícito. Más aun; no podría ser común si no fuese social, si en esta convergencia no se pusiese en juego algo que sólo la experiencia colectiva real puede darle: la forma común cultural donde la diferencia individual, antes subjetiva, se deshace y se convierte en semejanza objetiva colectiva. Así el deseo inconsciente busca hacia

afuera, en una experiencia colectiva, en un "cuerpo común", lo que antes quedaba restringido únicamente al dominio de la fantasía individual, y al propio cuerpo. No queremos decir que con ello se alcance la realidad no contradictoria y la satisfacción del deseo: sólo decimos que aparece aquí un campo diferente de realidad en el cual este se inscribe, y que esta diferencia debe ser retenida.

Por eso Freud, hemos visto, trata de discriminar el sentido de la actividad de la masa en función de cómo transforma la realidad represora, y en el modelo de hombre –líder o caudillo– que esta considera como modelo de satisfacción. Hay un punto que para Freud va a permanecer constante en el análisis de los procesos colectivos: la forma del otro, de ese otro que estaba presente en la psicología individual y que también regula las formas colectivas. De allí la crítica a Le Bon:

> Lo que dice Le Bon sobre los directores de multitudes es menos satisfactorio y no deja trasparentar tan claramente lo normativo (p. 20).

Es decir, no incluye el ordenamiento que el jefe les impone, cuyo sentido nos permitiría comprender la dirección hacia la cual la masa así reorganizada se dirige

> Opina nuestro autor que en cuanto un cierto número de seres vivos se reúne, trátese de un rebaño o de una multitud, los elementos individuales se colocan instintivamente bajo la autoridad de un jefe. La multitud es un dócil rebaño incapaz de vivir sin amo. Tiene una sed tal de obedecer que se somete instintivamente a aquel que se erige en su jefe (p. 20).

Freud deshace este argumento reduccionista poniendo de relieve la *significación* del modelo de humanidad, de la forma del hombre, vehiculizada por el jefe, y la relación que este tiene con el deseo insatisfecho en tanto propone una forma que haga posible la satisfacción:

> Pero si la multitud necesita un jefe –dice Freud–, es preciso que el mismo posea determinadas aptitudes personales. Deberá también hallarse fascinado por una intensa fe (en una idea) para poder hacer surgir la fe en una multitud (p. 20).

Aparece así la racionalidad que liga la masa con el jefe: intensa fe en una idea. Por lo tanto, el papel de la ideología en la adhesión. Unión, pues, de la afectividad (fe) en la racionalidad (idea) que el director de multitudes vuelve a unificar.

Freud continúa implacablemente esta orientación:

> Pero además Le Bon, tanto *a estas ideas* como a los directores de multitudes, les atribuye un poder misterioso e irresistible al que da el nombre de prestigio: "El prestigio es una especie de fascinación –dice Le Bon– que un individuo, una obra o una idea, ejercen sobre nuestro espíritu. Esta fascinación paraliza todas nuestras facultades críticas y llena nuestra alma de asombro y de respeto. Los sentimientos entonces provocados son inexplicables como todos los sentimientos, pero probablemente del mismo orden que la sugestión experimentada por un sujeto magnetizado" (p. 20, de Freud; p. 109, Le Bon).

Culmina así, recurriendo al "prestigio", la destrucción de la nueva razón y de la nueva afectividad que enlaza a los hombres entre sí por el hecho de entrar a formar parte de una masa. Es decir, la nueva forma de sentir y de pensar que viene sugerida desde el modelo con el cual la masa se identifica: el director de multitudes. No hay para Le Bon ni verdad en las ideas ni verdad en el sentir. Pero sobre todo se borra al cuerpo como significante de la realidad: "los sentimientos son inexplicables como todos los sentimientos". ¿Por dónde circularía la razón en la historia si el campo de la afectividad, de la materialidad humana, se torna irreductible a la razón, si no es comprendido como "racionalidad sentida"? El "modelo" de hombre deja de ser

eso mismo que señalaba Freud al comienzo: "el otro como modelo, objeto, auxiliar o adversario". Retornamos a su mera presencia empírica, significante. La forma humana del otro no es significativa de otro enlace con la realidad y de otra apertura posible. Queda sólo, en este irracionalismo, el prestigio como la aureola inexplicable que nimba su atracción. El sentido del enlace con la realidad que este modelo abre queda encubierto y no se trata ya de leer sus consecuencias objetivas: en el modo como la masa hace su tránsito, en una nueva forma de colectividad, al campo de la historia. Por eso Freud comenta lapidariamente:

> De todos modos y cualquiera que sea su naturaleza, el prestigio siempre depende del éxito y desaparece ante el fracaso (p. 21).

La significación que adquiere el modelo está siempre para Freud en función del tránsito efectivo a la realidad: en su puesta a prueba. Por lo tanto, de cómo el director de multitudes abre la posibilidad de satisfacer lo que de común los conglomeró alrededor de él: el deseo insatisfecho. Esta convergencia sobre el modelo humano que la masa asume como propio –hacer pasar la fantasía a la realidad– es uno de los elementos fundamentales para comprender esta experiencia colectiva:

> No puede menos que observarse –dice Freud–, que las consideraciones de Le Bon sobre los directores de multitudes y la naturaleza del prestigio no se hallan a la altura de su brillante descripción del alma colectiva (p. 21).

II. Crítica a las concepciones burguesas de la masa (continuación)

Aullaremos con los lobos.
Mc Dougall

1. De cómo la única posibilidad que se le concede a la masa es retornar a la misma forma de organización represiva de la que pretende alejarse

Una diferencia capital separa a la concepción de Freud de *todos* los que hasta entonces, en la ciencia oficial, habían analizado el fenómeno de las masas: el carácter *creador* de nuevos contenidos de cultura que esta produce. Freud vuelve a señalar los puntos de concordancia con Le Bon, la emergencia en los individuos de la masa de *funciones separadas* –afecto y conciencia– que en las instituciones oficiales se encuentran unificadas. Concuerda con Le Bon, lo vuelve a repetir, en "la acentuación de la vida anímica inconsciente", pero no con la significación que para él adquiere tanto la inhibición colectiva de la función intelectual como la intensificación de la afectividad en la multitud. La pregunta, entonces, vuelve a ser esta: si esa separación es *destrucción de un equilibrio terminal* o es, por el contrario, *la evidencia de un desequilibrio que retoma la dialéctica de la creación* –lo sensible y lo racional– en el único campo donde nuevas síntesis culturales pueden seguir elaborándose: en lo colectivo. Así, pues el *juicio de valor* que el científico expresa respecto de estas funciones psíquicas será determinante. Por eso señala Freud su diferencia respecto de Le Bon tanto como de otros ideólogos.

> Su despectiva apreciación de las manifestaciones del alma colectiva ha sido expresada ya en términos igualmente precisos y hostiles por otros autores, y repetida, desde las épocas más remotas de la literatura, por un sinnúmero de pensadores, poetas y hombres de Estado (p. 23).

Si cambia el juicio de valor cambia también la percepción del fenómeno de la masa. Y cambia, concomitantemente, también el sentido que se le asigna a esas funciones aparentemente separadas que en la masa emergen. Si la masa fue mostrada en su sentido negativo, vamos a ver aparecer ahora, referido a un mismo objeto científico, su aspecto positivo que permanecía invisible o, a lo sumo, sólo accidental:

> Sin duda todos los fenómenos antes descritos del alma colectiva han sido exactamente observados, pero también es posible oponerles otras manifestaciones de las formaciones colectivas, *contrarias por completo* a ellos y susceptibles de sugerir *una más alta valoración* del alma de las multitudes (p. 24).

La masa disuelve al individuo, decía Le Bon. Pero para hacer emerger cualidades de las que el individuo aislado es incapaz, dice Freud. La significación del fenómeno varía, y esto haciendo valer contra Le Bon mismo algunas de sus descripciones:

> La moralidad de las multitudes puede resultar más elevada que la de los individuos que la componen, y sólo las colectividades son capaces de un gran desinterés y un alto espíritu de sacrificio. El interés personal, que constituye casi el único móvil de acción del individuo aislado, no se muestra en las masas como elemento dominante sino en muy contadas ocasiones. En las colectividades surge el fenómeno del entusiasmo, el cual ha capacitado a las multitudes para los actos más nobles y generosos (p. 24).

Esto en lo que se refiere a la función afectiva, al despliegue de la sensibilidad. Pero también en lo intelectual la masa muestra su capacidad creadora de racionalidad:

> También el alma colectiva es capaz de dar vida a creaciones espirituales de un orden genial, como lo prueba en primer lugar el

> idioma, y después los cantos populares, el folklore, etc. Habría además de precisarse cuánto deben el pensador y el poeta a los estímulos de la masa, y si son algo más que los perfeccionadores de una labor anímica en la que los demás han colaborado simultáneamente (p. 24).

Esta afirmación de Freud reencuentra la de Marx: la actividad del "cerebro social". Y rompiendo los límites de la individualidad, penetra en el campo humano que la produce, justamente cuando más particularizada y diferenciada de este se presenta. No hay, pues, creación estrictamente individual, pese a que el individuo, como unidad aislada, la exprese. El individuo –la parte de esa masa– expresa al particularizarse como individuo aquello que la actividad colectiva le comunica en otro nivel de su conexión con ella, y el artista o el pensador se apropia de significaciones elaboradas por un proceso colectivo en el cual los otros hombres han participado simultáneamente. Con esta aserción *Freud sienta de golpe el carácter colectivo de la creación más individual.* Une lo más excelso y elevado de la creación espiritual –el arte y el pensamiento– que se expresa por la transformación de lo sensible y lo racional, los dos momentos comúnmente disociados en la sociedad burguesa a nivel de la actividad individual. La elaboración de lo afectivo, que se expresa en lo sensible de la expresión artística, y la de lo racional que se expresa en el pensador, encuentran su campo de unificación y de creación en la labor colectiva de la masa. Es en la masa donde la actividad afectiva y racional elabora nuevos enlaces y nuevas formas que se expresan sintetizadas a nivel individual. Así la "simultaneidad", que definía a lo colectivo como mera coexistencia numérica en la psicología social tradicional, muestra aquí el trabajo colectivo que se encubría: "una labor anímica en la que los demás han colaborado simultáneamente". *Así establece Freud la preeminencia creadora de la actividad colectiva de la masa respecto de la de sus miembros individuales.*

La individuación más particular y más acentuada –el poeta, el pensador– resulta de la participación más profunda en la elabo-

ración colectiva. Por eso Freud podía hablar en *El malestar en la cultura* de una ideología y un arte que encubren las relaciones con la realidad –mera "tecnología"– y de un arte y un pensar verdaderos que expresan y enfrentan los conflictos que la cultura plantea. La individualidad burguesa se separa de este campo creador, porque al convertir en privilegio personal y privado lo que es resultado colectivo, encubre su deuda junto con su fuente y se condena a la esterilidad. La *separación estabilizada* entre lo sensible y lo racional, entre el pensar y el sentir, que muestra esa individualidad, no expresa sino su separación del campo colectivo que es su fundamento. No liga su sensibilidad a la sensibilidad de ese cuerpo común en el cual debería prolongarse porque de él proviene, y por eso no liga la racionalidad de su conciencia con el campo productor de relaciones que la hizo posible como campo subjetivo de pensamiento.

Toda forma de individuo, tanto en lo que tiene de creadora como en lo que tiene de enferma, expresa el resultado de "una labor anímica en la que los demás han colaborado simultáneamente". Pero si esto es así, ¿es *la misma* colectividad, tomada como un todo, la que produce tanto lo positivo como lo negativo?

> En presencia de estas contradicciones aparentemente irreductibles, parece que la labor de la psicología colectiva ha de resultar estéril (p. 24).

Pero esta apariencia sólo se borra si mantenemos presente el resultado al cual llega Freud: que la individualidad burguesa estabilizada es congruente con la clase estabilizada, mientras que la individualidad que se disuelve emerge de la masa donde los lazos oficiales se desorganizan. Si esto es así, la sociedad que la psicología estudia no puede ser mantenida como un *todo homogéneo* sino concebida como un *todo contradictorio* donde se enfrentan diversas formas colectivas.

2. El sentido histórico de la masa

Hay, pues, que determinar qué sentido tienen las masas dentro de un sistema social contradictorio.

> Sin embargo, no es difícil encontrar un camino lleno de esperanzas. Probablemente se ha confundido bajo la denominación genérica de "multitudes" a formaciones muy diversas, entre las cuales es necesario establecer una distinción (p. 24).

Así Freud cae de lleno dentro de una distinción crucial:

> Los datos de Sighele, Le Bon y otros, se refieren a masas de existencia pasajera, constituidas rápidamente por la asociación de individuos movidos por un interés común, pero muy diferentes unos de otros. Es innegable que los caracteres de las masas revolucionarias, especialmente de las de la Revolución Francesa, han influido en su descripción. En cambio, las afirmaciones opuestas se derivan de la observación de aquellas masas estables o asociaciones permanentes, en las cuales pasan los hombres toda su vida y que toman cuerpo en instituciones sociales. Las multitudes de la primera categoría son, con respecto a las de la segunda, lo que las olas breves, pero altas, a la inmensa superficie del mar (pp. 24-25).

Para los psicólogos burgueses "buenas" masas eran pues las institucionalizadas; "malas" masas, las revolucionarias. Freud distingue así el carácter contradictorio de la sociedad que las masas expresan, comprendiendo su sentido negativo o positivo en función de cómo se inscriben dentro de la sociedad contradictoria, si acomodándose a ella u oponiéndose. Habría así dos formas básicas de masas para Freud, que configuran los *extremos* de las formas colectivas:

1. *Las masas institucionalizadas,* que forman cuerpo con el sistema global, y que están inmovilizadas dentro de una racionalidad contradictoria.

2. *Las masas revolucionarias* en las que los hombres se descubren unidos por un interés común, y que pueden llevarlos a transformar radicalmente el sistema.

Entre ambas, como veremos, Freud sitúa a las *masas espontáneas.*

En las primeras, las masas institucionalizadas, "pasan los hombres toda su vida", es decir, sellan la unidad indisoluble del individuo y la institución social. Si no hubiera más masas que estas, parecería que la sociedad alcanzó ya, en su proceso de cultura, el equilibrio definitivo. Pero el hecho de que produzca masas revolucionarias, incompatibles con el sistema y las instituciones, que se constituyen por convergencia de intereses comunes borrando las diferencias individuales constituidas, señala precisamente la existencia de una contradicción que la psicología social burguesa no podía asumir sin poner en duda su propio sistema social y la propia individualidad del investigador. Esta diferencia entre ambas masas es radical para Freud:

> Las multitudes de la primera categoría [las masas revolucionarias] son, con respecto a las segundas [las masas consolidadas en el sistema] lo que las olas breves, pero altas, a la inmensa superficie del mar (p. 25).

Una vez distinguidas estas muchedumbres por la función que cumplen en la transformación de la sociedad global, Freud nos va a mostrar cómo un ideólogo de la burguesía –Mc Dougall– resuelve la contradicción entre las "buenas" y las "malas" masas. Mc Dougall parte de la misma contradicción que enfrentó Freud, pero manteniendo como "invariables" a las masas institucionalizadas. El conflicto lo resuelve introduciendo el factor "organización". Quiere decir que vamos a asistir ahora a una verificación de la hipótesis de Freud sobre el sentido de las masas, en función de cómo la psicología social tradicional considera el tránsito del desorden al orden de la masa a la institución, de la revolución a la restauración.

Si bien Mc Dougall afirma que la masa no posee organización

ninguna, o sólo una organización rudimentaria "confiesa –nos dice Freud– que ningún grupo humano puede llegar a formarse sin un cierto comienzo de organización, y que precisamente en estas masas simples y rudimentarias es en las que más fácilmente pueden observarse algunos de los fenómenos fundamentales de la psicología colectiva" (p. 25). Por eso Freud retoma esta "confesión" de Mc Dougall y nos la resume:

> Para que los miembros accidentalmente reunidos en un grupo humano lleguen a formar algo semejante a una masa, en el sentido psicológico de la palabra, es condición necesaria que entre los individuos exista algo común, que un mismo interés común los enlace a un mismo objeto, que experimenten los mismos sentimientos en presencia de una situación dada y [por consiguiente, añadiría yo] que posean en cierta medida la facultad de influir unos sobre otros (p. 25).

Aquí la accidentalidad, en su aparente desorden, revela un orden muy preciso. Sólo que Mc Dougall no sabe, desde su sistema, cómo entenderlo. Algo *común,* un *mismo* interés, un *mismo* objeto, los *mismos* sentimientos, una *misma* situación dada, inscrita con toda precisión en la realidad. Pero no sólo un objetivo común sino un mismo interés por él. Y una participación que no es meramente pensada: es un objetivo común *sentido* como común, donde la participación corporal colectiva le da una nueva dimensión. Y, además, la fuerza que así se multiplica por la colaboración, por la influencia recíproca. Pero una vez más, partiendo de este reconocimiento, Mc Dougall llega a los mismos resultados que Le Bon: los individuos al fundirse en la masa pierden el sentimiento de su delimitación individual y se disgregan. La masa está así, como corresponde, contrapuesta a individuo. Pero podemos decir que lo que más sorprende y aterroriza al investigador social es esta *multiplicación del poder que se produce en la masa accidental.* Este es el efecto sorprendente que estalla y describe

apesadumbrado en las muchedumbres no integradas al sistema, y ello merced a un acentuamiento de la afectividad.

Dice Mc Dougall:

> El contagio de los afectos... es susceptible de provocar automáticamente el mismo efecto en el observador (...). Llega a ser incapaz de mantener una actitud crítica y se deja invadir por la misma emoción (...). Se intensifica por inducción recíproca la carga afectiva de los individuos integrados en la masa.
>
> Este mecanismo de intensificación afectiva queda favorecido por varias otras influencias emanadas de la multitud. La masa da al individuo la impresión de un poder ilimitado y de un peligro invencible. Sustituye, por el momento, a la entera sociedad humana, encarnación de la autoridad, cuyos castigos se han temido y por los que nos imponemos tantas restricciones (...) (p. 26).

Pero lo más sabroso es el propio terror del investigador, inseguro ya en su propia existencia:

> Es evidentemente peligroso situarse enfrente de ella, y para garantizar la propia seguridad deberá cada uno seguir el ejemplo que observa en derredor suyo, e incluso, si es preciso, llegar a "aullar con los lobos" (p. 26).

Se ve claro aquí que el poder emana de un enlace afectivo y corporal de los individuos entre sí. La disolución de la individualidad es la apertura a este nuevo poder que se contrapone a la "entera sociedad humana" –de cuya integridad la masa, excluida, no formaría parte– y que se subleva contra la autoridad represora. Lo que se diluye entonces aquí es la contención racional que, en tanto conciencia, refería el individuo a una totalidad institucionalizada que marcaba sus límites tanto como su afecto. El mismo principio que vimos en Le Bon, la contraposición

entre irracionalidad afectiva y racionalidad pensada, sigue jugando aquí. Por eso agrega Freud:

> El juicio de conjunto que Mc Dougall formula sobre la función psíquica de las multitudes simples "desorganizadas" no es mucho más favorable que el de Le Bon. Para él, una tal masa es sobremanera excitable, impulsiva, apasionada, versátil, inconsecuente, indecisa y al mismo tiempo inclinada a llegar en su acción a los mayores extremos, accesible sólo a las pasiones violentas y a los sentimientos elementales, extraordinariamente fácil de sugestionar, superficial en sus reflexiones, violenta en sus juicios, capaz de asimilarse tan sólo los argumentos y conclusiones más simples e imperfectos, fácil de conducir y de conmover. Carece de todo sentimiento de responsabilidad y de respetabilidad, y se halla siempre pronta a dejarse arrastrar por la conciencia de su fuerza hasta violencias propias de un poder absoluto e irresponsable. Se comporta pues como un niño mal educado o como un salvaje apasionado y no vigilado en una situación que no le es familiar. En los casos más graves se conduce más como un rebaño de animales salvajes que como una reunión de seres humanos (p. 27).

Pero lo importante del aporte de **Mc** Dougall es comprender cómo la burguesía concibe la transformación de esta "enfermedad" social. Al señalar su terapéutica, la "organización" de lo desorganizado, pondrá de relieve algo importante: se hará visible lo que en Le Bon estaba implícito, esto es cómo la organización social se prolonga en la forma individual y la requiere para la existencia de su sistema.

3. El retorno a lo mismo

Las multitudes de "organización superior", las instituciones, son su modelo. Y dice Freud, socarronamente:

> Esperamos con impaciencia averiguar en qué consiste tal organización y cuáles son los factores que favorecen su establecimiento (p. 27).

La impaciencia se ve inmediatamente satisfecha; las condiciones que Mc Dougall establece para pasar de la desorganización a la organización son aquellas que vuelven a crear en la muchedumbre la forma de ser hombre que la masa disolvió. Es decir, volver a producir en la masa una vez más la única forma que la burguesía concibe: el hombre sometido del individualismo burgués, ese que justamente la masa, en su aparente desorganización, reorganizó.

> A nuestro juicio, la condición que Mc Dougall designa con el nombre de "organización" de la multitud [consiste] en crear en la masa las facultades precisamente características del individuo, y que este ha perdido a consecuencia de su absorción por la multitud (p. 28);

es decir, volver a

> su continuidad, su conciencia, sus tradiciones y costumbres, su peculiar campo de acción y su modalidad especial de adaptación y [donde] se mantenía separado de otros con los cuales rivalizaba (p. 27).

Por lo tanto, volver a crear en el sujeto el mismo campo subjetivo contradictorio que corresponde a la organización del capitalismo burgués. La organización del sistema de producción desciende y organiza la cabeza y el cuerpo del hombre que necesita: esa es su respuesta ante la presencia de la masa revolucionaria. Hay que volver a implantar la disolución, las individualidades separadas unas de otras, y la rivalidad que los oponga entre sí. Y para lograrlo, mantener los mismos valores, las mismas cualidades que forman sistema con el sistema

opresor: "su conciencia", como campo racional restringido y contradictorio; "su peculiar campo de acción", al cual los limita la división social del trabajo capitalista; "sus modalidades especiales de adaptación", hacerse lo que el sistema les exige para vivir en él. Y, por último, como fundamento del conjunto de productores independientes entre sí, que oculta los lazos básicos que determinan la relación entre los hombres: "la separación de los otros con los cuales rivalizaba" y que la masa revolucionaria, haciendo aparecer nuevos objetivos comunes, nuevas necesidades, nuevas modalidades de acción y una nueva forma de realidad posible, intenta justamente destruir.

III. La ampliación del cuerpo más allá de la dependencia

Sugestión o libido

Freud retoma el núcleo fundamental del fenómeno de la masa espontánea, e insiste en mantenerlo bien presente:

> Hemos partido del hecho fundamental de que el individuo integrado en una masa experimenta, bajo la influencia de la misma, una modificación, a veces muy profunda, de su actividad anímica. Su afectividad queda extraordinariamente intensificada y, en cambio, notablemente limitada su actividad intelectual. Ambos procesos tienden a igualar al individuo con los demás de la multitud, fin que sólo puede ser conseguido por la supresión de las inhibiciones peculiares de cada uno y la renuncia a las modalidades individuales y personales de las tendencias (p. 29).

El planteo muestra ya claramente el camino sobre el cual Freud avanza. Hay modificación en el individuo que integra la masa espontánea, y esta modificación puede ser muy profunda: la totalidad de su persona está en juego. Intensificación afectiva, limitación intelectual.

¿Qué es lo que emerge en la masa? La *igualdad,* nos dice Freud, que borra las diferencias personales. Pero esta igualdad, ¿qué contenido tiene? Aquel que aparece luego de borrarse las inhibiciones peculiares de cada uno y de renunciar a las modalidades personales e individuales de las tendencias. Lo que se borra, pues, por efecto de la actividad colectiva, es lo personal, lo diferente de cada uno: las diferentes formas de inhibición y satisfacción. Pero esto que me "personalizaba", que me "individualizaba", que me diferenciaba de los otros, era precisamente lo que me impedía la satisfacción. Tanto las "modalidades individuales y *personales* de las tendencias" que *me llevaban* hacia los objetos, cuanto las "inhibiciones *peculiares* de cada uno" que me *impedían acercarme* a ellos, definían el límite estricto con los que la cultura amojonó mi individualidad. Eran, desde el punto de vista individual, "personales" y "peculiares" antes de mi inserción en la masa. Luego de mi participación colectiva se disuelve la diferencia aparente y se revela la semejanza fundamental: en realidad somos iguales. Lo cual quiere decir: somos igualmente producidos por el sistema en lo que nos inhibe y nos lleva, necesidad mediante, a la imposibilidad de la satisfacción. Y esto es lo que se descubre una vez que renunciamos y abandonamos la separación y la presunción de personalización. Lo que se objetiva como común y, por lo tanto, lo que descubre su fuente en el proceso de producción cultural, aparece en una experiencia imprescindible: *después de renunciar a proseguir la búsqueda de satisfacción del deseo insatisfecho por los caminos individuales que la cultura decantó en cada hombre como únicos caminos posibles, pero que llevan al fracaso y a la frustración.*

Este descubrimiento de lo *más personal* antes inhibido es precisamente lo que se tiene de *más común,* y sólo colectivamente se produce. Lo que la masa niega es aquello que el individuo, por la organización individualista de su personalidad, afirmó en sí mismo como prolongación de un sistema represivo. La organización racional de las instituciones se prolonga en el propio cuerpo como institución. En la masa se produce el descentramiento vivido del sujeto respecto de su centramiento subjetivo individual. A la perspectiva aparente del sujeto, centrada en su

conciencia como absoluta, sucede el descentramiento del cuerpo que se aprehende, afectivamente, abierto y entrecruzado por los otros en un campo objetivo común. Hay descentramiento individual y recentramiento convergente en lo colectivo de la masa. Decir entonces que en ella se produce una intensificación afectiva significa decir: apertura de un cuerpo amojonado, preeminencia de la significación vivida desde la materialidad colectiva, que tienen al cuerpo y al espacio histórico descubierto por esta convergencia como el lugar donde se despliegan nuevas relaciones que amplían y destruyen en él la institución que los cercaba. En cambio la limitación de la actividad intelectual significa postergación de la institución hecha conciencia. Hay así una apertura sentida hacia los otros, un poder desbordante antes contenido, que el cuerpo conserva y expande y que delimita, en las formas sociales que lo cercaban, él campo estricto de una nueva pertenencia, de una nueva igualdad real, de una nueva e incipiente corporeidad común, descubierta desde la necesidad común insatisfecha.

Pero si este sentir no es mero desorden sino el comienzo posible en la instauración de un nuevo ordenamiento, esto quiere decir que la masa continúa y desarrolla una dialéctica que se quiso detener y que ella verifica. La participación de los hombres dentro del sistema desdibujó en el cuerpo el campo de posibles que no podía satisfacer. Y son estos posibles negados, que las instituciones sin embargo suscitaron, los que el cuerpo mantiene fielmente y los objetiva ahora en el campo sin palabras que la masa, con su fuerza, abre: un vacío determinado. Lo que el cuerpo pone y llena en el proceso colectivo es el vacío que la razón oficial determinó como no teniendo que ser, pero que su negación abrió sin embargo como posible, porque lo inscribió en la realidad como impedimento, como inhibición de un poder de creación y de satisfacción realmente existente.

Así se disuelve la falsa individuación y personalización, que era la contraparte de la represión social. Lo nuevo es, pues, el campo de objetivación que la cultura reprime. Desde esta perspectiva la solución de los psicólogos tradicionales encubre el problema, porque la organiza-

ción y la institucionalización que proponen corresponde a un retorno a la unidad disuelta. No integran la nueva significación que irrumpe por medio de la masa cuando esta produce la ruptura entre lo afectivo y lo racional. Y al no comprender *la razón vehiculizada por lo afectivo,* es decir la razón que circula en los nuevos enlaces que hacen surgir la materialidad colectiva de los cuerpos convergentes, no pueden, pues, comprender la tensión entre dos campos de significación contrapuestos –lo afectivo y lo racional–, donde el conflicto y la contradicción se harían visibles y requerirían una nueva forma que los integrara.

1. La sumisión como esencia del hombre

El enlace que, "corrigiéndola", puede proporcionarle a la masa espontánea la "organización" burguesa significa encubrir lo nuevo del fenómeno que ella produce: el "hecho fundamental" de la separación entre lo afectivo y lo racional de que Freud quiere dar cuenta.

> Evidentemente, la intervención de factores racionales, como la intimidación del individuo por la multitud, o sea la acción de su instinto de conservación, no basta para explicar los fenómenos observados. Aquello que fuera de esto nos ofrecen, a título explicativo, las autoridades en sociología y psicología de las masas, se reduce siempre, aunque presentado bajo diversos nombres, a la misma cosa, resumida en la palabra mágica "*sugestión*" (p. 29).

Desde la perspectiva "oficial" no hay racionalidad para explicar el enlace. Tarde, Le Bon, Mc Dougall remiten en última instancia a la sugestión. Esta sería entonces para ellos

> un fenómeno primario, irreductible, un hecho fundamental de la vida anímica humana (p. 30).

La sugestión es un concepto clave pues muestra, así como lo mostró el concepto "alma de la raza", una síntesis proyectada sobre el fenómeno más que descubierta en él. La sugestión supondría una relación con el otro donde la dependencia excluiría toda posibilidad de reacción del sujeto. Es como si la sugestión hubiera llegado a tocar en el hombre el fundamento psíquico de la esclavitud y de la dependencia; como si esta formara, en tanto función, parte de todo individuo. La sugestión sería la imposición de un lazo de dependencia no resistido por el sujeto sino solicitado por él. Expresaría un modo de conexión psíquica básica, irreductible, presente en todo hombre de la masa, en quien la influencia del superior encuentra en el otro, inferior, el asiento del sometimiento. En otras palabras: la sugestibilidad sería el núcleo que en el hombre inferior determina férreamente su necesaria adhesión al hombre superior que lo orienta y dirige y al que queda esencialmente referido.

¿Qué puede oponer Freud a esta concepción? La enseñanza que le proporcionó un enfermo de hospital, el ser más disminuido entre todos los disminuidos, porque acepta ya de entrada su dependencia del médico como aquel que sabe de sí mismo más que lo que él mismo sabe. Pero he aquí que *algo* en el enfermo se resiste: he aquí que en la enfermedad y en la relación voluntaria de máxima dependencia, persiste un ámbito irreductible de resistencia y libertad. Así lo "primario e irreductible", el "hecho fundamental" que aparece en la relación del hombre con el hombre no es la sugestión, la dependencia. El hecho irreductible es el poderío común que expande la vida, aunque sólo sea imaginario: oponerse a la sumisión y a la imposición cuando estas aparecen en contradicción con la expansión del sujeto. La resistencia a la violencia restrictiva, esto es la capacidad de resistir a la dependencia, sería pues en Freud el fenómeno irreductible que nos muestra la organización contradictoria del aparato psíquico.

Bernheim, su maestro, adhería a esa tesis de la sugestión como hecho primario e irreductible. La dramática resistencia en la relación amo-esclavo encubierta bajo la apariencia de la cura, apoyada en la

sugestión, es contada por Freud mismo como la enseñanza básica, la lección del enfermo al médico, del "sometido" al "dominador":

> Así opinaba Bernheim, de cuyos asombrosos experimentos fui testigo presencial en 1899. Pero recuerdo también haber experimentado por entonces una oscura animosidad contra tal tiranía de la sugestión. Cuando oía a Bernheim interpelar a un enfermo poco dócil con las palabras: –"¿qué hace usted? ¡Vous vous contresuggestionnez!" –me decía que aquello constituía una injusticia y una violencia. El sujeto poseía un evidente derecho a "contrasugestionarse" cuando se le intentaba dominar por medio de sugestiones. Esta resistencia mía tomó después la forma de una rebelión contra el hecho de que la sugestión, que todo lo explicaba, hubiera de carecer por sí misma de explicación (p. 30).

La trayectoria de la "sugestión" en la explicación "científica" se prolongó desde la psicología individual a la psicología colectiva como un intento de *justificar* el dominio.

La dependencia del paciente respecto del médico en el hospital se prolonga en la dependencia del hombre de la masa respecto del director de multitudes. La misma sumisión individual que el médico solicita del enfermo es proyectada, como forma de relación, en la sumisión del hombre de la masa respecto de quien la dirige.

El fondo que une a los hombres de la masa entre sí no sería sino la natural e irreductible vocación a la dependencia y a la sumisión de los seres inferiores, "un hecho fundamental" de la vida anímica humana.

> Ahora, cuando después de treinta años de alejamiento vuelvo a aproximarme al enigma de la sugestión, encuentro que nada ha cambiado en él (p. 31).

Pero ahora el contexto de la pregunta ha variado. Ya no es la relación individual, sino que es la relación colectiva, el proceso creador

en la historia, lo que está en juego. ¿Qué consecuencias tendrá esta misma puesta en duda de la sugestión pasando de la psicología individual a la psicología colectiva?

La consecuencia más importante sería esta: mientras que el enfermo individual y humillado, en tanto enfermo, no tiene más que su poder individual para contrarrestar esta dependencia que se le quiere imponer, la masa, en cambio, adquiere el poder colectivo que reencuentra el campo de la oposición de dominantes a dominados como campo efectivo de lucha que se verificaría en el poder colectivo de los hombres que la integran. A la impotencia individual del enfermo sucede la omnipotencia colectiva de la masa. Ese núcleo del terror que aparecía tanto en Le Bon como en Mc Dougall frente al hecho de la masa espontánea y, sobre todo, de la revolucionaria –y que no encontraba Bernheim– era la emergencia destructora del poder de la sugestión. He aquí que sugestionándose, la masa debería dejarse dirigir por los hombres "ilustrados" y "libres", en tanto que son "verdaderas personas", así como Bernheim pretendía dominar con la sugestión a su enfermo. Pero, ¿por qué las masas no se dejan sugestionar por los buenos? ¿Por qué se dejan sugestionar sólo por los malos? Si la sugestión es lo que aparece como solicitación de dominio colectivo en las masas, si la servidumbre es lo que ellas requieren, no hay otra salida para el problema que dominar a las masas, imponerles la esclavitud y la dependencia como se le imponía al enfermo. Así la razón del científico no entiende qué pasa en el cuerpo del enfermo, *qué se resiste en él.* Lo que en la masa se resiste es la razón sentida postergada en la carne, es la verdad histórica, ya no individual, de su contenido reprimido.

Por eso falta de toda precisión y, sobre todo, incapaz de revelar su verdadero contenido inconfesable, la sugestión "pronto acabará por designar una influencia cualquiera" (p. 31).

Freud abre pues nuevamente la pregunta, señalando en qué consiste el nudo central de la incomprensión:

> Sobre la esencia de la sugestión, esto es, sobre las condiciones en las cuales se establecen *influencias carentes de un fundamento lógico suficiente*, no se ha dado esclarecimiento alguno (p. 31).

La carencia de fundamento lógico suficiente no está en el fenómeno que se analiza: está en las categorías "oficiales" con las cuales se lo pretende conocer. El enlace –"tiene que haber algo que los enlace unos a otros"– tiene una esencia, tiene una razón irreductible a la lógica con que se lo analiza: irreductible a aquella que se prolonga como razón desde las instituciones sociales represoras.

2. La resistencia contra la represión, verdad del fundamento

Pero antes de pasar a la noción de libido, analicemos la crítica que Freud hace a la sugestión. ¿Qué significa este rechazo en él?

En su origen fue el descubrimiento del sometimiento médico-paciente: negarse a una solución impuesta *desde afuera,* que seguía, frente al enfermo, manteniendo al médico como ordenador de su conducta, pero sin reconocer e integrar el desequilibrio fundamental del paciente, cuyo sentido y lógica se ignoraban. La sugestión no era cura, entonces, porque solamente se lo reordenaba al paciente –y esto no podía ser sino transitorio– en la nueva modalidad fugaz que el otro –el médico– le imponía. El proceso no tenía al sujeto enfermo como campo de debate y de convergencia contradictoria de dos estructuras, en función de su propio problema: la lógica de la contradicción era soslayada.

> El resultado total se mostraba, sin embargo, totalmente dependiente de la relación del paciente con el médico, conduciéndose así como resultado de la sugestión, y cuando tal relación se rompía, emergían de nuevo todos los síntomas, como si no hubieran hallado solución ninguna (*Teoría de la libido*, XVII, p. 185).

El enfermo requeriría así de la presencia permanente del médico, de una sugestión continua. Esta impedía la emergencia del conflicto, pero no su existencia. El médico, con la sugestión, le imponía al paciente desde afuera una forma de ordenamiento que señala el predominio de un sistema sobre otro: del dominante, el médico, sobre el dominado, el enfermo. Pero el enfermo (o la masa) admite esta razón extraña porque se apoya en la admisión de otro dominio presupuesto ya en el hecho de someterse a la cura: dominio de la "salud" (oficial), la norma y la ley respecto de su ser enfermo (clandestino, perseguido, carente, insatisfecho y, sobre todo, *sin razón).* La racionalidad del enfermo era, en la sugestión, ignorada por la "ciencia". Este desconocimiento llevaba a una forma imperativa de curación, a un "deber ser normal" que ocultaba el origen de la ley. Pero sobre todo ignoraba la razón de la enfermedad.

"Tenía derecho a contrasugestionarse", reclamaba Freud. Quiere decir: el enfermo tenía derecho a mantener y a reafirmar su propio orden frente al orden que se le quería imponer. La enfermedad, con su sufrimiento insuperable, encerraba aquí más verdad racional que la presunta cura; mostraba aquello irrenunciable, siempre presente, que desbordaba la solución oficial, aunque el enfermo no lo supiera. El enfermo ponía en evidencia una contradicción vivida. El médico, sugestionándolo, le hacía renunciar a esta evidencia, sacrificando uno de sus extremos: el deseo insatisfecho. Freud tuvo que descubrir en sí mismo la enfermedad para romper la separación normal y oficial entre salud y enfermedad, descentrar su propia "objetividad" profesional respecto del sistema que lo había producido como médico, incluyéndose él mismo en el objeto de conocimiento, y descubrir así una racionalidad más profunda. Pero, cuando se pasa a los fenómenos colectivos, ¿la burguesía podría acaso asumir en sí misma, en su presunta normalidad oficial, la verdad de la masa "enferma" de la que su normalidad vive? Aquí, en las masas que se rebelan, las formas de la "enfermedad" social son más pesadas, no se resuelven en el interior de un hospital o de un consultorio, y los índices de realidad sólo se leen dentro de una experiencia irreductible a la cultura individual: la lucha de clases.

Por eso la superficialidad teórica era una insuficiencia científica, pero al mismo tiempo una limitación ideológica: un preguntar que no llegaba al fundamento:

> Así Bernheim dio pruebas de gran penetración fundando su teoría de los fenómenos hipnóticos en el principio de que todos los hombres son, en una cierta medida, "sugestionables", particularidad que no es sino la tendencia a la transferencia, concebida en una forma algo limitada, esto es con exclusión de la transferencia negativa (*Introducción al Psicoanálisis*, tomo V, p. 199).

Quiere decir: la teoría de la sugestión no podía comprender la contrasugestión; la imposición soberbia del amo no podía comprender la rebeldía sorda del esclavo. La propia afirmación de sí que encerraba al científico dentro de su teoría no podía comprender, viniendo de un enfermo, desde el otro sistema negado y disminuido por la razón de la ciencia, la transferencia negativa, el rechazo de la imposición. Hubiera tenido, en este caso, que dudar el médico de sí mismo; hacerse, por un momento, el otro, asumir en sí la enfermedad.

> Sin embargo, no pudo nunca este autor explicar la naturaleza y la génesis de la sugestión. Para él constituía un hecho fundamental, cuyos orígenes no tenía necesidad de explicar, y no vio tampoco el lazo de dependencia existente entre la sugestionabilidad y la sexualidad, o sea la actividad de la libido (*ibid*., p. 199).

Se comprende entonces la crítica de Freud. El amo no tiene que explicar el origen del poder que ejerce sobre el esclavo: es un "hecho fundamental". Pero con ello deja de lado el campo de lectura donde el fenómeno de la "sugestión" se produce: desde la carne hecha, sexualidad mediante, forma humana; cuerpo hecho, por mediación de los otros, cultura.

Importa detenerse un poco más sobre la significación que adquiere

para Freud la crítica a la sugestión, pues señala uno de los ejes donde la concepción del hombre y de la verdad se asienta. Citaremos, pues, algunos de sus textos donde esta diferencia aparece claramente marcada.

> La sugestión directa es aquella que se encamina contra la manifestación de los síntomas y constituye un combate entre nuestra autoridad y las razones del estado patológico. Recurriendo a ella prescindimos en absoluto de tales razones y no exigimos del enfermo sino que cese de manifestarlas por medio de síntomas (*ibid*., p. 204).

Hay, pues, dos sistemas: la razón del médico y la razón del enfermo. El médico no amplía el campo de su racionalidad para incluir la del enfermo, que siente como contradictoria con la propia. Falto de llegar a una nueva racionalidad donde la razón propia se abra para contener y comprender la razón ajena, incluyendo, pues, su primera razón excluyente y represora como complementaria de la enferma, lo que hace es imponerle desde afuera la suya, impidiendo que la otra se manifieste. El médico no duda de su propia razón; sólo que así tiene que negar la razón de la enfermedad y, sin comprenderla, reprimirla.

> Sin llegar nunca a darse cuenta [el médico] de la significación y efecto de cada uno [de los síntomas], labor nada científica y más bien semejante a la magia, al exorcismo y a la prestidigitación. La terapéutica hipnótica intenta encubrir y disfrazar algo existente en la vida psíquica. Por el contrario, la terapéutica analítica intenta hacerlo emerger clara y precisamente y suprimirlo después. La primera actúa como un procedimiento cosmético. *Aquella utiliza la sugestión para prohibir los síntomas y reforzar las represiones, pero deja intactos todos los procesos que han conducido a la formación de síntomas* (...). La terapéutica hipnótica deja al enfermo en una absoluta pasividad, no suscita en él modificación alguna y, por lo tanto, no le provee tampoco de

> medio alguno de defensa contra una nueva causa de perturbación patológica. El tratamiento analítico impone *al médico* y *al enfermo* penosos esfuerzos que tienden a vencer resistencias interiores, pero una vez dominadas estas queda la vida psíquica del paciente modificada de un modo duradero, transportada a un grado evolutivo superior y protegida contra toda nueva posibilidad patógena. Esta lucha contra las resistencias constituye la labor esencial del tratamiento analítico e *incumbe al enfermo mismo*, en cuya ayuda acude el médico, auxiliándolo con la sugestión, que actúa sobre él con un sentido educativo.
> Todos los que han practicado el psicoanálisis conocen muy bien la imposibilidad de sugestionar a los enfermos hasta tal punto. No es desde luego difícil hacerles aceptar una determinada teoría y compartir un error médico, pero en este caso *se habrá influido únicamente sobre su inteligencia y no sobre su enfermedad*. La solución de sus conflictos y la supresión de sus resistencias no se consiguen más que cuando les hemos proporcionado representaciones de espera que en ellos coinciden con la realidad. Aquello que en las hipótesis del médico no corresponde a esta realidad queda espontáneamente eliminado en el curso del análisis y remplazado por hipótesis más exactas (*ibid*., pp. 204-205).

Subrayemos lo importante. En la sugestión directa hay:

- Afirmación de la propia razón sin incluir la razón del otro.
- Magia, exorcismo, prestidigitación: rito para alejarlo, campo de irracionalidad complementario con la racionalidad oficial.
- Encubrimiento de la verdad que el otro muestra, y que niega la propia. Disfraz: cosmética.
- La sugestión prohíbe, basada en la autoridad –la normal– los síntomas que ponen de relieve la contradicción del sistema. Refuerza las represiones: consolida la enfermedad.
- Mantiene al enfermo en la pasividad: no lo integra creadora-

mente en la razón de la estructura que lo determina. Sigue sometido al determinismo que la conciencia le oculta y el cuerpo sufre.

► La sugestión obra en la inteligencia, en la conciencia separada del cuerpo por la enfermedad misma, pero no sobre la totalidad del sujeto. Obra sobre el campo ajeno que la enfermedad y la represión abrieron como propio: trabaja en el campo del enemigo. Él es la enfermedad, la conciencia es el otro en él.

En el trabajo psicoanalítico, en cambio, paciente y médico se incluyen en el mismo sistema contradictorio, y se elevan a otra estructura desde la cual la contradicción que llevó a la enfermedad aparece integrada en una forma racional y en un orden que le permite resolverla y transformarla. Se integra en el enfermo el orden de la realidad contradictoria como orden conocido y dominable. El enfermo mismo debe transformarse en su propia estructura individual para acceder a la razón que el médico, en su propio proceso, ya alcanzó. No hay comunicación de un conocimiento consciente, sino habilitación ineludible de un lugar humano autónomo desde el cual la relación con la realidad, hombre mediante, se produce.

3. La concepción amplificada del amor

¿Qué contrapone Freud a la lógica de la conciencia burguesa, a los enlaces oficializados en las instituciones y en las ideas? ¿Dónde va a buscar el fundamento y la esencia de los enlaces humanos? Recurriendo a un concepto clave del psicoanálisis: *la noción de libido,* es decir a un concepto que nos permite comprender a la razón hecha cuerpo, a la carne hecha significación del mundo.

> En cambio, intentaremos aplicar al esclarecimiento de la psicología colectiva el concepto de la *libido* (...). *Libido* es un término perteneciente a la teoría de la afectividad. Designamos con él la energía –considerada como magnitud cuantitativa, aunque

> por ahora no mensurable– de los instintos relacionados con todo aquello susceptible de ser comprendido bajo el concepto de amor (pp. 31-32).

Así pasa Freud del concepto de sugestión, que muestra el núcleo de una dependencia constituida por la cultura y solidificada por ella, que es por lo tanto una función derivada, al concepto del amor, que pertenece a la "teoría de la afectividad".

> Aquello que corresponde a estas relaciones amorosas *aparece oculto* en ellos detrás de la sugestión (p. 33).

Freud, pues, va a considerar entonces qué pasa en esa afectividad que la masa amplificó en el individuo por el hecho de la disminución de su conciencia intelectual. Pero de la sugestión pasa al amor. ¿Cómo? tenemos derecho a preguntarnos: ¿otra vez el mismo manido y consabido concepto del amor, el mismo recurso a la sensibilidad de todo el occidente cristiano para solicitar la sumisión y mantener la dependencia? Pero Freud nos dice: es la nuestra una "concepción *amplificada* del amor" (p. 32).

> El nódulo de lo que nosotros denominamos *amor* se halla constituido, naturalmente, por lo que en general se designa con tal palabra y es cantado por los poetas, esto es, por el amor sexual, cuyo fin es la cópula sexual. Pero en cambio *no separamos* de tal concepto aquello que participa del *nombre* de amor, o sea, de una parte, el amor del individuo a sí mismo, y de otra, el amor paterno y filial, la amistad y el amor a la humanidad en general, a objetos concretos e ideas abstractas. Nuestra justificación está en el hecho de que la investigación psicoanalítica nos ha enseñado que todas estas tendencias constituyen la expresión de los mismos movimientos instintivos que impulsan a los sexos a la unión sexual, pero que en circunstancias distintas

> son desviados de este fin sexual o detenidos en la consecución del mismo, aunque conservando en su esencia lo bastante para mantener reconocible su *identidad* (abnegación, tendencia a la aproximación) (p. 32).

Se ve claramente cómo esta "concepción amplificada del amor" es diametralmente opuesta a la noción cristiana del amor. Frente al dualismo escindente, que separa al espíritu del cuerpo como separa la actividad afectiva de la intelectual, Freud nos dice "no separamos". Reivindica aquí una noción de amor que tiene al cuerpo cultural como la matriz de toda relación con la realidad. Esta concepción implica, en su "amplificación", una extensión del propio cuerpo hasta alcanzar lo lejano, de lo visible hasta incluir lo invisible, de lo sensible hasta prolongarse en lo racional. Es decir: la carne es el campo mismo de la extensión, y extenderla implica *mantenerla* como el elemento donde esta extensión se elabora, afirmándola como carne.

Si ordenamos las afirmaciones de Freud, obtendremos la siguiente progresión:

↓ 1. amor sexual
↓ 2. amor a sí mismo
↓ 3. amor paterno o filial
↓ 4. amistad
↓ 5. amor a la humanidad en general
↓ 6. amor a objetos concretos
↓ 7. amor a ideas abstractas.

Amor sexual: la relación cuerpo a cuerpo más entrañable. Amor a las ideas abstractas: la relación concepto a concepto a desentrañar. Pero, pese a su apariencia, *un continuo* las enlaza: el cuerpo a cuerpo está presente en el concepto a concepto.

Tomando así el extremo que parte de la naturaleza biológica (instintos), Freud lo extiende hasta abarcar el pensamiento abstracto (cultura). Al considerar la integración del hombre en la cultura, radicaliza

el problema y nos plantea una interpretación filosófica que nos sitúa de golpe en el fundamento del fenómeno humano. Hay así un tránsito desde el propio cuerpo sensible hasta alcanzar las ideas abstractas. Hay un proceso que lleva de lo individual a lo universal, de lo sensible separado a lo racional inclusivo, de las partes al todo. Pero este proceso incluye, no separa el amor sexual. ¿Hay algo más paradójico para el espiritualismo cristiano, para el científico abstracto que se considera como soporte de la racionalidad, que esta aproximación detonante donde el sexo vuelve a emerger, donde aparece la pérfida forma del órgano sexual turgente y erecto como índice sintético de un cuerpo, desdibujado hasta en la filigrana de la pura forma de la ecuación matemática? Sólo una cultura escindente y separadora, sólo un sistema de producción que sustrae a los hombres el cuerpo (el trabajo reducido a mercancía) pudo mantener, en su ideología, separada la racionalidad científica y el orden social de su prolongación y verificación en la corporeidad. Y al no explicarse el proceso por el cual la carne se hace espíritu sin dejar de ser carne, sin acudir a ninguna explicación salvo la de "toda la historia precedente", pudo cimentar su dominio ideológico en el ocultamiento de su origen. Pero, como vemos, su origen negado por la conciencia y el saber, no puede suprimir el cuerpo que, desde la afectividad, se expande y se rebela.

Por eso, las preguntas que cabe plantearse serían estas:

- ¿Cómo se extiende el cuerpo desde su forma carnal, hasta abarcar la realidad del mundo y las instituciones sociales en las que participa?
- ¿Cómo las significaciones más abstractas se insertan en la corporeidad sensible?
- ¿Cómo hay una línea de coherencia que enlaza el sentir con el pensar?
- ¿Cómo la carne, originalmente biológica, se hace significación cultural?
- ¿Cómo se prolonga la teoría conceptual desde el orden del cuerpo sensible?
- ¿Cómo la incoherencia o coherencia del mundo se refleja en la relación sexual, en el cuerpo a cuerpo con el otro?

Estos, pues, son los problemas que Freud renueva cuando, habiendo llegado a interrogarse sobre la verdad de las estructuras sociales (masas artificiales, masas espontáneas y revolucionarias) recurre al concepto del amor.

4. El concepto de libido: la fluidificación del cuerpo

Alrededor del concepto de libido Freud traza el camino cultural del cuerpo: cómo se organiza en función del sistema social de producción. En tanto forma biológica, que se transforma en humana, el hombre adquiere una capacidad que ningún organismo viviente posee: la de extenderse hasta aparecer, implicada en su propia forma, la relación con el campo de significaciones que puede abarcar la totalidad del mundo humano. O en otras palabras: el proceso de convertirse en sujeto histórico. Hay así una extensión del cuerpo sobre la cual se apoya la extensión de la conciencia, que no siempre –como la represión lo evidencia– le es equivalente. Es la carne de una forma humana que, al tornarse significativa, al desarrollarse como carne sistematizada, ordenada, cultural, implica la *congruencia sentida* con el campo cultural de los hombres y de la naturaleza. Al decir "forma humana", ¿qué decimos? Decimos organización cultural que conserva, siéndolo, la encarnadura del cuerpo biológico como matriz de toda relación. Hay aquí una concepción esencialmente monista que sostiene una grave y, para muchos, desconcertante afirmación: la prolongación del pensamiento racional, por más que alcance las ideas abstractas, mantiene tanto en su comienzo como en su término la forma del cuerpo carnal cultural como sentido de toda racionalidad. La forma-cuerpo es nuestra insublimable inserción en la dialéctica del proceso histórico, pero al mismo tiempo este cuerpo cultural es nuestro contenido de verdad: el que nos abre la posibilidad de una congruencia con el sentido de la verdad histórica. El hombre mismo, decimos, es en su estructura carnal "verdadero" o "falso". No decimos entonces "verdad"

como coherencia formal entre conceptos –yo, en tanto "conciencia teórica"–, que los enuncio y los formulo en el campo de la ciencia, y otros que –conciencias teóricas a su vez– los comprenden, los aceptan o los rechazan. Decimos "verdad" como enlaces congruentes de relaciones materiales, sensibles, a las cuales toda significación racional se remite y en las que encuentra finalmente su sentido. No decimos entonces que el momento de la verdad se agote en el de un "conocimiento racional objetivo": hay siempre un más allá del concepto, que este designa como su fundamento material. Como Marx decía de las categorías de la economía política: "La categoría abstracta se hizo prácticamente verdadera": los hombres organizaron sus relaciones materiales bajo esa forma racional, así también con las categorías pensadas: se hacen prácticamente relaciones verdaderas en la medida en que se encarnan como relaciones que se despliegan entre la materialidad sensible de los sujetos. Se apunta aquí a un conocimiento donde el equilibrio o desequilibrio "sentido", afectivo, es la expresión sintética de la racionalidad, y que le da su contenido de verdad encarnada. "Mundo objetivo", "realidad", tanto para Marx como para Freud designan el campo extremo al que este cuerpo cultural está referido, pero que este cuerpo reproduce en sí, abre en sí como su propia extensión: el ámbito subjetivo de una dialéctica encarnada que tiene al sujeto como un momento necesario, tanto de la constitución de la realidad social como de su extensión y de su verdad. Así, para Freud, podríamos decir, en la carne de cada hombre se juega la verdad del sistema cultural, del orden histórico que lo produjo como hombre. Y al descubrimiento de esta dialéctica que liga lo subjetivo con lo objetivo va dirigido el trabajo científico que ese mismo hombre requiere.

Si del campo de las relaciones materiales el conocimiento científico extrae y construye la estructura formal que nos da su conocimiento verdadero –lo concreto pensado–, Freud se refiere aquí a este primer campo material inaugural de toda relación: el cuerpo que progresivamente se culturaliza y desde el cual es posible que haya, para él, historia. Por lo tanto se refiere a la génesis subjetiva

del mundo objetivo: el progreso posible que, desde la determinación ideológica, puede llevar a la verdad. O, como lo muestra en *La negación,* trata de encontrar el fundamento psicológico, apoyado en la propia corporeidad, de las aserciones lógicas. El fundamento del afirmar o negar debe ser desarrollado desde el tragar o escupir. Por lo tanto, nos muestra el modo como la carne accede y se incorpora a esta producción histórica y, al desarrollarse, se hace *significativa* de esta totalidad de pertenencia en *su* materialidad corpórea misma. Así la sexualidad, en su *síntesis* corporal terminal dirigida hacia el otro en el cual todo el cuerpo, tenso y necesitado hasta el extremo absoluto de otra forma humana precisa que lo recubre, se unifica espasmódicamente, esta síntesis sentida como acuerdo o desacuerdo alcanzado en el organismo, nos muestra el lugar germinal de toda síntesis racional posible, el *a priori* encarnado de toda coherencia racional. Por eso, cuando Freud dice que el concepto de libido expresa un concepto *cuantitativo* querría decir: significaciones para las cuales una materia tangible y cuantificable le sirve de fundamento. Quiere decir aquí que es la movilización del cuerpo que se ordena por sus zonas sensitivas, erógenas, que comunican el adentro con el afuera –boca, pene, vagina, ano, labios, materias que se asimilan y se expelen, mucosas que en su secreción fluidifican el cuerpo hasta rodear el órgano del otro, por lo tanto al otro, en la máxima turgencia y erección que hagan más cercana la cercanía, que casi la sorban o la adapten, carne a carne, a la propia forma: el adentro de uno que, por el afuera, se prolonga en el adentro del otro. Así el cuerpo inviste la significación del otro –del otro cultural– con la propia carne, y es la materialidad del cuerpo la que conforma el sentido del acuerdo o la congruencia sentida: su "lectura" implica la metamorfosis de la carne en significación.

Pero esta forma del otro que así se incorpora es ya *modelo* cultural: organización significativa de las relaciones sociales que la entrecruzan y a las que se refiere, y que la tienen como centro de confluencia de las determinaciones del sistema de producción. Yo la veo a Olga como presencia, irradiando hacia el mundo y significando, en su corporeidad,

hacia él, hacia mí. Pero es el sistema el que converge hacia ella y la constituye como presencia para mí, como a mí para ella. Yo la siento a ella, pero mi sentir está determinado por el modo como ella se inscribe en el sistema dentro del cual yo mismo estoy inscrito. Y sin embargo, es sólo su presencia sensible, su gesto y su expresión lo que veo y oigo: pero en mí se piensa sin conceptos el acuerdo, en mí se elabora la compatibilidad a la que luego asisto y que me sobrecoge o me colma. Debo leer la significación que se elabora en mí como un texto que me fuera ajeno, siendo como es lo más próximo al mismo tiempo. La letra no entra con sangre: sale de ella. La significación, racionalidad incluida, circula en mí: me envuelve y me solicita en un acuerdo sentido para el cual, siempre, la demostración llega demasiado tarde, para defraudar o ratificar. Hay en el cuerpo génesis del acuerdo cultural, la aparición de una capacidad simbólica que abre desde lo anónimo, desde lo sensible propio de la forma individual, el vasto campo de las relaciones universales donde este cuerpo particular inscribe el sentido de sus actos. Pero para lograrlo, este cuerpo debe recorrer, en la cultura, un camino. Este camino del cuerpo, es el camino de la libido.

¿Extenderse el cuerpo? Para el idealismo que sólo ve las relaciones bajo la forma de "pensamientos", y cuya contraparte es el empirismo que queda encerrado en los límites de una materia definida por la superficie tajante de la propia piel, este concepto debe aparecer desconcertante. ¿Cómo el poder "absoluto" del pensar podría apoyarse en una corporeidad que también sea como el pensamiento mismo, elástica, extensible, prolongable, fluidificable, hasta "untuosa", "viscosa", como dice Freud?

Para nosotros, que formamos parte del sistema capitalista de producción donde el hombre vive separadamente su ser subjetivo, consciente, sometido a la imposición de categorías de pensamiento que no implican en ellas la conciencia de la extensión del propio cuerpo en la naturaleza inorgánica, que es el cuerpo común, pero que es justamente propiedad privada de otros o límite estricto del nuestro, esta concepción de Freud tiene la importancia de una ruptura radical. Nos invita a pensar *forma*

racional con contenido material, pensar estructura con cuerpo, prolongación del cuerpo en la corporeidad del otro y en la materialidad del mundo en la que nuestra más profunda subjetividad, llamada "abisal", está imbricada. Nos invita, pues, a verificar la verdad formal así enunciada por la experiencia personal en la extensión material y significativa de la carne. Este retorno a la libido como campo sensible y significativo donde la dialéctica se juega, vuelve a plantear el problema de una subjetividad que, para comprenderse como poder, debe recuperar esta capacidad del cuerpo encubierta por la ideología y la dependencia.

Así el redescubrimiento en Freud del propio cuerpo como determinado libidinalmente por los otros es paralelo al descubrimiento de Marx, del hombre ligado necesariamente con la naturaleza como cuerpo común, como el "cuerpo objetivo de su subjetividad" que le fue escamoteado. En ambos la recuperación del campo de objetivación y producción material se convierte en el índice de lectura de la racionalidad que tiene forma "orgánica", es decir forma "hombre".

IV. Las instituciones oficiales son masas congruentes con el sistema

La iglesia y el ejército como modelos

El pensamiento ideológico, al tomar a las propias instituciones como inamovibles, considera a los fenómenos colectivos espontáneos como formas aberrantes de relaciones sociales que, en su espontaneidad naciente, son remitidas a las formas primitivas y cuasi-naturales: la horda, la tropilla, la manada. Pero Freud va a tomar un camino inverso. Va a considerar precisamente a esas formas terminales, en las cuales la cultura oficial se estabilizó, también como masas, sólo que institucionalizadas, desde las cuales comprender las masas menos organizadas. Parte pues de las organizaciones complejas y terminales para comprender las simples y las iniciales. Es un principio genético y regulador el que

Freud busca introducir en la dispersión empírica de las múltiples masas descritas, en su ordenamiento exterior, por los diversos autores.

> Por lo que respecta a la morfología de las masas, recordaremos que podemos distinguir muy diversas variedades, y direcciones muy divergentes, e incluso opuestas, en su formación y constitución (...). Mas por razones que luego irán apareciendo, insistiremos aquí particularmente en una diferenciación a la que los autores no han concedido aún atención suficiente. Me refiero a la de aquellas masas que carecen de directores y las que, por el contrario, los poseen. Y en *completa oposición con la general costumbre adoptada*, no elegiremos como punto de partida de nuestras investigaciones una forma colectiva y relativamente simple, sino masas artificiales, duraderas y altamente organizadas (p. 35).

Así, lo fundamental es que Freud va a comenzar su investigación por aquellas "masas" que la psicología tradicional no considera masas: la iglesia y el ejército, "masas artificiales". Es decir, aquellas organizaciones colectivas estables, institucionalizadas, en las cuales los individuos se encuentran "normalmente" integrados. Estas masas son formas colectivas de organización social que forman cuerpo, coherentemente, con la estructura de la sociedad global. Y no es extraño que parta precisamente de aquellas organizaciones que son los puntales del orden social capitalista; la iglesia, donde reside la forma más absolutizada de la ideología; el ejército, donde reside el poder armado represivo. La represión ideológica y la represión armada: tales son sus puntos de partida en el análisis de las formas colectivas.

La pregunta que inmediatamente surge sería esta: si toda masa liga a los hombres entre sí libidinalmente, por lazos de amor, ¿sobre qué organización de la carne hecha hombre se hace posible la existencia de masas tales como la iglesia y el ejército? ¿Qué forma de "amor" se halla ligando entre sí a los hombres que, como en la iglesia, constituyen

una llamada "comunidad de amor"? ¿Qué enlace afectivo liga a los hombres que, como soldados, se unifican en la institución castrense?

Es de fundamental importancia retener la división que Freud hace de las masas, consideradas en función de estar integradas o no en la sociedad global, estar de acuerdo o en oposición a ella. Los psicólogos y sociólogos que las analizaban atendían principalmente a las masas que se oponían al sistema: partían de la invariabilidad de las propias en las cuales ellos mismos, como individuos, estaban integrados.

Estas masas congruentes con el sistema son las masas artificiales. Su carácter conservador se muestra por el modo como cada individuo queda integrado en ellas y, a través de ellas, en el sistema productivo:

> La iglesia y el ejército son masas artificiales, esto es, masas sobre las cuales actúa una coerción exterior encaminada a preservarlas de la disolución y a evitar modificaciones en su estructura. En general no depende del individuo entrar o no a formar parte de ellas, y una vez dentro, la separación se halla sujeta a determinadas condiciones, cuyo incumplimiento es rigurosamente castigado (pp. 35-36).

La masa artificial es una totalidad parcial dentro de una totalidad más amplia que es la sociedad global. La "coerción exterior" señala precisamente este carácter; es el sistema global el que determina, en su organización, la compulsión a formar parte de ellas. "Preservarlas de la disolución" quiere decir: la permanencia del sistema de producción global requiere al ejército y a la iglesia como momentos orgánicamente constitutivos de su propia unidad total. Pero esta disgregación que se preserva es al mismo tiempo desequilibrio que se reprime. Formamos parte de ellas no por una libre decisión, donde los individuos se integrarían en función de una elección autónoma. Por el contrario, el hecho de surgir dentro de la cultura nos determina y nos obliga a integrarnos en las masas artificiales. Y dentro de ellas, el individuo, que no eligió, tampoco puede después evadirse o

enfrentarla: el riguroso castigo que traería aparejada la separación muestra la obligada integración y permanencia, si osara excluirse de ella. Tenemos así esbozada con toda precisión *la necesaria inscripción social de todo individuo en las organizaciones represivas del sistema* por el solo hecho de ser, antes que objeto del análisis psicológico o individual o social, objeto del sistema de producción que nos determina como *su* individuo. Lo que la psicología individual hace cuando descubre que es, "al mismo tiempo y desde un principio, psicología social", es precisamente descubrir también esta sujeción social directa en lo más estrictamente individual. Así el individuo de la psicología individual, ese que Freud puede tener acostado en su diván, no por el hecho de estar "psicoanalizándose" en el interior de un solitario consultorio, forma menos parte de una sociedad que lo determina férrea y compulsivamente como *su* hombre. Las determinaciones que pesan sobre él y que lo "institucionalizan" *por su pertenencia a las masas "artificiales"*, están también presentes determinando su subjetividad cuando, momentáneamente, se separa de ellas.

> Estas multitudes, altamente organizadas y protegidas, en la forma indicada, contra la disgregación, nos revelan determinadas particularidades que en otras se mantienen ocultas y disimuladas (p. 36).

Por eso, prolongando estas masas artificiales que Freud sólo toma como *modelos de organización social,* no podemos menos que encontrar en ellas el resultado congelado de un proceso que en otras masas nos muestra el trabajo vivo y creador de una nueva organización. Freud nos va señalando entonces una *gradación lógica* en la organización de los procesos colectivos, que puede ser leída desde dos perspectivas:

1. Dentro de una forma cultural determinada, el capitalismo burgués, nos muestra a las masas estabilizadas, "artificiales", congruentes con el sistema, y en su extremo opuesto, a las masas que, como resultado del desequilibrio del sistema, comienzan a organi-

zarse contra el sistema mismo, rompiendo los modelos constituidos (masas espontáneas y revolucionarias).

2. Desde la perspectiva del desarrollo histórico nos muestra la génesis de las masas artificiales, actualmente congeladas, como producto de un proceso anterior, de organizaciones colectivas que antes fueron espontáneas y revolucionarias, y que se han ido desarrollando durante la evolución de los diversos sistemas productivos.

Es extraño, y no lo es, que muchos psicoanalistas reproduzcan la escisión que Freud nos va mostrando: ocultar que el individuo psicológico inscribe su conducta en la realidad *también,* y al mismo tiempo, como individuo social. Y que el paciente en el análisis forma necesariamente, *al mismo tiempo*, parte de una organización que prolonga, hacia afuera, el mismo debate de su verdad individual en las organizaciones sociales –las diversas masas "artificiales"– a las que pertenece. Y que cada organización social tiene entonces su sentido de verdad: se inscribe dentro del proceso histórico permitiendo o inhibiendo su desarrollo. Pero para ello, es evidente, el psicoanalista mismo debería comenzar al menos por inscribir su consultorio y su actividad en ese tipo peculiar de masa social, la institución psicoanalítica a la que pertenece, cuya congruencia con las instituciones del poder represivo –puesto que se inscribe en el campo abierto y permitido por la división social del trabajo capitalista– la define también como masa artificial: coercitiva, rígida, rigurosa, represiva, limitante. Y que por añadidura, el psicoanalista mismo se encuentra además adscrito a las otras masas artificiales que delimitan y definen su inserción social.

Ya hemos visto, en el capítulo anterior, cómo Freud recurre a su "concepción amplificada del amor". En *El malestar en la cultura* especificará más aun esta "amplificación" referida al campo social, cuando dice:

> La cultura... es un proceso puesto al servicio del Eros, destinado a condensar en una unidad vasta, en la humanidad, a los individuos aislados, luego a las familias, las tribus, los pueblos y las naciones (t. XIX, p. 67).

Este aspecto diacrónico, que nos muestra el desarrollo histórico de la universalidad, se agrega determinando el sentido de la organización actual: cómo la actividad colectiva lo detiene o lo promueve. Pero al mismo tiempo nos muestra el acceso a la historia desde la historia personal: el individuo abre desde su corporeidad enlaces y capacidades que se inscriben paulatinamente en campos cada vez más amplios. Con lo cual Freud quiere decir que el amor, Eros, se prolonga necesariamente en la actividad política: en la preocupación por integrar a las naciones en el campo de la humanidad, y ello desde la familia. La significación "política", en el sentido de inscribirse en procesos colectivos que rompan los modelos que congelan lo individual, necesariamente determinará la conducta verdadera, "sana", del individuo psicológico, si tomamos en serio la "concepción amplificada" del amor, y con ello si tomamos en serio a Freud mismo, pues es una de sus conclusiones más importantes de su concepción de la libido.

1. La apariencia de la integración

Veamos, pues, cómo estas inferencias resultan del análisis que Freud hace de las dos masas "artificiales" que toma como modelos: la iglesia y el ejército. En estos dos modelos de masas conservadoras Freud va a analizar la *apariencia* y la *simulación* de esa integración del individuo en el campo de desarrollo de la universalidad del Eros. Esta aparente ampliación del campo individual, desde el punto de vista de las instituciones burguesas, es en realidad una contención. El individuo queda detenido y fijado en una estructura social de repetición que simula lazos afectivos que están negados en la realidad del sistema. Hay que tener siempre presente que las masas son modelos subordinados de organización, cuyo sentido final sólo puede ser leído en el sistema global de producción.

Pero Freud no comienza su análisis como sociólogo; parte del individuo y de la relación que este, en la masa "artificial", vive respecto de

los otros. Freud desentrañará el fenómeno de la masa en tanto psicoanalista, yendo a reencontrar las determinaciones del sistema social en el individuo, y a partir de la ilusión social que este vive dentro de ella.

> En la iglesia –y habrá de sernos muy ventajoso tomar como muestra la iglesia católica– y en el ejército, reina, cualesquiera que sean sus diferencias en otros aspectos, una misma ilusión: la ilusión de la presencia visible o invisible de un jefe (Cristo, en la iglesia católica, y el general en jefe en el ejército), que ama con igual amor a todos los miembros de la colectividad. De esta ilusión depende todo, y su desvanecimiento traería consigo la disgregación de la iglesia o el ejército, en la medida en que la coerción exterior lo permitiera (p. 36).

Vemos ya en qué consiste la *ilusión* en la iglesia: una organización colectiva dónde los individuos no están integrados en una universalidad real, sino en un símbolo de persona invisible –Cristo– que se pretende universal, y hacia el cual todos convergen.

> Para cada uno de los individuos que componen la multitud creyente, es Cristo un bondadoso hermano mayor, una sustitución del padre. De este amor *de* Cristo se derivan todas las exigencias de que se hace objeto al individuo creyente, y el aliento democrático que anima a la iglesia depende de la igualdad de todos los fieles ante Cristo y de su idéntica participación en el amor divino. (...) En el lazo que une a cada individuo con Cristo hemos de ver indiscutiblemente la causa del [lazo] que une a los individuos entre sí (p. 36).

Esta presunta extensión del amor, que se presenta como universal, es, en realidad, una restricción. Yo, en tanto formo parte de la comunidad de amor, no amo a los otros hombres por lo que son, sino porque son *de* Cristo. Cristo es, en su amor por mí, la causa de que

yo los ame. No es el amor "amplificado" que desde mi corporeidad precisa discrimina el sentido preciso del otro; no es un afecto que se amplíe abriendo los límites propios desde la diferencia que se elabora, sino saltando por encima de ella. Paso así a participar de una totalidad afectiva que abandonó los índices precisos del mundo y de la realidad a la que pertenezco como miembro de un sistema de producción. Por lo tanto, no es ni siquiera el mismo amor el que me une a cada uno de ellos, porque en sí mismos, en su individualidad, permanecen como sujetos indiscriminados. No son el soporte orgánico de cualidades personales que los hacen amables para mí. Yo lo amo únicamente a Cristo, y por el amor que en él supongo para todos, por lo tanto también para mí, los amo (manera de decir) a ellos: si yo no los amara a ellos Cristo no podría amarme a mí, pues dejaría de pertenecer al conjunto de los hombres definidos en su salvación infinita por el hecho de pertenecer a Cristo. Amar al otro no es un afecto efectivo: es el santo y seña que me define como formando parte del conjunto de los hombres de Cristo. Este lazo coercitivo, externo, aparece como si fuese una determinación interna, y la más profunda. Cristo como modelo de ser introduce en mí, en el seno de una capacidad de discernimiento afectivo y racional, su inversión y su negación; la necesidad de indiscernimiento que se sustituye así por otro único índice: la pertenencia a la Iglesia como comunidad de amor. No es pues la significación leída desde la forma sensible, encarnada, del otro, de los otros, lo que me lleva a reunirme con ellos: ese "algo" que aquí me une es el lazo de amor con la figura de Cristo-padre, sobre quien se proyecta el verdadero lazo libidinal, del cual los otros lazos derivan.

¿Qué se obtiene con este modelo de amor? Si el Cristo ama a todos con *igual* amor, el prototipo afectivo que me regula no implica discriminación del otro como ser amado, sino sólo una igualdad abstracta: nos ama pese a la diferencia, contra la diferencia. Y es, además, el único que podría leerla. Pero precisamente mi diferencia encarnada frente al otro es el fundamento de mi deseo insatisfecho: este deseo, que surge desde la carne, es pecado que Él sabe leer no desde afuera sino desde

adentro de mí. El "aliento democrático" que atraviesa la iglesia es la igualdad en el amor que Él nos tiene, pero es igualdad en el ocultamiento: cada uno oculta al otro su verdadero ser. Por eso, en tanto sustitución del padre individual que se prolonga en el padre colectivo, el papel que viene a jugar Cristo aquí, en tanto padre de padres, es la consolidación institucionalizada del superyó como regulador absoluto y trascendente de mi individualidad. Cristo aparece así, hacia afuera, ratificando la persistencia en el orden de las relaciones sociales más amplias, de una relación familiar infantil de dependencia. Pero al mismo tiempo valida, absoluto ilusorio elevado a la divinidad, la ilusión de infinitud con qué el niño, absolutamente dependiente, idealizó a su imagen paterna. Así el Cristo, modelo de una institución represiva y artificial, sirve para no desarrollar la diferencia, en uno mismo, de la forma del otro que determinó la nuestra: somos subjetivamente acatamiento a ese otro prolongado desde el superyó, padre mediante, hacia la forma de Cristo. Pero al mismo tiempo somos sumisión de nuestra carne a la forma de vida, al modelo del otro fantasmal que nos habita y nos inhibe toda diferencia y toda relación con la realidad social que la niegue. La religión aviva la muerte, pero no la muerte real que el sistema nos da en vida: aviva la "angustia de muerte", sin rostro, para someternos a su sistema arcaico de salvación también imaginaria. Esta profunda sumisión que la religión, por terror a la muerte, nos solicita, no es sino terror ante el superyó: no ante la muerte real que se nos da en vida, sino ante la muerte que aparece como angustia cuando negamos al otro –al padre agigantado y hecho forma racional en el superyó– como fundamento de nuestra emergencia a la realidad. Cristo consuela de la muerte, nos ama pese a nuestro defecto de ser, como nuestro padre nos amó. Pero este consuelo sólo es dable en el mismo acto en el que se presenta la tentación a la infracción: desarrollar la oposición, la diferencia hacia afuera, la discriminación que habilite mi cuerpo cultural a una vida propia.

¿Qué se obtiene con esta relación libidinal desde el punto de vista de la organización social conservadora? Disolver en el hombre la real

determinación social para acentuar la fantasmal determinación subjetiva arcaica; ocultar el sentido de su relación con los otros en función de la significación estricta que cada hombre asume en el sistema de producción; borrarse como índice histórico, de acuerdo con el sentido que su conducta adquiere sobre fondo de la racionalidad del sistema. He aquí una comunidad donde el hombre se encuentra ligado, cree, en su forma más entrañable con los otros, pero con el sentimiento que corresponde a una etapa de su vida infantil donde el cuerpo propio libidinal no se había constituido como forma unitaria: donde sólo imperaba, carne dependiente, semejanza germinal, la identificación con el padre. El cuerpo no había hecho todavía el tránsito a la forma genital; el niño no había extendido esta corporeidad hasta imbricarla unitariamente en la realidad de un tiempo y de un espacio histórico preciso que se abriera desde su carne, donde los poderes del cuerpo descubrieran los propios extendiéndose hasta incluir en él los poderes del mundo. No; aquí la igualdad de amor no es sino retorno a un afecto que requiere de nosotros suplantar la corporeidad adulta por la forma regresiva de un cuerpo infantil; sentimiento de unidad instantánea y mágica que redobla en el estado adulto esta identidad primera de un afecto confundido y dependiente. Así esta comunidad por el espíritu, por el "amor", proporciona el modelo de una colectividad ideal que se presenta como modelo de toda comunidad real. Toda inserción posterior del sujeto dentro de los múltiples niveles de la realidad social no haría sino prolongar esta otra que aparece, invertida, como su fundamento.

Los resultados están a la vista:

- Se reprime el poder adulto del cuerpo como cuerpo social, que prolonga y descubre su poder material como poder colectivo.
- Se suplanta, concomitantemente, una organización social real por una totalidad imaginaria –el reino de Cristo– que aparece como fundamento de la colectividad real a la que quedamos sometidos.
- La forma-familia, como institución elemental, permanece como modelo –la iglesia, la sagrada familia– de la forma social global, e inhibe de este modo comprender su verdadera estructura.

► Me liga a los demás hombres del sistema por lo que tenemos de común: porque vivimos el mismo sometimiento. Se borran las diferencias que nos separan: la discriminación real abre sobre el terror a la muerte. Los otros, mis iguales, son los únicos garantes objetivos de mi persistencia individual: los cómplices exactos porque están, exactamente, bajo un *igual* terror. No hay discernimiento del otro en función de las diferencias reales: de la lucha de clases.

► Se rubrica así la separación entre racionalidad y afectividad. La fe rinde la razón ante la razón absoluta del otro, que los doctores de la iglesia dictan, disolviendo en un sentimiento de amor abstracto la significación racional precisa de cada afecto que emerge como índice carnal de una relación con el mundo material.

Y este despojo de individuo, que la burguesía reconoce como "verdadero" individuo, era el que los "científicos" oponían al hombre de las masas revolucionarias, porque rubricaba en su pobre ser personal dependiente la sumisión al sistema.

Freud, partiendo de la "concepción amplificada del amor" llega pues a esta falsa "amplificación" y la muestra como una *ilusión:* la "ilusión de un amor igual a todos los miembros de la colectividad". Esta concepción es el exacto complemento de una forma de organización social donde el trabajo se halla, en tanto actividad personal, determinado estrictamente como "trabajo general abstracto", y donde la forma precisa del hombre trabajador desaparece para, en su generalidad, aparecer en su expresión meramente cuantitativa de valor de cambio. La desaparición del cuerpo cultural como índice de la diferencia cualitativa de los hombres entre sí, de la particularidad desarrollada, corresponde entonces a una forma de organización productiva donde la particularización del trabajador también se anula en su mera presencia como "fuerza de trabajo", en su cuasi-biología. Al predominio de una significación "puramente" espiritual, de una forma abstracta de hombre (cuyo contenido preciso, conformado por el sistema de producción, se oculta) corresponde una indiscriminación de la corporeidad cualitativa de los hombres, donde el cuerpo

es reducido a la fuerza de trabajo cuantitativa. No sin razón Freud complementa este análisis de la dependencia por el amor abstracto en la iglesia, con el de sujeción directa del cuerpo por la fuerza material en el ejército burgués. Y decimos ejército burgués porque es, según su propia expresión, aquel donde los hombres que forman parte de él no integran el *saber* racional de la fuerza y de la violencia que esta comunidad guerrera genera, como sucede en cambio en todo ejército revolucionario. En el ejército burgués está encubierta la racionalidad que lo muestra como la fuerza represiva del sistema de producción. Por eso, en su análisis, Freud no las considera como determinando el "algo" que une a los hombres de esta masa: ese "algo" común es también aquí una ilusión:

> Se objetará, con razón, que [el análisis de esta masa] prescinde en absoluto de las ideas de patria, de gloria nacional, etc., tan importantes para la cohesión del ejército [... Pero] dichas ideas no son indispensables para el mantenimiento de la cohesión de un ejército. Más tarde trataremos brevemente de la posible sustitución del jefe por una idea directora y de las relaciones entre esta y aquel (pp. 36-37).

Sucede que en el ejército burgués las ideas de "patria" y de "gloria nacional" son abstracciones que no prolongan la racionalidad del individuo en la racionalidad de la institución. Allí la "patria" es el suelo poseído como propiedad privada por algunos, y la "gloria nacional" congela valores que no son sino los de la clase poseedora y dominante. El ejército, como ejercicio del poder que una clase privilegiada ejerce sobre la mayoría de la población, no puede mostrar la racionalidad verdadera que lo regula: el de ser el ejército de una clase y, por lo tanto, el tener que utilizar a los mismos hombres dominados para ejercer el poder que los siga sometiendo. Aunque el poder represivo recurra a las "ideas abs tractas" de gloria nacional o de patria, estas son, para Freud, inoperantes como ideas directoras por su vaciedad misma, por su idea-

lidad inverificable. Son la justificación ideal adecuada a la vivencia real de la dependencia, la única cierta.

Por eso las desecha en el análisis real del "algo común" que los ligue entre sí. Y nos va a mostrar, una vez más, que lo que los reúne en su adhesión es el mismo esquema de individualidad regresiva que solicita del soldado una adhesión análoga a la que Cristo solicita, sacerdote mediante, del creyente:

> Análogamente [que en la iglesia] sucede en el ejército. El jefe es el padre que ama por igual a todos sus soldados, razón por la cual son estos camaradas unos de otros. Desde el punto de vista de la estructura, el ejército se distingue de la iglesia por el hecho de hallarse compuesto por una jerarquía de masas de este orden. Cada capitán es el general en jefe y el padre de su compañía, y cada suboficial de su sección (p. 36).

Esta diferencia es "económica", en el sentido de materialmente cuantificable y legible. Mientras que en la iglesia la dependencia es interna, de "conocimiento" ("Cristo conoce mejor a sus fieles que el general a sus soldados y se ocupa más de ellos", p. 36), en el ejército a esta dependencia se agrega la externa: el dominio material y la utilización efectiva de la fuerza individual integrada a la fuerza común. Lo que une y liga, pues, en ambas instituciones sociales, no es entonces la significación real que la institución adquiere por el hecho de estar al servicio del mantenimiento del sistema global, donde cada una cumple una función precisa. El individuo no puede ya discriminar: ni a nivel de su cuerpo, ni de su conciencia. No es, pues, la racionalidad explícita, la ideología de estas instituciones, las que nos puedan revelar la verdad de la relación. Ni la iglesia, con la abstracta comunidad donde la fe rindió la razón; ni el ejército, donde la sujeción directa rindió el cuerpo. Lo que en ambas instituciones *une* a los hombres entre sí y con el jefe es la "estructura libidinosa", es una forma específica de lazo sensible, corporal. Y debemos preguntarnos, con Freud, en qué consiste este lazo de unión.

A la totalidad indiscriminada del mundo, al ocultamiento de la racionalidad del sistema en el cual se encuentran incluidos, corresponde, veremos, una individualidad donde la propia carne, su cuerpo, aparece él mismo como el lugar de un falso debate, de una falsa organización y –es su consecuencia– la imposibilidad de prolongarse hacia la realidad. Es un cuerpo sitiado por el sistema histórico de producción.

2. La dependencia individual, fundamento del enlace colectivo

> En las dos masas artificiales de que venimos tratando –la iglesia y el ejército– se halla el individuo doblemente ligado por lazos libidinosos; en primer lugar, al jefe (Cristo o el general), y además, a los restantes individuos de la colectividad (...). Pero desde ahora podemos reprochar a los autores no haber atendido suficientemente a la importancia del director para la psicología de las masas. En cambio nosotros nos hemos situado en condiciones más favorables, por la elección de nuestro primer objeto de investigación, y creemos haber hallado el camino que ha de conducirnos a la explicación del fenómeno fundamental de la psicología colectiva, o sea a la carencia de libertad del individuo integrado en una multitud. Si cada uno de tales individuos se halla ligado por sólidos lazos afectivos a dos centros diferentes, no ha de sernos difícil derivar de esta situación la modificación y la limitación de su personalidad, generalmente observada (pp. 87-38).

El individuo, pues, está "doblemente ligado por lazos libidinosos" a dos centros diferentes: en primer lugar, a la persona del jefe, individuo a individuo (psicología individual); por el otro, se halla ligado colectivamente con los demás en tanto "iguales", pero no personalizados (psicología colectiva). Esta disociación que muestra la doble pertenencia, antagónica, primero de amo a esclavo (psicología individual) y luego de

esclavo a esclavos (psicología colectiva) es el fundamento de la separación que la ciencia burguesa encuentra y analiza como esencial de todo enlace humano: la separación entre lo individual y lo colectivo. Lo que la psicología social dejaba de lado, y que Freud introduce en lo colectivo, es la relación con el jefe, la relación de dependencia individual que, psicológicamente, da forma a las demás relaciones entre los hombres en lo colectivo. La secuencia que establece es esclarecedora: "en primer lugar, al jefe", y, como derivadas de él, "además, a los restantes individuos de la colectividad". Así lo colectivo, que es el fundamento de la individualidad, aparece invertido: en realidad *lo individual lo determina.* La organización de la forma colectiva, cuyo fundamento está en el sistema de producción, se pierde como índice determinante en las profundidades de las relaciones de dependencia social donde la persona del jefe –Cristo o general– emerge como el todo de uno. No como símbolo del todo, sino como si fuese el todo mismo. Se ve pues que la psicología social analizaba una apariencia y alcanzaba una ilusión: lo que la ideología le ordenaba, pero no su estructura verdadera. Es este ocultamiento de la verdadera estructura, que la organización psíquica burguesa produce en cada hombre como adecuado a su sistema contradictorio, el que limita su personalidad e inhibe su libertad. La relación entre el individuo y lo colectivo está, bajo la integración empírica, regulada todavía por las relaciones de dependencia individuales.

Veámoslo más detalladamente.

a. *Respecto del jefe:* el lazo libidinal que me enlaza al jefe señala la contención de mi libido que lo recubre como objeto homogéneo con el superyó. El jefe aparece así como el redoblamiento de la represión de mi libido que, al recubrir a ese otro como modelo de relación social, no hace sino mantenerme en el narcisismo. Y narcisismo es, bajo la apariencia de un real enlace objetal con el jefe, mantenimiento de la forma de ese otro originario –el padre– que está en mí como impedimento de todo desarrollo y de toda diferencia. A través del jefe no hago sino tomarme a mí mismo como objeto, pues el jefe no es más que una nueva encarnación, ahora afuera, de ese

otro que tiene, adentro, a mi propio cuerpo como conformado ya, en su comienzo mismo, por la forma ajena.

b. *Respecto de la ideología:* la racionalidad de la "comunidad de amor" o "la patria" o "la nación" no es sino una apariencia justificadora, congruente con la ideología del sistema de producción, que inhibe la emergencia, en la conciencia, de la verdad de la organización social que me requiere como su hombre sometido.

c. *Respecto de los otros:* los otros son mis semejantes, pero mis semejantes abstractos. Borrada que fue toda relación discriminada, y ello por el imperio de mi libido contenida en los límites del narcisismo, el otro no aparece como otro real, comprendido y sentido en su presencia cualitativa como otro diferente. El otro no es sino el espejo de mi propio ser que redobla, en su sumisión, lo bien fundado de la mía y la verifica. Son los dominados mismos los que verifican, hacia afuera, la ilusión del uno por la ilusión del otro, y todos en un mismo campo de creencia y sumisión. La verificación ilusoria no abre sobre el sentido del mundo, ni en la realidad elaboramos, tomándola como índice, el desequilibrio común en la presencia de los otros como igualmente sometidos. En la sumisión común se abre la ilusión de una integración común.

Como se ve, entonces, la desintegración de los individuos en la estructura social se produce dentro de una *apariencia de verdadera integración.* Lo que sí existe es la integración no sabida y sometida a la estructura contradictoria, que circula por los cuerpos y las relaciones sociales utilizándolos a su servicio y en su provecho. El jefe no es el *índice significativo* de una realidad que lo produjo como jefe; los otros no son para mí aquellos en quienes pueda leer el sentido del sistema que nos produjo como sometidos. La racionalidad de las ideas que me ofrecen para pensar mi inserción dentro del todo, aparecen abriendo sobre una totalidad abstracta –igualdad formal en tanto ciudadanos de la patria, igualdad de amor en tanto creyentes en la iglesia. Y todo ello bajo el dominio del terror y la angustia ante la muerte que aparece en todo intento personal de separarse de ellos. Pero no como un terror objetivo, frente al obstáculo preciso; aquí el terror infantil ante el

superyó, la angustia ante la muerte, que es la angustia ante el desarrollo de la diferencia, viene a inhibir *desde adentro de nosotros mismos,* todo atisbo de independencia y de libertad.

Lo que Freud pone de relieve es lo siguiente: la organización subjetiva, el desarrollo libidinal en el niño a través del cual la cultura se hace cuerpo en el sujeto, determina su adecuación posterior a las instituciones. Estas encuentran en esa organización primera infantil la forma congruente donde la sociedad global ratifica, en la adaptación, la producción familiar. Esta adecuación no es un hecho de azar; nos va mostrando cómo las determinaciones más amplias del sistema penetran y organizan todo lo que en su ámbito se produce como acorde con ella. Para el caso, nos muestra a la familia productora de hombres psíquicamente adecuados a las formas sociales en las cuales, ya adulto, prolonga la vida infantil que así lo preparó.

Este lazo familiar, nos muestra Freud, no abrió verdaderamente el cuerpo hacia la comunidad: inscribió en él la forma social como organización de su individualidad. Su individualidad, pese a la participación colectiva, sigue quedando restringida a los límites de su propio cuerpo sin incluir a los otros, a pesar de que vive la apariencia de estar con ellos. Nos muestra así la falta de integración verdadera en el hecho social mismo de la integración. Lo cual significa: en estas formas de organización social no hay creación para el individuo; no hay campo efectivo donde la individualidad desarrolle su diferencia en el intercambio con los otros.

3. La disolución, verificación de la dependencia

Que esta integración social no es sino ilusión, y que el campo de la realidad no queda abierto ni ampliado, se muestra en el fenómeno de la disolución de las masas artificiales. Pues en el momento de crisis, en la distensión de los lazos que la sumisión al modelo mantenía, se pone al desnudo lo que verdaderamente los une, y la ilusión se desvanece

para emerger crudamente la verdadera desunión. El proceso de disolución que analiza Freud es el pánico que acomete a las masas artificiales: la destotalización repentina de una totalidad. Lo que aquí se produce, roto el lazo con el jefe, es el desmigajamiento de cada individuo respecto del todo:

> El pánico se produce cuando una tal multitud comienza a disgregarse y se caracteriza por el hecho de que las órdenes de los jefes dejan de ser obedecidas, no cuidándose ya cada individuo sino de sí mismo, sin atender para nada a los demás. "Rotos así los lazos recíprocos, surge un miedo inmenso e insensato" (p. 38).

Si la participación colectiva aparecía como un incremento del poder individual sobre la realidad, y ello por el desarrollo de las relaciones de reciprocidad, precisamente el fenómeno del pánico pone al desnudo su nueva apariencia: la masa artificial, en este caso el ejército, no era una ampliación efectiva de este poder, sino por el contrario una apariencia de comunidad. Cuando el general no está presente para regular esta relación que cada uno es incapaz de discernir, surge el pánico:

> ...la esencia del pánico está precisamente en carecer de relación con el peligro que amenaza y desencadenarse, a veces, por causas insignificantes. Cuando el individuo integrado en una masa en la que ha surgido el pánico comienza a no pensar más que en sí mismo, demuestra con ello haberse dado cuenta del desgarramiento de los lazos afectivos que hasta entonces disminuían a sus ojos el peligro. Ahora que se encuentra ya aislado ante él, tiene que estimarlo mayor (p. 38).

Cuando estaban juntos no veían el peligro ("disminuía", dice Freud); cuando se separan, este peligro crece desmesuradamente ("lo estima mayor"). La explicación habitual da cuenta de esta disolución y pánico por el miedo. Pero Freud invierte el interrogante:

> Se trata de explicar precisamente por qué el miedo ha llegado a tomar proporciones tan gigantescas (...) La esencia del pánico está justamente en carecer de relación con el peligro que amenaza (p. 38) .

Así, en el momento de la disolución, se evidencia el sentido de la organización colectiva artificial: el haber estado formando parte de un todo enemigo, desde el punto de vista de la integración a la realidad. Y el haber estado formando parte de un todo ilusorio, desde el punto de vista de la reciprocidad. No hay campo efectivo de realidad común que esté presente en cada uno; la experiencia colectiva no fue una apertura real en el seno de la individualidad separada. La disolución los devuelve a la inerme situación del individuo inválido, con sus terrores individuales, precisamente ese que encontraba en la masa artificial su refugio, pero que no fue modificado por ella.

> Con el lazo que ligaba al jefe desaparecen generalmente los que los ligaban a los individuos entre sí, y la masa se pulveriza como un frasquito boloñés al que se le rompe la punta (p. 39).

Freud muestra la analogía que tiene este proceso social con la neurosis. La neurosis es una solución individual frente a una realidad que no es asumida; la solución neurótica crea un campo de subjetividad donde simbólicamente se resuelve el conflicto que la realidad objetiva presenta. El individuo se proporciona subjetivamente una totalidad imaginaria y él mismo, al mismo tiempo, se sitúa como parte de ella: es todo y parte. Así también en la masa artificial, acorde con un sistema social cuyo desequilibrio queda en ella detenido: al individuo se le proporciona *una totalidad colectiva que, en su realidad misma, es imaginaria,* donde la "ilusión" de ser parte efectiva de un todo real se sigue apoyando también, necesariamente, en la indiscriminación de la realidad material histórica. Las relaciones de producción efectivas que producen la vida individual no entran a formar parte de la organización

colectiva, no se integran como contenido de su "aparato psíquico". La efectiva participación en la división del trabajo social, su enlace necesario en el sistema de producción, queda oculto en esta apariencia de integración con la cual las instituciones de dominio vuelven a unir, a su manera, lo que en otro nivel producen como disolución. Porque la dialéctica efectiva de esa participación hubiera implicado acceder a un mundo histórico que deshiciera la sumisión infantil hacia un poder absoluto y trascendente para reencontrar la realidad efectiva del poder represor, y que ese sentido exterior determinara la unión de los individuos de la masa entre sí, porque es la realidad del peligro objetivo el índice irrefutable de nuestra verdadera inserción en la historia. Pero ese obstáculo real está encubierto en la masa artificial, y su propio poder utilizado para mantenerlo.

> Dándole [al pánico] el sentido de "miedo colectivo" podremos establecer una amplia analogía. El miedo del individuo puede ser provocado por la magnitud del peligro o por la ruptura de lazos afectivos (localizaciones de la libido). Este ultimo caso es el de la angustia neurótica. Del mismo modo, se produce el pánico por la intensificación del peligro que a todos amenaza o por la ruptura de los lazos afectivos que garantizaban la cohesión de la masa, y en este último caso, la angustia colectiva presenta múltiples analogías con la angustia neurótica (p. 39).

En el enfrentamiento con el obstáculo pueden presentarse entonces dos posibilidades: que el miedo surja ante la magnitud real del peligro, que es lo normal, o que sea el resurgimiento de un terror antiguo, y que por lo tanto no esté en relación con la actual realidad objetiva. Esto último es lo que sucede en la neurosis y en la masa artificial al deshacerse la unión con el jefe. En ambos casos es la organización subjetiva reprimida que, de pronto, impotente, se deshace: no había interiorizado la estructura real del mundo objetivo que le permitiera, tanto al neurótico como a la masa, una respuesta adecuada ante la

realidad. Como hay inadecuación entre lo subjetivo y lo objetivo, la verdad del sistema no puede ser asumida. Y el retorno a una subjetividad individual, que no se transformó ni adquirió el poder colectivo adecuado al obstáculo, como vemos en la disolución del acuerdo, deja inerme frente a la realidad cuando surge la angustia ante la muerte. La organización colectiva en la neurosis o en la masa era un orden y una unión ilusoria: no estaba determinada por la realidad del mundo que debía enfrentar. En la disolución, pues, la falsedad del acuerdo se verifica como dispersión o enfermedad; como retorno a una forma arcaica de organización de la cual, ahora lo vemos, nunca se había salido.

Se ve entonces la significación que tiene para Freud la libido: señala la extensión del propio cuerpo, como forma cultural vehiculizada por la carne, en la extensión del mundo considerado como nuestro cuerpo inorgánico. La angustia neurótica era angustia ante el ello: ante las pulsiones instintivas que debían ser consideradas como algo exterior al yo. El neurótico no puede descubrir que su propio ello, su propia carne contenida en los límites impuestos desde afuera, forma parte de un ello también colectivo: del que se descubría en común, en la masa espontánea, con los otros hombres sometidos también por el mismo poder en su corporeidad antes vivida sólo como individual, y al mismo tiempo ajena. ¿Cómo luchar, con la débil fuerza de los impulsos de mi cuerpo individual, contra el poder del sistema que toda la realidad ratifica? La forma-hombre, reducida a los límites de la propia individualidad, no se amplía hasta alcanzar la forma del sistema social. Permanece sólo sobre la forma de ese otro único, el padre, extendida como superyó hasta adquirir la forma de otro absoluto, totalidad imaginaria que no incluye las condiciones de la realidad social que lo produjo como otro trascendente y omnipotente. En la etapa adulta, en cambio, existiría la posibilidad de reconocer el sentido histórico, objetivo, de esta dependencia, en el descubrimiento del propio cuerpo extendido, libido mediante, hasta incluir el poder material de los otros en la alianza fraterna colectiva. Pero eso es lo que las instituciones sociales artificiales, en las que se nos introduce,

impiden. En el sistema de producción capitalista esta extensión del propio cuerpo, esta materialidad común y cultural, es encubierta por la forma misma del sistema. Porque el cuerpo común, la naturaleza inorgánica en la que deberíamos prolongarnos, es propiedad privada de quienes requieren de nuestra sumisión para seguir usufructuándola como propia. Las formas sociales, ya lo hemos visto, prolongan y ratifican la dependencia infantil en el desvalimiento adulto. No hay fuerza común que nos descubra la significación de este sistema en el peligro común, porque en esta pseudocomunidad el individuo se prolonga en una doble dependencia, ya analizada: sobre una totalidad de semejantes igualmente sometidos, que no organizan su enlace sobre el descubrimiento de la represión que pesa sobre ellos, y sobre la forma del otro –Cristo o general– al cual cada uno, individualmente, sigue ligado, convertidos en una totalidad imaginaria que prolonga la forma individual del propio cuerpo sobre la imagen del otro agigantado hasta abarcarlo.

Y del mismo modo que en el ejército, donde la disolución del ligamen produce la angustia que lleva al pánico, el retorno a la debilidad individual y por ello ineficaz para hacer frente al peligro, así también, cuando se produce la disolución de la masa religiosa el retorno lo es a la individualidad anterior a su integración en la "comunidad de amor". El individuo retorna a su mera corporeidad sin colectividad desde el ejército, así como vuelve a su mera individualidad sin amor desde la iglesia.

> Lo que aparece en el curso de esta supuesta [se trata de una ficción] descomposición de la masa religiosa no es el miedo... sino impulsos egoístas y hostiles, a los que el amor común de Cristo hacia los hombres había impedido antes manifestarse (p. 40).

No fue la realidad externa la que los dispersó ("la magnitud del peligro"); fue la falsa conexión interna de los miembros entre sí ("la ruptura de lazos afectivos"). Es la ilusión de una unión en la masa artificial la que no puede enfrentar la realidad del obstáculo. Así también

en la iglesia; se retorna a la forma individual, egoísta y hostil que la comunidad de amor en Cristo servía para ocultar. El individuo hostil y egoísta está presente, sin transformación, en el individuo de la comunidad de amor. Su superación era sólo una ilusión, la de haber alcanzado, de golpe, en el amor, por identificación con Cristo, ser como el modelo. Pero el modelo, ya lo vimos, ocultaba la semejanza real –la dependencia– para hacer surgir la semejanza ilusoria: la individualidad arcaica no desarrollada permanecía, aunque oculta.

> Por este motivo toda religión, aunque se denomine religión de amor, ha de ser dura y sin amor para todos aquellos que no pertenezcan a ella (p. 41).

V. La discriminación reprimida

1. Lógica de los enlaces colectivos

La contradicción de la masa artificial –ejército e iglesia, tomados como modelos–, se expresa en el hecho, hemos visto, de que hay

> dos órdenes distintos de lazos afectivos, de los cuales los que enlazan a los individuos con el jefe se nos muestran como más decisivos –al menos para ellos.

Esa es su contradicción; en el seno de lo colectivo sigue imperando, privilegiadamente, una relación individual: la que todos y cada uno mantienen con el jefe. Pero ya habíamos visto también que este privilegio del individuo-jefe no es generalizable para todos los miembros: el estatuto de esta individualidad privilegiada la pone, dentro de lo colectivo, fuera de lo colectivo. Y mostramos en qué residía la contradicción: en que los intereses del todo debían ser sacrificados en aras de la parte. Si hay contradicción es porque hay, aunque invisible, una lógica

que regula el proceso, y porque este proceso *no puede detenerse* en cualquier momento de su aparente equilibrio alcanzado. La masa artificial aparece así, pese a su pretensión de durabilidad y permanencia, como un momento en el desarrollo histórico cuyo término es la revolución. La contradicción que se transparenta en ese doble ligamen afectivo no hace sino reproducir, a nivel de los miembros de la masa artificial, una contradicción que necesariamente contiene el campo material de producción colectiva como el lugar de la evidencia. Aquí hay sustitución del todo –el sistema– por la parte: por el general o el sacerdote o el Cristo. Y es por eso que la contradicción estalla tanto a nivel de lo afectivo como de lo racional. En los miembros de la masa artificial el sistema social, la estructura verdadera del todo, no está presente en la conciencia individual. Cada uno es, pues, parte de un todo cuya verdad ignora. Pero esta restricción racional es, también, una restricción corporal: la carne del sujeto no puede prolongarse coherentemente hacia los otros. Las consecuencias para el desarrollo del individuo son visibles: en el campo que los reúne colectivamente como semejantes no pueden desarrollar las propias diferencias cualitativas individuales. Y ello porque el desarrollo de las diferencias implica la apertura de un campo real de universalidad y de intercambio personal –cosa que está, por definición, reprimida en la masa artificial.

Allí donde la razón debería devolvernos la significación pensada y conceptual del sistema, ocupa su lugar una forma infantil que nos hace nuevamente sentir al otro como si fuese todo. En lugar de ampliar y prolongar el cuerpo hacia los demás e incluir en él el saber de esta ampliación, un sentimiento arcaico ocupa su lugar. Es esta forma afectiva infantil, que anima y da sentido al cuerpo adulto, la que viene a inhibir el desarrollo de la capacidad de extenderse hacia los otros. El pensar que lo complementa, y que desde el sistema se le alcanza, concuerda en su carácter absoluto con este sentimiento absoluto primordial.

La lógica de la historia circula en la verdad de estos enlaces. Los hombres han debido ir, dificultosamente, desentrañándolos. Por eso Freud nos va a plantear, pues, la existencia de *una gradación lógica en*

el desarrollo de los enlaces colectivos que los hombres van produciendo en las luchas históricas. La dialéctica de la psicología colectiva reencuentra en Freud, implícitamente, como su motor, al enfrentamiento de los hombres en el proceso productor de relaciones materiales, por lo tanto como lucha de clases.

Este problema, tomado desde el extremo de la psicología individual que es al mismo tiempo psicología colectiva, vuelve a plantearnos la estructura del sujeto que esta nueva perspectiva inaugura: ¿cómo poder darse una totalidad verdadera de hombres en la cual inscribir la conducta individual? ¿Cómo esta totalidad social adulta, que en su origen infantil presentaba al padre sensible como *todo* para el niño, adquiere su significación racional? ¿Y ello sin perder su asiento en lo sensible desde el cual proviene, y ampliándose ahora hasta incluir en él el sistema de producción? El problema, enfocado desde el psicoanálisis, es pues el de la presencia de la totalidad –el sistema– en la sensibilidad subjetiva. Pero esto implica, como hemos visto ya en la noción de libido, un proceso de ampliación en el seno de la subjetividad, que Freud describió como "concepto amplificado del amor". Y su posición monista consiste en afirmar que a la ampliación racional de la subjetividad consciente –pasaje al pensamiento que nos devuelva a la totalidad como totalidad sabida– corresponde necesariamente una ampliación paralela del cuerpo individual en sus relaciones materiales con el mundo, con el sistema de producción, como una relación vivida desde el cuerpo sexuado. La extensión de la cabeza pensante, si quiere alcanzar la verdad, implica al mismo tiempo, y necesariamente, la extensión del cuerpo cualitativo y sintiente. El problema es, pues, este: *la presencia, necesariamente simbólica y conceptual, del todo, requiere en su comprensión racional, al mismo tiempo, y como una condición insoslayable, la prolongación sensible del cuerpo, cuya capacidad afectiva acompañe y verifique la extensión racional.* Significa habilitar a la carne como campo de la dialéctica histórica, donde el pensar es ya pensar en la materialidad del cuerpo que está enlazado y determinado por la materialidad del sistema de producción.

Este acceso de la corporeidad sexuada a la significación, de lo sensible a lo racional, de la percepción al concepto, es lo que está en juego en la lucha histórica de las masas. Por eso la producción histórica de categorías de pensamiento, que la psicología tradicional adscribe sólo a la conciencia, es el resultado de la actividad histórica colectiva creadora de nuevos enlaces materiales entre los hombres, y es el fundamento de esas categorías.

¿En qué consiste esta *gradación lógica* de las organizaciones colectivas? Freud nos describe varias posibilidades morfológicas en las masas:

> Habríamos de prestar luego atención a las diversas masas, más o menos permanentes, que se forman de un modo espontáneo y estudiar las condiciones de su formación y de su descomposición. Ante todo nos interesaríamos particularmente por las masas que ostentan un director y aquellas que carecen de él. Así investigaríamos si las primeras no son más las más primitivas y perfectas; si en las segundas no puede hallarse sustituido el director por una idea o abstracción (las masas religiosas, obedientes a una cabeza invisible, constituirían el tipo de transición); y también si una tendencia o un deseo susceptibles de ser compartidos por un gran número de personas, no podrían constituir asimismo una tal sustitución (p. 43).

Partiendo, pues, de la primera relación del niño con la forma de su primer semejante, el padre, podríamos establecer la siguiente gradación, que verificaremos luego:

Concepto amplificado del amor
Gradación lógica de la integración del individuo en los procesos colectivos

Proceso creciente de sustitución (De la totalidad abstracta –superyó– a la totalidad concreta –colectividad real). Del Yo placiente primitivo al Yo realista definitivo.

Formas colectivas reales	Yo	*Formas de simbolización de la estructura colectiva*
Familia (padre, madre, hermanos): Institucionalizada.	Yo	Pareja parental
	Complejo de Edipo ↓	*Superyó* (Desaparece la presencia real del padre en la racionalidad de la ley).
Masa artificial: Ejército (Institucionalizada).	Yo ↓	*General*: Cabeza visible. (Parte empírica como si fuese el todo). Finitud absolutizada.
Masa artificial: Iglesia (Institucionalizada).	Yo ↓	*Cristo*: Cabeza invisible. (Todo celeste). Mediador entre lo finito y lo infinito: infinitud mediatizada.
Masa en búsqueda de un provecho inmediato. (Relaciones contractuales. Intercambio de productores privados).	Yo ↓	*Idea o abstracción*: (Sin libido compartida). Finitud sin otros y predominio de las cosas. Presencia meramente empírica de los demás.
Masa espontánea: (Ruptura de las relaciones institucionalizadas).	Yo ↓	*Caudillo omnipotente*: (Suplanta con su presencia empírica el ideal de la masa). Predominio de las cosas. Presencia meramente empírica de los demás.
Masa revolucionaria: (Transforma el sistema de producción y las instituciones artificiales).	Yo ↓	"*Tendencia o deseo compartido por un gran número de personas*": Integración colectiva de libido y racionalidad verdadera. Líder revolucionario.

2. Proceso creciente de sustitución

Se ve entonces que la solución integrada y amplificada que Freud esboza comporta necesariamente, como su forma terminal congruente y verdadera, la creación de un campo subjetivo humano que cumpla las siguientes condiciones básicas de objetividad:

1. El individuo, *en tanto cuerpo sexuado y sensible*, participa en la totalidad del campo material desde su deseo compartido y reconocido por los otros.

2. El individuo, *en tanto conciencia pensante*, alcanza la racionalidad sabida del sistema de producción que lo determina.

El proceso histórico aparece para Freud, tanto como para Marx, como una ampliación del campo de universalidad que no puede darse sin que ambas extensiones –sensible y racional– se produzcan. La ampliación de las relaciones de producción, como desarrollo de las fuerzas productivas que mueven la historia, significa al mismo tiempo la ampliación de las categorías de pensamiento que van integrando, en la conciencia, el desarrollo de las relaciones producidas en el intercambio material.

Y si Freud parte de las masas artificiales –iglesia y ejército– lo hace para poner de relieve un momento contradictorio de este desarrollo: donde al intento de escamotear, en beneficio de una clase de hombres sobre otros, la riqueza que es un producto del trabajo colectivo y del dominio paulatino sobre la naturaleza, se agrega, como una condición de este aprovechamiento, el ocultamiento en la conciencia de estas relaciones materiales así constituidas. Por lo tanto, la separación entre la conciencia y el cuerpo, que la psicología individual tanto como social mantienen, en tanto ciencias convencionales, no hace sino expresar la existencia de un fenómeno represivo, la producción de un tipo de hombres adecuados al dominio material y teórico que sobre ellos se ejerce.

Por eso, la gradación lógica que Freud esboza es la de una dialéctica donde, masa revolucionaria mediante, esta integración se va necesariamente produciendo.

En el ejército y la iglesia hemos visto en qué consiste la astucia para detener la dialéctica del acceso al "amor amplificado". En la masa artificial se vuelve a deshacer el sentido de la historia: el desarrollo del deseo subjetivo, cuando cree ampliarse hacia su fuente objetiva, retorna a lo más subjetivo. El deseo adulto, que se apoya y se prolonga desde la forma-padre (sensible sin conciencia), no alcanza la significación que desde ese todo primero lleve a comprender su inserción adulta en la totalidad del sistema de producción. La sexualidad individual queda detenida: no se prolonga como libido en lo colectivo hasta abarcar desde la forma-padre la forma-sistema de producción.

El jefe de ejército, que actúa como sintetizador, convierte su poder significante que la masa le proporciona o requiere de él, en un poder personal. Convierte en realidad personal lo que no es sino capacidad de significar que en él está presente como lugar hacia el cual convergen las relaciones colectivas, que son las verdaderamente creadoras. Esta capacidad de significar es la que el jefe, al personificar esta significación, usurpa y encubre. Él es, en su presencia empírica misma y en su corporeidad separada, el todo mismo, no la significación del todo. Aquí es el privilegio de ser índice del sistema, dominador del sistema, el que utiliza este poder significante para ocultar en su propio provecho la fuerza colectiva sobre la que se apoya. El sentido que del jefe emerge –aparecer como si él fuera el todo– oculta la materialidad colectiva e histórica desde la cual significa, como está oculto en el superyó la identificación sensible con el padre de la cual surge: oculta su fundamento en el todo colectivo del trabajo y de las relaciones de producción. Pero esto que se oculta, la base material que le permite aparecer como significante, es precisamente lo que se aprovecha. Así, en este proceso, el acentuamiento de la materialidad absoluta del jefe como corporeidad separada, y al que queda soldada la significación de absoluto, implica el ocultamiento de la materialidad que se nos sustrae. Si se confunde la individualidad del jefe con la significación, y es él el todo y su ser materialmente sólo parte, por ahí, en un movimiento recíproco, esa misma sustitución revierte sobre nuestra materialidad. La materialidad del

cuerpo común, la naturaleza inorgánica, deja de adquirir su significación sobre fondo de las relaciones productivas que la organizan: se nos oculta la racionalidad del sistema productor. A la dependencia material, en la que los individuos están dentro del todo, se le agrega, como su necesario complemento, el fetichismo del otro. La subjetividad es producida como adecuada así a las relaciones del dominio.

Este poder colectivo que se organiza en las masas artificiales, aparece como un proceso continuo de desmaterialización y destotalización: en él predominan la mera presencia empírica y sensible, por lo tanto abstracta, de la materia, y el ocultamiento y la dispersión de las relaciones. Viniendo desde las relaciones de producción económica, su fuerza colectiva en el ejército aparece inscribiéndose en nombre de una falsa totalidad, la "patria" o la "nación", que oculta las diferencias y los desequilibrios que la constituyen. Pero esta compartimentación del sujeto en las múltiples referencias a las diversas masas institucionalizadas en las cuales la sociedad lo incluye, tanto más desarrolla la aparente particularización cultural de su ser individual, tanto más se des-subjetiviza y se des-materializa su inserción en el campo colectivo. Y esta detención de la capacidad simbólica en el hombre adulto, que lo lleva a significar sin incluir el enlace real que forma cuerpo con la significación, sufre un nuevo desvío o un nuevo refuerzo en el campo de la masa religiosa. Aquí se mantiene como vínculo entre los hombres la relación con la otra fuente que los determina: la forma-padre. Pero este nuevo padre volatiliza aquí su cuerpo y oculta más profundamente aun la propia sensibilidad en la cual se apoya: el padre se prolonga hasta el padre que está en los cielos, hacia el padre celestial, fuera por lo tanto del sistema humano. Este tránsito no es, pues, una ampliación, al mismo tiempo que la simula: es sustitución del poder infantil absoluto por un poder absoluto adulto. Para lograrlo, esta institución que aparece determinando desde la conciencia y el cuerpo mis vínculos con la realidad, debe ocultar el desarrollo libidinal del propio cuerpo y mantenerlo como cuerpo detenido. No debe, pues, prolongarse en el cuerpo inorgánico de la naturaleza y con los otros hombres.

En la iglesia, Cristo ya no es un poder personificado en carne y hueso, como lo es el general del ejército. Cristo es una materialidad evanescente, elevada a la inmaterialidad, finitud transformada en infinitud, alojada fuera del tiempo. Por eso dice Freud que en el tránsito de la masa con jefe a la iglesia, hay una acentuación de la racionalidad, en tanto campo de relaciones ideales, pero hay forzosamente despegamiento y alejamiento de la materialidad: Cristo es la "cabeza invisible". Prosiguiendo su línea de huida, la significación colectiva del todo, antes personificada en el general, se volatiliza y escapa hacia el éter celestial donde la corporeidad se disuelve y sólo queda la significación sin materia: la parte terrestre misma se expandió, misterio mediante, en un todo celeste. Alcanzar la razón y pensar el todo, en la conciencia, implica aquí abandonar el cuerpo y las relaciones materiales como aquello que precisamente dan qué pensar. Cristo es pues una materialidad infinita a la que nuestro cuerpo, por identificación, le sirve de apoyo y de sostén: sólo puede vivir de la negación de nuestra propia materialidad y de nuestra propia finitud. En Cristo la materialidad del jefe en tanto "cabeza" se esfuma para transmutarse en símbolo: cabeza, sí, pero "invisible". Esta visibilidad-invisible es un momento de tránsito del símbolo a signo, como poder humano que se eleva desde el cuerpo, que así oculta su fuente histórica. Podemos pasar de lo sensible a la razón si previamente despojamos a la razón del cuerpo –que ya no es sólo el de Cristo sino el nuestro.

Por eso la idea cuasi-cuerpo, o la cabeza-invisible, cumple su función en la masa artificial: despoja al poder colectivo de su asiento material al disolver las relaciones pensadas separándolas del campo real que las produce, y asienta al cuerpo así separado y negado en la infinitud celeste: en la salvación individual, pero eterna. Astronauta de las ideas, cada uno pierde así su asiento en la tierra –donde el poder aprovecha nuestro poder colectivo. La racionalidad abre sobre la infinitud inmaterial, no sobre la finitud del tiempo histórico. Y al sorbernos la vida, nos consuela en el espíritu y nos da la vida eterna –a cambio de la otra. El cuerpo asexuado de Cristo realiza la transmu-

tación de la corporeidad sensible en la negación más absoluta de la materialidad– la convierte en invisible. Su poder se apoya en una ingenuidad nuestra: es verdad que en la institución yo no *veo* a todos los otros, ni *veo* la estructura que me determina. Las estructuras, como ellos, son, en este sentido, también "invisibles". Pero esta invisibilidad no es la invisibilidad celeste que, al afirmarme como cuerpo meramente empírico y separado, me quieren imponer. Porque es desde mi ver sensible que se prolonga la significación racional, dice Freud, y es desde mi cuerpo sexuado que se verifican las relaciones en el cuerpo común. Lo invisible está en lo visible, no fuera de él, como el campo de la totalidad humana que sólo la razón puede integrar. Así la razón encarnada nos garantiza la existencia de lo que no vemos pero que, eslabón tras eslabón, relación tras relación, cuerpo tras cuerpo, liga mi cualidad próxima con las cualidades distantes de los otros. Lo invisible humano no abre sobre lo infinito sino sobre la carne significante: es la capacidad de hacer presente lo ausente en la determinación causal y material que ejerce en el mundo.

3. Dialéctica de la semejanza y de la diferencia: la discriminación reprimida

Así se ha ido disolviendo el sentido del mundo verdadero y la comprensión de su estructura. Por lo tanto, las masas artificiales nos han ido constituyendo como sujetos en los cuales *la capacidad para discernir el obstáculo social que se opone a la vida ha desaparecido.* De allí que las relaciones pensadas deban, para ser eficaces, arrastrar necesariamente su índice de relaciones vividas desde la corporeidad. Si Freud mantiene presente el ligamen libidinal, es porque el sentido que vehiculizan las masas que se rebelan contra la represión, las masas espontáneas, en tanto conglomerado de hombres, sienten la presencia del obstáculo que se opone a la vida, y la necesidad de su superación. Por algo retorna Freud a describir las relaciones de ambivalencia afectiva:

para explicarnos, en otro nivel, cómo la capacidad de discriminar fue inhibida en las masas artificiales.

> Casi todas las relaciones afectivas íntimas, de alguna duración, entre dos personas –el matrimonio, la amistad, el amor paterno y filial– dejan un depósito de sentimientos hostiles, que precisa, para desaparecer, del proceso de represión. El mismo hecho se produce cuando los hombres se reúnen para formar conjuntos más amplios (p. 44).

"Residuo de sentimientos hostiles": producto de la elaboración de relaciones vividas hasta alcanzar la cercanía adecuada –ejemplo: los puerco-espines ateridos citados por Freud– que permita el amor. En este proceso de acercamiento y de integración, los vaivenes y las alternancias que se mueven dentro de la polaridad "amor y odio", en tanto índices de la integración o de la separación, se elaboran. El modelo orgánico que Freud nos dio es el de la relación sexual: el instinto de vida está unido allí al de muerte, el amor a la agresión. Pero la agresión está al servicio de la vida: allana el obstáculo y recibe su sentido de cómo la hace posible. La agresividad no está, pues, reprimida en el amor, sino integrada. Lo reprimido, en cambio –el odio interiorizado, los sentimientos hostiles–, este residuo separado, hemos visto, es el que constituye la conciencia moral y el superyó: lo que de propio, lo que de significativo de mi experiencia, no puede ser integrado en ella. Es lo negativo del otro como fundamento reprimido de mi relación posterior con él. Es la agresión vuelta hacia adentro, dirigida contra sí mismo en aras del amor. Es, entonces, *la represión de la diferencia no elaborada con el otro y radiada como índice.* Es, pues, *la diferencia sin razón,* que la conciencia no integra en su racionalidad, pues por eso la reprimimos en nosotros mismos. Porque somos nosotros mismos quienes no podemos dar la razón de nuestro deseo y de las vicisitudes que amojonan su camino en la realidad. Y eso porque nuestra razón es ya, en tanto determinada por el superyó, la razón del otro.

Luego de establecer Freud la posibilidad del contacto óptimo por la retención de la agresión pasa, ingenuamente, a señalar el funcionamiento de la diferencia con los otros en función de la agresividad detenida, interiorizada, pero *convertida en externa:* puesta no en quien inhibe el desarrollo de la diferencia por represión de la agresión, sino en *otro diferente.* Este otro diferente muestra la siguiente particularidad: que nos oponemos a él no porque nos provoque una relación de oposición dada por su significación. No; lo único que el otro hace para merecer nuestro odio es *ser diferente.* El contenido de la diferencia no interesa aquí; se trata simplemente de la forma global e indiscriminada en que la diferencia aparece: como negación también indiscriminada de lo propio.

Vamos viendo entonces hacia dónde apunta Freud: la represión de la diferencia respecto de una relación próxima, donde el amor preciso implica la discriminación de un odio o de una hostilidad precisa por la evidencia sensible y concreta que su acción tiene para mí, esta represión se convierte en *represión de la facultad de discriminación* hacia lo próximo, pero también y necesariamente, indiscriminación respecto de lo lejano. Como *no tengo razón* para justificar mi hostilidad, pues mi razón no es mía sino que es la razón del otro, cedo mi razón a la afectividad de su amor: por amor cedo mi capacidad de discriminar. Pero la dialéctica de las significaciones que se elaboran en la carne es tozuda: la represión la ignora, pretende radiarla, pero la interioriza y el odio preciso y situado *permanece como sentimiento sin razón* en el seno de la individualidad. Es afirmación sentimental de la diferencia sin contenido. El odio sentido no está enraizado en la racionalidad del otro, precisamente de ese que produce la represión del odio que despierta: porque dividió y extrajo para él sólo el amor, ¿qué hacer con el odio que está en mí? Lo guardo y lo dirijo contra mí, por haber osado, infringir el mandamiento de la razón del otro: amarás a tu prójimo... Así el amor (indiscriminado) hacia el prójimo, que me inhibe de leer en él el sentido preciso de su acto, se transmuta en odio contra mí mismo. Así, la razón ordena. Y su máxima orden es: por amor "no desarollarás la diferencia"; por amor "te mantendrás en la semejanza".

Odiarás en ti mismo aquello que te diferencia de mí. El índice del amor es la semejanza; el índice de lo odiado, es esta dialéctica absoluta, es la diferencia. Todo lo diferente debe ser odiado porque contraría la ley del amor de los semejantes.

De allí la afirmación de Freud, que leída sólo desde el punto de vista psicológico, descriptivo, parecería ser una ley fundamental de las relaciones humanas, contra la cual no habría nada que hacer:

> Siempre que dos familias se unen por matrimonio, cada una de ellas se considera mejor y más distinguida que la otra. Dos ciudades vecinas siempre serán rivales y el más insignificante cantón mirará con desprecio a los cantones limítrofes.(...). La aversión se hace más difícil de dominar cuanto mayores son las diferencias, y de este modo hemos cesado ya de extrañar lo que los galos experimentan por los germanos, los arios por los semitas y los blancos por los hombres de color (p. 45).

¿Siempre? De ser así, Freud estaría justificando, él, como judío, el odio del ario, aceptando una ley psicológica que ordena odiar al otro sin razón. Estaría justificando el odio del blanco contra el negro. Pero esta no es la afirmación de Freud: no pretende establecer una ley esencial de la psicología. Es la descripción, a nivel de la enfermedad individual y social, de un proceso cuyo secreto trata de poner de relieve para explicar precisamente el origen del odio indiscriminado, la permanencia del afecto separado de la razón. O, en otras palabras: para mostrar la necesidad de introducir la discriminación en la afectividad, de unir *la verdadera razón a lo afectivo.*

Freud nos habla, pues, de una razón que se prolonga desde lo afectivo sin represión: que liga el afecto preciso con el orden racional que discrimina la organización del mundo, y sitúa a mi afecto en el campo de la discriminación de lo real y, por ende, de la historia. Si la razón que me reprime es la razón del otro, pero que no contiene la diferencia que surge desde mi experiencia afectiva, ¿dónde se habrán de apoyar mi

odio y mi agresión? En el único índice racional que el otro dejó en mí como capacidad de discernimiento: contra el surgimiento de la diferencia. Sólo así nuevamente vuelve a surgir el odio, solamente así mi afectividad sin razón propia vuelve a reencontrar la realidad. Sólo que la realidad que encuentra es *una realidad también sin razón,* salvo un índice: la de que, por ser diferente a mí, merece mi odio y mi violencia.

4. La colectividad también puede ser narcisista

Ya hemos analizado antes esta dialéctica subjetiva. Nos interesa aquí su consecuencia en el campo de los procesos colectivos, es decir de la masa, donde la producción de individuos en el seno de la familia reencuentra su congruencia en el seno de las relaciones sociales de producción: en la masa artificial.

1. La racionalidad del sistema social, que produce nuestro odio preciso, no es discriminada: el sistema de producción no revela su verdadera estructura.

2. El sistema presenta luego una racionalidad basada únicamente en la diferencia global –sin contradicción– como su único índice: nuestra nación *contra* otra nación; nuestro país *contra* otro país.

3. Y, movilizando el odio que la contradicción del propio sistema engendra, lo utiliza, no contra el sistema mismo, sino contra *otro* sistema diferente.

Por eso cae Freud en seguida en el análisis del narcisismo:

> En los sentimientos de repulsión y de aversión que surgen sin disfraz alguno contra personas extrañas con las cuales nos hallamos en contacto, podemos ver la expresión de un narcisismo que tiende a afirmarse y se conduce como si la menor desviación de sus propiedades y particularidades individuales implicase una crítica de las mismas y una invitación a modificarlas. Lo que no sabemos es por qué se enlaza una tan grande

> sensibilidad a estos detalles de la diferenciación. En cambio, es innegable que esta conducta de los hombres revela una disposición al odio y una agresividad, a las cuales podemos atribuir un carácter elemental (p. 45).

Ahora está más claro; la conducta que se revela en las masas artificiales es producida por un sistema que produce a los hombres narcisistas, es decir sometidos en su individualidad a la forma absoluta del otro como si fuese propia, donde todo desarrollo de las diferencias está inhibido por angustia ante el superyó, es decir por la angustia de muerte. O, dicho de otra manera, por no ser nada si osamos ser, quedarnos sin el fundamento afectivo del otro primigenio que nos habilitó a la vida. Lo cual señala, como su corolario, que fuimos incapaces de desarrollar nuestra relación con la realidad fuera de los carriles y los marcos que, desde el padre, las instituciones sociales nos señalan como los únicos caminos, sin riesgo, transitables. Por eso la diferencia que el otro nos anuncia con su presencia *extraña* no despierta la propia diferencia como cualidad a desarrollar, como intercambio, sino como contención y amenaza de muerte. La muerte que sentimos ante su presencia –quedarnos sin el amor del otro que nos sostiene– es la muerte que esgrimimos ahora contra el otro diferente. Por eso Freud señala aquí con toda precisión: "como si la menor desviación de sus propiedades y particularidades individuales implicase una crítica de las mismas y una invitación a modificarlas". La presencia cualitativa y precisa del otro diferente trae implícita una invitación: transformemos las propias cualidades en el intercambio. Aquí reside la verdadera lógica, reprimida, de la carne y el Eros, la dialéctica cualitativa de la transformación de los hombres. Pero esta atracción hacia el otro diferente es sentida con la racionalidad del superyó que nos inhibe: implica su crítica implícita. ¿Cómo osar negar la razón de la semejanza? ¿Quiere decir que no tenemos razón en excluir la diferencia? Aquí se entronca el desarrollo de la cualidad con los límites que la crítica racional, la conciencia moral, nos impone:

la razón absoluta del superyó no puede ser criticada, porque significaría la pérdida de su amor y de su carácter absoluto que nos sostiene. Y es esta crítica implícita, sentida como señal de angustia, que abre en la subjetividad la emergencia de la contradicción entre nuestra sensibilidad y la razón, la que nos lleva a proyectarla, por haber osado atravesar siquiera nuestra conciencia, contra el otro: el otro diferente es quien me critica. En el momento fugaz en el cual la cualidad sentida frente al otro despierta el deseo del desarrollo de mis propias cualidades, en ese momento se cruza y se revela la contradicción con la racionalidad de nuestra conciencia. En esa percepción imperceptible, pero que tuvo que ser sentida para despertar nuestra reacción, ese sentimiento se aterra de lo que ha osado sentir y percibir. Y el odio suscitado cambia de dirección, ordenado por el superyó: se orienta en la realidad con la significación racional que el sistema le impuso y, en vez de dirigirse contra quien detiene el desarrollo de la diferencia, la sed de vida vuelve a sepultar con toda su violencia a la diferencia que lo atrajo, y la mata: por ser diferente.

Así el sistema nos tiene como sus más firmes sostenedores. Cada uno lo exige como lo más propio, como el máximo sostén, porque cada uno es al mismo tiempo lo más ajeno: tiene la forma del otro como si fuera propia.

Y por eso agrega Freud:

> Lo que *no sabemos* es por qué se enlaza una tan grande sensibilidad a estos detalles de la diferenciación (p. 45).

No lo sabemos: una manera de decir. Nosotros no lo sabemos, pero Freud sí. Nosotros no lo sabemos porque nuestra conciencia racional no tiene la razón de su sensibilidad y de sus atracciones afectivas, porque pensamos con la razón de otro. La ciencia, el psicoanálisis, lo sabe, pero nosotros, que estamos en las instituciones que forman sistema con nuestra individualidad, no.

> En cambio, es innegable que esta conducta de los hombres revela una *disposición* al odio y a la agresividad, a las cuales *podemos atribuir* un carácter elemental (p. 15).

El equívoco de la lectura consiste aquí en creer que Freud habla de sí mismo, cuando en realidad nos está diciendo cómo pensamos *nosotros.* Freud nos está describiendo a nosotros mismos, y por eso nos dice: a nivel psicológico y convencional lo único que retenemos es la forma del odio sin contenido, la mera existencia de un odio y una agresividad "innata", esa que en su generalidad constituiría la "esencia" de todo hombre. La que nos lleva a decir, por ejemplo: siempre habrá guerras, siempre los hombres se odiarán, "a las cuales podemos *atribuir* un carácter elemental". Pero este pensar la elementalidad es un producto de la represión que nos impide ver que sólo es elemental la *disposición* en todos, porque el odio y la agresividad son índices significativos de todo individuo en la medida en que están, ambos, al servicio de la vida. Que por lo tanto el carácter "elemental" señala la transformación cultural, no ya natural, de una discriminación afectiva elemental ya jugada: la discriminación afectiva en el odio o el amor. Pero que esta elementalidad no es pura, mera emergencia de una capacidad biológica inscrita en el "aparato psíquico". Nos dice que este índice elemental es un índice de realidad cultural: cómo poder discriminar el sentido verdadero del obstáculo que se eleva desde la afectividad, desde la unidad del organismo individual que enfrenta a la vida. Pero nos está diciendo que en la cultura este índice afectivo está definido por su integración en el campo de la discriminación de la realidad del sistema. Y que, de no integrar la verdad del sistema en la subjetividad, estos índices funcionan como si fueran meramente biológicos, es decir, también sin razón. La razón que el psicólogo no distingue en el odio o el amor referido al sistema social como su índice, muestra ya que su pensar está determinado, en tanto ciencia, por la represión: reprime en sí mismo el sentido racional de la realidad. Desde allí el odio o el amor son elementales: unidades

afectivas desalojadas de la realidad que deben significar: "a las cuales *podemos atribuir* un carácter elemental" (p. 45).

Toda esta larga explicación nos lleva nuevamente al problema de la masa artificial. Si el narcisismo es, desde la perspectiva de la psicología individual, una forma negativa de ser individuo, he aquí que en la masa, nos dice Freud, desaparece una de las reacciones más importantes del narcisismo: su intolerancia.

> Pero toda esta intolerancia desaparece, fugitiva o duraderamente, en la masa. Mientras que la formación colectiva se mantiene, los individuos se comportan como cortados por el mismo patrón; toleran todas las particularidades de los otros, se consideran iguales a ellos y no experimentan el menor sentimiento de aversión. Según nuestras teorías, una total restricción del narcisismo no puede ser provocada sino por un solo factor: por el enlace libidinoso a otras personas. El egoísmo no encuentra un límite más que en el amor a otros, el amor a objetos (p. 45).

Nuevamente, entonces, lo que la masa artificial nos muestra es la desaparición de la intolerancia *sólo* frente a los que están incluidos en la misma institución. Esto no implica entonces un ir más allá del narcisismo: solamente muestra el efecto del narcisismo dentro de lo colectivo, cuando pasa a estar al servicio del sistema represivo. No hay transformación de la individualidad y extensión de las capacidades cualitativas en el intercambio colectivo: la colectividad implica la inmovilización de los miembros dentro de ella.

La particularidad es "tolerada", no asimilada. La igualdad es meramente formal: "se *consideran* iguales a ellos". La significación cualitativa del otro reprime mi afectividad: "no experimentan el menor sentimiento de aversión". Así pues la significación cualitativa deja de significar; se convierte en insignificante. Esta indiscriminación respecto de los otros dentro de la masa no hace sino mostrar la racionalidad que la atraviesa: que la forma del sistema y su sentido no es congruente con

las relaciones cualitativas que la forman. No hay acuerdo entre lo afectivo y lo racional; lo racional del sistema exige el sacrificio de las significaciones cualitativas. Por eso aparecen todos "como cortados por el mismo patrón". ¿Cuál es este patrón común que los corta, puesto que como hombres no fueron producidos por el jefe, sino cada uno por sus propias familias? El patrón que aparece cortándolos en un caso como en el otro, es un modelo que exige el no-desarrollo de la diferencia y la permanencia de la semejanza, sólo puede ser una estructura que determina el sentido de todas las otras que de ella dependen: el sistema social de producción. El resultado de esta inserción en las masas tradicionales es la formación de una *institución narcisista.* Aquí es la institución la que aparece como un individuo colectivo. Es un colectivo "individual" que continúa sometido a la dependencia del jefe que lo regula, pues sus miembros quedan sometidos, uno a uno, a él.

Así la aparente disolución del narcisismo individual en la masa tradicional no está sino al servicio del narcisismo de la institución colectiva. Disolviendo la diferencia hacia adentro, se hace homogénea –no tolera la diferencia hacia afuera. Ahora el poder colectivo, como fuerza social multiplicada, se opone al desarrollo en el campo social de toda diferencia y de toda discriminación.

Frente a esta situación, ¿reivindicaremos la unión con los otros poniendo el acento en lo que las masas artificiales ocultan: la comunidad de intereses de clase, para privilegiar los intereses individuales? Freud reencuentra así otra forma histórica de solución, cuya crítica realizará: el "contrato social".

5. Comunidad de intereses: la relación contractual sin libido

La solución posible, podría pensarse, viniendo desde la masa artificial, sería un enlace, determinado únicamente por la razón: la "comunidad de intereses", donde la forma humana no predomina en el enlace; por lo tanto, el retorno a la forma individual de satisfacción de

necesidades. Frente a esto Freud también señala la imposibilidad de constituir una relación humana duradera:

> Se nos preguntará aquí si la simple comunidad de intereses no habría de bastar por sí sola y sin la intervención de elemento libidinoso alguno, para inspirar al individuo tolerancia y consideración con respecto a los demás. A esta objeción responderemos que en tal forma no puede producirse una limitación permanente del narcisismo, pues en las asociaciones de dicho género la tolerancia durará tan sólo lo que dure el provecho inmediato producido por la colaboración de los demás (p. 46).

Hay siempre, pues, un excedente que está en juego en las relaciones humanas, y ese excedente es la forma del otro sobre fondo de la cual cobra sentido toda satisfacción. Freud aquí vuelve nuevamente a señalar el carácter irremediablemente humano de toda necesidad y de toda satisfacción. El hombre no puede decidir una colaboración parcial, en los enlaces de trabajo, basada únicamente en el contrato racional que desgaja intereses y los combina y asocia momentáneamente entre sí, como si nada más que el interés parcial así abstraído determinara la relación. El excedente "humano", la libido, vuelve a transgredir los límites que la delimitación le quiere marcar, y los desborda o los anula. Esta limitación sólo puede aparecer allí donde la masa tradicional consumió la libido del individuo en su propia institución, y sólo lo deja libre en la asociación momentánea de trabajo.

> La libido se apoya en la satisfacción de las grandes necesidades individuales y elige, como primeros objetos, a aquellas personas que en ella intervienen. En el desarrollo de la humanidad, como en el del individuo, es el amor el que ha revelado ser el principal factor de civilización, y aún quizá el único, determinando el paso del egoísmo al altruismo. Y tanto el amor sexual a la mujer, con la necesidad de él derivada, de

> proteger todo lo que era grato al alma femenina, como el amor desexualizado, homosexual sublimado, por los otros hombres, amor que nace del trabajo común (p. 46).

Aquí culmina este proceso que Freud nos va mostrando en el desarrollo del cuerpo sexuado como matriz de toda organización racional y social. La forma de relación que una masa puede desarrollar, dijimos, para alcanzar a constituir un todo humano no es:

- Ni la masa dependiente de un jefe (homosexualidad no sublimada sino reprimida, que toma a un hombre como supremo objeto sustituto de la dependencia con el padre). Ni el ejército.
- Ni la masa dependiente de una cabeza-invisible, donde la homosexualidad reprime en su objeto hasta su presencia carnal y real y lo torna invisible. Ni la iglesia.
- Ni la comunidad de intereses parciales, en los cuales la forma del otro no estaría determinando mi enlace, para privilegiar sólo una relación jurídica y formal: desaparecido el interés desaparece aquello que los liga. Ni los productores independientes.

Hemos visto que en las masas tradicionales y artificiales impera el amor, pero no el amor "amplificado": impera el amor cristiano, separado de su relación con el amor sexual. Impera por lo tanto la represión de la carne. Por eso *ambas instituciones,* iglesia y ejército, que se deben mutuamente la existencia y cuya alianza ha sido secular, *expresan la disociación del sistema que sostienen: por un lado el amor, pero abstracto, en la iglesia; por el otro, el odio, como violencia efectiva, en el ejército.* Estas dos formas de masas institucionalizadas artificiales son, pues, la expresión del sistema que sobre ellas se apoya y definen, así, la incoherencia global que lo constituye.

Hay que retornar pues a la "concepción amplificada del amor", al elemento de la libido donde la significación circula, y mantiene al individuo no disociado y a la organización colectiva, lo social, como una extensión congruente en la cual estos efectivamente se realizan. ¿Cuál es el punto de partida? Nuevamente: el deseo insatisfecho, pero que

busca su satisfacción desde el cuerpo sexual no negado, hasta alcanzar en la comunidad el cuerpo común.

"La libido se apoya en la satisfacción de las *grandes* necesidades individuales", dice Freud. Las *grandes* necesidades individuales son las que emergen, una vez que el cuerpo desarrolló su organización a través de los diversos estadios que lo amplifican hasta incluirse, como individuo sexuado, en el mundo. La fase oral, anal, fálica y genital fueron los momentos de un desarrollo de la unidad del individuo y la asunción, en el cuerpo, de su diferencia a partir desde la semejanza todavía indiscriminada: desde la conducta oral. Al comienzo sólo predominaba la incorporación y la identificación con el otro, el semejante, desde el cual el cuerpo inmaduro hacía su irrupción en el campo de la cultura. La maduración del cuerpo integraba en su desarrollo las formas de relación culturales, y a la síntesis biológica del organismo correspondía la síntesis de la cultura que le daba término como individuo diferenciado. En la sexualidad este poder biológico de relación autónoma con el mundo y con el otro diferente, la mujer para el hombre, el hombre para la mujer, señalaba la raíz y la matriz de toda diferencia. Sobre la diferencia radical que la biología prolonga –hombre y mujer–, la cultura puede extender desde ella toda otra diferencia. La diferencia sexual asumida es, desde la corporeidad, el despliegue de toda diferencia en el seno de la semejanza de lo humano. Por eso dice Freud que es sobre la satisfacción de las grandes necesidades individuales que se apoya la libido: extiende el cuerpo como prolongación de toda diferenciación y discriminación cualitativa hacia el mundo, prolongando la capacidad discriminativa de la carne. Si se borra a la diferencia sexuada como base de toda diferencia, se borra también la capacidad de discriminación que se prolonga desde la carne hacia el mundo, desde lo sensible hacia lo racional, de la naturaleza a la cultura. La carne, como cuerpo sexuado, mantiene la presencia irreductible del origen histórico de toda significación humana.

6. La matriz de toda diferencia

Pero al mismo tiempo Freud nos mostró el desvío que la negación de la sexualidad introduce: la permanencia en la semejanza sin diferencia, allí donde el cuerpo no había adquirido la capacidad de desarrollar sus poderes en la realidad:

> [la libido] elige, como primeros objetos, a aquellas personas que [en la satisfacción de las grandes necesidades] intervienen (p. 46).

Las "grandes necesidades" infantiles, las de un cuerpo impotente aún, eligen su primer objeto: la madre, el padre, en la absoluta dependencia y haciéndose lo que los otros son. Inician desde la semejanza el camino que llevará, en su término sexual, a la diferencia. Pero en este primer momento estamos sólo en la semejanza. Se ve por eso por qué en las masas artificiales la expansión libidinal desaparece y sigue privilegiándose un lazo primitivo con el director de multitudes: la dependencia del jefe, la sumisión al Cristo. En esa relación, donde la diferencia no viene del individuo sino que la impone el otro, el individuo queda atado, para satisfacer sus "grandes necesidades" adultas, a una forma infantil de sumisión y de dependencia: debe someterse al sistema para satisfacer su necesidad. Pero para lograrlo sólo una cosa se le pide: que no desarrolle su diferencia, que no actualice el poder discriminador del cuerpo que, como ser sexuado, está presente en él. Que desarrolle la diferencia sólo en el campo de una sexualidad "biológica", sin prolongarla en la cultura como poder discriminador y asiento de toda discriminación. Y que reaccione contra la diferencia. Porque toda diferencia desarrollada por otro es una amenaza para él: *pone de relieve el vínculo homosexual que lo liga al jefe* en la carne, pero que la conciencia, desechada toda sexualidad, sin embargo reprime. Toda diferencia despierta el terror amenazante del amo sobre el cual se apoya la semejanza no desarrollada del sometido.

Pero al escamotear el cuerpo como el lugar desde el cual toda discriminación se desarrolla, inhibo en mí el poder de significar desde lo

sensible y desde las diferencias cualitativas ya existentes, como desequilibrios y privilegios materiales, en la organización social. El sistema social artificial, donde predominan efectivamente las diferencias sin razón, establece la semejanza a nivel de una razón que no encuentra su sentido en lo sensible y en lo material.

Y sin embargo, pese a este momento de predominio de las masas artificiales, Freud nos muestra la dialéctica irrenunciable que circula por la historia:

> En el desarrollo de la humanidad, como en el del individuo, es el amor el que ha revelado ser el principal factor de civilización, y aún quizás el único, determinando el paso del egoísmo al altruismo.

Léase: *amor amplificado* que se apoya en la diferencia sexual como la matriz de toda discriminación; cultura que se apoya en el desarrollo de la vida que circula por la materia de los cuerpos prolongando la naturaleza. Por eso no hay pasaje del egoísmo al altruismo si el otro, como otro semejante y diferente al mismo tiempo, no amplía su relación desde la carne: ampliando su deseo hasta compartir el mío. No la permanencia en el narcisismo del cuerpo homosexual, donde uno es al mismo tiempo parte y todo, escamoteada que le fue su extensión libidinal con los otros y con el mundo: este es el fundamento de todo egoísmo, permanencia en la semejanza no desarrollada de la propia y mezquina carne individual. Desarrollo, por el contrario, de la diferencia hasta incluir en uno la diferencia efectiva que me presenta al otro como cualitativamente otro; como verdadero semejante reconocido en su existencia material y finita, a quien la satisfacción de mi necesidad lo requiere en su diferencia corporal –como el hombre requiere a la mujer, semejante diferente querido por su diferencia desde la semejanza. La distancia abierta entre la semejanza y la diferencia es el campo en el que se inscribe la satisfacción de las grandes necesidades adultas; porque se prolongan desde la matriz de toda

satisfacción, donde la forma carnal del otro recubre cuerpo a cuerpo, como su máximo objeto semejante y diferente al mismo tiempo, la mía. Y por eso, como la justa medida de toda relación extendida hacia la realidad y de la cual toda necesidad prolongada recibe su sentido.

Este amor amplificado de Freud, amor que se apoya en el desarrollo que toma su índice de la diferencia real y sensible, material, es el que se prolonga en el trabajo humano, en el trabajo común, que el sistema capitalista encubre. Una vez sometido el hombre a la determinación que sobre él hacen pesar las pertenencias al poder militar y religioso, que inhiben su cuerpo y su conciencia, el campo del trabajo utiliza estos seres así conformados como aquellos cuyo *sobrante de corporeidad no investida en las relaciones humanas queda libre para el trabajo inhumano,* cuantificado, sin calidad, donde el trabajo que perdió la forma humana sólo asume la forma de tecnología: la forma que le impone la máquina. El horror a la materialidad de la sexualidad hace resurgir en los "espiritualistas", una forma de materialidad más brutal pero, para ellos, más eficaz: les permite incrementar la sustracción del cuerpo del otro en su propio provecho. Así la vida sustraída al Eros describe su parábola y aparece, contra el hombre, como muerte y sometimiento desde el sistema de producción. Alimentándose precisamente de su vida sustraída.

Se ve claramente aquí hacia dónde apuntan los análisis de Freud: el trabajo en común es la relación terminal de aquella que se inició en la relación sexual. Por lo tanto Freud se refiere aquí, como índice de la verdad o falsedad de un sistema, al modo como las relaciones de trabajo aparecen verificando el desarrollo de la matriz de toda diferencia: desde el amor sexual asumido. Por lo tanto, las "relaciones de producción" ya no encuentran su sentido únicamente en la producción entendida como mera producción de cosas, donde la forma de la mercancía o del objeto es la determinante. Esa producción sin libido es materialidad sin humanidad: "la tolerancia durará tan sólo lo que dure el provecho inmediato producido por la colaboración con los demás" (p. 46). Sólo la forma sensible del otro como diferente, mante-

nido en el proceso productivo, da cuenta de la verdad o de la falsedad de un sistema de producción. Tanto para Freud como para Marx la producción no es sólo producción de cosas, sino desde su comienzo y para siempre, si quiere ser producción humana, *producción de hombres*.

> Así, pues, cuando observamos que en la masa surgen restricciones del egoísmo narcisista, inexistentes fuera de ella, habremos de considerar tal hecho como una prueba de que la esencia de la formación colectiva reposa en el establecimiento de nuevos lazos libidinosos entre los miembros de la misma (p. 46).

El problema es pues el de los *nuevos* lazos libidinosos: es decir, no de aquellos que el individuo desarrolló –Edipo mediante– en sus relaciones individuales. Se trata de lazos de otro orden, dentro de lo colectivo. Hasta ahora según hemos visto en las masas artificiales, estos lazos no eran nuevos: repetían el modelo de formas anteriores en el seno de la institución *simulando la novedad*.

> El problema que aquí se nos plantea es de cuál puede ser la naturaleza de tales nuevos lazos afectivos. En la teoría psicoanalítica de la neurosis, nos hemos ocupado hasta ahora casi exclusivamente de los lazos que unen a aquellos instintos eróticos que persiguen aún fines sexuales directos, con sus objetos correspondientes. En la multitud no puede tratarse, evidentemente, de tales fines. Nos hallamos aquí ante instintos eróticos que, sin perder nada de su energía, aparecen *desviados* de sus fines primitivos (p. 46).

Aparece, pues, la necesidad de justificar la afirmación del amor amplificado: cómo los instintos eróticos se extienden hacia los otros y hacen posible el desarrollo de la cultura. ¿La amplificación del amor se apoya en el desvío de los fines instintivos? Y si es así, ¿qué clase de desvío es el que lleva de la masa artificial a la masa espontánea, y de la masa espontánea a la masa revolucionaria? Freud va a tratar de comprender las

distintas modalidades patológicas del desvío de los instintos, prolongando las observaciones desde el psicoanálisis individual y apoyándose en ellas para aclarar la esencia de la psicología colectiva.

> Ahora bien, ya dentro de los límites de la fijación sexual ordinaria a objetos, hemos observado fenómenos que corresponden a una desviación del instinto de su fin sexual y los hemos descrito como grados de un estado amoroso, reconociendo que comportan una cierta limitación del yo. En las páginas que siguen vamos a examinar con particular atención estos fenómenos del enamoramiento, con la esperanza –fundada a nuestro juicio– de deducir de ellos conclusiones aplicables a los lazos afectivos que atraviesan las masas. Además quisiéramos averiguar si esta clase de fijación a un objeto, tal como la observamos en la vida sexual, es el único género existente de lazo afectivo a otra persona, o si habremos de tener en cuenta otros mecanismos. Ahora bien, el psicoanálisis nos revela precisamente la existencia de estos otros mecanismos de enlace afectivos al descubrirnos las identificaciones, procesos aún insuficientemente conocidos y difíciles de describir... (pp. 46-47).

VI. La forma humana como índice de la coherencia del sistema social

1. La identificación: sustitución del ser por el tener

Sucede algo muy particular con este capítulo del libro de Freud, que verifica el sentido de nuestra interpretación. Habitualmente su análisis de la identificación es abstraído por los psicoanalistas convencionales y, separado del contexto colectivo que adquiere en el libro, se lo considera como si sólo fuese un aporte más a la psicología individual. Su inscripción histórica, que lo incluye en una serie progresiva que va

desde lo individual a lo colectivo, queda completamente escamoteada. La negación ideológica funciona así en su máxima plenitud.

¿Qué nos plantea Freud, en realidad, con el análisis de la identificación? La identificación es un fenómeno universal, que está en el origen de nuestro acceso a la cultura: el punto de partida de lo que llamó en su *Proyecto* "el complejo del semejante"; es decir la iniciación equívoca que nos puede llevar a permanecer en la mera semejanza o a desarrollar la diferencia. O, para decirlo de otro modo: nos muestra el primer acceso a la *estructura* cultural, el salto que nos lleva a incorporarnos a ella al incorporarnos al otro. Por eso Freud encuentra nuevamente este problema cuando plantea el carácter de coherencia de una estructura social donde las "partes" que la integran, los hombres, aparecen desde su organización individual asumiendo la dialéctica que los liga al "todo" del sistema social. El sistema social puede ser coherente o incoherente, verdadero o falso. Pero la incoherencia vivida dentro del sistema implica que uno mismo se hace el lugar de una falsa organización o, para decirlo con Freud, la subjetividad se hace el lugar del "error" ("la transacción resultante es *incorrecta*, análoga a un error lógico" [Carta a Fliess, 30/5/96, tomo XXII, p. 201]). En la identificación Freud nos va a mostrar cómo las relaciones fundamentales se apoyan, para ser verdaderas o falsas, en la afirmación del otro como presencia real, como otro verdadero o imaginario. La realidad efectiva del otro implica, al ser reconocida desde la propia carne que lo anima, la afirmación de mi propia realidad. Este proceso no se mueve sólo en las ideas: vehiculiza cuerpo. Por eso la dialéctica no es sino el proceso que nos lleva a enraizamos en la verdad que se debate en el campo de la historia que nos produjo. Es, por lo tanto, la forma de determinarnos como sujetos concretos: donde el sentido del todo está presente, determinando, el sentido de ser parte de él. Pero aquí, en su comienzo, cuando Freud se refiere al proceso de identificación, se trata de una dialéctica afirmada o negada, incorporada como verdadera o falsa, en el modo como la cultura me incorpora, desde mi primer surgimiento, a ella. Yo soy, en tanto sujeto corpóreo, un lugar humano que el proceso

histórico inaugura y donde la verdad de la estructura también se juega al jugar yo mismo, como hombre, mi única existencia en ella.

¿Cómo accedo a esta estructura más amplia de la que soy parte? Este proceso de relación con el todo está ya planteado, como ingreso en él, desde la relación con los padres. Y veremos que el drama infantil de acceso a la identidad humana –masculino o femenino– se prolonga en el drama del acceso a la forma adulta en el sistema histórico de producción. El drama infantil es el complejo de Edipo, así como el drama adulto es el de las contradicciones del sistema de producción.

Freud vuelve a plantear el problema de la identificación en los siguientes términos:

> La identificación es conocida al psicoanálisis como la manifestación más temprana de un enlace afectivo a otra persona (...). El niño manifiesta un especial interés por el padre: quiere ser como él y remplazarlo en todo. Podemos decir, pues, que hace, de su padre, su ideal (...) Simultáneamente a esta identificación con el padre, o algo más tarde, comienza el niño a tomar a su madre como objeto de sus instintos libidinosos. Muestra, pues, dos órdenes de enlaces, psicológicamente diferentes. Uno, francamente sexual, a la madre, y una identificación con el padre, al que considera como modelo a imitar. Estos dos enlaces coexisten algún tiempo sin incluirse ni estorbarse entre sí. Pero a medida que la vida psíquica tiende a la unificación, van aproximándose, hasta acabar por encontrarse, y de esta confluencia nace el complejo de Edipo normal (p. 49).
> La identificación es, además desde un principio, ambivalente, y puede concretar tanto en una exteriorización cariñosa (con el padre) como en el deseo de supresión. Se comporta como una ramificación de la primera fase, la fase oral, de la organización de la libido, durante la cual el sujeto se incorporaba al objeto ansiado y estimado, comiéndoselo, y al hacerlo así lo destruía (p. 50).

Lo que este proceso nos va mostrando es lo siguiente: *cómo debo ser para tener.* Y el descubrimiento es este: debo *ser como* el otro (modelo) para *tener lo que tiene el otro.* Y el drama del complejo de Edipo podría resumirse de este re-descubrimiento, doloroso entre todos: que si bien *soy como* el otro, en realidad *no soy el otro.* Y que, por lo tanto, el objeto de mi deseo (la madre), que hice mío, es en realidad no mío sino el objeto del otro (el padre).

> Tener y ser en el niño. El niño prefiere expresar la relación objetal mediante la identificación: yo soy el objeto. El tener es ulterior, y vuelve a caer en el ser una vez perdido el objeto. Modelo: el pecho materno. El pecho es una parte de mí, yo soy el pecho. Más tarde, tan sólo: yo lo tengo, es decir, yo no lo soy... (tomo XXI, p. 135).

Estas categorías del *ser* y del *tener,* fundamentales en la dialéctica donde la significación se encarna en un cuerpo, plantean así, desde el comienzo, la modalidad básica de todo enlace con la realidad, y las aprehende en su momento germinal determinante: desde el cual toda relación con la realidad, y los objetos de esta realidad, aparece conformándose en este comienzo equívoco donde *ser equivale a ser como el otro.* Nos muestra el momento en el cual se articula la significación racional a su base sensible y por lo tanto también el hiato posible que se abre entre el uno y el otro. Pero este *ser como si fuera el otro* no es vivido por el niño, en el comienzo, con este matiz –"como si"– que discrimina la distancia entre yo y el otro con el cual me identifiqué. En el comienzo *yo soy el otro.* En el proceso primario yo incorporé en mí al otro, y es su forma, interiorizada como propia, la que habilitó mi cuerpo como semejante al suyo. Es la asunción de ese matiz como diferencia real –soy *como* el otro pero no soy el otro– el que lleva al desenlace del complejo de Edipo: donde siendo *como* el padre, sin ser él, puedo tener objetos *como* mi madre, sin tenerla a ella. Se ve la dificultad que debemos enfrentar para que surja a la existencia un ser autónomo que, desha-

ciendo la lógica sensible incipiente que abrió un mundo exterior para él –tragar y escupir–, pase a adquirir un poder que le sea propio desde la autonomía asumida de ser un hombre entre los hombres.

Lo importante es comprender el tránsito que lleva, desde esa lógica sensible del proceso primario, a la racionalidad significativa de la lógica dialéctica, que reencuentra por fin su enlace verdadero con la realidad. Comprender, por lo tanto, cómo desde esa lógica primaria donde todavía no hay un cuerpo sintetizado y organizando su sentido desde la forma sexuada, se pasa a la lógica donde la unidad de la forma hombre –cuerpo centrado en la genitalidad con la significación que en este acceso conquistó– alcanza por fin un ser propio, donde cuerpo y cultura coinciden en la realidad de un campo social en el cual reside su secreto.

De allí la importancia, en una lógica humana, del ser y del tener. *Ser* implica ser hombre orgánico, centro y lugar habilitado por la cultura en un cuerpo que se transformó en la forma hombre. *Tener* es el poder que este ser puede ejercer en el mundo y muestra así, en relación con el primer objeto, la madre, cómo estas relaciones se prolongan, desde *una* forma cultural, hacia toda la realidad. Pero ese primer objeto es para Freud "persona-objeto" *(Objektperson)*, forma de formas, objeto de todo objeto. Por eso el desenlace del complejo de Edipo es tan importante: nos permite comprender si hemos sido capaces de dejar de ser el otro inaugural para ser otro semejante al otro. O, mejor aun, ser otro diferente del otro.

Así el proceso del desarrollo psíquico nos vuelve a remitir a la lógica del todo y las partes, donde forma y contenido constituyen los momentos determinantes de la calidad de la relación. Y nos va a permitir aprehender las relaciones verdaderas y posibles, una vez determinada la verdadera forma y contenido de cada parte –el hombre– en su relación con las otras partes –los otros hombres y las cosas– dentro de la red de relaciones posibles que dibuja el sistema de producción. Dependerá, pues, de cómo esta célula de la estructura social –la forma hombre– adquiera el poder de asumir la plenitud de las determina-

ciones culturales del sistema. En el sistema capitalista, sabemos, toda riqueza está determinada por la forma mercancía, y la mercancía es la forma elemental que corresponde necesariamente a la estructura del sistema productivo. De la misma manera, la forma de ser hombre que ese sistema determina también necesariamente presenta, en la psicología, una forma subjetiva organizada en él que corresponde, estructuralmente, a esa forma básica de objetivación propia del sistema.

Veamos más de cerca cómo esta lógica se organiza, se desvía e impide al hombre ejercer este poder que, sin embargo, debe, desde el nacimiento, conquistar.

¿Cuál es la distancia que va entre incorporar el objeto en la primera forma de identificación –tragárselo– o relacionarse con el objeto reconociendo su existencia material independiente? El primero es un acto mágico que se apoya en una actividad asimilatoria biológica, extendida inadecuadamente en el campo donde predominan las relaciones simbólicas. El poder del cuerpo no es extendido hasta entroncarse con las condiciones de realidad del mundo y del objeto. Tragándome el objeto lo hago mío: el cuerpo aquí no ejerce sino un *poder psíquico* pero reducido a su esquema biológico sobre el cual, necesariamente, se apoya. El niño cree ser todo y parte al mismo tiempo: estamos en el campo de la fantasía. El poder del propio cuerpo, aún no madurado hasta alcanzar su forma adulta donde realmente pueda ejercerlo, es un poder meramente fantaseado, en el que lo simbólico se realiza: se convierte en cosa. La alucinación es su elemento, el medio psíquico de su realidad; la realidad efectiva del objeto separado y del mundo desaparecen como obstáculo y campo de apropiación. No que desaparezcan: no existen todavía para el niño. Por eso lo que este proceso nos permite comprender es su persistencia, *luego,* como forma de relación en los hombres adultos, allí donde el obstáculo y la realidad, magnificados hasta convertirse en obstáculos absolutos, hace regresar a formas de relaciones imaginarias que se superponen a las formas reales, y nos permite eludirlas en una satisfacción donde vuelve nuevamente a imperar, como en el fetichismo, la trampa del ser todo y parte al mismo

tiempo. La distancia que media, pues, entre la forma de identificación en la etapa oral, y las formas de relación adulta con los otros y con los objetos, está dada por la ausencia o presencia discernida del mundo real. Se trata, pues, de diferenciar un *poder real* y un *poder imaginario*. Es en la adquisición de este poder y en la superación de esta distancia donde se juega el ser del hombre.

2. El cuerpo como lugar de la dialéctica

Es este el problema que está presente en Freud cuando plantea la identificación. La identificación adulta, tal como la enfermedad la revela, nos muestra tres modalidades básicas en función del propósito que el enfermo persigue en la realidad: me identifico con *un* aspecto del otro para *ser o tener todo* el otro, o me identifico con la *situación* en la que se encuentra el otro.

Identificación con *un* aspecto, *un* atributo o *una* propiedad del otro.

a. Identificarse para *ser el otro:* Freud plantea aquí el ejemplo de un síntoma neurótico donde la hija, queriendo sustituir a la madre en su relación con el padre, *se identifica,* hostilmente, *con la tos pertinaz de la madre.*

> El síntoma expresa la inclinación erótica hacia el padre y realiza la sustitución deseada, pero bajo la influencia directa de la conciencia de la culpabilidad. "¿No querías ser tu madre? Ya lo has conseguido. Por lo menos, ya experimentas los mismos sufrimientos". Tal es el mecanismo completo de la formación de síntomas histéricos (pp. 50-51).

El síntoma cumple aquí su función: *significa* la transacción entre un poder imaginario y un no-poder adulto. Poder adulto implicaría lo que ella no puede: recubrir la forma real del padre con la corporeidad de la propia forma adulta femenina. Pero para ello debería enfrentar la forma

real de la madre. Aquí, en cambio, el cuerpo regresa a un poder anterior que persiste todavía en ella y se actualiza como si fuera un poder presente, pero sin coincidir con la estructura real del presente. El persistente deseo actual se elabora en una imaginaria corporeidad infantil. ¿Cuál es su mecanismo? *Un* aspecto del otro, su tos, desgajado del otro con el cual forma orgánicamente parte, es abstraído de él. Separa un aspecto parcial del soporte orgánico real –su forma humana– en la cual tiene tanto realidad corporal como significación. Teniendo la tos del otro soy *todo,* el otro. La hago mía: le doy mi propio cuerpo como soporte de esa cualidad que, *por tenerla, me hace ser.* En la cadena real de las relaciones humanas la tos de la madre *significa* la enfermedad de su cuerpo. En la cadena imaginaria de las transacciones inconscientes la tos de la madre se separa de su cuerpo real y adquiere, separada, una nueva función, arbitraria desde el punto de vista de las relaciones reales, y sólo coherente desde el punto de vista de las relaciones primarias. Así la tos adquiere otra significación, pero dentro de un campo de fantasía donde *no hay cuerpo real que le sirva de soporte:* está el cuerpo infantil, actualizado regresivamente en el adulto como forma de organización, allí donde no había alcanzado todavía la realidad cultural y orgánica que la maduración convirtió en cuerpo real adulto.

Esto llevaría a plantear el fundamento de las significaciones arbitrarias en las relaciones humanas. La significación, para ser verdadera, no puede trastrocar la dialéctica básica de las partes y el todo en la cual se desarrollan las relaciones dentro de la estructura. El verdadero significante tiene aquí forma hombre, y es desde esta forma mantenida como núcleo de todo sentido desde la cual cada significación aparece. Y aquí, en el campo de la psicología, la forma y el contenido que da sentido a toda significación –la forma hombre– es tomada como punto de partida para verificar toda relación verdadera o falsa con la realidad.

En este primer caso me identifico con lo que *quisiera ser* tomando, como vimos, un rasgo solamente del otro. Veamos ahora un segundo caso que desarrolla Freud: aquel en el cual me identifico con lo que *quisiera tener.*

b. Identificarse para *tener al otro:* Hemos visto que en estos procesos, donde la identificación primera no puede desarrollarse como diferencia a partir de la constitución orgánica de la forma-hombre, cuya matriz social encuentra su clave constituida en la resolución del complejo de Edipo, *la parte es tomada por el todo.* Esta estructura es, básicamente, la estructura fetichista. El mecanismo implica eludir la realidad del mundo, al eludir la realidad unitaria de la propia organización: la transformación real de mi cuerpo natural en cuerpo cultural, que engrana y recubre la síntesis biológica en la síntesis del mundo. Cuerpo que incorporó la significación del orden cultural en la carne.

En el caso que ahora nos interesa la hija se identifica con una parte del otro no para *ser* el otro –la madre– sino para *tener* todo el otro –el padre. El síntoma es aquí el mismo que el de la persona amada: la paciente imita ahora la tos del padre.

> La identificación ha ocupado el lugar de la elección de objeto, transformándose esta, por regresión, en una identificación (p. 51).

¿Qué ha sucedido aquí? Ya no se trata, como en el caso anterior, de querer ser el otro identificándome con un aspecto de él. Aquí *tengo* al otro, en tanto objeto de mi deseo, siendo un aspecto del otro.

> El yo absorbió las cualidades del objeto. Tiene que parecernos extraño que en ambos casos la identificación no es sino parcial y altamente limitada, contentándose con tomar un solo rasgo de la persona objeto (p. 51).

De este modo el *no-poder* adulto (tener afuera) es suplantado por el *ser* infantil (tener adentro). Identificándome con una cualidad del objeto lo tengo todo a él. ¿Qué se ha eludido una vez más? Las condiciones de realidad tanto del ser del otro como del mío propio. Aquí también la cualidad es separada, por abstracción, del soporte orgánico. El ser mía la cualidad del otro implicaría, en la realidad, que *tengo que*

hacer mío al otro para tener sus cualidades, gozar de ellas. Pero como no me responde, o no se debe, le doy vida en mi cuerpo a su cualidad: le doy mi subjetividad a una cualidad que, objetivamente, pertenece a otra. Soy, pues, *todo y parte al mismo tiempo*: en la unidad de mi propia forma se acopla, fantasía mediante, la forma del otro a la mía. Retorno una vez más allí donde el mundo real no existía todavía para el niño, y la lógica cuasi-biológica de los procesos primarios vuelve a recuperar su predominio sobre la dialéctica real que no se puede asumir.

> En las condiciones que presiden la formación de síntomas y, por lo tanto, la represión, y bajo el régimen de los mecanismos de lo inconsciente, sucede con frecuencia, que la elección de objeto deviene de nuevo identificación, absorbiendo el yo las cualidades del objeto (p. 51).

En ambos casos, pues, es la exterioridad del yo respecto del ello, la consideración de sus propios impulsos instintivos como ajenos y la sumisión al superyó, lo que determina esta salida. El yo, al investirse con las cualidades del objeto exterior, y situado él mismo entonces como exterior al ello, a su propia carne, *se le ofrece al ello como objeto*. Por la represión el yo se ha distanciado hasta tal punto de sí mismo, de sus propios impulsos, hasta tal punto la significación abstraída se ha hecho realidad, el espíritu se ha desligado del cuerpo, que esta ha podido adquirir la realidad que el propio cuerpo adulto, reprimido, perdió. La distancia que me separa de la realidad se abre, ahora, como distancia interior que sí puedo, fantaseadamente, colmar.

c. Identificarse colocándose en la *situación* del otro. El tercer mecanismo que Freud señala es el de la identificación que se efectúa "independientemente de toda actitud libidinosa con respecto a la persona copiada" (p. 51).

Esta tercera modalidad de identificación descubre un nuevo mecanismo regresivo, pero siempre sobre fondo de una capacidad real que así se desvirtúa. ¿Cuál es esta capacidad real? Los otros me

anuncian el sentido del mundo, las relaciones posibles que a través de sus conductas abren también, como posibles, para mí. El otro aparece como un índice de la estructura real de la realidad. Pero aquí en este caso que Freud considera, la función de anuncio de la estructura de la realidad que cumpliría el otro aparece, por el contrario, como una reducción y una inhibición de su sentido.

Me pongo en su situación pero no estoy ligado al otro por lazos libidinales: la función es aquí más claramente cognoscitiva.

> Cuando, por ejemplo, una joven alumna de un pensionado recibe, de su secreto amor, una carta que excita sus celos y a la cual reacciona con un ataque histérico, algunas de sus amigas, conocedoras de los hechos, serán víctimas de lo que pudiéramos denominar la infección psíquica y sufrirán, a su vez, un igual ataque. El mecanismo al que asistimos aquí es el de la identificación, hecha posible por la actitud o la voluntad de colocarse en la misma situación. Las demás pueden tener también una secreta intriga amorosa y aceptar, bajo la influencia del sentimiento de culpabilidad, el sufrimiento a ella enlazado (...). Uno de los yo ha advertido en el otro una importante analogía en un punto determinado (...); inmediatamente se produce una identificación en este punto y, bajo la influencia de la situación patógena, se desplaza esta identificación hasta el síntoma producido por el yo imitado. La identificación por medio del síntoma señala así el punto de contacto de los dos yo, punto de encuentro que debía mantenerse reprimido (pp. 51-52).

Así como en los casos anteriores la cualidad abstraída, la tos, entraba en la intemporalidad e infinitud infantil de un tiempo subjetivo detenido, lo mismo sucede cuando me identifico con una situación: la saco del tiempo histórico, de la muerte y del sufrimiento real. Deja de ser el lugar histórico, índice de la realidad del mundo, para coincidir en un instante absoluto con el otro. Así como antes,

en la identificación con la cualidad, el otro desaparecía como fundamento orgánico, aquí lo que desaparece es el mundo concreto como sustento de la diversidad de conductas, la realidad histórica y precisa que para cada uno se abre en el presente. Vivo la situación del otro por *analogía en un solo punto,* no en su significación particular diferenciada. Lo que esta "infección psíquica" produce es una generalización, partiendo de lo que le sucede a un caso, extendido sobre todos los demás. La forma del mundo personal que el otro vive es *toda* la forma del mundo. Pero los otros no viven la misma situación; podrían vivirla, la temen, pero en realidad no se produjo para ellos, sino para el otro. ¿Qué es lo que determina esta generalización de la situación? No el enfrentamiento con la realidad, y su verificación, en ella, de la diferencia, que para cada uno es distinta. Lo que hace posible la generalización es lo que tienen en común: la represión del deseo insatisfecho. La represión liga aquí sobre un campo imaginario, donde las subjetividades borran las diferencias en la forma común de la represión que las une, donde cada una sufre, inducida por la otra, el mismo drama. Que no es el mismo, porque lo que las acerca y las lleva a aparecer como siendo "lo mismo" es exclusivamente la identificación con el síntoma, en "un punto de contacto de los dos yo". Pero si el punto de encuentro tiene significación como índice analógico de la realidad, es determinante sobre todo como índice afectivo de la represión. Coinciden en la represión, no en el contenido real. O, para decirlo de otro modo, lo que los liga aquí a la realidad como siendo común es la represión: la común sumisión a un "no debo vivir esa realidad" bajo la cual disciernen lo que tienen de común sus propios contenidos. Lo que tienen de común es, pues, la represión, el anverso de la vida, su necesaria negación. Hay, pues, un estrechamiento del mundo: la represión generaliza lo temido de uno para todos. Por eso, si bien "las demás pueden tener también una secreta intriga amorosa" (p. 51), o pueden desear tenerla, eso no constituye el campo de debate en el que se prolonga realmente el deseo insatisfecho que se abre camino hacia su objeto. El análisis de

la realidad afectiva desaparece cuando irrumpe la forma común del sometimiento.

Lo que nos interesa retener de estas tres formas de identificación que Freud describe sería lo siguiente:

1. La identificación, en su forma primera infantil, fue necesariamente equívoca: tomaba la parte por el todo al tomarse a sí mismo, el niño, como todo y parte. Esta forma, donde la significación se mueve sin tener presente la realidad efectiva de lo significado, puede prolongarse hasta la vida adulta y, como veremos, también estar incluida en el "normal".

Prolongada en el adulto, hemos visto, esta falsa forma de enlace lógico rompe la dialéctica orgánica de la realidad donde la forma hombre, por una parte, y la estructura del sistema social, por la otra, determinan la significación precisa de cada relación, al determinar también el contenido material preciso que necesariamente el enlace lógico debe vehiculizar.

Las relaciones de significación de la parte –el individuo– respecto del todo –el sistema– se convierten en una operación cuasi-corporal, en una relación imaginaria cuyo modelo es la ingestión. La relación hombre-mundo, de exterioridad, se convierte en una relación donde uno mismo es el todo y el otro, por identificación, sólo es parte de uno. La capacidad racional, que resulta de ampliar el cuerpo en su afirmación material de los objetos, no despega de esta forma primaria donde la significación del otro se materializa sólo en mi propia corporeidad. El mundo desaparece como totalidad de relaciones que da sentido a mi conducta. Como no puedo asumir la realidad cualitativa y racional del mundo donde yo soy uno y el otro es otro, porque la represión inhibe mi despliegue dentro de ella, la niego. No la niego en el nivel de la realidad, sino que actualizo una antigua modalidad de relación, aquella en la cual no había realidad exterior aún para mí: yo era la totalidad en la cual todo otro estaba contenido.

3. Pero esta actividad es también un "como si": la transacción del síntoma es metafórica. Me sigo apoyando en la representación del

otro, pero como si esta representación que se anima en mí no me lo significara, sino como si me proporcionara la realidad cualitativa del otro mismo. La tos me da la significación de mi madre enferma. Pero al tener en mi cuerpo su tos, *soy* mi madre. Quiero a mi padre, que tose: la tos es un aspecto suyo que me lo significa desde esta saliencia. Pero al toser yo, es como si la corporeidad misma de mi padre estuviera, tosiendo, plenamente, en mí.

4. La ampliación importante de este mecanismo que Freud analiza, que consiste en tomarse a uno mismo como todo y parte, está dada por el tercer ejemplo: el de ponerse en la *situación* del otro. Aquí se torna visible cómo la dialéctica del todo y las partes, aún extendiéndose aparentemente hacia el mundo exterior, sigue prolongando la falsedad de un mismo esquema. Si bien aquí permanezco siendo otro, lo que *igualo son las condiciones del mundo* vividas por él como si fuesen también mías. Soy otro diferente del otro, pero su mundo es, por identificación, análogo al mío. Su estructura de mundo se convierte, por identificación, en mi propia estructura. Lo que aquí interviene es también la represión que inhibe la prolongación real de mi deseo hacia el mundo para darse el objeto que lo satisfaga. En ese mundo no puedo llegar a ser para tener: mi ser es, como el del otro, por analogía con su propia situación, deseo perennemente insatisfecho. Así el fracaso real del otro, exacerbado hasta lo absoluto en la expresión del dolor, anuncia también para mí la misma imposibilidad y la misma negación.

3. La identificación, fundamento de los enlaces sociales colectivos

Todos estos son modelos neuróticos, enfermos, y el psicoanalista convencional no vería en ellos sino un fenómeno estrictamente individual. Pero Freud prolonga esta negación de la dialéctica hasta incluirla en la lógica del mundo social. En todos los casos analizados lo que fracasa, identificación mediante, es la participación real en la estructura del mundo. Sin embargo, esta misma estructura de las relaciones

reales debe corresponder también a la existencia de un orden social represivo. ¿Qué quiere decir esto sino que la destrucción de la capacidad de entroncarse verdaderamente en lo real, para el enfermo individual, es isomorfa con la destrucción de la capacidad de entroncarse verdaderamente en lo real para las masas artificiales? Freud, en la identificación con *una* situación como si fuera la situación total del mundo, amplió el campo de la identificación uno a uno y pasó de uno a muchos. Pero inmediatamente agregó:

> Cuanto más importante sea tal comunidad [de individuos], más perfecta y más completa podrá llegar a ser la identificación parcial y constituir así el principio de un nuevo enlace. Sospechamos ya que el enlace recíproco de los individuos de una masa es de la naturaleza de una tal identificación, basada en una amplia comunidad afectiva, y podemos suponer que esta comunidad reposa en la modalidad del enlace con el caudillo (p. 52).

Es, pues, esta *ampliación* paulatina de la forma parte-todo la que nos interesa proseguir en los análisis de Freud, pues es el hilo conductor que guía la unión de los extremos antes separados, ya sea en la mera psicología individual tanto como en la psicología social. La identificación es la presencia de la parte en el todo, así como, recíprocamente, es la presencia del todo en la parte. La identificación es el nexo de unión donde se verificará la convergencia de lo social en lo individual.

Es dentro de este desarrollo donde se inscribe la paulatina ampliación del fenómeno individual de la identificación hasta alcanzar su decisiva inscripción en los procesos colectivos. Para lograrlo Freud deberá mostrar cómo esta lógica desvirtuada entre las partes y el todo adquiere en los procesos colectivos dos rasgos fundamentales:

1. Se convierte en una forma de ser y de pensar *continua,* no sólo transitoria.

2. Se extiende hasta determinar *todo* el campo de la realidad común. Continua y simultánea en el tiempo y en el espacio.

En efecto; todos estos casos analizados, patológicos, suponen que el mundo real sigue subsistiendo como tal. La histeria, de la cual Freud tomó estos ejemplos, son momentos *pasajeros* dentro de una participación aparentemente normal en la realidad; el ataque histérico irrumpe en la realidad "normal" del paciente mismo y existe al lado y junto a ella. Así la irrupción del síntoma introduce la discontinuidad del ataque histérico dentro del continuo cotidiano de la normalidad. Pero si queremos prolongar el problema de la enfermedad individual hasta alcanzar la determinación colectiva, deberemos mostrar que allí el problema varía: lo continuo es el predominio de la forma enferma como modo habitual de existencia. Por eso la existencia de una masa artificial nos plantea el de la subsistencia *duradera, organizada, dirigida,* del encubrimiento de la dialéctica entre todo y partes, estabilizada en el tiempo y el espacio como una duradera realidad. Cuando la enfermedad pasa a constituirse en forma "normal" en la existencia colectiva de los hombres, la estructura que la determina tanto objetiva como subjetivamente debe ser, pues, *persistente* en el tiempo: correspondencia duradera y continua entre forma subjetiva y estructura social.

Este tránsito de la enfermedad como forma discontinua a continua es lo que nos interesa seguir en el desarrollo de Freud. No es pues de extrañar que Freud pase a analizar el problema de la identificación en la psicosis. En la neurosis, hemos visto, la realidad convencional subsiste *al lado* de la fantasía histérica: hay un pasaje alternante de la una a la otra. En la psicosis, en cambio, es toda la realidad la que aparece transformada en función de la organización subjetiva enferma. Sospechamos que también en la masa artificial la naturaleza de la identificación debe ser más próxima a la psicosis que a la neurosis. Pues en la masa artificial la estructura social objetiva corrobora la fantasía subjetiva y le impide leerse a sí misma como subjetividad enferma: forma sistema lo subjetivo individual con la objetividad del sistema social.

4. La identificación homosexual

En efecto, Freud se planteó hasta ahora la extensión de estas identificaciones tomando sólo *un aspecto, una cualidad* o *una situación* del otro con el cual esta se producía. Al pasar de una cualidad a una situación se extendía lo subjetivo a lo objetivo, pero también se extendía la participación: de la relación uno a uno, se pasaba de uno a varios. Ahora, en cambio, la identificación que analiza es una situación *intermedia* entre la neurosis y la psicosis: aquella donde la transformación subjetiva implica la identificación no con una cualidad o una situación del otro, sino con *todo el* ser sexual del *otro.* Hay así, en la identificación, una paulatina invasión del otro en uno como determinante de la conducta. El ejemplo que Freud analiza aquí es la homosexualidad:

> Con la pubertad, llega luego el momento de cambiar a la madre por otro objeto sexual, y entonces se produce un súbito cambio de orientación: el joven no renuncia a la madre, sino que se identifica con ella, se transforma en ella y busca objetos susceptibles de remplazar a su propio yo y a los que amar y cuidar como él ha sido amado y cuidado por su madre (pp. 52-53).

¿Qué ha pasado aquí, a diferencia de las otras identificaciones neuróticas? Que aquí el síntoma no se expresa en una cualidad del otro tomada como si fuera el todo; aquí el individuo se ha convertido él mismo en síntoma: él es todo el otro. Él se hizo, en su corporeidad actual, el otro, y se vive todo él como si fuese aquel. Lo cual quiere decir que mantiene relaciones con toda la realidad como si él fuese lo que no es él. El campo de la fantasía coincide con el campo de la realidad cuerpo a cuerpo y no parte a parte. El individuo recubre, en su inversión, el mundo pleno con su forma plenamente invertida. La forma-hombre masculina es vivida, en tanto forma corporal, como si fuese forma-hombre femenina.

> Lo más singular de esta identificación es su amplitud. El yo queda transformado en un orden importantísimo, en el carácter sexual, conforme al modelo del otro que hasta ahora constituía su objeto, quedando entonces perdido o abandonado el objeto, sin que de momento podamos entrar a discutir si el abandono es total o permanece conservado el objeto en lo inconsciente. La sustitución del objeto abandonado o perdido, por la identificación con él, o sea la introyección de este objeto en el yo (p. 53).

Interesa destacar aquí la amplitud de la identificación, la sustitución del propio objeto externo para pasar a ser, él mismo, objeto externo para otros como él. Pero la diferencia no desarrollada hacia la realidad queda planteada así como problema sólo a nivel de la relación sexual con el mundo. El otro, como modelo de objeto, es revestido todo él con mi propio cuerpo: y prosigo mi relación con el mundo exterior para que me trate a mí como yo lo trataba a él. La determinación psíquica impera hasta tal punto sobre la materia, y adquiere tal preeminencia, que toda mi corporeidad le sirve de soporte a su significación. El significante aquí no es el propio cuerpo que se prolonga en significado congruente con la forma de la determinación biológica que debería prolongar. El significado, que es el del otro, viene aquí a trastrocar mi cuerpo, y sin cuidarse de su materialidad significativa utiliza su carne como soporte de una significación incompatible. Este es el idealismo del homosexual: renunció, en aras de su objeto, a la significación de su propia carne para significar, en ella misma, la carne del otro.

De este modo, dentro de la línea que prosigue Freud, lo que aquí subraya es, pues, la amplitud de esta identificación: "Lo más singular de esta identificación es su amplitud".

En este caso, pues, la sustitución del objeto, por identificación, dibuja una dialéctica *analógica* de mayor amplitud que los casos de histeria anteriormente descritos. Las relaciones de la parte con el todo, y con las otras partes (individuo a individuo) se conservan y se realizan. Sólo que en estos enlaces que movilizan los cuerpos, la dife-

rencia material sobre la que estos se apoyan no es el punto de partida: el cuerpo funciona aquí "como si". Como si, siendo hombre, fuera mujer. "Como si" el espíritu, lo psíquico, determinara la materia con indiferencia a la diferencia –macho, hembra– que desde ella se manifiesta. El significado está aquí, una vez más, desgajado del significante material y la determinación psíquica se desentiende de la dialéctica de los cuerpos. Pero la simula y la actúa en la materialidad.

5. La identificación melancólica

Otro caso de ampliación, pero subjetiva, es el de la melancolía. En la homosexualidad la identificación con el otro me hace vivir como si yo mismo fuera el objeto de mi deseo, y deseo en la realidad como querría que el otro me deseara a mí. En cambio en la identificación melancólica el objeto de mi deseo no me deja vivir.

> El análisis de la melancolía, afección que cuenta entre sus causas más evidentes la pérdida real o efectiva del objeto amado, nos ofrece otro ejemplo de esta introyección del objeto. Uno de los principales caracteres de estos casos es la cruel autohumillación del yo, unida a una implacable autocrítica y a los más amargos reproches. El análisis ha demostrado que estos reproches y estas críticas se dirigen, en el fondo, contra el objeto, y representan una venganza que de él toma el yo. La sombra del objeto ha caído sobre el yo... (p. 53).
> Pero estas melancolías nos muestran aun algo más, que puede sernos muy importante para nuestras ulteriores consideraciones. Nos muestran al yo dividido en dos partes, una de las cuales combate implacablemente a la otra. Esta otra es la que ha sido transformada por la introyección, la que entraña el objeto perdido. Pero tampoco la parte que tan cruel se muestra con la anterior nos es desconocida. Encierra en sí la conciencia moral,

> una instancia crítica localizada en el yo y que también en épocas normales se ha enfrentado críticamente con el mismo, aunque nunca tan implacable e injustamente (p. 54).

Con la melancolía Freud nos hace pasar a una situación más compleja: a la organización antagónica con el mundo objetivo, pero ahora dramatizada en la propia subjetividad. Aquí vemos ya que no es solamente el otro introyectado, ni una situación ajena asumida como propia, sino algo más complejo y acabado: la existencia, en lo subjetivo, de la estructura contradictoria que se le presenta al hombre con el mundo *totalmente* interiorizada. La relación del sujeto con un objeto en la realidad, queda planteada así en el interior mismo del sujeto, aunque desdoblada e invertida:

1. El yo, autohumillado, *se* critica y *se* reprocha (visto desde afuera), *como si el sujeto fuera uno.* Nivel de apariencia de la enfermedad.

2. Pero, en verdad, hay una dialéctica subjetiva que no se ve desde afuera, desde la apariencia, y que el psicoanálisis revela: en realidad el yo *le* reprocha y *lo* critica al objeto. Porque sucede que el objeto ya no está afuera sino adentro, introyectado. Sujeto y objeto forman parte, separados, de la unidad subjetiva. No pudiendo vengarme del otro en la realidad, lo tomo como objeto en la fantasía.

3. Por lo tanto, aparece aquí un yo dividido. Si en la apariencia convencional yo soy uno, en el proceso melancólico esta aparente unidad se desdobla dramáticamente: uno es dos. Una parte de sí mismo combate implacablemente contra la otra *en sí mismo.* Pero fijémonos más de cerca en este combate singular: la que combate y critica y reprocha no es la parte que corresponde al objeto introyectado. La que combate al objeto adentro, en mi propia subjetividad, es la misma que combatía al objeto afuera y que, desde siempre, combatía al yo cruelmente. Este aspecto regulador del yo, esta "instancia crítica" localizada en él, nos muestra un desdoblamiento anterior a este nuevo, y sobre fondo del cual esta dialéctica subjetiva se prolonga: es la conciencia moral "que también en épocas normales se ha enfrentado

críticamente con él mismo, aunque nunca tan implacable e injustamente". Freud hace aparecer aquí al ideal del yo.

4. El ideal del yo contra el yo: ambos confundiéndose y separándose en uno: ambos son yo. Pero la distancia interiorizada contra el ideal del yo y el yo no es sino la forma en que yo estoy determinado por el otro: por el superyó. Antes de ser desdoblamiento subjetivo-subjetivo, la relación era hacia afuera: subjetivo-objetivo. Así lo que aparece en el interior del sujeto como una instancia que él mismo se hubiera dado para sí, no es sino la forma a la que yo debo aspirar, si yo no quiero dejar de ser amado por el superyó: por el padre, antes real, pero introyectado, que dejó en mí la forma de mi ser actual como la única posible. Así el ideal del yo no hace sino prolongar como mío lo que en realidad es de otro. Son los ojos extraños los que me espían y me critican en mí mismo, y cumplen como propias funciones que son ajenas y vienen dadas por la realidad del mundo exterior: la autoobservación, la conciencia moral, la censura onírica y la represión.

5. Su origen muestra claramente la determinación exterior (para el psicoanálisis) pero no distinguida como tal para el sujeto.

> Era la heredera [tal instancia] del narcisismo primitivo, en el cual el yo infantil se bastaba a sí mismo, y que poco a poco iba tomando de las influencias del medio, las exigencias que este le planteaba al yo y que él mismo no siempre podía satisfacer, de manera que cuando el hombre llegaba a hallarse descontento de sí mismo, podía encontrar su satisfacción en el ideal del yo, diferenciado del yo (p. 54).

Así el sujeto retorna a lo más ajeno como a lo más propio. Y es su ideal del yo el que actúa como si fuese todo yo, el yo verdadero, que combate contra el objeto. Pero el objeto, introyectado sobre el modelo del primer objeto, es un*o misino hecho objeto.* La forma ideal de mi ser, que es la del ser del otro, y que no hace sino mostrar el no-ser de lo que realmente somos, ocupa aquí la cima de nuestro propio ser. Y he aquí la

estructura de este drama interior: yo, que no osé perder el objeto de mi amor afuera, me hice, regresión mediante, ese objeto: me lo introyecté. Pero lo hice determinado no por amor al objeto, sino determinado por el ideal del yo: no podía soportar la humillación de ser abandonado por él sin abandonar mi ideal –¿soy indigno de su amor? Este abandono se apoya y actualiza el terror al abandono primero. Porque no abandonar mi ideal era, en última instancia, no poder dejar de ser yo el otro que me lo determinó para mí como propio –si quería gozar de su amor. No es por amor al objeto último, sino por fidelidad al primer objeto que no lo puedo abandonar sin abandonarme: sin dejar de ser. No puedo cambiar de objeto, porque ese objeto así interiorizado era, al mismo tiempo, el objeto autorizado. El objeto de la elección narcisista era un enlace con *otro como yo*; alejado o muerto, ¿cómo abandonarlo sin aniquilarme?

Si en la melancolía hay introyección del objeto, es porque desde el comienzo la elección fue narcisista: porque hubo "elección sobre base narcisista" (*Aflicción y melancolía,* p. 183). Pero al mismo tiempo nos interesa saber que la agresión que sentimos hacia el objeto, hacia afuera, es dirigida ahora por un movimiento de inversión hacia el objeto, adentro, es decir hacia uno mismo. Y lo que es más sorprendente aun: hay goce en este martirio.

> El tormento, indudablemente placiente, que el melancólico se inflige a sí mismo, significa... la satisfacción de tendencias sádicas, orientadas hacia un objeto, pero retraídas al yo (p. 185).

Esta conversión de lo externo en interno es el hilo regulador de una falsa relación con la realidad, de la transformación de una dialéctica real (cuya forma corresponde al contenido material) en una dialéctica imaginaria (donde sólo la forma del mundo objetivo se conserva, pero cuyo contenido lo llena la fantasía en la subjetividad). Suplanta, por lo tanto, la significación real del objeto en el mundo por la realidad "psíquica", donde el propio cuerpo oficia, al inscribir al objeto en él, como "escenario del mundo". Este impulso de destrucción del objeto,

que no osé ejercer en la realidad objetiva, puede llegar a la destrucción de uno mismo, apoyado en la creencia de que uno es dos. Y es aquí donde se verificaría la defusión del instinto de vida y del instinto de muerte: en que uno se da la muerte *como si* fuera el otro. El *como si* inicial, solución casi insensible, construcción casi metafórica, reencuentra aquí la terrible verdad de su dialéctica subjetiva implacable: se da la muerte como si fuera el otro. Pero muere realmente en su cuerpo único, que él sí es una unidad insublimable, y vuelve así a inscribirse, contra sí mismo, en la dialéctica verdadera, *pero cuando ya no es.*

> Ningún neurótico experimenta impulsos de suicidio que no sean impulsos homicidas, orientado primero contra otras personas y vuelto luego contra el yo (p. 185).

Esta tendencia a darse la muerte a sí mismo, que es el corolario *necesario* de un enfrentamiento sólo subjetivo con la realidad, se apoya en un *simulacro subjetivo* que no busca su verificación en la realidad donde existe, o existió, el objeto, sino en la fantasía inconsciente, *no sabida:*

> Trábanse así, en la melancolía, infinitos combates aislados en derredor del objeto, combates en los que el odio y el amor luchan entre sí, el primero para desligar la libido del objeto, y el segundo para evitarlo. Estos combates aislados se desarrollan en el sistema inconsciente, o sea en el reino de las huellas mnémicas objetivas (...). En este mismo sistema se desarrollan también las tentativas de desligamiento de la aflicción, pero en este caso no hay nada que se oponga al acceso de tales procesos a la conciencia, por el camino normal del sistema preconsciente. Este camino queda cerrado para la melancolía (p. 189).

Y prosigue Freud analizando esta lejanía de la realidad:

> Así, pues, la totalidad de estos combates provocados por la ambivalencia queda sustraída a la conciencia hasta que llega el desenlace característico de la melancolía (p. 189),

es decir, donde el objeto vencido no es otro que el sujeto mismo que hizo, de su yo, el objeto de su libido, el objeto del ello. No hay salida en la realidad porque en ella no hay verificación, y el combate fue sólo interno.

Así el amor no puede extenderse hasta abarcar la realidad con la propia corporeidad: el otro no es sino una parte del yo. Con esto muestra Freud las restricciones que la forma humana encierra, determinada como está por los modelos sociales represivos. ¿Cómo los sentidos, "sociales por su forma", como dice Marx, podrían extender la propia sensibilidad y constituirse en el hombre como sentidos sociales, abiertos a la significación de la estructura? La forma de amor narcisista es una forma de amor social, un sentido social complementario con el sistema de producción. Y si la conciencia no se extiende hacia la realidad, es porque la racionalidad en que se mueve, y que se le dio para pensarse, no puede abarcar sino el conflicto subjetivo, invertido, en el que se debate –como si esta historia relativa al mundo que la determinó debiera ocultarse en el absoluto de su propio origen que yace, como un secreto inalcanzable, en el cementerio de su propia carne.

> Después de esta regresión de la libido, puede hacerse consciente el conflicto y se representa a la conciencia como un conflicto entre una parte del yo y la instancia crítica. Así, pues, lo que la conciencia averigua no es la parte esencial de la misma, ni tampoco aquella a la que podemos atribuir una influencia sobre la solución de la enfermedad (p. 189).

Esta pérdida abstracta que Freud pone de relieve en la melancolía tiene muchos aspectos analógicos que nos interesa retener para comprender la subjetividad del hombre sometido en la masa de un

sistema represor. Fundamentalmente nos interesa esta consecuencia respecto de la verdad que el enfermo alcanza sobre su propia realidad: la conciencia del drama que vive. Y es aquí donde se nos muestra el aspecto abstracto de este debate. El enfermo, dice Freud, "sabe *a quién* ha perdido, pero no *lo que con él ha perdido"* (p. 179). No sitúa al objeto en la configuración real que le da su verdadera significación. Sólo repara en su pérdida como objeto empírico, la materialidad de su individualidad (*a quién* ha perdido), pero no tiene en cuenta su contenido psíquico: el fundamento del valor que tiene para él *(lo que* con él ha perdido). Por eso continúa, *inconsciente,* "la existencia psíquica del objeto", y no ve que su pérdida real tiene para él una significación "ideal" que no conoce: "la pérdida es de una naturaleza más ideal" (p. 179). Por eso dice Freud que:

> nos veríamos impulsados a relacionar la melancolía con una pérdida del objeto sustraído a la conciencia, diferenciándose así de la aflicción, en la cual nada de lo que respecta a la pérdida es inconsciente (p. 179).

Lo que permanece inconsciente es, para el melancólico, el contenido real de la pérdida. "La pérdida es desconocida" (p. 179).

Así la falta de significación que le sustrajimos al objeto real afuera, y que permanece dentro como un mero contenido psíquico, como si no fuera el resultado de un proceso original desde el cual, por mi relación con el otro primordial, hubo objetos para mí, y desde él se abrió el sentido del mundo y de la objetividad, esa falta es vivida como si sólo fuese subjetiva: somos su soporte inconsciente, sólo resultado sin historia. Esta forma se prolongó, adultos ya, como forma normal de toda relación objetiva. La materialidad sin sentido afuera encuentra su significación sin materia adentro: mero contenido psíquico. Tal vez este punto extremo de la disociación, donde la significación no vuelve a reencontrar su fuente en la realidad del mundo exterior, porque originalmente no la tuvo y no pudo saberla, exprese acabadamente

la separación entre lo racional y lo sensible, entre la significación y la dialéctica material que la produce en el mundo.

Y por eso Freud, pensamos, termina su capítulo sobre identificación en *Psicología de las masas* tratando de reencontrar la determinación social que fundamenta esta escisión:

> [al "ideal del yo"] le adscribimos, como funciones, la autoobservación, la conciencia moral, la censura onírica y la influencia principal en la represión. Dijimos también que era la heredera del narcisismo primitivo, en el cual el yo infantil se bastaba a sí mismo, y que poco a poco iba tomando, de las influencias del medio, las exigencias que este planteaba al yo y que al mismo tiempo no siempre podía satisfacer, de manera que cuando el hombre llegaba a hallarse descontento de sí mismo podía encontrar su satisfacción en el ideal del yo, diferenciado del yo. Establecimos además que en el delirio de autoobservación se hace evidente la descomposición de esta instancia, revelándosenos su origen en las influencias ejercidas sobre el sujeto por las autoridades que han pesado sobre él, sus padres en primer lugar (p. 54).

Está claro; en la descomposición del "ideal del yo" aparece lo que está en su origen, pero oculto: la represión familiar, a través de la cual se filtra el modelo del sistema social que desaparece como externo.

Es esta interiorización de la dialéctica real, convertida en dialéctica meramente psíquica, donde la única materialidad sobre la cual se desarrolla es la materialidad individual del propio cuerpo, parte y todo al mismo tiempo, la que Freud nos invita a retener para sus análisis posteriores referidos a las masas.

> Pero estas melancolías nos muestran aún algo más, que puede sernos muy importante para nuestras ulteriores consideraciones. Nos muestra al yo dividido en dos partes, una de las cuales combate implacablemente a la otra. Esta otra es la que

> ha sido transformada por la introyección, la que entraña el objeto perdido (p. 53).

La división y la separación entre el hombre y el mundo fue entonces una separación sólo subjetiva: entre uno y uno mismo.

VII. Enamoramiento e hipnosis: de la dependencia individual a la dependencia social

En el capítulo anterior hemos visto descomponerse la apariencia compacta de la individualidad subjetiva. Más allá de las relaciones empíricas y visibles que dibujan los sujetos estabilizados en su exterioridad corpórea, vimos surgir relaciones donde el contenido psíquico prevalecía sobre el fundamento carnal y la organización material y real del mundo. El axioma que proclama la impenetrabilidad de los cuerpos se deshace a nivel de la psicología: un cuerpo está penetrado, invadido, suplantado por otro. Y sin embargo se conserva, paralelamente, la realidad física de la ley que los regula: el otro está al mismo tiempo fuera de mí, es realmente otro, ya viva junto a mí, esté alejado por la distancia o se disgregue como cuerpo sin vida en la tierra que lo funde nuevamente en lo inorgánico. La realidad de la "vida psíquica" estalla aquí en su contradicción con la realidad de la existencia meramente física o biológica. Pero la "realidad psíquica" no es, en el espiritualismo de la dialéctica enferma, la continuidad afirmada de la realidad biológica. Por el contrario, se le contrapone como el espíritu al cuerpo, como dos sustancias antagónicas cada una de las cuales, en su desarrollo, implicaría necesariamente la negación abstracta y la puesta de lado de la otra. Esta destrucción de la dialéctica emerge en la enfermedad. Pero solamente se hace visible y comprensible para quien, como Freud, afirma una continuidad y un proceso donde lo biológico no está negado sino continuado y afirmado en lo psíquico. Donde, por lo tanto, lo psíquico emerge como una particularización cultural *en*

el medio mismo de la vida. Por lo tanto, para quien la corporeidad cultural sigue siendo afirmada como índice de la congruencia o incongruencia de la verdad o falsedad de la elaboración histórica. Y es la integración del cuerpo del hombre en el mundo la que lo pone a prueba.

Así la identificación es, para la psicología, la matriz de todo intercambio humano. Lo que intercambia el hombre con el hombre es la forma carnal y significativa del otro desde la cual cada uno accede a la existencia histórica. Esta coincidencia del uno con el otro, este "acoplamiento libidinal" en el cual Husserl mismo tuvo que encontrar el fundamento de toda significación eidética, es el fundamento encarnado del cual deriva toda significación, por más alejado que en su idealidad abstracta parezca estar el cuerpo cultural que la significa. Este acoplamiento y recubrimiento de los cuerpos es el que define y forma la base de toda síntesis de conciencia.

Pero este dualismo, que se "hace evidente en la descomposición" del ideal del yo, en la enfermedad psíquica, ¿no será también el fundamento de las sociedades contradictorias, para el caso el capitalismo? ¿No se hace evidente esto en la descomposición del ideal –principios formales del igualitarismo burgués– que regula estos procesos sociales? ¿No rige en ellos acaso el dualismo escindente que, privilegiando la "realidad psíquica" espiritual, se mantiene también *junto* a una organización material reducida a su insignificancia meramente empírica en los procesos materiales de producción, que son sin embargo los determinantes?

Pero antes de pasar a este análisis, Freud no solamente se mantiene en el nivel de la enfermedad, sino que tiene que hacer aparecer estos fenómenos de identificación, que la grieta de la enfermedad nos muestra, también en la articulación de la individualidad "normal". No ya donde el objeto es meramente, en su materialidad, el soporte imaginario o prescindible –la "*sombra* del objeto" que cae sobre el yo–, sino hacer presente también la modalidad que adquiere el objeto cuando se lo afirma realmente, en su exterioridad, en el enamoramiento: allí donde "el objeto ha devorado al yo" (p. 57).

Veamos, pues, más claramente este fenómeno "normal". Ya habíamos analizado la "noción amplificada del amor", desde el amor a sí mismo hasta el amor a la humanidad. Pero en este capítulo Freud nos va a mostrar un proceso mínimo social, la "célula" histórica de cuyo desarrollo dependerá, según sea el sistema en el cual esta aparezca inscrita, que culmine en una forma de masa artificial o en una masa revolucionaria.

1. Del instante fugaz a la permanencia

Freud nos va a mostrar que hay una "escala" dentro de las relaciones recíprocas que el yo mantiene con su objeto. Esta escala expresaría un corte vertical, en profundidad, respecto de aquella otra horizontal, en la cual mostramos el tránsito que llevaba desde la relación con el padre hasta las formas más amplias de las organizaciones colectivas (véase p. 368). Y es complementaria de ella. Esta escala revela la ampliación de sentido que se produce (o su restricción) en el "revestimiento libidinal" del objeto, que determinaría así su inscripción en el mundo como objeto humano. Nos mostraría el tránsito de la presencia material del objeto a su conversión en objeto cultural, animado por la significación que sobre él proyectamos. Hay, de este modo, un tránsito de lo abstracto a lo concreto, la aparición de categorías básicas alrededor de las cuales la determinación histórica y cultural del objeto se anuda. Hay, entonces, primeramente un tránsito del revestimiento libidinal *fugaz* del objeto que se convierte luego en *duradero.* Y se produce así la aparición de una modalidad de relación material nueva, que incorpora en el objeto del deseo la significación duradera de una relación continua y mantenida. Esta afirmación del objeto más allá del instante de la satisfacción fugaz lo sitúa en el tiempo y en el espacio de un nuevo campo de objetividad.

> En un cierto número de casos, el enamoramiento no es sino un revestimiento de objeto por parte de los instintos sexuales,

> revestimiento encaminado a lograr una satisfacción sexual directa y que desaparece con la consecución de este fin. Esto es lo que conocemos como amor corriente o sensual (p. 55).

El cuerpo del otro significa aquí sólo en el instante del deseo y su significación se agota con la satisfacción puntual. Su presencia significa casi su nuda corporeidad natural. Este extremo, donde la significación del cuerpo empírico del otro se agota en la satisfacción instantánea, mostraría este *mínimo* en la escala de las relaciones posibles donde un cuerpo cultural coincide en el requerimiento del otro como adecuado al deseo.

> La certidumbre de que la necesidad recién satisfecha no había de tardar en resurgir, hubo de ser el motivo inmediato de la persistencia del revestimiento del objeto sexual aún en los intervalos en los que el sujeto no sentía la necesidad de "amar" (p. 55).

La presencia, en el intervalo, de la relación anteriormente vivida, la persistencia conocida del deseo en su ausencia, abren así, en el enlace con el otro, un campo *continuo* de relaciones en el que aquel queda incorporado, más allá del instante de la satisfacción, también en su persistente y continua actualidad. El objeto de mi deseo extiende su existencia más allá del acto puntual del amor fugaz, para integrarse en la cotidianeidad del intervalo, donde sus otros aspectos y cualidades quedan también incorporados y lo determinan en su ser para mí. El instante del placer abre, en la presencia persistente del otro, la continuidad que lo liga también con el no-placer y aun con los momentos del displacer y del sufrimiento. El placer no queda fragmentado del no-placer, y el deseo incorpora la significación persistente del otro como necesario para mi placer. Hubo ampliación del *mínimo* en la continuidad.

Este proceso se refiere al desarrollo de la cultura entre adultos, nos señala la esencia de su filogénesis histórico-cultural. Pero *dentro de una cultura ya constituida,* para el caso la nuestra, hay otro factor que

interviene en el tránsito individual, y aquí la descripción nos muestra la génesis infantil de este acceso que lleva en él de lo intemporal a lo temporal y que culmina en la persistencia del otro más allá del instante:

> La singular evolución de la vida erótica humana nos ofrece un segundo factor. El niño encontró, durante la primera fase de su vida, fase que se extiende hasta los cinco años, su primer objeto erótico en su madre (la niña en el padre), y sobre este primer objeto erótico se concentraron todos sus instintos sexuales que aspiraban a la satisfacción. La represión ulterior impuso el renunciamiento a la mayoría de estos fines sexuales infantiles y dejó tras de sí una profunda modificación de la relación del niño con sus padres. El niño permanece en adelante ligado a sus padres, pero con instintos a los que podemos calificar de "coartados en sus fines". Los sentimientos que experimenta hacia tales personas amadas son calificados como "tiernos". Sabido es que las tendencias "sexuales" anteriores quedan conservadas con mayor o menor intensidad en lo inconsciente, de manera que la corriente total primitiva perdura en un cierto sentido (p. 56).

El punto de partida en el niño no es la realidad de la satisfacción sexual genital, como en la descripción filogenética, sino *la fantasía de la satisfacción.* No hay tiempo y espacio real en el cual inscribir aún esta relación: son relaciones donde la persistencia del objeto del deseo es también fantaseada. La alucinación lo hace aparecer como presente en uno cuando el deseo resurge, sin tener que enfrentar las condiciones de su efectiva realidad exterior. Pero la primera gran prueba de la realidad que es la solución del complejo de Edipo permite efectuar un gran paso adelante en el tránsito hacia la cultura. La fantasía de satisfacción, proyectada sobre el objeto amado, debe reconocerlo, en su persistente realidad, como objeto del deseo sexual *real* de otro, frente al cual cede lo ilusorio del mío. Y la aparición del "sentimiento tierno" enlaza con la realidad la prolongación de esa fantasía que se

verifica aquí en su limitación. Las tendencias "sexuales" que me ligaban al objeto de mi deseo son conservadas, y también para ellas debe existir, con la maduración del cuerpo en el que la capacidad imaginaria de enlazarse corporal y efectivamente con un objeto se haga real, una segunda verificación donde estas sí, ahora, se prolonguen en otro real, más allá de la constelación familiar y del incesto.

2. De lo tierno a lo terreno

Por eso Freud pasa enseguida a la "prueba de realidad" que nos ofrece la pubertad. Aquí el cuerpo debe reconocer, con el despertar de un poder real, la transformación de su fantasía infantil en la relación efectiva y adulta con el objeto real de su deseo. La fantasía primera se verifica ahora en el cuerpo real del otro hacia el cual confluye el resultado de la primera "experiencia de realidad" de la solución del complejo de Edipo –los "sentimientos tiernos"–, con lo que esta segunda le agrega: la satisfacción, por fin, de los fines sexuales directos que tuvo antes que postergar y que en realidad sólo pudo ejercer en su imaginación, falto como estaba todavía de un cuerpo maduro que los actualizara. Pero esta prolongación hacia la realidad no siempre verifica este incremento:

> Con la pubertad, surgen nuevas tendencias muy intensas, orientadas hacia fines sexuales directos. En los casos menos favorables, perduran separadas de las direcciones sentimentales "tiernas", permanentes, en calidad de corriente sensual (...). El hombre muestra apasionada inclinación hacia las mujeres que le inspiran alto respeto, pero que no le incitan al comercio amoroso y, en cambio, sólo es potente con otras mujeres a las que no "ama", estima en poco e incluso desprecia. Pero lo más frecuente es que el joven consiga realizar, en una cierta medida, la síntesis del amor espiritual y sexual con el amor sexual y terreno, apare-

> ciendo caracterizada su actitud con respecto al objeto sexual por la acción conjunta de instintos libres e instintos coartados en su fin. Por la parte correspondiente a los instintos de ternura coartados en su fin, puede medirse el grado de enamoramiento en oposición al simple deseo sexual (p. 56).

Así en el seno del amor "normal", y más precisamente, en ese exaltado por nuestra cultura como "amor romántico" ("frecuentemente idealizado por determinadas orientaciones literarias", dice Freud), aparece una disociación. ¿Qué ha pasado? Las tendencias sexuales primitivas, antes reprimidas, *saltan* hacia la realidad *sin pasar* por la afectividad tierna: la represión no mantuvo el contacto entre lo reprimido y lo autorizado, el lazo tierno no se prolongó en los padres arrastrando al cuerpo unitariamente en el afecto. No hubo tránsito del instante de la satisfacción fantaseada a la ternura duradera de la satisfacción real. Esta escisión entre lo imaginario y lo real, entre el instante y la duración, se prolonga en la realidad *luego,* en la corporeidad madura, como separación entre objetos, donde la misma tendencia está condenada a una oscilación alternante y nunca satisfecha, entre una carne sin significación y una significación sin carne. Pero esta relación con el otro originario es el prototipo, nos decía Freud, de toda relación humana y de toda felicidad. Este esquema escindente hace aparecer dos temporalidades contrapuestas que determinan, contradictoriamente, el enlace con *toda* la realidad. Donde aparece la significación espiritual y el enlace persistente de un lazo sostenido y aceptado, desaparece la carne como fundamento y también la satisfacción unitaria que a ella va enlazada. Este tiempo, el del sentimiento tierno y perdurable, es el tiempo de la cultura oficial y de las formas sociales que ella valida, como validó en su principio la emergencia de lo tolerado en nuestro propio sentimiento tierno: desgajado de la unidad determinante de sus tendencias sexuales. Donde aparece el deseo que el cuerpo prolonga, allí sólo un fuera del tiempo y del espacio social prevalece, y el objeto del deseo debe alejar de sí toda significación que lo sitúe en el orden amojonado de la cultura: sólo vive en la

fugacidad de lo clandestino sin significación. Pero la carencia misma de significación cultural es ya una significación: significa su incoherencia respecto del orden represivo. Y allí donde la carencia del cuerpo parece validar la significación pura hay también un cuerpo, aunque desvalorizado: soporte de significaciones que la carne aborrece y que, por eso mismo, significa su particular valor –su valor para la represión.

Estas formas contradictorias configuran el "a priori" categorial del tiempo que orientará toda relación posterior con la realidad. Y estas categorías significan que nuestro deseo más profundo, más persistente, debe desistir de darse un objeto persistente: está condenado, para siempre, al campo del instante y de lo imaginario.

Por eso Freud nos muestra dos campos, nuevamente, donde la cultura inscribe el dualismo en el individuo:

1. El amor espiritual y asexual: inscrito en el tiempo y en el espacio *real.*

2. El amor sexual y terreno: inscrito en el tiempo y en el espacio *imaginario.*

Esta inversión no debe sorprendernos. Lo que tenemos de más propio es vivido como lo menos real; lo que tenemos de más ajeno es vivido como lo más real. Estas categorías son ya, en su prolongación, categorías *sociales.* Esta es la forma que la cultura le impone al cuerpo cualitativo del hombre, y le da su sentido.

Pero, nos preguntamos, ¿cómo es posible enamorarse y conciliar esta oposición, si esta oposición está presente necesariamente en el enamoramiento? Recordemos que la significación que encuentra su enlace lógico y racional con lo real es aquella que está ligada a los "instintos coartados en su fin", y, por lo tanto, a la insignificancia sensible y afectiva. Mientras que la significación inconsciente, reprimida, a diferencia de la otra, no tiene campo lógico y racional de despliegue al cual enlazar el deseo de la carne: le quedan, para ello, sólo las relaciones metafóricas y los enlaces metonímicos en los cuales proseguir el desarrollo de su proceso. Están condenados a no poder ser descifrados por la conciencia del propio sujeto. Sólo pueden ser actuados y vividos en la dramaticidad fugaz de un instante culpable e infractor.

Si "lo más frecuente" es el enamoramiento, ¿quiere esto decir que la multitud de hombres "normales" viven una realidad verdadera a la que no accede el neurótico escindido? ¿Quiere decir, acaso, que en ellos el tránsito a la realidad pudo articularse sin grieta? Porque el problema consiste en que la masa "normal", que es la masa artificial, está compuesta también ella por hombres "normales". Pero Freud, ya lo hemos visto, no veía en la masa artificial la cúspide alcanzada del equilibrio, sino, por el contrario, la conjunción donde el desequilibrio del sistema institucionalizado conformaba a los hombres escindidos en adecuados a él. La apariencia de normalidad debe encubrir, por eso, una anormalidad más sutil de detectar. De allí que el análisis del enamoramiento nos ponga en la pista de esa organización subjetiva "normal" que sin embargo, por su estructura, prepara ya la forma posible de la dependencia social en el hombre de la masa artificial.

Téngase presente que Freud parte del "enamoramiento" y no entonces del simple deseo sexual. Parte del hombre en quien los "instintos coartados en su fin" fueron integrados, como sentimientos tiernos, a la sexualidad. Parte por lo tanto de aquel caso "normal" donde el equilibrio de la cultura produce *la pasión integrada a la razón*: dentro del campo de permanencia donde el instante de la fugacidad se hallaría incluido.

> Dentro del enamoramiento, nos ha interesado desde un principio el fenómeno de la "superestimación sexual", esto es, el hecho de que el objeto amado queda sustraído en cierto modo a la crítica, siendo estimadas todas sus cualidades en un más alto valor que cuando aún no era amado o que las de personas indiferentes. Dada una represión o retención algo eficaz de las tendencias sexuales, surge la ilusión de que el objeto es amado también sensualmente a causa de sus excelencias psíquicas, cuando, por el contrario, es la influencia del placer sensual lo que lo ha llevado a atribuirle tales excelencias (p. 56).

¿Qué ha pasado? Que se ha producido un proceso de inversión *aun en el normal*. *Cree* amar al otro por sus excelencias cualitativas y no meramente sensuales, *cree* estar atraído por la razón estimativa y no por la pasión: *cree* estar, corazón noble, apasionado por sus "excelencias psíquicas" que, desde el cielo de los valores, aureolan la carne. Esta es su ilusión, nos dice Freud. En realidad, corrige, es la atracción sensual la que lo llevó a "atribuirle tales excelencias". Astucia, al fin. de la carne vencedora: la atracción real se da una "razón" ideal para amarlo. *Debe dársela* para justificar su atracción. Pero, lamentablemente, su juicio es falso.

> Lo que aquí falsea el juicio es la tendencia a la *idealización*. Pero este mismo hecho contribuye a orientarnos. Reconocemos, en efecto, que el objeto es tratado como el propio yo del sujeto y que en el enamoramiento pasa al objeto una parte considerable de libido narcisista. En algunas formas de la elección amorosa llega incluso a evidenciarse que el objeto sirve para sustituir un ideal propio y no alcanzado del yo (p. 57).

¿Qué nueva trampa se anuda aquí alrededor del solipsismo del yo? ¿Qué apertura aparente trata aquí de captar Freud en el momento mismo de la mayor intensidad afectiva dirigida hacia el objeto real y exterior de mi deseo? En última instancia, dice: para amar al otro con el cuerpo, debemos investirlo con la forma racional del otro que se prolonga a través del propio yo. En el momento mismo en que amo al otro, no estoy amando en él sino la forma del otro que no es precisamente ese otro que tengo frente a mí. La exaltación de los propios impulsos que convergen hacia su objeto necesitan, correlativamente, la exaltación del propio ideal, que es el ideal del otro, proyectado sobre el objeto. Así, tampoco hay verificación, ni siquiera en el objeto de mi amor: la disociación que el ideal me impone impide al mismo tiempo dejar emerger la diferencia cualitativa que mis impulsos descubren en la realidad de mi afecto sensible y carnal. Su diferencia y su comple-

mentariedad cualitativa conmigo, aquello hacia lo cual mi deseo tiende, eso *no es percibido*: el objeto de mi deseo recibe, para ser querido, la propia forma, la del propio yo, que no significa sino investir al objeto como si quisiera lo que el otro me ordenó. ¿Y qué me ordenó el otro? Que no quiera desde la carne, sino con la ternura sin cuerpo, o con el cuerpo reprimido. En el momento, pues, de la máxima fusión con el otro, donde los impulsos irrefrenables del ello pasan a la realidad, yo sigo sin embargo siendo su objeto. Sólo por medio de esta transacción puede pasar el ello a la realidad. ¿Qué ha pasado? Que la realidad tiene siempre aquí la forma del otro, que el amor no me abre hacia el otro real con el cual mis diferencias desde la diferencia sexual, pueden ser desarrolladas: que amo dentro del campo de la semejanza porque inhibí la diferencia esencial. Esta transacción es un nudo que anuda los dos extremos contrapuestos: la racionalidad, convertida en ideal, y por lo tanto absolutizada como trascendencia; la carne, invistiendo la forma del yo, cuya norma racional y consciente sigue moviéndose siempre en la coherencia del represor. Por eso puede decir Freud, en *El malestar en la cultura,* que la pareja "normal" en nuestro sistema cultural es una "individualidad doble": cada uno ve en el otro no al otro sino a su propio yo. Y en esta apariencia de coincidencia los cuerpos quedan sin poder desarrollar la racionalidad que desde la carne emerge como diferencia sensible que se prolonga hacia el mundo: queda el cuerpo encerrado alrededor de un sexo abstracto sin razón y sin significación. Porque la significación, que debería abrirse a la forma del otro que, como persona, dibuja en el mundo como forma-hombre, se encierra en la repetición de lo mismo: el padre o la madre añorados repiten al infinito este juego de reflejos cuyas sombras sólo vemos en el otro.

3. La duración del sistema, fundamento del placer sexual

Así la alternancia *simula* la continuidad: la exaltación del cuerpo en el abrazo sexual es el instante en el que la infracción abre para mí el

tránsito hacia la carne del otro que recubre la mía en la exacta adecuación. Es el instante de la sensualidad. Pero este instante no se continúa en la ternura que desde ella debería prolongarse. A la instantaneidad sucede la permanencia, es decir la emergencia de un nuevo tiempo que abre sobre la realidad cotidiana. Pero en este ámbito impera la forma del otro: impera el superyó. Así volvemos, desde la carne, a la cotidianeidad de la ternura, hacia el tiempo común y hacia la historia. Aquí impera un tiempo sin cuerpo, la idealidad del superyó que traza la forma de toda vida y de toda la efectiva realidad a la cual retornamos, culpables, a sumergirnos y a renovar. Aquí impera el tiempo objetivo del sistema de producción, donde el superyó se prolonga en la afirmación del superyó colectivo, modelos congruentes con el sistema que nos produjo. Todo sistema de producción es un sistema de producción de hombres, y vemos aquí cómo nos produce, aun en la conducta de la máxima exaltación del otro como objeto de nuestro deseo más personal, más particularizado, como hombres adecuados a él. En el seno del acto más personal de amar al otro, donde la síntesis espasmódica del cuerpo parecería sintetizar también la cultura, volvemos a encontrar, orientando y formando la malla menuda que todo lo entreteje, el dualismo fundamental del sistema: el infinito de una carne sin tiempo, que sólo el instante de la exaltación tolera, y la finitud de una ternura donde la cotidianeidad regulada y uniforme nos introduce, culpabilidad mediante, al campo de los hombres.

Así los índices de la realidad objetiva desaparecen como significaciones que yo verificara desde mi cuerpo. Del mismo modo como el objeto amado quedó, para poder serlo, "sustraído a la crítica siendo estimadas todas sus cualidades en un más alto valor", así también toda percepción afectiva que se exalta hacia el mundo sólo se producirá cuando proyectemos sobre el objeto la idealidad que lo deforma y que lo conforma a la forma del superyó. La forma racional que viene desde el ideal del yo es exaltada hasta hacerla coincidir, en una coincidencia completamente exterior, con los impulsos del ello. Las categorías a priori de la idealidad del yo son llenadas así con la sensibilidad del cuerpo postergado,

y se hace "oficial". El yo hizo pues su transacción: satisfizo los impulsos sexuales del ello, pero a costa de someterse como yo crítico. Transforma la presencia del otro dándole la forma única que la haga compatible para él. Pero esta idealidad proyectada sobre el otro determina, necesariamente, la idealidad de toda percepción de la realidad.

¿Qué hemos hecho al mismo tiempo? Hemos parcelado nuestra sensibilidad. Los impulsos que pasan a la satisfacción están determinados como "libido narcisista": recubro con mi cuerpo lo que el objeto amado tiene de común conmigo, y la homosexualidad se filtra en esta forma propia, que es la del otro, proyectada ahora sobre el objeto de mi deseo. En el otro, objeto de mi amor, amo al otro del cual no pude separarme ni diferenciarme. Porque en realidad lo que descubro en el otro como exaltación de mi amor es esa equivalencia y esa semejanza fruto de la exaltación que suscita en mí lo que tenemos de común: lo que de mí hay en él. Se abren paso, así, los impulsos reprimidos, ahora liberados en parte, abiertas las exclusas que les permite pasar a la corporeidad de otro tomado como objeto. Pero lo que así pasa es lo que la represión reprimió y conformó y detuvo como objeto alucinado: el otro primordial que fue el objeto de mi amor primero, que vuelve nuevamente de la introyección originaria, ahora a la proyección. Bajo la forma del ideal del yo que proyecto sobre el otro, es la forma sensible detenida y reprimida que vuelve a buscar, con el mecanismo del proceso primario, ese objeto primero ahora afuera, y que no se detiene en detalles: todo otro es bueno en la medida que sirva para proyectar sobre él, único irreductible pero en realidad sólo soporte – una fantasía que utiliza su cuerpo para adquirir la máxima certeza de su absoluta realidad. Basta que su forma se aproxime, hombre para la mujer, mujer para el hombre, y ello es suficiente: el contenido cualitativo lo pongo yo. La exaltación del sexo borra las diferencias: en el fondo son equivalentes, como yo mismo soy equivalente al ideal del yo.

Así a la idealidad del yo corresponde la idealización de la realidad. A diferencia de los procesos patológicos, esta coincidencia pasa por ser "normal"; la trampa subjetiva coincide con el mundo objetivo, y no

hay ya, en esta apariencia así consolidada, donde lo subjetivo recubre tan exactamente lo objetivo, nada que la delate. Y lo que pudiera delatarse como insatisfacción es puesta a cuenta de la necesaria desilusión que trae aparejado todo amor, en la medida en que el tiempo, como se dice, lejos de construir, "todo lo destruye": la continuidad disuelve necesariamente el instante primero de la pasión. Así la forma normal del amor oficial lo devuelve, agotado, a la realidad del espejismo primero. Pero lo que se podría delatar, el sentido de esta transacción, ya no puede leerse entonces a nivel de la relación de la "pareja", de la "individualidad doble". Debe leerse en la modificación constante que introdujo en la relación duradera con el sistema de la realidad a la cual el amor tierno, desapasionado y realista, nos condujo: a la aceptación de las determinaciones del sistema de producción.

Por eso Freud pasa de la patología a la normalidad. Porque en la primera la identificación, a través del hiato entre lo subjetivo y lo objetivo, deja visible para los otros la discordancia que delata el sin sentido de la transacción. La transacción de la enfermedad se hizo sólo subjetiva, se tomó el cuerpo a sí mismo como parte y todo. Mientras que aquí, en la proyección que me enlaza a los objetos reales y externos, se torna invisible porque coincide con la realidad objetiva. La ilusión recubre la forma real del objeto amado afuera, y esta coincidencia ya no es relevante respecto del individuo, sino que presenta otras exigencias para ser percibida como lo que en realidad es: una forma generalizada de transacción social. El hiato que el individuo no muestra, porque subjetivamente aparece como complacencia y satisfacción, sólo a nivel de la contradicción global del sistema productivo puede ser leído.

Lo importante –creemos– que debe ser retenido de todos estos análisis de Freud es lo siguiente: cómo hasta la más estrecha y singularizada relación con el otro, en su más cercana carnalidad, aparece determinada por la forma cultural que escindió en nosotros a la significación racional separándola del poder corporal que le da sentido, y que es su punto de afirmación en la realidad. Esta forma humana así organizada, aun en su relación más cercana con el otro heterogéneo,

en su deseo más íntimo y más personal, es despersonalización. Es la presencia del sistema en lo que este tiene de encubrimiento y destrucción de la comprensión e inteligencia sobre el propio origen, instaurado en la profundidad misma del hombre que surge a la realidad.

Esta determinación del sistema conforma, hemos visto, tanto al sujeto como al objeto. Por eso el objeto –el otro– no es, para Freud, mera sensibilidad: impera en él una "forma" determinada. Y esta conjunción del ideal del yo que conforma y se confunde con la forma sensible del otro, nos va mostrando entonces la congruencia de la forma hombre y el contenido: el caso extremo de la relación de objeto, donde el objeto del mundo exterior es el otro heterogéneo –hombre para la mujer, mujer para el hombre– dentro de la homogeneidad de lo humano. Allí donde aparentemente está dada la máxima cercanía con el otro sensible, donde un cuerpo acoge al otro sentido a sentido, allí aparece también, regulando esta relación, la determinación ideal, la forma del otro extendida y completando el objeto para convertirlo en objeto posible de nuestro deseo. Y sin lo cual no podría serlo.

Este dominio de la idealidad se verifica en el caso del adolescente, donde el enamoramiento lleva, en la superestimación sexual, a la represión total de la satisfacción sexual directa. Es aquí donde "el objeto ha devorado al yo", porque por amor a él renuncio justamente a la satisfacción que me llevó a él. Aquí ya no es "la sombra del objeto" la que cae sobre el yo, como en la melancolía, donde el objeto vive la vida subjetiva que le prestamos en nuestro propio cuerpo. No; aquí es "el objeto" el que ha devorado al yo, el objeto real y exterior, existente fuera de mí, donde parecería confirmarse de este modo, por fin, que mi idealidad reencuentra las condiciones objetivas de la realidad material.

4. La idealidad de la carne sometida

¿Qué quiere mostrar aquí Freud? Que el abandono aparente a la sensualidad es abandono, en realidad, a la idealidad. Que la idealidad

pasa a lo sensible y conforma lo sensible del otro. Que es esta, pues, la que le da significación a su corporeidad –como se la dio a la mía. Y, diríamos nosotros, que esta idealidad que se ignora y que se prolonga en el ideal del yo está determinada por el superyó, por lo tanto por la prolongación del padre sensible introyectado convertido ahora en modelo formal, conciencia reguladora y normativa que expresa no la normatividad del sujeto sino la del sistema que lo produjo. Pero más aun: que esta normatividad incorporada en el yo *ignora este origen*. Por lo tanto es una idealidad que, por estar elevada a lo absoluto y a la trascendencia, permanece regulando no sólo la propia carne sino también toda relación con los otros, como si esta fuera su forma "natural" personal, donde lo más amplio converge y determina lo más cercano. Hasta tal punto, que ya la forma del sistema de producción queda grabada en la forma personal como única forma de ser posible.

Por eso puede decir Freud:

> Simultáneamente a este abandono del yo al objeto, que no se diferencia del abandono sublimado a una idea abstracta, desaparecen por completo las funciones adscritas al yo. La crítica ejercida por esta instancia enmudece, y todo lo que el objeto hace o exige es bueno e irreprochable. La conciencia moral deja de intervenir en cuanto se trata de algo que puede ser favorable al objeto, y en la ceguera amorosa se llega hasta el crimen sin remordimiento. Toda la situación puede ser resumida en la siguiente fórmula: *el objeto ha ocupado el lugar del ideal del yo* (p. 57).

¿Por qué no se diferencia el amor hacia el objeto del amor a una idea abstracta? Porque aquí la carne, y el sentido que desde ella se prolonga, desaparece como índice efectivo de la realidad. Aparece aquí una forma sin cualidad, el predominio de la racionalidad –el ideal del yo– que recubre al objeto y lo inscribe, sea cual fuere su real sentido objetivo e histórico –*en el propio sistema*: en el sistema represivo. Esta es pues la consecuencia más importante: toda relación que

implique la afirmación de mi cuerpo, implica esencial y necesariamente, y al mismo tiempo, que su significación cultural se inscribe coherentemente con el sistema represivo. Lo que aparece como abandono al puro amor sensual, amor que surge desde las entrañas y las viscosidades más tenebrosas de la naturaleza que está en mí, vehiculiza ya la racionalidad del sistema como su carril, por donde su impetuosidad arrolladora sin embargo se guía.

Por eso el "abandono a una idea abstracta" no se diferencia de este amor: lo diferente en ambos no es el hecho de que una vehiculice la carne y el otro la mera idea. No; ambos, en realidad, vehiculizan la idealidad sin cuerpo, formas y ordenamientos constituidos ya, y solidificados. En ambos predomina la racionalidad de una misma estructura *sin verificación.* Pensar o amar, dentro de estas determinaciones culturales, significan lo mismo: no poder ampliar el campo de la racionalidad que nos circunscribe, que nos limita, que nos cerca y nos instala en la imposibilidad de ampliar el sentido verdadero del mundo, de asumir la contradicción de una realidad que quedó en nosotros, por mucho que amemos o por mucho que pensemos, *detenida.*

No hay, pues, ni crítica respecto del otro ni crítica de la verdad del mundo en que vivimos pensando o amando. En la sumisión al objeto o a la idea abstracta, lo único que se afirma es la persistencia del sistema represivo. Establecer cada relación con la realidad, sea sentida o pensada, es afirmar como su fundamento al sistema desde el cual la afirmamos. Y no se diga que no se lo puede saber ni se lo puede sentir: precisamente aquí reside su poder. No poder ni sentir ni pensar a no ser dentro de lo homogéneo, fuera de lo cual amar implica precisamente que el objeto del amor es inadecuado y no amable, que la idea abstracta pensada es incoherente y falsa. En ambos campos estamos cercados o por el desconocimiento o por el desafecto que vienen *como si* viniera del objeto o de la idea misma cuando, en realidad, somos nosotros los que no podemos ni sentir ni pensar lo que no concuerda, no ya sólo con lo que creemos ser, sino con lo que se nos ordenó ser. Estamos, pues, actuando la negación en el campo y en el elemento en el cual la dialéctica verdadera se

juega, pero sin poder verla. Vivimos en relación con el otro, pero el otro no está enlazado en verdad al sistema de la realidad: la identificación primera, donde fuimos todo y parte al mismo tiempo, encuentra en esta totalidad, interiorizada como modelo, el sentido con el cual investimos la significación de todo lo real. La totalidad de lo real, que viene desde la organización objetiva del sistema histórico de producción, no configura así el marco a conquistar para inscribir en él el sentido de nuestra conducta. Seguimos, adultos, regulándonos por una pseudo-totalidad incorporada que sigue segregando y determinando el sentido de nuestro amar y de nuestro pensar. Y, dentro de esta oposición, todas las aperturas hacia la realidad aparecen celosa y aterradoramente guardadas: en el amor que no tiene la forma del otro asoma la angustia de muerte que abre la negación del superyó que nos da vida, del mismo modo que asoma en el acto en el cual pensar implicaría ponerse en juego uno mismo, su propia corporeidad, como significante de la diferencia. Y la diferencia es, porque se origina en la negación de lo que nos sustenta, diferencia mortal. La angustia ante la muerte cuida que no enfrentemos la vida, y que nos pleguemos a un simulacro donde el narcisismo, el enroscamiento en lo mismo, nos encuadra en la ilusión infinita de estar fuera del tiempo y en lo absoluto del amar y del pensar más profundo, que no es sino la profundidad del abismo y del vacío que se abre ante la falta de realidad –salvo la dada.

Pero lo que este proceso nos muestra, sintéticamente, es el momento en el cual *el yo se ha hecho objeto:* se alienó en el otro. Se cosificó bajo la forma del otro y trata de alcanzarse a sí mismo en el otro, hecho ya en su alteridad lo que él mismo no puede, sin negarse, ser. Así sobre la necesidad sexual cabalga aquí una aprehensión imposible, que está sin embargo en el tiempo del desarrollo de la historia, y se convierte en su contrario: en la ilusión de un instante en el que *la coincidencia del ideal del yo con el yo* se materializa. Se consuma en el tiempo *fuera del tiempo,* se consuma en la materia *fuera de la materia.* En el tiempo de la relación sexual, donde la carne del otro aviva nuestros impulsos por donde el ello intemporal y anónimo pasa a la realidad, sobre este

impulso se acopla, para borrar su sentido, el tiempo del ideal del yo que se transmuta al "coincidir" con su objeto en verificación absoluta, infinitud de una carne alucinada.

La identificación no pertenece sólo, entonces, al campo de la enfermedad, que dejaría de ser así el único donde la dialéctica del todo y las partes aparecería negada. También en la normalidad este proceso de identificación tiene una vigencia generalizada. Su diferencia sólo consiste en un matiz, aunque importante. Por eso Freud se pregunta: "¿No puede muy bien haber identificación *conservándose* el objeto?" (p. 58), ¿es decir, conservándose como tal, objetivamente, en la realidad exterior, cosa que aparecía en la enfermedad suplantada por el objeto introyectado?

Lo cual quiere decir que el objeto, se conserve o no, *pierde en ambos casos su realidad* para integrar, fuera o dentro del sujeto, el campo de la fantasía y de la subjetividad. *Lo esencial no es pues que el objeto subsista o desaparezca como objeto empírico. Lo que importa en ambos casos es el predominio exclusivo de su existencia psíquica, por lo tanto de su idealidad,* por lo tanto de su existencia predominantemente subjetiva, *aunque el objeto, como soporte de la idealidad, permanezca.* Su función no está dada únicamente por su realidad empírica, sino que su realidad sirve sólo para hacerle soportar la forma que le imponemos. Y es indiferente aquí, en el análisis de la esencia de la identificación, que esta operación se realice, adentro, sobre nuestro propio cuerpo (enfermedad) o afuera, sobre el cuerpo del otro (normalidad): en ambos casos carece de verificación y la particularidad del individuo no es desarrollada.

Por eso el problema no gira ni alrededor del propio cuerpo ni del cuerpo del otro en la conducta del hombre, por paradójico que esto parezca. El problema necesariamente es el de la relación del hombre *con el campo de realidad del sistema cultural* en el que la conducta cobra sentido, determina su significación verdadera o falsa. Porque lo que la normalidad y la enfermedad nos muestran como diferencia es lo siguiente:

1. En el caso de la "enfermedad", la concordancia es sólo del sujeto consigo mismo: con el mundo interiorizado en su subjetividad, parte y todo uno mismo, al mismo tiempo.

2. En el caso de la "normalidad", la concordancia es sólo con el medio exterior convencional, pero es una apariencia la que también aquí aparece. El campo objetivo no es sino el de un acuerdo que no amplía efectivamente los límites del individuo, a pesar de darse la apariencia de inscribirse "materialmente" en el mundo. Su solución sigue siendo narcisista, y la inmovilidad represiva del mundo exterior suplanta aquí la inmovilidad de la fantasía. Pero para ello la estructura del sistema cultural despliega un acuerdo simulado, que el sujeto "reencuentra" como lo más propio, pero que sólo procura la persistencia del sistema mismo. El sujeto se convirtió en una estructura productora del acuerdo en su propia y más irreductible mismidad. Los límites del sujeto tanto como los del mundo permanecen inamovibles.

Por eso la diferencia entre un caso y otro es expresada por Freud claramente: "que el objeto esté situado en el lugar del yo [melancolía] o en el ideal del yo [enamoramiento]" (p. 58).

5. De la dependencia individual a la dependencia social: la hipnosis

Pero no sólo en el enamoramiento el objeto está situado en el lugar del ideal del yo. Lo mismo sucede en la hipnosis, sólo que aquí la diferencia es una diferencia entre forma y contenido.

En el caso del enamoramiento el objeto quedaba investido con el máximo de libido individual: la relación era cuerpo a cuerpo, sentido a sentido, órgano a órgano, sexo a sexo. En la hipnosis vamos a acceder a una forma "más pura" de la identificación: "con exclusión de toda satisfacción sexual". Como lo veremos más adelante, la relación es aquí la menos corporizada, casi puramente "espiritual" sólo mirada a mirada. Pero por eso nos muestra una forma más pura: porque *es una forma social de dependencia al otro, a cualquier otro, que ejerza este*

poder, la que nos liga a él. Casi descorporizada, la relación hipnótica actualiza el poder de la pura forma del otro y nos la impone.

Así el enamoramiento no sería sino un caso particular de relación con un objeto situado en el lugar del ideal del yo, cuya forma *general* es la que aparece en la hipnosis: "parecerá más indicado explicar el enamoramiento por la hipnosis y no esta por aquel" (p. 59).

Humilde sumisión, docilidad, ausencia de crítica, renunciamiento a toda iniciativa personal: estos caracteres son comunes para ambos.

> El hipnotizador es para el hipnotizado el único objeto digno de atención; todo lo demás se borra ante él. El hecho de que el yo experimente como en un sueño todo lo que el hipnotizador exige y afirma, nos advierte que hemos omitido mencionar, entre las funciones del ideal del yo, el ejercicio de la prueba de la realidad. No es de extrañar que el yo considere como real una percepción cuando la instancia psíquica encargada de la prueba de la realidad se pronuncia por la realidad de la misma (p. 58).

Es esta, evidentemente, la consecuencia más importante para destacar: en ambos casos, enamoramiento e hipnosis, *la prueba de la realidad está suprimida en el yo bajo la apariencia de su ejercicio.* Es real lo que coincide con el ideal del yo, que no es sino el ideal del otro. Y generalizando: el ideal del sistema cultural que nos produjo como adecuados a él. Sólo que aquí, nos dice Freud, esta forma es más pura, y precisamente veremos que en esta pureza consiste su carácter eminentemente social y generalizable. Aquí el otro, el hipnotizador, sólo es el soporte material en ejercicio de una función social, de la más primitiva entre todas, que se renueva en la relación colectiva: la relación primera, donde el otro emergió originalmente para nosotros con su carácter absoluto –el padre–, a cuya mirada fascinante quedábamos sometidos, y se renueva en este otro social –el caudillo– donde la indiferencia libidinal y la falta de satisfacción social lo convierten en un objeto absoluto exterior, *pero ahora compartible,* en su mirada sin carne.

> Por otra parte, podemos también decir que la relación hipnótica es –si se nos permite la expresión– una forma colectiva constituida por dos personas. La hipnosis se presta mal a la comparación con la formación colectiva, por ser más bien idéntica a ella. Nos presenta aislado un elemento de la complicada estructura de la masa: la actitud del individuo de la misma con respecto al caudillo (p. 59).

Aquí es donde la contradicción aparente, planteada en la psicología social tanto como en la psicología individual, coinciden en un mismo objeto: *lo social* del sistema está presente en la relación individual, como dependencia y sujeción; *lo individual* más personal está presente como fundamento de la relación social, porque en su origen está el otro determinándolo. Por eso puede decir Freud que esta relación bipersonal es *idéntica* a la formación colectiva: lo colectivo está ya determinándola, y la colectividad se actualiza en esta relación bipersonal. La "identidad de los contrarios" muestra aquí su carácter dialéctico: son lo mismo y no son lo mismo. Son lo mismo: *es* una forma colectiva; no son lo mismo: *es* una forma individual.

Es este ocultamiento de lo social *en* lo individual, y de lo individual *en* lo social, lo que lleva a la imposibilidad de alcanzar la prueba verdadera de la realidad. La separación entre las partes y el todo nos devuelve a esta lógica encarnada donde, tanto en el enamoramiento como en la hipnosis, *uno se convierte en el todo* pero de manera distinta. En el *todo sensible, un cuerpo en el enamoramiento,* como modelo de toda carne, donde mi extensión sensible hacia el mundo se detiene; en el *todo racional, una mirada en la hipnosis,* donde el otro, sin carne como modelo de toda dependencia, detiene y configura mi extensión hacia el sistema colectivo.

Así la prueba de la realidad no abre sólo en la enfermedad como prueba imaginaria y meramente subjetiva. Lo que le interesa a Freud es mostrarnos cómo en las relaciones normales, donde quedamos fascinados por una mujer o por un líder, esta prueba de realidad es una apariencia: es una prueba de la fantasía.

Veámoslo más detalladamente. En la *"escala* de posibilidades dentro de los fenómenos amorosos" (p. 55).

Freud encontró una forma esencial: la hipnosis. Es esta una relación doble, donde la identificación puso de relieve la máxima distancia libidinal –propia de los fenómenos colectivos– en la mínima distancia personal –propia de las relaciones individuales–, pues es este "un abandono amoroso con exclusión de toda satisfacción sexual" (p. 58).

Y esta sería, entonces, de las formas de relación entre los hombres, *el fundamento de la relación de dependencia y de sumisión colectiva.* Porque aquí no son los impulsos sexuales directos, referidos a la pareja sexual. Son los impulsos coartados en su fin, por lo tanto *los únicos reconocidos como sociales,* aquellos que derivan de una libido y de una corporeidad reprimida, los que pueden tomar como objeto al ideal del yo situado en *otro externo, pero generalizable y compartible,* que aparece así puramente como soporte del ideal del yo, *tránsito de la forma individual al sistema de producción que por su intermedio me incluye.* Pero me incluye *ya* como hombre sometido.

> Por tal limitación del número se distingue la hipnosis de la formación colectiva, como se distingue del enamoramiento por la ausencia de tendencias sexuales directas. De este modo viene a ocupar un lugar intermedio entre ambos estados (p. 59).

El otro es aquí la forma *individual-social* en su mera mirada, así como la pareja era la forma aparente *individual-individual* ("individualidad doble") en su mera sexualidad. En ambos queda cerrada la verdadera extensión de mi libido y de mi racionalidad; en la pareja, mi libido sólo toma como objeto al otro sensible sin significación racional; en la hipnosis, mi cuerpo desexualizado sólo toma como objeto al otro cuya significación social excluye la materialidad del sistema en el que me prolonga.

6. Del instante de la pareja a la duración de las instituciones

El hipnotizador –el caudillo– sería el lugar humano donde el ideal del yo y el superyó se prolongan y unifican en la unidad contradictoria de un *hombre-soporte,* que verifica así, en una aparente coincidencia objetiva, la adecuación planteada en la exigencia subjetiva que permanece cerrada alrededor de la forma primera que, por identificación, se formó en el niño. En la realidad adulta, en la adhesión al otro que el hipnotizador pone de relieve, se cierra el circuito donde la forma sensible que está en la base de la organización tanto del superyó como del ideal del yo, vuelven a encontrar *una* forma sensible actual donde se efectúa el reencuentro, en la "realidad", con la fantasía infantil. El superyó y el ideal del yo no se extienden desde la forma normativa infantil hasta encontrar la racionalidad sistemática y verdadera que le permita, por fin, desentrañar la primera dependencia así prolongada. Retornando a su fundamento más infantil, a su contenido sensible más regresivo, vuelve nuevamente a cerrarse en la forma sensible de otro sustituto actual, y el adulto encuentra así, en la realidad oficial, la coherencia de su carne con un objeto función-social adecuado a ella. Prolonga la sensibilidad infantil en la sensibilidad adulta, la única, por otra parte, que su forma-ideal contiene como susceptible de ser colmada en una realidad incomprensible en la que toda crítica y toda diferencia fue inhibida.

> Es muy interesante observar que precisamente las tendencias sexuales coartadas en su fin son las que crean entre los hombres lazos más duraderos. Pero esto se explica fácilmente por el hecho de que no son susceptibles de una satisfacción completa, mientras que las tendencias sexuales libres experimentan una debilitación extraordinaria por la descarga que tiene efecto cada vez que el fin sexual es alcanzado. El amor sensual está destinado a extinguirse con la satisfacción. Para poder durar, tiene que hallarse asociado desde un principio a componentes pura-

> mente tiernos, esto es, coartados en sus fines, o experimentar en un momento dado una transposición de este género (p. 59).

Así a la satisfacción del instante sucedía, como vimos en el enamoramiento, la duración. Y pasábamos del infinito fulgurante del ello a la finitud temporal de los sentimientos sociales tiernos. En esta alternancia la satisfacción alcanzada en la descarga se prolongaba como una promesa futura, que hacía tolerable la cotidianeidad preparatoria en la cual la debilidad nuevamente se fortalecía. Y el nuevo instante y la nueva satisfacción completa nos volvían a incluir en el tiempo de la realidad insatisfactoria donde la fantasía de una coincidencia, aunque instantánea, realmente se cumplía. En lo sexual, la satisfacción no estaba en la duración, sino en lo que la duración prometía. *En cambio, en lo social convencional, la satisfacción está en la duración misma*: en la permanencia del otro absoluto que se transparenta en la sumisión al hipnotizador. Así, en el momento en que reencuentra aparentemente la finitud, el tiempo de la historia, esta aparece como repetición: como repetición de su permanencia duradera, y por lo tanto, *como infinitud*. La satisfacción está en que los lazos duren, que duren eternamente, y que la promesa de su duración se repita. Esta presunción de infinitud sin cuerpo, que prolongan los instintos tiernos de la pareja en los lazos que me ligan al líder, y donde este, como modelo, me liga a la realidad, sólo expresa el deseo de que el fundamento de mi ser permanezca: quiero decir, que el padre primigenio se valide realmente en la nueva relación de sumisión. *Esta es la transacción social: se satisface en el instante con la pareja, y en la duración con las instituciones.* Ambos son satisfechos, alternadamente, como si no fueran contradictorios. Pero con ello me inhibo de comprender que el fundamento de mi ser ya no es el otro que fue, y que desapareció para siempre, sino el sistema de producción que nos produjo a todos: al padre, a la madre, a la mujer, y al líder. Los sentimientos tiernos me siguen, aún en su corporeidad evanescente, ligando a la forma hombre precisa del otro que suplanta al otro y me impiden acceder a la estructura del sistema del cual este

no es sino un modelo de dominio. Mi anhelo es que el fundamento de mi ser permanezca eternamente, y sirve de apoyo subjetivo a la permanencia invariable de las instituciones del sistema, y a la negación del tiempo histórico. Los lazos duraderos con el padre se reafirman –líder mediante– en la duración de los lazos que me ligan a la sociedad global.

Es evidente, sin embargo, que la hipnosis no es la relación del hombre en una multitud, ni el hipnotizador es verdaderamente un líder o un caudillo. El dominio es aquí estrictamente individual: la "influencia de *una persona* omnipotente sobre *un* sujeto impotente" (p. 59). Pero también aquí la resistencia es distinta: el sujeto puede oponerse al hipnotizador porque "se da cuenta de que no es sino un juego, una *reproducción ficticia* de otra situación de importancia vital mucho mayor" (p. 60).

En este proceso se nos pone de relieve, por primera vez, el carácter elemental "de la complicada estructura de la masa", y por lo tanto el *fundamento subjetivo de la dependencia social* en el individuo convencional. La forma de dependencia, que se originó en el seno de la forma social familiar, se prolonga en las instituciones sociales (ej.: iglesia o ejército), conservando dentro de ella la misma forma de dependencia que mantiene al adulto encerrado en el planteo de la sensibilidad infantil. Así el adulto no hace sino repetir, en las formas sociales más amplias, la estructura determinada en el seno de la familia, como modelo de ser que encubre su determinación social.

¿Cómo deshacer entonces, en el hombre de la masa artificial, esta adhesión al sistema político y económico en el cual se halla integrado? Es evidente que su desequilibrio encierra todas las determinaciones con su realidad, y que por lo tanto mal podría encararse su transformación, su "cura", como si su enfermedad no estuviese precisamente *en la corroboración que el sistema social y las instituciones hacen de su estructura infantil.* Pero más aun: que el sistema la requiere, la organiza, la solicita. Así la dimensión de la anormalidad adquiere su verdadero sentido por la significación que cobra la conducta leída sólo desde la racionalidad del sistema de producción, pues desde el punto de vista individual

su conducta es considerada como socialmente normal. Tal vez para el "enfermo" la perspectiva individual del médico se considera válida: sucede que el médico actúa como modelo del sistema, respecto del cual la normalidad o anormalidad del paciente es leída. Un psicoanálisis que sólo trata "enfermos" está ya mostrando, en su restricción aplicada al campo de la realidad oficial, la aceptación del único campo posible al cual el sistema de producción lo dirige, señalándole como tarea la adaptación del residuo que su propia organización social segrega, *pero sólo ese.* La delimitación del campo de la enfermedad tiene así, de golpe, un carácter restrictivamente social y encierra un juicio de valor: deslindar como enfermos únicamente a aquellos que revelan, con su conducta, el carácter represivo de su sistema. Pero al mismo tiempo señalarles que ese campo de lectura del desequilibrio es el único, *y no toda la realidad.* Aunque este no es el criterio de enfermedad en Freud. El enfermo clásico no es sino una ocasión para poner al desnudo la estructura enferma del presunto "normal" en la sociedad "normal".

¿Qué pensar entonces del análisis de grupos? Digamos que estos grupos, a nivel convencional, constituyen el máximo de sociedad que el psicoanálisis, en su mala conciencia, abarca. Pero entonces este grupo de análisis, en la medida en que no se extiende hasta mostrar la integración del individuo en el sistema, no es sino la repetición, en la tarea psicoanalítica, de la estructura misma de la masa artificial. Y esto porque se mantiene como inamovible precisamente el índice de objetividad desde el cual la puesta a prueba de la realidad aparece para Freud: el de su integración en las instituciones de dominio. El psicoanálisis de grupos, como el individual, tiene su momento de verificación en el hecho de constituir, ambos, una "formación colectiva", ya esté formada por dos personas o por varias. La verdad de su enlace está en función de la forma del sistema social al cual ambas pertenecen, y no de su número. Y es por eso que Freud, en el caso del "normal" que acabamos de estudiar, muestra como única prueba de realidad la referencia que la sitúa más allá del individuo necesariamente: la sitúa en la forma social más amplia del sistema histórico. La verifica en la masa

de pertenencia, es decir en las formas artificiales de instituciones en las cuales todos, de una manera u otra, estamos incluidos.

Se ve entonces por qué el psicoanalista no podía ir más allá del modelo individual. Cuando curaba individuos, porque su propia forma de ser "sano" aparecía como modelo de integración para quienes ni siquiera habían alcanzado aún ese nivel convencional; no podían adaptarse a las instituciones, ni a la familia, ni al trabajo, ni a la iglesia, ni al ejército. Pero cuando cura grupos, ¿cómo situar esta pequeña "masa artificial" que es el grupo analítico? Si aquí el psicoanalista no deshace la trampa del sistema, y no pone de relieve al grupo como la "forma celular" de toda institución social represiva, el psicoanalista necesariamente ocupa aquí el papel del caudillo, y solicita también él, forzosamente, la misma adhesión que en el campo social más amplio se le solicita a toda masa social artificial. Porque para deshacer la trampa el conocimiento científico regional que Freud elabora en la psicología, debe necesariamente dejar paso a la verdad científica de la estructura del sistema social de producción que Marx elaboró para la ciencia de la historia. Si la racionalidad estricta del sistema de producción no aparece incluida explícitamente en el análisis del grupo o en el análisis individual, esta ignorancia del analista no por eso lo salva: simplemente se nos aparece como una determinación que el sistema hace de su "ciencia" y de su persona. Si omite este conocimiento y su aplicación, muestra sólo su adhesión al sistema, donde curar es el privilegio que supone adscribirse al mismo tiempo y rubricar, contrato tácito, la escala y la jerarquía de personas del sistema social contradictorio. Así el caso del psicoanalista es uno de los más sensibles por la evidencia de su trampa: en el momento mismo en que creo curar al enfermo soy yo mismo el que me rubrico como sano. ¿Frente a quién? Frente a la sinrazón del enfermo. Tanto más curo, tanto más certifico mi propia salud, mi presunta verdad: tanto más me salvo. Hay que reconocer que hasta el pobre capitalista tiene más riesgos aquí. Al menos deberá enfrentar una rebelión: la huelga que los obreros le hagan. Pero, ¿quién se va a rebelar contra el psicoanalista, si es él quien tiene, por definición misma a la cual adherimos al entrar sumisamente en el análisis, enfermos que somos, la razón?

Esta reducción de las relaciones sociales a relaciones individuales, de donde la determinación del sistema estaría excluida, es una categoría burguesa en el seno mismo de la ciencia.

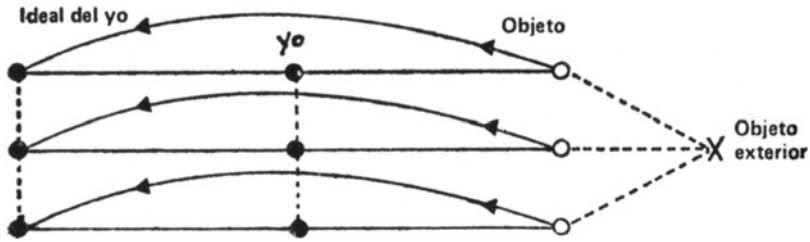
> La psicología individual es, al mismo tiempo y desde un principio, psicología social (p. 9).

La relación individual está originalmente para Freud en el niño, pero no en el adulto. Toda relación en el adulto es, de golpe, relación social. Y tampoco está en el niño: sucede sólo que el niño no lo puede saber. Pero, entonces ¿qué decir de un analista que se reduce a comprender como si fuera un niño complacido en su cerrada individualidad asocial, apoyándose para ello en la neurosis del adulto a quien trata, formando así sistema la ideología con la enfermedad?

Retornemos nuevamente al planteo de Freud, y tratemos de comprender el tránsito por la hipnosis para alcanzar la comprensión de la masa espontánea.

Del hipnotizador a la masa; del encubrimiento de lo social al descubrimiento; de lo implícito a lo explícito: este sería el momento de la transición comprensiva que trata de captar Freud, donde por fin la unidad elemental de lo colectivo *aparece en su modalidad ambigua y preparatoria de un tránsito posible o de su permanencia nuevamente sumisa.*

> Las consideraciones que anteceden nos permiten, de todos modos, establecer la fórmula de la constitución libidinosa de una masa, por lo menos de aquella que hasta ahora venimos examinando, o sea de la masa que posee un caudillo y no ha adquirido aún, por una organización demasiado perfecta, las cualidades de un individuo. Una tal masa primaria es una *reunión de individuos,* que han remplazado su ideal del yo por *un mismo* objeto, a consecuencia de lo cual se ha establecido entre ellos una *general y reciproca identificación del* yo. La representación gráfica de este proceso sería la siguiente:



Analicemos este esquema de Freud. Entre el hipnotismo y la masa hay una semejanza y una diferencia: "limitación del número", nos dice Freud del primero: relación *uno a uno.* Esto es lo visible. Y sin embargo, implícitamente, invisible, como dependencia social, está la determinación histórica del "uno a muchos" en este "uno a uno". Y es este aspecto invisible de la relación hipnótica lo que se hace visible al pasar a la masa. Pero cuando pasa de uno a muchos, también *es el campo de mundo* el que aparece junto a los otros: *la situación común.* En la "fórmula libidinosa de la masa" lo colectivo se objetiva: los muchos implícitos se hacen efectivamente presentes. Pero no por eso lo implícito se hace explícito: solamente aparece la colectividad objetiva a nivel perceptivo como colectividad, pero todavía subsiste en ella el modo de enlace anterior, individual.

El carácter *ambiguo* de esta fórmula libidinal de la masa espontánea estaría dado por las siguientes características:

1. Cada individuo de la masa está determinado por su propio ideal del yo, que lo orienta hacia un nuevo *objeto* exterior (caudillo). Está orientado entonces por un superyó individual que *reanima la prueba de la realidad primera,* y converge así hacia un *nuevo* individuo real que lo soporta. Sólo que *son muchos los que lo hacen, ahora simultáneamente,* por elección, *desde una nueva situación objetiva común.*

2. Lo subjetivo individual que venía vivido como cerrado y aca bado en la masa artificial, se unifica en la afirmación de una *nueva* subjetividad común objetivada: el caudillo. Aunque este caudillo sigue manteniendo, todavía aquí, la dependencia individual hacia él.

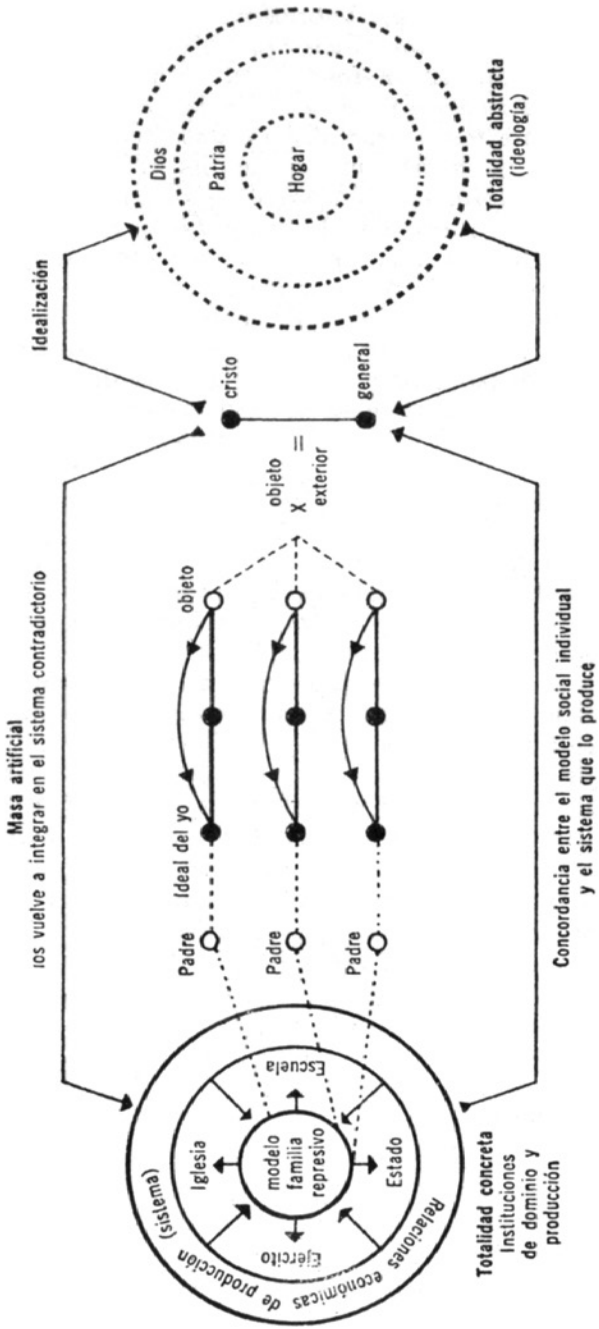
El poder colectivo se realiza en esta convergencia, donde nuevamente *todos dependen de uno, pero de otra manera.*

3. La fórmula de la masa espontánea no es, entonces, sino una *fórmula contradictoria de tránsito,* que sólo adquiere sentido si la incluimos en un proceso real: *desde dónde viene cada masa y hacia dónde va.* La fórmula, en tanto momento contradictorio de un desarrollo, nos permite aprehender ese momento de pasaje y de elaboración donde, desde el seno de lo viejo, algo nuevo se anuncia y se produce. Por lo tanto, este corte estático, sincrónico, debe incluir, formando parte de su significación, la determinación formal diacrónica, dinámica, de su proceso histórico.

7. ¿De dónde viene la masa espontánea?

Completemos, pues, el esquema estático y parcial de Freud, incluyendo este implícito sin el cual carecería de sentido histórico: ¿de dónde viene la masa espontánea? Es evidente que viene de las masas tradicionales, como producto de la contradicción en la cual los hombres no pueden permanecer. Este ¿de dónde viene? está además avalado por el mismo Freud en los análisis anteriores de los primeros capítulos.

Nótese (fig. p. siguiente) que el movimiento de retorno del objeto exterior sobre el ideal del yo es el mismo que efectúa el modelo represivo exterior, Cristo o el general, sobre el sistema de producción histórico. Aquí el ideal del yo, que cada individuo tiene como lo más subjetivo, en realidad resulta de un proceso cultural, para el caso el sistema de producción capitalista. Dentro de este sistema el aislamiento de las "libres" individualidades no reconoce este origen común, que la cultura oficial oculta. Pero la identificación con Cristo o el general, como modelos, muestra ya la concordancia con el sistema y los vuelve a integrar en él, dentro de las instituciones, es decir las masas artificiales. La forma social se cierra de este modo sobre sí misma arrastrando a los individuos aparentemente libres con ella.


Masa artificial
los vuelve a integrar en el sistema contradictorio
Idealización
Dios
Patria
Hogar
Totalidad abstracta
(ideología)
cristo
general
objeto
X
=
exterior
objeto
Ideal del yo
Padre
Padre
Padre
Concordancia entre el modelo social individual
y el sistema que lo produce
Escuela
Iglesia
modelo
familia
represivo
Estado
Ejército
Relaciones económicas de producción
(sistema)
Totalidad concreta
Instituciones
de dominio y
producción

Pero al mismo tiempo el modelo externo con el cual se identifican abre, no sobre la significación racional verdadera del sistema productivo, sino sobre el campo de una totalidad abstracta (ideología): Dios, Patria y Hogar. De este modo la escisión del sistema se rubrica en el sujeto.

Y bien: *la masa espontánea surge desde esta masa artificial. ¿A dónde va?*

Que la masa espontánea no puede permanecer en esta mera espontaneidad, Freud mismo lo señala cuando dice de su "fórmula" que se trata de

> la masa que posee un caudillo y que no *ha adquirido aún,* por una organización demasiado perfecta, las cualidades de un individuo (p. 60).

Es, pues, una forma de transición. A diferencia de las masas artificiales, en las que la contradicción aparece consolidada en la estabilidad de su forma, aquí en cambio están presentes las alternativas de un pasaje: vienen de la destrucción y disolución de la masa artificial, y pueden ir o no hacia otra forma estabilizada. Pero la disyuntiva es la siguiente: si esa estabilidad hacia la cual la masa espontánea tiende vuelve a reproducir o no la estructura contradictoria de la cual deriva.

Cada masa espontánea potencialmente sería, pues, en su surgimiento rebelde, una nueva puesta en juego del instante y de la permanencia: de cómo la significación descubierta en la espontaneidad de la rebeldía se prolonga o no, desarrollada o inhibida, en la permanencia estabilizada de una nueva forma social. De allí la ambigüedad de esta fórmula, que presenta en sí la posibilidad de una apertura tanto como su cerrazón. Aprehendida como instante de rebeldía *opuesta* a permanencia institucionalizada, esta oposición nos vuelve a sumergir, como en los casos de identificación y enamoramiento anteriormente analizados, en la escisión entre fantasía y realidad, entre mundo real y mundo imaginario: esta es la ambigüedad de la masa espontánea.

Recordemos los análisis de Freud sobre la disolución de la forma individual que en la masa espontánea se produce. Allí la expansión

libidinal incrementaba la afectividad de sus miembros, mientras que la racionalidad oficial de sus conciencias aparecía negada. Veremos aparecer aquí nuevamente a la forma humana del caudillo con la cual se identifica como la que puede operar un retorno a la rigidez de la forma anterior o, por el contrario, producir la apertura de una nueva forma de relaciones sensibles tanto como la aparición de un nuevo campo de racionalidad.

Este es, pues, el problema que Freud analiza: cómo la forma del caudillo puede romper la relación anterior que todavía se prolonga, a nivel afectivo y libidinal, con su persona, y abrir sobre una racionalidad que descubra, para el proceso colectivo, la verdad del proceso histórico. Los análisis de Freud, precisamente, se inscriben dentro de la contribución científica que tiende a poner de relieve, en la transformación histórica, la permanencia de formas de dependencia que no son captadas a nivel político, y la profundidad de la transformación sin la cual no habría proceso revolucionario.

VIII. El retorno al origen histórico

1. La masa, lugar de la elaboración histórica

En este capítulo, donde Freud hace el análisis del instinto gregario, verificaremos si nuestra interpretación de la masa es adecuada. Habíamos establecido que la "fórmula" de la masa era, estáticamente considerada, una fórmula ambigua. Que sólo integrada en una estructura social determinada podría adquirir su verdadera significación, dado que Freud nos señaló la existencia de tres tipos básicos de masas: las artificiales, las espontáneas y las revolucionarias. Que, por lo tanto, la significación de la "fórmula" de la masa no podía quedar restringida a la mera unión de individualidades convergentes, cada una de las cuales tomaba un objeto común, el caudillo, como propio. El problema es el del origen: ¿qué los llevaba a buscar ese *mismo* objeto exterior? Si

permanecemos en la interpretación individualista y meramente psicológica del fenómeno –y, hasta diríamos, psicoanalítica– esa fórmula podría ser interpretada afirmando que hay una determinación subjetiva que lleva naturalmente, por convergencia de individualidades impulsadas por un instinto gregario, a la unión. Pero, ¿qué sucede si integramos la perspectiva de una génesis histórica en la determinación cualitativa de la masa, y por lo tanto también de su *modo de ser* masa?

La "fórmula" de Freud admite, pues, en tanto expresa el carácter "celular" de la masa, ambas perspectivas:

1. Perspectiva individualista y psicologista: admite el "milagro" de individualidades que convergen sobre un mismo objeto, el caudillo, como una determinación presente en el yo mismo del sujeto. No hay nada específicamente histórico que debamos integrar en lo individual. Todo hombre tiende a buscar la imagen de su padre en el caudillo, y eso *es* lo colectivo. La fórmula aquí se conserva como fórmula abstracta: se agota en la descripción sincrónica. Pero es esta la mirada convencional que parte del individuo abstracto, aislado, para constituir desde él lo colectivo. Obviamente, no se incluye aquí la historia del proceso social que lo produjo.

2. Perspectiva freudiana e histórica: si incluimos la dialéctica del proceso histórico, y por lo tanto la transformación revolucionaria como determinante de su movimiento, la fórmula de la masa varía su sentido en tanto entra a formar parte de una masa artificial o espontánea, por ejemplo. De allí que en tanto "fórmula" aparezca conteniendo, en su ambigüedad, esta posibilidad de transformación. Porque hay un proceso en la masa misma, *la masa puede aparecer en su origen teniendo un sentido, pero puede terminar teniendo otro.* La masa artificial se disgrega y, dentro de ella, se produce otra forma de masa diferente que conserva, transformando, las cualidades anteriores. Aquí la perspectiva no parte del individuo sino de la totalidad: el individuo adquiere el sentido de la totalidad del sistema que lo determina. *Aquí la mirada parte de lo colectivo para comprender cómo determina la integración del individuo dentro de lo colectivo, y cómo, luego, desde el individuo esta ampliación colectiva se produce.* Y es aquí, en

el lazo que los reúne, hacia donde se dirige la pregunta primera de Freud: "tiene que haber *algo común* que los ligue". Lo común no es siempre el objeto deseado: *lo común es también la situación.* Por eso

> Nuestra ilusión de haber resuelto con la fórmula que antecede el enigma de la masa se desvanece al poco tiempo. Pero una nueva reflexión nos indica ahora el camino que hemos de seguir (p. 61).

El camino será el siguiente:

a. Diferenciar a la masa artificial de la masa espontánea por la significación que adquiere en el proceso histórico.

b. Comprender que la actividad colectiva no es el resultado de un instinto natural: son los intereses que están en juego en el proceso productivo los que determinan las relaciones colectivas.

c. Explicar que hay un desarrollo histórico que está presente en las masas: este proceso está regulado por la incorporación de los individuos en un campo universal de relaciones recíprocas y coherentes, donde la satisfacción del deseo compartido determina el enlace colectivo.

Este análisis requiere establecer previamente lo que las masas tienen de común, para ver emerger lo que tienen de diferente. Lo *mismo,* lo que tienen de común en la "fórmula" abstracta de la masa, admite así dos lecturas según sea la masa de la cual se trate. Si la leemos sólo desde la perspectiva del individualismo, vemos sólo la masa despreciada de Le Bon; si lo hacemos desde la perspectiva revolucionaria y creadora de la masa, vemos aparecer su función histórica. Freud elige esta última.

La descripción de la masa, vista desde el individualismo burgués, sólo retiene un rasgo común, y por eso generaliza sin ver las diferencias:

> Podemos decirnos que los numerosos lazos afectivos dados en la masa bastan ciertamente para explicarnos *uno* de sus caracteres, la falta de independencia e iniciativa del individuo, la identidad de su reacción con los demás, su descenso, en fin, a la categoría de unidad integrante de la multitud (p. 61).

Esta es la perspectiva "abstracta", generalizante, que el individualismo retiene, desde su perspectiva, en la masa: ser "sólo una unidad integrante de la multitud". Y, es verdad, esto es lo común para toda masa, tanto artificial como espontánea. Pero según sea la función que cumple, artificial o espontánea, la significación de este modo de estar incluidos en ella varía.

> Pero esta última, considerada *como una totalidad,* presenta aún otros caracteres: la disminución de la actividad intelectual, la afectividad exenta de todo freno, la incapacidad de moderarse y de retenerse, la tendencia a transgredir todo límite en la manifestación de los afectos y a la completa derivación de estos en actos (p. 61).

Esta diferencia sólo aparece en las masas cuando adoptamos el punto de vista de la *totalidad,* que es el que nos descubre el sentido de cada masa particular por la función que cumple respecto del todo. Porque estos caracteres que acaba de señalar no son, ciertamente, los que tiene de común toda masa, sino los que corresponden *sólo a las masas espontáneas.* Esta diferencia es la que le permitía hacer a Le Bon –que distinguía como masas sólo a las espontáneas– su distinción entre buenas y malas masas: entre aquellas que se regulaban por el "alma de la raza" y las masas revolucionarias que se regulaban por sus "propios intereses".

> ... todos estos caracteres, y otros análogos, de los que Le Bon nos ha trazado un cuadro tan impresionante, representan sin duda alguna una regresión de la actividad psíquica a una fase anterior en la que no extrañamos encontrar al salvaje o a los niños. Una tal regresión caracteriza especialmente a las masas ordinarias, mientras que en las multitudes más organizadas y artificiales pueden quedar, como ya sabemos, considerablemente atenuados tales caracteres regresivos (p. 61).

En las masas espontáneas emerge, regresivamente, lo reprimido. En las masas artificiales la represión triunfó. Lo reprimido que aparece en la regresión no es que no exista en la masa artificial: está oculto, doblegado. Esta emergencia de lo reprimido es, pues, lo que las diferencia: actualizado en una, domeñado en la otra.

Así lo que Freud, en la "fórmula" de la masa nos da, es sólo lo que tienen en común: falta de independencia e iniciativa del individuo; identidad de su reacción con los demás; descenso a la categoría de unidad integrante de la multitud. Estos caracteres corresponden tanto a la masa artificial como a la espontánea. Pero Freud, recordemos, añade otros caracteres que *sólo aparecen en la masa espontánea*: disminución de la actividad intelectual; afectividad exenta de todo freno; incapacidad de moderarse o de retenerse; tendencia a transgredir todo límite en la manifestación de los afectos; completa derivación en actos. Entonces, nos preguntamos: *¿cómo emergen las diferencias* señaladas *desde lo común*? ¿Cómo lo mismo produce lo diferente? Este es un proceso que sólo puede comprenderse en el desarrollo histórico. Y si recordamos que Freud había señalado la existencia de tres modalidades de masas:

- masa artificial o institucionalizada (ej.: iglesia y ejército)
- masa espontánea
- masa revolucionaria (Revolución Francesa, por ejemplo)

entonces aparecen claramente, interviniendo en la comprensión de las diferencias, nuestras preguntas anteriores: ¿de dónde viene y a dónde va la masa espontánea? Y podemos responder: viene, nos dijo Freud, de la masa artificial o institucionalizada. ¿A dónde va? Va hacia la revolución.

Comprendemos así que los caracteres que aparecen en los individuos de la masa espontánea expresan *la negación* de la forma de la individualidad retenida y circunscrita en lo racional y en lo afectivo de las masas artificiales. Asistimos, en este desarrollo temporal e histórico, a una ruptura de los límites de la masa institucionalizada. Así la masa espontánea se opone aquí a otra forma de masa. Lo mismo genera lo diferente; lo mismo no era homogéneo: era una unidad contradictoria.

Disociándose en su interior, una masa produce otra que se le opone. Por lo tanto *la masa espontánea, nos estaría diciendo Freud, se produce como rebelión contra su forma anterior de ser masa artificial.*

Pero esta diferencia, que Freud extrae de su "fórmula" general de la masa cuando pasa a ser especificada históricamente por la función que cumple respecto de la totalidad, es complementaria de otra especificación: lo que de diferente tiene la masa artificial. Sólo porque Freud no mantuvo como invariable a la masa artificial e institucionalizada, y comprendió su sentido, por eso pudo diferenciarla de la masa espontánea. Y eso es lo que no podía ser hecho por quien, como Le Bon, consideraba a las propias instituciones como naturales y absolutas.

Las masas artificiales tenían los siguientes caracteres: heterogeneidad; duración; unión por coerción exterior; alto grado de organización; directores (no caudillos). Estos caracteres señalan a su vez de dónde vienen las masas artificiales: muestran un poder colectivo doblegado, rendido, de una masa revolucionaria anterior, ahora obligada a la permanencia sin cambio. Lo homogéneo del deseo común, antes compartido, dejó paso a la heterogeneidad indiferenciada; la temporalidad creadora dejó paso a la duración que ahora la excluye; la organización de la revolución burocrática la determina como un mecanismo de repetición de lo mismo; los caudillos revolucionarios dejaron paso a los burócratas: a los directores. La comprensión del proceso histórico, que incluye a la masa espontánea en el proyecto activo de superar la masa artificial señala su génesis histórica hacia atrás, su origen en otras masas espontáneas y revolucionarias. Pero anuncia al mismo tiempo los peligros del futuro de la masa espontánea. El ¿a dónde va? de la masa espontánea actual está determinado por el ¿de dónde viene? en un doble sentido. Viene de la forma anterior, pero viene desde más atrás aun: viene de una forma anterior que debe ser descubierta como habiendo sido producida por un proceso histórico que tiene su punto de partida en el origen del hombre.

¿Qué ha desaparecido de la masa artificial cuando se la compara con la masa revolucionaria? Precisamente el sentido originario creador, el

proceso histórico que la llevó desde la espontaneidad a su permanencia llamada, a justo título por Freud, "artificial". Desapareció el poder que necesariamente debió estar presente en su formación originaria, es decir su ser revolucionario anterior, que quedó oculto, expulsado fuera de su propia historia, en el sistema actual al que pertenece. Y eso reaparece, aunque restringido, en la masa espontánea: lo reprimido, que es *actuado* ahora. El producto, aunque incipiente, de su propia producción.

La masa espontánea muestra entonces la ambigüedad que la fórmula de Freud contiene: *el intento de satisfacer lo reprimido dentro de una relación social regresiva.* En efecto; se trata de saber

- si el caudillo les devuelve o no el poder que cada individuo refleja en él;
- si los individuos aprenden a leerse como producidos como un poder colectivo y no ajeno.

Lo cual señala la necesidad de que, desde la masa espontánea, emerja una nueva forma tanto de sensibilidad como de pensamiento. Y la una está en función de la otra. Si el caudillo muestra y devuelve su poder delegado en él, y no confunde su ser parte como si fuera todo, en esta destrucción de su fetichismo hay, al mismo tiempo, una devolución y recuperación de los lazos materiales que ligan a los hombres entre sí. El todo no está ya hipostasiado en él: remite, como su fundamento, al campo material del proceso de producción y a la comprensión racional de su estructura.

Que este camino es el que sigue Freud, está claro en su siguiente afirmación, que pone de relieve la necesidad que la masa espontánea experimenta de pasar a otra forma, tanto individual como colectiva:

> Experimentamos así la impresión de hallarnos ante una situación en la que el sentimiento individual y el acto intelectual personal son demasiado débiles para afirmarse por sí solos, sin el apoyo de *manifestaciones* afectivas e intelectuales, análogas, de los demás individuos (p. 62).

Este es, pues, el origen de la diferencia entre la masa artificial y la masa espontánea: el descubrimiento de que las formas individuales de pensar y de sentir deben ampliarse recuperando el poder colectivo del cual derivan. No se trata de algo que estuviese, como poder, contenido ya como capacidad, en cada individuo. Una vez más: ni lo afectivo individual ni lo intelectual personal tienen la fuerza ni la energía necesaria, dice Freud, para afirmarse socialmente y enfrentar la insatisfacción. La masa, fuera de los límites que la inhiben y la solidifican, es una actividad que *genera poder,* que crea una capacidad anteriormente encubierta y que a nivel individual es imposible descubrir. O, lo que es lo mismo, la verdad del individuo está, tanto afectiva como intelectualmente, en este retorno a una capacidad de creación que sólo la incorporación al proceso colectivo de la historia le devuelve. Y aparece algo fundamental: que la verdad común se elabora apoyándose en *nuevos* enlaces individuales entre los miembros y no solamente en la dependencia unilateral con el caudillo: "demasiado débiles para afirmarse por sí solos, sin el apoyo de manifestaciones afectivas e intelectuales, análogas, de los demás individuos". Frente a esto, el individualismo compatible con las masas institucionalizadas, significa la destrucción de este poder:

> Esto nos recuerda cuán numerosos son los fenómenos de dependencia en la *sociedad humana normal,* cuán escasa originalidad y cuán poco valor personal hallamos en ella, y hasta qué punto se encuentra el individuo dominado por la influencia de un alma colectiva, tales como las propiedades raciales, los prejuicios de clase, la opinión pública, etc. (p. 62).

2. La masa, lugar de la individuación cultural

Entendamos: cuando Freud dice sociedad humana "normal" está diciendo sociedad artificial y congelada en instituciones de dominio.

Lo que está contenido, pues, en el proceso histórico es el intento, que los hombres hacen colectivamente, por adquirir una forma individual que abra los límites tanto afectivos como racionales que detienen su relación con el mundo y los condenan a la represión. Pero lo que esto muestra es, al mismo tiempo, la búsqueda de una forma humana de pasaje *en el otro.* El otro es tomado como modelo, como forma de ser distinta a la propia, que le alcance y le descubra por fin esa ilimitación que en él, al parecer, está presente. Este fervoroso deseo proyectado sobre el otro como capaz de ampliar, por identificación, los propios límites, es lo que da sentido a la formación de las masas espontáneas. Y esto es precisamente lo que la teoría del "instinto gregario" no puede explicar.

Si la forma que asume el "caudillo", en tanto se opone al "director" de las masas artificiales, no fuese determinante en el proceso de transformación social, la significación que su figura humana adquiere no resultaría de una necesidad común a un grupo de hombres que, por convergencia, encuentran precisamente en él aquellas cualidades que ellos anhelan como propias. Pero entonces las formas colectivas tampoco cumplirían una función histórica: serían un fenómeno natural, prolongado en la sociedad humana. Así sólo las élites –Dios mediante– podrían suministrarle su orientación, el sentido "espiritual" que los verdaderos hombres, no masificados, le impondrían desde afuera. Freud, en cambio, al criticar la noción de "instinto gregario", retoma la especificidad creadora de lo histórico y le devuelve su sentido al comprender a la masa como un proceso colectivo creador de nuevas formas de ser hombre. Y más allá de la dependencia y sumisión que también la masa espontánea genera, le interesa mostrar, por lo tanto, el movimiento de particularización en el seno del intercambio universal que las masas abren y que es el "elemento", el medio de su desarrollo. Por lo tanto, cómo los hombres mismos se diferencian y se unen en una significación común que los congrega –el caudillo– que no es sino un modelo social en el cual la significación contradictoria del sistema de producción se encarna.

Precisamente las afirmaciones de Trotter encubren este proceso al recurrir al "instinto gregario":

> Trotter deriva los fenómenos psíquicos de la masa de un instinto gregario (*gregariousness*), innato al hombre como a las demás especies animales. Este instinto gregario es, desde el punto de vista biológico, una analogía y como una extensión de la estructura policelular de los organismos superiores, y desde el punto de vista de la teoría de la libido, una nueva manifestación de la tendencia libidinosa de todos los seres homogéneos a reunirse en unidades cada vez más amplias (p. 62).

Se ve la confusión a que lleva la analogía en Trotter: la individualidad humana no vehiculiza aquí un sentido distinto de la individualidad biológica, que consiste en la mera reproducción y ampliación de *lo mismo,* pero no el desarrollo de lo diferente en el intercambio universal. Lo homogéneo de la forma biológica, en el dualismo, se convierte en lo homogéneo del contenido. Pero sucede que es precisamente en la historia humana donde esta homogeneidad no tiene un sentido natural. Esta homogeneidad es la que expresaría, para la mirada del privilegiado, la masa artificial. Pero Freud, ya habíamos visto, había distinguido en el seno de las masas espontáneas la producción de una *nueva* homogeneidad derivada de la negación de las masas heterogéneas artificiales: era una homogeneidad con sentido. Sin embargo, Trotter insiste en concebir a la masa como un todo no contradictorio, homogéneo, como una mera suma en la cual la particularidad personal nuevamente se disuelve, salvo la propia.

> Contra la opinión de Trotter puede objetarse, más justificadamente aun que contra los demás, que atiende demasiado poco al papel del caudillo. En cambio, nosotros creemos imposible llegar a la comprensión de la esencia de la masa haciendo abstracción de su jefe. El instinto gregario no deja lugar alguno para el

> caudillo, el cual no aparecería en la masa sino casualmente. Así, pues, el instinto gregario excluye por completo la necesidad de un dios y deja al rebaño sin pastor (p. 63).

Nótese la ironía terminal: ¿para qué acuden las clases dominantes entonces al modelo de la divinidad, al Cristo como "buen pastor"? Es a deshacer este juego de los únicos modelos compatibles con el sistema dominante que Freud se dirige. Y es precisamente la introducción necesaria del caudillo como nuevo "modelo" de forma humana la que, a nivel colectivo, expresa el desarrollo de la forma-hombre en la historia. La historia es un proceso productor de hombres. La negación del papel que cumple el caudillo implica negar el debate histórico productor de nuevas formas de ser hombre que las masas humanas hacen surgir. Todo sistema de producción tiene la verdad de los modelos humanos que instaura en su proceso. Esta saliencia de la masa, el caudillo, no expresa sino la aspiración a otra forma de hombre posible en la cual la masa se reconoce y se identifica; esa forma nueva es la forma humana actual de su dilema y de su nueva aspiración. Se ve entonces cuál es el resultado ideológico a que tiende la explicación teórica del instinto gregario: permanecer en una forma cultural solidificada como si fuera natural, como si los directores actuales de las masas artificiales fuesen las formas más elevadas de todo hombre posible. Y es contra esta naturalización de lo social que se dirigen los análisis posteriores de Freud en este capítulo: a mostrar su aparición en el niño como acceso a un campo creciente de universalidad.

3. La génesis de la falsa colectividad en el niño

Sólo que, en el niño, este acceso se realiza en medio de una cultura represora que lo conforma a las instituciones de dominio y lo convierte en hombre de la masa artificial. La primera forma del deseo insatisfecho, muestra Freud, tiene ya la forma del otro desde el comienzo: la

madre, "deseo que el niño no sabe sino transformar en angustia" (p. 64). ¿Por qué en angustia? Porque no sabe cómo satisfacerlo plenamente; no sabe hacer el tránsito del deseo insatisfecho a la realidad. Esta forma del deseo insatisfecho, hostil en su insatisfacción, ¿cómo podría emprender el tránsito hacia la realidad si no fuese a través del modelo de ese otro que dibuja la forma humana de toda satisfacción posible? El infantil deseo insatisfecho es el originario aquí: tener el objeto, la madre, *sólo para él.* Pero he aquí que su objeto es el objeto de otro: del padre. La envidia dibuja el esquema de esta primera relación, contra el otro por el otro. Desde el comienzo mismo el objeto del deseo y de la oposición tiene forma humana precisa: entre el temor a perder su objeto, y la envidia de aquel otro que realmente lo tiene, la angustia es la única respuesta compatible con la ineficacia real del niño en el mundo adulto: la angustia de *no ser por no tener.* En el seno de la primera forma cultural colectiva –la familia– el niño surge a la realidad sintiendo a todo otro como extraño y opositor: obstáculo angustiante. En el comienzo, entonces, el instinto gregario no existe, para Freud, sino más bien su opuesto. La descripción de Freud reencuentra aquí nuevamente, la "fórmula" de la masa artificial:

> Además el niño no muestra durante mucho tiempo signo ninguno de un instinto gregario o de sentimiento colectivo. Ambos comienzan a formarse, poco a poco, en la *nursery,* como efectos de las relaciones entre los niños y sus padres y precisamente a título de reacción a la envidia con la que el hijo mayor acoge en un principio la intrusión de un nuevo hermanito. El primero suprimiría celosamente al segundo, alejándole de los padres y despojándole de todos sus derechos, pero ante el hecho positivo de que *también este hermanito* –como todos los posteriores– es igualmente amado por los padres, y a consecuencia de la imposibilidad de mantener sin daño propio su actitud hostil, el pequeño sujeto se ve obligado a identificarse con los demás niños, y en el grupo infantil se forma entonces un sentimiento

> colectivo o de comunidad que luego experimenta, en la escuela, un desarrollo ulterior. La primera exigencia de esta formación reaccional es la de justicia y trato igual para todos (...). Esta transformación de los celos en un sentimiento colectivo entre los niños de una familia o de una clase escolar parecería inverosímil si más tarde, en circunstancias distintas, no observásemos de nuevo este proceso (p. 64).

Hay una analogía entre la angustia social del niño y la de los hombres de la masa artificial. La analogía a diferencia de Trotter, juega aquí no entre naturaleza y cultura, sino entre cultura y cultura. La forma de esa primera relación infantil permanece luego como matriz de toda relación adulta. La forma de aceptar el fracaso del deseo infantil insatisfecho –nadie, de los niños, semejantes, lo satisface nunca– configura la aceptación del fracaso del deseo en la masa artificial. Tampoco en esta masa nadie alcanza, adultos ya, la satisfacción, y en ambos es el amor con que se nos retribuye, y que a todos nos iguala en la igual insatisfacción, lo que nos consuela del fracaso y lo convierte en éxito: si lo aceptamos no nos angustiaremos más. "Cristo, o el general –decía Freud–, nos ama con el mismo amor con que nuestro padre nos amó". De este modo en el seno de la semejanza (el campo de lo humano) tiene su origen una diferencia esencial y originaria: los inferiores y los superiores. Pero esta diferencia es sólo una diferencia temporal de inserción que la maduración supera, se dirá: se nace niño, pero todo niño llega a ser adulto. Sólo que esta diferencia relativa al tiempo es vivida como absoluta en la atemporalidad infantil. Podríamos decir que el primer campo de lucha social es también, a su manera, una lucha de clases: la clase de los niños dependientes, en quienes el deseo insatisfecho está condenado a permanecer por naturaleza y por cultura, como tal; y la clase de los adultos dominantes, donde el padre es rey. En el niño esta "lucha de clases" lo presenta siempre como irremediablemente vencido: como perteneciente para siempre a la clase desposeída del objeto de su deseo y condenado a la insatisfacción. Pero esta lucha termina por la

sumisión colectiva de los niños, con una única y posible consolación: la consolación de que todos son tratados igual. La justicia consiste en esta igualdad de todos los sometidos ante la ley del padre, e implica como su fundamento renunciar a la satisfacción –si todos aceptan que nadie será plenamente satisfecho. Y los "sentimientos tiernos" no son sino el índice de la radical blandura infantil: haber renunciado a la satisfacción directa del cuerpo libidinal.

Esta forma de relación configura y se prolonga en la organización "normal" adulta. Y es así como la lucha de clases adulta requiere, a nivel político y económico, el acentuamiento de la solución infantil, en la "lucha de clases" primera

> Rivales al principio, han podido luego identificarse entre sí por el igual amor que profesan al mismo objeto (p. 64).

Hay, de este modo, una doble identificación en el acceso a la realidad de nuestro deseo. La primera, con el padre, donde terminamos por reconocer que nuestra semejanza inicial con él tiene un límite: no poder ser como el otro sobre el cual mi propio ser se conformó como semejante a él. Soy y no soy al mismo tiempo como él: entro a formar parte de la semejanza en la medida en que acepto la diferencia. Y la diferencia consiste en no tener lo que tiene él. En este no ser plenamente semejante a quien me dio el ser radica, sin embargo, mi pertenencia al campo de los semejantes. Ser y no ser al mismo tiempo: este es el punto de partida. Ser es: ser deseo insatisfecho. La segunda identificación, con los demás niños, se apoya en el fundamento reconocido como esencial de esta limitación y negación primera, donde la afirmación del poder que me confirió el ser se asienta sobre el reconocimiento de su soberanía absoluta. Lo cual implica, al mismo tiempo, que el fundamento radical de mi ser es el renunciamiento por amor: amar por la seguridad de que al menos puedo seguir siendo a su abrigo. Y es recién ahora que me identifico con los otros: desde el renunciamiento. Pero me identifico con otros semejantes de

rango inferior: con los que, como yo, surgen del mismo dilema y llegan a la misma aceptación. Somos iguales ante la ley, lo cual quiere decir: somos iguales ante el padre pero él, como fundamento de la ley, no es igual a nosotros. Esta segunda identificación es ya una identificación disminuida: interioriza la semejanza real en la dependencia y en la aceptación objetiva, exterior, visible para todos, de que no hay satisfacción para nadie de la misma clase: que somos, la clase de los niños, un colectivo deseo insatisfecho.

Nuevamente se verifica aquí la "fórmula" de la masa, pero en su sentido de masa artificial: la masa de los niños no sabe –pero en este caso infantil, necesariamente no sabe– de dónde viene; tampoco sabe hacia dónde va. Sin pasado y sin futuro, sin memoria, la clase de los niños sometidos dibuja la forma colectiva de una estructura sincrónica de dependencia, donde la dependencia es perennemente dependencia, sin comienzo ni fin; donde el dominio es perennemente dominio, sin origen ni término: las cosas son necesariamente así, desde el comienzo mismo. Es aquí donde la sincronía se revela, en su realidad psíquica, como eterna repetición de lo mismo, fuera del tiempo y de la historia.

4. La justicia social como tener sin ser

Esta forma, dijimos, se prolonga en el hombre como si en tanto forma de relación, impresa en la carne infantil, continuara confirmando su persistencia en las masas tradicionales, ahora que su contenido es adulto:

> Todas aquellas manifestaciones de este orden, que luego encontramos en la sociedad, así el compañerismo, el espíritu de cuerpo, etc., se derivan, incontestablemente, de la envidia primitiva. Nadie debe querer sobresalir; todos deben ser y obtener lo mismo. La justicia social significa que nos rehusamos a nosotros mismos muchas cosas, para que también los demás tengan que

> renunciar a ellas o, lo que es lo mismo, no puedan reclamarlas. Esta reivindicación de igualdad es la raíz de la conciencia social y del sentimiento del deber... (p. 65).

Si en el niño el padre era la ley, ahora la ley está, como fórmula reguladora del todo, en el conductor. Es por eso que él puede expresar el todo: porque siendo la presencia encarnada de la ley, toda regulación cultural tiene en él su asiento, su punto de afirmación y de partida. De este modo la justicia social implica, así entendida, plantear la satisfacción de las "necesidades", pero fuera del marco de aparición del deseo: fuera del origen social de la forma hombre dominante. La justicia social, como ser y tener lo mismo, encubre el fundamento original del debate del hombre, donde ser y tener implicaba siempre el desarrollo de una dialéctica donde la semejanza y la diferencia eran sus dos polos. Aquí, en la justicia social convencional de la masa artificial, *el problema de ser es omitido, y sólo aparece como problema el de tener.* Esta reducción del ser al tener implica convertir en invariable, y poner fuera de juego, al ser. *El ser del hombre no está en juego en la justicia social convencional: desalojado el origen de la diferencia entre amos y esclavos, sólo queda como campo de desarrollo el ámbito de la semejanza –donde las diferencias de los amos no están comprendidas.*

La justicia social, que se sitúa fuera del origen del sometimiento, no hace sino prolongar su demanda en la huella del tránsito de la envidia primitiva –que es también cultural– hacia la cultura. La envidia primitiva era la envidia del ser dependiente frente al ser absoluto del padre: confundía la determinación pasajera de la maduración biológica y la inscribía, en tanto determinación psíquica, como forma de ser adulta. La invalidez biológica inicial, convertida en absoluta, se prolongaba en forma de invalidez cultural e histórica. Esta generalización de la dependencia, adecuada en el origen a la "lucha de clases" específica entre padres e hijos, configura así, en el niño, la inscripción de una forma colectiva y social. ¿Por qué? Porque en el tránsito hacia la cultura esta forma no es negada sino, por el contrario, confirmada

en las instituciones sociales: *es el tener, como en el origen, lo que da plenamente el ser*. La propiedad privada de las cosas se prolonga en la propiedad privada del ser.

> Así, pues, el *sentimiento* social reposa en la transformación, de un sentimiento primitivamente hostil, en el enlace positivo que tiene la naturaleza de una identificación (p. 65).

En efecto; el niño no tenía otro modelo que desde la semejanza que era la suya, la humillada, pudiera ofrecerle una salida. Viniendo desde los niños el padre no tiene rival: en los niños no podría haber un héroe que los redimiera (salvo en los cuentos infantiles, donde el deseo infantil se prolonga en el adulto-niño que los escribe). Los niños son, en sus miradas de dulzura y de rendido amor, miradas sometidas: son para siempre seres sin salida –salvo en la fantasía– para enfrentar el mundo adulto. Hay rebelión de esclavos, de primitivos, de mujeres, hasta de animales: nunca ha habido, fuera de los cuentos en que los adultos, ya del otro lado, se vengan de sí mismos, una rebelión de niños.

Este es el sentimiento que se conserva, tan poderoso fue, pero no la razón comprendida del tránsito –que no existía. El *sentimiento* de dependencia se prolonga, sin solución de continuidad, en la *razón* de la ley social, y la sumisión afectiva se rubrica en la legalidad adulta. Y la hostilidad que fue reprimida necesariamente en el niño, continúa siendo reprimida, en lo esencial, también en el adulto:

> En cuanto podemos seguir el proceso de esta transformación, creemos observar que se efectúa bajo la influencia de un enlace común, a base de ternura, a una persona exterior a la masa (p. 65).

Así la hombría del varón queda limitada sólo a la sexualidad en la masa artificial. Es hombre de bien: las tiene bien puestas. ¿Dónde? Allí donde el otro señaló el lugar: a poner su posesión únicamente en la mujer, y a manifestarse como hombre en la pareja. En la sexualidad se

agota la totalidad de la masculinidad centrada en el cuerpo sexuado: en lo demás, con los poderosos, el hombre adulto es un tierno. Cuando pasamos de la familia a las relaciones sociales más amplias de las instituciones artificiales, sólo nos asiste la corporeidad infantil. Sólo nos queda la ternura desexualizada y la carne reprimida, la ternura sin cuerpo casi: la libido homosexual, rendida ante el otro que tiene lo que le falta a nuestro ser para ser como él. La duración y la temporalidad objetiva sólo alcanzan un cuerpo en el cual la energía unitaria del sexo sólo se prolongó como sumisión y postergación. De este modo la justicia social alcanza una universalidad abstracta, sin libido. La mera racionalidad distributiva, a nivel de las cosas, si no incluye el drama de pasaje del niño en el drama adulto como un problema de ser que se debate a nivel del tener: ser no-contradictorio, ser no-dependiente, ser no humillado, no es una reivindicación verdadera. Objetividad sin sujeto, mantiene reprimido el sentido de la historia: la producción de hombres a través de las cosas. Tener sin ser.

> No habremos de olvidar que la reivindicación de igualdad formulada por la masa (artificial) se refiere tan sólo a los individuos que la constituyen, no al jefe. Todos los individuos quieren ser iguales, pero bajo el dominio de un caudillo. Todos iguales, capaces de identificarse entre sí, y un único superior, tal es la situación que hallamos en la masa dotada de vitalidad (pp. 65-66).

De allí la modificación que Freud introduce en el concepto, que ahora resulta parcial, del hombre como animal político. Ni animal político ni animal gregario. Su forma "animal" de ser, es decir su forma de "naturalizarse" como ser cultural, y permanecer en la incomprensión de su origen, es la de ser un "animal de horda" en la masa artificial. De aquí deriva luego su ser político o gregario.

> Así, pues, nos permitiremos corregir la concepción de Trotter, diciendo que más que un "animal gregario" es el hombre un

> "animal de horda", esto es, un elemento constitutivo de una horda conducida por un jefe (p. 66).

Entendamos bien: *en su origen* es un animal de horda, de la "horda primitiva" prolongada en la cultura represiva. Pero no un hombre de la "alianza fraterna" que hace su tránsito a la historia a través de la revolución.

IX. Dialéctica de las formas colectivas: de la horda primitiva a la alianza fraterna

1. El origen siempre presente

La psicología individual abre –ahora comprendemos la complejidad del primer planteo– sobre la psicología social: la relación entre partes y el todo. Pero al mismo tiempo sobre el pasado y el futuro: sobre el sentido de la historia. Y si los primeros desarrollos nos llevaron a mostrar esta inherencia del todo en cada individuo, ahora el problema se refiere a la existencia *virtual* del pasado en el presente. Es decir: cómo la historia colectiva está presente en la historia individual.

> Así como el hombre primitivo sobrevive virtualmente en cada individuo, también toda masa humana puede reconstituir la horda primitiva (p. 68).

Dicho de otro modo: hay una ilusión de ser individuo, que oculta la determinación colectiva que nos constituyó, aun en el seno de lo colectivo mismo. Pero algo más aun: que una vez descubierta esta determinación que nos liga a lo social, no por eso hemos llegado al fundamento y al sentido de nuestra existencia social. No se trata entonces de que Freud, en tanto psicólogo, intente hacer mal lo que la sociología hace bien. No se trata de que intente hacer "psicología aplicada" e invadir,

inadecuadamente, el campo de la sociología extendiendo indebidamente sus límites. Freud busca desarrollar aquello que a la sociología le falta para ser una ciencia verdaderamente humana: incluir al sujeto en el proceso colectivo. De allí el recurso al pasado *en lo subjetivo.*

Algo importante se jugó en el comienzo de la historia, nos estaría diciendo Freud, y ese tránsito que llevó desde la naturaleza a la cultura se sigue aún ahora realizando, sólo que está oculto para los hombres que lo realizan. Es preciso volver a despertar esa significación primera, entonces, del primer acto social, para incluirlo en la comprensión de ese otro acto actual que se sigue necesariamente repitiendo en el acceso renovado de los hombres a la cultura. Freud trata entonces de comprender los presupuestos básicos que están en el comienzo de la historia. Para ello recurre a una hipótesis inicial, que trata de recrear las condiciones sin las cuales ese tránsito de la naturaleza a la cultura no se hubiera realizado. Y lo hace viniendo desde las formas actuales. Del mismo modo Marx, en las *Formaciones económicas precapitalistas,* debe mostrar, desde la familia "natural", el proceso histórico que llevó al desarrollo de las formas posteriores. Comprender, en ambos, qué hubo de producirse para que el *primer paso,* que abre la historia, pudiese darse. Es este primer paso, sólo enunciable como hipótesis en la ciencia ("mito científico", dice Freud), pero deducido desde la forma terminal de la que formamos parte, el único que puede sentarse como estando necesariamente en su comienzo.

¿Qué es lo que caracteriza a este primer paso en la historia? La generación de una conducta colectiva que entraña la formación de un nuevo poder: el poder colectivo de producir hombres y transformar la naturaleza, tanto la "propia" como la "exterior". Esto es lo común, lo más general, en la primera forma de producción tanto como en la última. Y es esto lo que aparece oculto en la individualidad de la masa artificial, donde la serialidad de la integración no lleva a percibir como siendo propio el poder que ellos, colectivamente, generan. En Freud en cambio, hay aquí la afirmación, como punto de partida, de la constitución de un nuevo poder humano por

la cooperación. Pero este nuevo poder que así se constituyó en el origen presenta una diferencia fundamental respecto de las masas tradicionales actuales: que en vez de obedecer al director de multitudes, el tránsito de la naturaleza a la cultura está dado, en cambio, por haberlo suprimido, por haberle dado muerte.

En el origen el individuo que domina la horda primitiva *muere*: en el término, el general o el sacerdote de la masa artificial *vive*. Pero ambos son hechos colectivos: se le da la muerte, colectivamente, al primero; se le da la vida, colectivamente, al segundo. En esta distancia que se abre entre la muerte del jefe en la horda primitiva y la vida del jefe en la masa tradicional, se juega el sentido del proceso de la historia. Pero al mismo tiempo se juega la relación presente en cada uno de nosotros con el origen de nuestro ser colectivo. Y el dilema para el hombre cultural sería este: que nace a lo colectivo, como niño, desde la relación individual (familia); pero que el surgimiento real de lo colectivo histórico fue un hecho colectivo adulto (horda primitiva). Hay pues inconsciencia de lo colectivo en ambos extremos: en el propio pasado histórico personal, donde el origen de mi ser colectivo es sin embargo individual (madre, padre); en el pasado de la sociedad a la que pertenezco, cuyo origen colectivo se pierde "en la noche de la historia" y donde el poder ya constituido lo oculta. Por lo tanto, visto desde la psicología, el hombre está sitiado a dos puntas. Por un lado, en el ocultamiento del origen histórico de su ser en el comienzo de su vida, por lo específico de su origen carnal, que el psicoanálisis convencional sigue ocultando al mismo tiempo que nos proporciona la apariencia de restituírnoslo, porque lo refiere únicamente a relaciones individuales y a un núcleo mínimo, la familia, pero no integra en él al sistema histórico de producción del cual esta no es sino una mera célula social. Y por otro lado, está también sitiado en su término adulto, por el hecho de que en las formas más amplias de la sociedad donde participa, este origen colectivo también desaparece: porque no adquiere, en las diversas masas de las que formará parte, conciencia histórica del poder colectivo que lo produjo, y porque este poder real

que lo somete le devuelve también, engañosamente, la conciencia de su ser individual como si fuese anterior y no constituido por lo social.

Así planteada, la pregunta que se formularía Freud sería la siguiente: ¿qué estuvo presente en el origen, que ahora permanece oculto? ¿Qué formó parte necesariamente del primer individuo cultural, que ahora es soslayado como si no formara parte de su determinación subjetiva e individual? ¿Qué debemos postular, sin embargo, para comprender aquello sin lo cual la conducta del hombre carecería de sentido? ¿Desde qué realidad mínima se abrió esta realidad máxima en la que estamos participando, como si el sentido de la primera hubiera desaparecido, negado, en la última? ¿Qué hay de inconsciente histórico reprimido en la conciencia individual actual, que debe estar sin embargo presente para dar sentido a lo individual? Es como si Freud quisiera trazar las coordenadas temporales mínimas del espacio psíquico para encontrar en ellas la estructura histórica de la subjetividad, sin las cuales el hombre no puede incluirse en la verdad de la historia ni la psicología incluirse como una ciencia humana.

Por lo tanto, la inclusión del hombre dentro de las formas colectivas, si bien lo sitúan en lo social, y lo hacen participar de la historia, no por eso cumplen acabadamente con el sentido de lo histórico, pues *excluyen la historización de la subjetividad*, sin lo cual la significación verdadera de la participación colectiva se pierde. El ejemplo lo constituye, como ya hemos visto, la masa artificial. Si no hay personalización en el seno de lo colectivo, no hay verdadera colectividad.

Y fue dentro de este intento como debió pasar al análisis de la identificación, y lo prolongado de su camino. Pues allí se debatían las formas a través de las cuales el individuo asume, ocultando la estructura que le da sentido, la relación con los otros. Las formas de identificación analizadas no son sino aquellas donde la prolongación del cuerpo quedó detenida en su significación. Pero eran también la matriz desde la cual el otro se abría o se cerraba como mediador y modelo de mi inserción en la realidad colectiva: la forma del otro es siempre aquella que plantea el carácter sintético de mi relación social. El otro abre

para mí un todo real, permite la extensión libidinal de mi cuerpo, o lo cierra sobre un todo abstracto, imaginario, donde este se restringe narcisísticamente e inscribe en él, transacción mediante, las relaciones detenidas. Y toda estructura social, por más racional que sea, por más amplios que sean sus límites o más alejados sus objetos de una afirmación sensible, está determinada, como la base que la hace comprensible, por la forma hombre desde la cual todo sentido se edifica y se comprende. Pero no porque decidamos, racional o voluntariamente, ponerla en su base. Está presente en la ausencia misma, señalando el vacío de lo que quedó oculto y reprimido.

La masa presenta para Freud, entonces, el siguiente aspecto contradictorio: que estando, en su origen, como fundamento colectivo de la forma individual que generó aparece, en su término, disolviéndose en la forma individual. Esta contradicción entre el origen y el término es la que aquí vamos a enfrentar. ¿Por qué este ocultamiento y esta disolución del poder colectivo? ¿Qué acceso irreprimible, qué ampliación irrefrenable, qué creación esencial tiene en ella el único campo de producción de todo lo cultural? Nuestra hipótesis de interpretación es la misma que Marx plantea para todo momento histórico: son las fuerzas productivas, creadoras de toda riqueza, las productoras, necesariamente, de toda fuerza y capacidad subjetiva.

> El propio acto de reproducción cambia no solamente las condiciones objetivas (...) sino que también los productores cambian con ellas, mediante la aparición de nuevas cualidades, al transformarse y desarrollarse a sí mismos en la producción, al formar nuevos poderes y nuevas concepciones, nuevos modos de intercambio, nuevas necesidades y una nueva lengua (*Formaciones*, p. 23, ed. Pasado y Presente).

2. El tránsito de lo colectivo natural a lo colectivo cultural

Retomemos el mito del origen de la cultura, la "nueva hipótesis... para esclarecer las tinieblas de la historia". Freud retoma su trabajo de 1912, *Tótem y tabú.* Allí mostró la transformación de la horda primitiva (natural) "sometida al dominio absoluto de un poderoso macho", en una comunidad fraterna (cultural). Esta transformación resulta de haber enfrentado una situación límite: la rebelión contra ese dominio y la muerte violenta del jefe, que era al mismo tiempo el padre. El asesinato, pues, del ser más odiado y al mismo tiempo más amado, el crimen contra el padre dominador, *la. violencia de todos contra uno*, está en el comienzo de la historia del hombre. Esta, dice Freud, no es sino una nueva hipótesis que agregar a las muchas construidas por los historiadores de la humanidad primitiva. Es, por lo tanto, una hipótesis que intenta ligar lo más próximo con lo más lejano, con un origen desaparecido para siempre, pero que sin embargo debe ser formulado desde el presente, porque el presente lo contiene como aquello de lo cual su sentido actual deriva. Y, diríamos, porque ese origen se sigue repitiendo, en su generalidad, en todo momento histórico donde el hombre, como organización colectiva, repite este tránsito desde una situación anterior, vivida como "natural", a una situación histórica siguiente, descubierta como un verdadero ámbito cultural de desarrollo.

Pero entre este origen y este presente algo que no existía en su comienzo está en su término ocultando su origen: está "la religión, la moral y la diferenciación social" (p. 67). Es esta densidad histórica la que debe ser, pues, reanimada con su sentido originario.

El planteo es desde el comienzo entre la horda primitiva y la masa actual:

> Ahora bien, las masas humanas nos muestran *nuevamente* el cuadro, ya conocido, del individuo dotado de un poder extraordinario y dominando a la multitud de individuos iguales entre sí, cuadro que corresponde exactamente a nuestra representación

> de la horda primitiva. La psicología de dichas masas, según nos es conocida por las descripciones repetidamente mencionadas –la desaparición de la personalidad individual consciente, la orientación de los pensamientos y los sentimientos en un mismo sentido, el predominio de la afectividad y de la vida psíquica inconsciente, la tendencia a la realización inmediata de las intenciones que puedan surgir–, toda esta psicología repetimos, corresponde a un estado de regresión a una actividad anímica primitiva, tal y como la *atribuimos* a la horda prehistórica (p. 68).

Pero debemos retener aquí una primera diferencia: la comparación entre la horda primitiva y la masa actual está establecida entre dos formas colectivas que se sitúan en espacios diferentes. La horda primitiva, *antes* de la historia, en la *pre*historia, por lo tanto como un colectivo natural, antes de la muerte del padre-jefe y de su conversión en comunidad fraterna. Y la masa actual, que ya sí está situada, *después,* en el espacio de la historia, en lo pleno de la cultura, pero repitiendo sin embargo una forma que reproduce una relación entre sus miembros que correspondería, ahora en la cultura, al estado de naturaleza.

Tratemos de comprender el tránsito de la naturaleza a la cultura, la emergencia de la forma-hombre cultural. Este "mito del origen" es, ya vimos, una hipótesis, y no podría dejar de serlo. Pero, nos preguntamos, ¿contiene, sí o no, el planteo del origen tal como desde nuestro presente debemos inferirlo y deducirlo para explicarnos *el origen presente en nuestro presente*? Esta pregunta equivale a responder por *la esencia de lo social en el hombre.*

Recordemos que la psicología individual fue definida, en el comienzo de este libro, como "siendo al mismo tiempo y desde un principio psicología social" (p. 9). ¿Cómo entender este "al mismo tiempo y desde un principio" de lo individual y de lo social? En la actualidad sí, lo vemos, la psicología es, como lo demostró ya *al mismo tiempo* individual y colectiva. Pero, nos preguntamos, ¿qué quiere decir "y desde un principio"? ¿Qué tiene que ver el origen, por lo tanto, en lo actual?

> La masa se nos muestra, pues, como una resurrección de la horda primitiva. Así como el hombre primitivo sobrevive virtualmente en cada individuo, también toda masa humana puede reconstituir la horda primitiva. Habremos pues de deducir que *la psicología colectiva es la psicología humana más antigua*. Aquel conjunto de elementos que hemos aislado de todo lo referente a la masa, para constituir la psicología individual, no se ha diferenciado de la antigua psicología colectiva sino más tarde, muy poco a poco, y aún hoy en día, tan sólo parcialmente (p. 68).

¿Cómo entender entonces la diferencia entre la primera afirmación (p. 9) y esta última (p. 68)? Así, pues, parecería que la psicología colectiva es anterior a la individual aquí. Que el individuo psicológico se va diferenciando desde el interior de lo colectivo. ¿El todo sería entonces anterior a las partes que él determina? ¿Cómo entender entonces la "fórmula" de la masa, donde era el conjunto de individuos el que constituía, en función del jefe, la totalidad colectiva? Hay una ambigüedad, una oscilación en el concepto de lo colectivo y lo individual, que nos lleva a establecer el predominio de un aspecto, la parte o el todo, el individuo o la masa, sobre el otro. Pero el problema es el de la regresión: si establecemos que primero estaba la masa como psicología colectiva, y la psicología individual como resultado de ella, el retorno de la masa actual a su fundamento originario sería el retorno, la regresión, a un nivel donde el individuo psicológico no existía. Con ello el sentido actual de la masa desaparece entonces: la regresión no es sólo una regresión dentro de nuestra cultura con todo lo constituido como riqueza cultural, sino una regresión también histórica hacia la prehistoria y a la naturaleza: un descenso a la animalidad de lo colectivo sin subjetividad. Por eso no se trata de establecer como origen *un punto* de partida. En el origen no hay un punto, un instante de pensamiento, sino una situación en el tiempo y en el espacio, la captación de una nueva estructuración, y la aparición de una nueva forma de relaciones. Freud debe recrear en el pasado, deduciéndolo desde el presente, el drama del tránsito del origen

de nuestra situación actual a partir de la forma esencial de una situación pasada que la nuestra prolonga como su sentido.

Por eso dice Freud enseguida:

> La primera reflexión que surge a nuestro espíritu nos muestra en qué punto habremos de rectificar nuestras anteriores afirmaciones. *La psicología individual tiene, en efecto, que ser por lo menos tan antigua como la psicología colectiva*, pues desde un principio debió haber dos psicologías: la de los individuos componentes de la masa y la del padre, jefe o caudillo. Los individuos de la masa se hallan enlazados unos a otros en la misma forma que hoy, mas el padre de la horda permanecía libre y, aún hallándose aislado, eran enérgicos e independientes sus actos intelectuales (p. 68).

Por lo tanto, una conclusión se impone: no había, en un comienzo, psicología individual en la horda, pero sí la había en el padre. Así se plantea el problema del surgimiento de esta psicología individual desde el seno de la psicología colectiva. Habría entonces por una parte en el padre, *sólo* psicología individual, y en la horda *sólo* psicología colectiva. *Habría, pues, contradicción entre lo individual y lo colectivo.* Porque el problema sería este: ¿esa psicología individual, la del padre, podía extenderse hasta determinar a cada uno de los individuos que se hallaban determinados por la psicología colectiva? O, dicho de otro modo: ¿la psicología individual del padre, era compatible con la psicología individual de los miembros de la horda? Véase que Freud plantea, en esta hipótesis del origen, la congruencia entre parte y todo, entre individuo y sociedad: entre psicología individual y psicología colectiva.

3. El último individuo natural

Así, según Freud, no habría anterioridad de una psicología sobre la otra, sino simultaneidad: al mismo tiempo una y otra. Pero, sin

embargo, ambas psicologías se mueven, separadamente, aun en el campo de la naturaleza: la del padre, en tanto *individuo natural;* la de los hijos en tanto *colectivo natural.* El individuo, padre-jefe, que domina al todo, parecería que estaba, de este modo, constituido *desde el comienzo del todo,* es decir, que *no fue constituido por el desarrollo de las relaciones colectivas en función de la cooperación de los miembros entre sí.* Por eso en el origen, la horda primitiva presentaba la oposición: de un lado el individuo, del otro lo colectivo.

> Los individuos de la masa se hallaban enlazados unos a otros en la misma forma que hoy, mas el padre de la horda permanecía libre, y aún hallándose aislado eran enérgicos e independientes sus actos intelectuales. Su voluntad no precisaba ser reforzada por la de los otros. Deduciremos que su yo no se encontraba muy ligado por lazos libidinosos, y que amándose sobre todo a sí mismo, sólo amaba a los demás en cuanto le servían para la satisfacción de sus necesidades. Su yo no daba a los objetos más que lo estrictamente preciso (pp. 68-69).

Aquí estamos en el ámbito de la necesidad animal, no en el deseo compartido que es la forma humana de la necesidad. Esta exterioridad natural del individuo respecto de lo colectivo aparece aquí claramente expresada: su libertad individual se apoyaba sobre el sometimiento de los otros, pero *como si* no dependiera de ellos. Los actos intelectuales eran enérgicos, *como si* su energía y su fortaleza no se apoyara en el dominio sobre los demás. Su individualidad era el resultado de una producción natural. Su libido no se extendía hasta englobar permanentemente a los otros, y el otro aparecía sólo fugazmente, y desaparecía al desaparecer la necesidad, *como si* la necesidad no estuviera determinada por los otros en su satisfacción sin memoria. Y lo estrictamente preciso que daba a los objetos era sólo lo necesario para hacerlos existir, para que permanecieran sólo como objetos de dominio, *como* si su propia existencia no se asentara sobre la de ellos. Y no podía, porque

sus representaciones eran individuales: no resultaban del intercambio judicativo entre los miembros. Los otros eran nada y él era, en tanto individuo, todo. Era el único individuo, y su existencia privilegiada misma presuponía la no existencia de los otros como tales individuos.

De este modo sitúa Freud en el comienzo lo que Nietzsche ubica en el término de la historia:

> En los albores de la historia humana, fue el padre de la horda primitiva el *superhombre* cuyo advenimiento esperaba Nietzsche en un lejano futuro (...). El jefe mismo no necesita amar a nadie, puede erigirse en dueño y señor y, aunque absolutamente narcisista, se halla seguro de sí mismo y goza de completa independencia. Sabemos que el narcisismo limita el amor, y podríamos demostrar que actuando así, se ha constituido en un importantísimo factor de civilización (p. 69).

La existencia del superhombre supondría sólo la inconsciencia del origen de su poder y el reconocimiento, por los otros, del poder que ellos sin embargo le conceden como si no surgiera de ellos. Supondría, pues, no un proceso de cultura sino un retorno a la naturaleza dentro de la cultura. Porque el narcisismo en la cultura, que expresaría Nietzsche, no es igual al narcisismo natural del primer hombre: e*ste no podía saberlo.* El narcisismo del protopadre era anterior al amor que los englobara a todos; el narcisismo del jefe de la masa artificial actual se abre, en cambio, sobre fondo de una cultura que *extendió el amor y luego lo retrajo.* Este narcisismo segundo aparece sobre fondo, y desde dentro, de una totalidad de individuos culturales, mientras que el primero no. Sólo así el narcisismo se convierte en importante factor de civilización: impone a los demás la abstinencia no sobre fondo de la naturaleza y la falta de individualidad, sino sobre fondo de la producción cultural –el trabajo– y la existencia de individuos cuyos límites quedan así restringidos, ocultando la comunidad y lanzándolos a la lucha de la oposición y la rapiña.

Pero este último individuo, el superhombre natural, no era narcisista cultural: no tenía superyó que le permitiera tomarse a sí mismo como objeto. Él era el complemento estricto de su idealidad biológica, restringida a su cuerpo sin significación: sin ideal del yo. En el comienzo habría así no solamente una psicología individual natural, sino una psicología individual sin génesis en la psicología colectiva. O, lo que es lo mismo, habría un narcisismo biológico, anterior a lo social, primario, que no presupone una totalidad de individuos sino solamente un todo indiscriminado donde él, y sólo él en su suficiencia biológica, es en verdad el único individuo, cuya existencia no presupone el reconocimiento de la individualidad de los otros. Los otros estaban fundidos en lo colectivo. Lo cual supone también que lo colectivo no está interiorizado en él: el todo no forma parte de la subjetividad del individuo natural, a pesar de estar referido a él. Mientras que la horda limitaba, como un todo, con él, era él sin embargo el único que, como individuo, limitaba con el todo. Pero no desde adentro del todo, sino emergiendo desde afuera y por encima de él. El individuo natural dominante se vivía en el todo, como exterior a él. Esta situación es pues, necesariamente, anterior a la cultura, pues la cultura implica la existencia de una psicología individual que sea al mismo tiempo y desde un principio piscología colectiva, *en lo individual mismo.* Por lo tanto, una psicología individual que emerge como producto colectivo. Es este el problema que se plantea seguidamente Freud. La psicología individual cultural, pues, no es la mera prolongación de la psicología individual natural, pues en la cultura el todo determina la parte, al individuo, y entra esta forma social a organizar su estructura individual.

> El padre de la horda primitiva no era aún inmortal como luego llegó a serlo por divinización. Cuando murió, tuvo que ser remplazado y lo fue probablemente por el menor de sus hijos, que hasta entonces había sido un individuo de la masa, como los demás. Debe, pues, de existir una posibilidad de transformar la psicología colectiva en psicología individual, y de encontrar las

> condiciones en las cuales puede efectuarse tal transformación, análogamente a como resulta posible a las abejas hacer surgir de una larva, en caso de necesidad, una reina en lugar de una obrera. La única hipótesis que sobre este punto podemos edificar es la siguiente: el padre primitivo impedía a sus hijos la satisfacción de sus tendencias sexuales directas; les imponía la abstinencia y, por consiguiente, a título de derivación, el establecimiento de lazos afectivos que le ligaban a él, en primer lugar, y luego los unos a los otros. Puede decirse que les impuso la psicología colectiva y que esta psicología colectiva no es, en último análisis, sino un producto de sus celos sexuales y de su intolerancia (p. 69).

4. La violencia inaugural de la historia

El problema de la transformación de la psicología colectiva en individual se produce *luego del asesinato y la muerte del padre.* Pero esta muerte sólo llegó a realizarse porque se pasó de la psicología colectiva natural a la psicología colectiva cultural: de la horda a la alianza. Y en este pasaje reside el secreto de la cultura, y de su ocultamiento. Hay así apertura de otro campo, cualitativamente nuevo: tránsito del instante de la satisfacción en el cual permanecía el protopadre, sensible sin racionalidad, al infinito abierto, como campo simbólico separado de lo sensible, por el asesinato cuya memoria se reprimió. Él era el todo finito para los hijos, y su muerte abre la interiorización psíquica, pero común, en cada uno, de esta totalidad, ahora infinita, que se convierte en una totalidad subjetiva abstracta, de la cual la figura carnal y sensible del padre desaparece como contenido de conciencia –ello a pesar de haber, necesariamente, quedado grabada a sangre su forma sensible en la carne de cada hijo. Por su muerte se produce el advenimiento del primer individuo cultural, pues es aquel que surge ahora desde lo colectivo cultural, desde otro todo real: el hijo menor no era sino "un individuo de la masa, como los demás". Y es desde aquí que Freud hace un

movimiento de retorno, donde debe poner en duda su propia afirmación anterior, la existencia *simultánea* de la horda natural y del primer individuo cultural. Esta simultaneidad primera proyectada como origen se revela así como una ilusión retrospectiva producida desde nuestro presente que reprime el origen: sólo aparece proyectada hacia el pasado en virtud de la simultaneidad con la que vivimos *nosotros ahora* su coexistencia cultural en el presente. Pero en el origen histórico no fue así. Ahora permanecemos en la visión "idealista", abstracta, de un origen negado: del asesinato y de la muerte. En el presente sería la expresión del ocultamiento que proyectamos así hacia el origen y, por lo tanto, la proyección remitida hacia el pasado de una situación actual que los hombres no quieren, o no pueden, ver. "Debe, pues, existir una posibilidad de transformar la psicología colectiva en psicología individual", nos dice. Pero debe hacerlo desde dentro de la aceptación del origen colectivo, del poder violento ejercido y reconocido como común; sólo desde allí el individuo cultural surgió. Mas para reconocer el origen pasado debemos leerlo, como matriz semejante, despuntando en su forma, *para nosotros,* desde el presente. No sobre fondo de una totalidad imaginaria, un todo abstracto, sino a partir de una situación real y presente que está en el término histórico de ese pasado que, retrospectivamente, nos da la razón. Y así se revela que la primera psicología colectiva, aquella que consideramos como natural, *era en realidad impuesta*: el padre les impuso la psicología colectiva al dominarlos, al imponerles la abstinencia. Y que ese es, en realidad, nuestro propio punto de partida, sólo que ahora –y la diferencia es esencial– es *cultural.*

> El padre impedía a sus hijos la satisfacción de sus tendencias sexuales directas; les imponía la abstinencia y, por consiguiente, a título de derivación, el establecimiento de lazos afectivos que los ligaba a él en primer lugar, y *luego*, los unos a los otros.

En el origen histórico, la unión con los otros, la relación colectiva, es un hecho *posterior* a la unión con el padre. El padre primitivo, prolon-

gando un privilegio natural, su paternidad, se separa del todo acentuando su diferencia e imponiéndoles, en función de su fuerza y de su anterioridad, la privación para prolongar, contra ellos, su propio placer. De esto deriva, como consecuencia secundaria, *primero* un lazo afectivo de sumisión a él; *luego,* como resultado de esta sumisión, el establecimiento de lazos de semejanza entre los hermanos, sometidos todos a la misma figura. La horda, colectivo natural, aparece así determinada, en función de la privación, por un lazo donde cada miembro, indiscriminado en su individualidad, lee su no-ser en el ser del padre. Pero este no-ser *es:* tiene, como ser, su individualidad biológica restringida a su corporeidad animal; tiene, como no-ser, su dependencia psíquica restringida al ser del otro, el padre. Esto inaugura entonces un no-ser que, como carencia, desde el padre le es devuelto a cada uno como forma negativa de una individualidad que así, como anverso del padre, surge en cada miembro. Es en este colectivo natural donde la identificación negativa con el padre como no- ser abre el campo de un reconocimiento colectivo, donde cada no-ser individual, definido en su no-ser por la carencia se reconoce, dentro de un ser colectivo, como *carencia colectiva.* El ser colectivo es, en un principio, reconocimiento de ser por el establecimiento de lazos individuales a partir del no-ser: a partir de una negación vivida. Habría así, en el seno del colectivo biológico, una forma de ser que, por la relación con la forma paterna, permitió individualizar a sus miembros bajo la forma contradictoria de un no-ser, y abrió así la posibilidad, desde la individualidad negativa, de concebir su ser afirmativo como colectivo. Así desde el seno de un colectivo natural, fragmentado en la dependencia bilateral, impuesto por lo tanto por el padre, emerge el colectivo cultural, a partir de la determinación de cada miembro como individuo negado por la individualidad del padre. Pero esta individualidad, que emerge en la alianza fraterna, no es la misma que era antes, en la horda. La de la horda sería biológica, por lo tanto una individualidad sin otros, sólo junto a otros. En la alianza fraterna sería cultural, una individualidad con otros, determinada en su forma por los demás. Esta segunda es la psicología colectiva que es, al mismo

tiempo, y desde un principio, psicología individual, aquella por la cual, desde el comienzo (p. 9) se preguntó Freud.

5. El ocultamiento de la muerte en el placer sin dolor

La psicología individual posterior, que encontramos en el ámbito de la cultura, resulta de la satisfacción sexual que los libera de la psicología colectiva cultural (identificación recíproca). Pero sobre todo resulta de ocultar el hecho colectivo, la comunidad real, que hizo posible la psicología individual. Por eso Freud se preocupa por ponerlo de relieve, y descubrirlo como esencial: porque es este origen que sigue estando oculto en la individualidad actual. Así sucede que en el tránsito de la naturaleza a la cultura el proceso que lo hizo posible, el primer hecho histórico que, según la hipótesis primera, se sigue produciendo en la historia en cada advenimiento de un individuo psicológico individual, esto, precisamente, que lo produce, *desaparece.*

> Ante su sucesor se abría la posibilidad de la satisfacción sexual y, con ello, su liberación de la psicología colectiva. La fijación de la libido a la mujer, y la posibilidad de satisfacer inmediatamente y sin aplazamiento las necesidades sexuales, disminuyeron la importancia de las tendencias sexuales coartadas en su fin y elevaron el nivel del narcisismo (p. 69).

El último colectivo natural era un todo sin ninguna satisfacción: sin mujer y sin propiedad. El primer colectivo cultural es un todo donde sólo la satisfacción sexual, en la familia social, es posible. La liberación de la individualidad así producida se sigue produciendo, sin embargo, como si lo fuera dentro de la primera totalidad natural. Reproduce la psicología individual del padre, siendo así que en su origen la fuerza colectiva que llevó a la alianza fraterna, al ejercicio de un poder histórico que hizo emerger su individualidad cultural

satisfecha, lo fue merced a este acto plural de ejercicio de un poder real, donde el no-ser de los individuos biológicos se recuperó como ser individuo cultural. Olvida que lo hizo dentro del poder colectivo y enfrentando el obstáculo: el asesinato del individuo que les imponía la privación. Así el presupuesto de su propia existencia, que la sigue sosteniendo en la satisfacción, pasa de real a virtual. Y retorna, en otro nivel, la disolución: la sexualidad reaparece, satisfecha, sobre el modelo limitado del padre feroz. El sentido de la muerte social y de la vida desaparece en el instante de la satisfacción como si fuera "natural" gozar con la mujer. Y desaparece en lo colectivo el sentido del poder que lo originó como alianza fraterna, para instalarse en la naturalidad del colectivo cultural. ¿Qué pasó? Sucede que el tránsito originario fue negado, que la acción real ejercida fue negada, y que la fuente del poder individual pierde de vista el asiento real que la originó: la fuerza colectiva. El campo subjetivo abierto, por la negación de la muerte del padre, como totalidad infinita no abrió, en el aparato psíquico, en la conciencia, la dimensión real y temporal del pasaje: no pudo hacerse cargo de la violencia y del dolor necesario de haber removido, para vivir, el obstáculo que se oponía a la vida, a pesar de ser también amado. Permaneció en el falso todo infinito sin prolongarse en la interiorización de las categorías reales que reflejaran la verdad de lo vivido. Aquí, en verdad, el todo era el todo real y temporal de la alianza fraterna: un todo histórico del cual derivó, por el ejercicio de su poder colectivo, la posibilidad de la satisfacción individual. La individualidad cultural ignora, en su goce, el origen histórico que la hizo posible.

Por eso, si bien el sucesor, el hijo menor, se libera en el origen de la psicología colectiva, en realidad se libera de la psicología colectiva natural desde dentro de la nueva psicología colectiva cultural así creada. Pero ese tránsito permanece oculto, porque el asesinato del padre, hemos visto, es reprimido como no estando en el comienzo de su ser individual. Esta culpa no asumida, al ocultar el sentido del pasado colectivo y permanecer sólo en el goce individual, oculta el sentido colectivo y cultural que está presente en el acceso al goce indi-

vidual, y la contraposición entre lo finito y lo infinito: la finitud de los lazos tiernos, en la duración social adquieren la infinitud ahistórica de un colectivo cuya significación queda reducida a la forma del padre muerto, que era el todo, y que sigue persiguiendo la conciencia individual. Y la satisfacción directa de los instintos sexuales aparece convirtiendo el instante del anhelo, antes remitido a la fantasía de la satisfacción imaginaria, en la única realidad individual. La libido, que englobó a los hermanos en la alianza fraterna, se disocia para centrar todo su amor en la forma sexual de la mujer, en su forma empírica, y circunscrita a lo sensible corpóreo, de objeto sexual. Al desaparecer el origen de su capacidad de amor y de placer, porque oculta el fondo de dolor y de odio del cual proviene, desaparece también la significación colectiva de esta "individualidad doble", tanto como la significación social de la individualidad del otro. La retracción de la libido produce una retracción de nuestra prolongación sensible en la realidad tanto como una retracción del campo del pensar. Si desaparece de la relación que su cuerpo vive con los demás, es porque desapareció de la conciencia que inhibe su pensar. Pero esta totalidad que así se restringe no por eso deja, en la realidad, de seguir manteniéndolos en vida en las relaciones de producción, en la propiedad colectiva o en la propiedad privada: no pueden caerse de la realidad material en la cual siguen subsistiendo. La verdad relegada de la conciencia individual queda grabada en la persistencia ineludible de las relaciones de producción, donde se asientan las individualidades. Así la inconsciencia de lo colectivo, radiada de la conciencia individual y social, subsiste efectivamente en la materialidad colectiva de las relaciones de producción que, ellas sí, no pueden ser radiadas. Las tendencias coartadas en su fin, que se reunieron en la alianza fraterna en busca de su objeto para no seguir siendo coartadas, retornando desde lo coartado a su fundamento en la satisfacción sexual, se separan: en su lugar aparece el narcisismo, es decir lo que en la historia culminará como disociación entre lo individual y lo colectivo, en el individualismo burgués, precisamente allí donde, como decía Marx, las relaciones colectivas son las más amplias

y complejas. De este modo la totalidad colectiva social vuelve a existir *al lado* de la individualidad, y en oposición a ella.

6. El encubrimiento del origen prolongado en la negación del presente

Es precisamente en este lugar social, el del olvido del origen del poder colectivo que hizo posible la individualidad psíquica, donde aparece la masa artificial. Y esta forma, con ser real, y formar parte del sistema productivo en el cual todos se encuentran, por el trabajo, integrados y sometidos nuevamente, es para Freud el resultado de una "transformación ideal":

> Haremos aun resaltar, como especialmente instructiva, la relación existente entre la constitución de la horda primitiva y la organización que mantiene y asegura la cohesión de una masa artificial. Ya hemos visto que el ejército y la iglesia reposan en la ilusión de que el jefe ama por igual a todos los individuos. Pero esto no es sino la *transformación idealista de las condiciones de la horda primitiva*, en la que todos los hijos se saben igualmente perseguidos por el padre, que les inspira a todos el mismo temor. Ya la forma inmediata de la sociedad humana, el clan totémico, reposa sobre esta transformación, que a su vez constituye la base de todos los deberes sociales. La inquebrantable fortaleza de la familia, como formación colectiva natural, resulta de que en ella es una realidad efectiva el amor igual del padre hacia todos los hijos (p. 70).

Hemos visto que el campo de realidad producido por la alianza fraterna como el primer hecho histórico era interiorizado, por culpa, como forma ideal expelida fuera de la realidad, y transformado lo finito así inaugurado en infinitud abstracta: la distancia que separa precisamente la vida conservada de la muerte dada, la finitud sola-

mente propia separada así de la infinitud del otro, absoluto interiorizado. Nótese, una vez más, que la similitud que establece Freud es entre la horda primitiva y, *únicamente*, con la masa artificial, es decir con las formaciones colectivas tomadas, como ejemplo, del sistema capitalista. En ellas se reproducen nuevamente, dentro de un campo colectivo cultural, la forma colectiva natural de la horda, anterior al reconocimiento de su poder y al ejercicio de la violencia que removió el obstáculo que se oponía a la satisfacción. Pero es una forma cultural, esta, la de la masa artificial, que inhibe aquello que constituye lo esencial del proceso histórico: *el saberse igualmente perseguidos.* Por lo tanto inhibe el poder colectivo que requeriría ejercer la violencia *una vez más* para oponerse al obstáculo actual. Ese es su idealismo: transformar la persecución en adhesión al poder que nos persigue. La realidad material, que se expresa en las relaciones de producción que nos atan a la apropiación del trabajo sin cambio, pero bajo la apariencia de cambio, es socialmente sustituida en la conciencia individual por una totalidad abstracta. Allí la forma del padre, elevado a la infinitud sin tiempo y sin espacio, sigue regulando nuestra relación con la realidad. Tenemos de cultural la satisfacción sexual directa en la familia, pero sin duración. Tenemos de natural la atomización de lo colectivo y la sumisión al poder que nos quita ahora, ya que no la mujer, lo único que interesa dentro del dominio cultural: la fuerza colectiva de trabajo y la propiedad de la naturaleza. Impone así, como si fuera el resultado de la alianza fraterna que fue una comunidad para derribar el poder, los deberes sociales del trabajo y el rendimiento. En el seno de las formas más colectivas se vuelven a actualizar, como si fueran culturales, las formas de la colectividad biológica, donde el padre era el único propietario: de la tierra y de las mujeres. No siendo ya una forma individual la que ahora nos domina, sino una forma colectiva –el capital– su necesidad no requiere de todas las mujeres, que nos concede, sino de todo el trabajo, que nos extrae. No hay así, desde la forma individual sometida que se debate en lo colectivo, ni en el sentir ni en el pensar, una ampliación que integre en el individuo su verdadera significación

colectiva. (Y esto es lo que se prolongó en la ciencia que Freud critica). Y ello porque el único campo social en el que la individualidad tiene la ilusión de ser amado, es la pertenencia a la forma social familiar.

Esta, la familia, es la forma social considerada más espontáneamente como forma "natural": conserva la producción hombre-mujer desde el origen hasta nuestros días, sin que la tecnología haya podido suplir esta forma de producción. Por eso la masa artificial encuentra en la familia burguesa la forma donde ya la masa está contenida, como su extensión social necesaria. Porque aquí la familia, que ignora en su estructura vivida como "natural" su origen histórico, excluye de sus miembros la toma de conciencia de la determinación social que en ella se pierde. La familia "natural" parecería ser la misma familia, a pesar de ser cultural, que la familia de la horda primitiva. No aparece en ella, por lo tanto, la determinación social, que tampoco existía en la primera y se prolonga como célula arcaica en la actualidad.

> La inquebrantable fortaleza de la familia, como formación colectiva natural, resulta de que en ella es una realidad efectiva del amor igual del padre hacia todos los hijos (p. 70).

En la familia, considerada como natural, la realidad efectiva del sistema de producción, que está dada por las relaciones de oposición y la lucha de clases, desaparece. ¿Y qué aparece en su lugar? Una realidad efectiva, que oculta la otra, que es la verdad global del sistema: el amor igual del padre hacia todos los hijos. Así el amor de la familia burguesa, como isla de amor, oculta el odio que desde afuera la regula y las luchas y la oposición que sus miembros, traspuesto el umbral de la familia, encuentran necesariamente. Así la familia se da, en su interior, la presunción arcaica y prehistórica que anula la determinación social actual del sistema que la conforma. Pero como no es realmente natural, y como el amor del padre deja en ella abierta la satisfacción de los impulsos directos *fuera de ella,* el campo de lo social aparece *luego* como concediendo aquello que el padre, en su familia, no concedió.

El problema, el único, que entrañablemente el miembro de la familia burguesa plantearía afuera, está sin embargo planteado desde dentro de la familia como si fuera su verdadero origen. Es el único problema que la familia plantea en el origen familiar del hombre: como una relación uno a uno que luego, la sociedad colectiva, tiene ya resuelto en nuestro tránsito hacia ella. Y sin embargo el padre de familia, donde "es una realidad efectiva el amor igual del padre hacia todos los hijos", no es el protopadre arcaico. El nuestro lleva en él, como forma de ser padre, la forma social del superyó que lo regula. Por eso dice Freud que el superyó es el de los abuelos y por eso habla de un superyó colectivo. El padre cultural, que aparece como natural necesariamente para el niño, es cualitativamente distinto del padre de la horda. *Nuestro padre en la familia es el individuo sometido en la masa artificial*, el que reprimió el asesinato del suyo propio y el que se rindió al poder que lo somete y, con ello, el que se inhibió, al producirnos, de inscribir en su paternidad al sistema de producción como el efectivamente productor de hombres. Al usurpar su producción como absoluta, ante el niño, oculta su propia producción por el sistema, como padre sometido. La "realidad efectiva" de ese amor que nos tiene es, pues, una apariencia: nos trata, niños, como diferentes de él, padre. La lucha de clases en el sistema social se redobla en esta lucha de los niños contra la verdad que los padres ocultan en el sistema familiar. Él nos ama como es, en su abstracta solución, amado en el sistema: por el amor dominante que ejercen sobre él los modelos imperantes a los cuales está sometido, por el superyó colectivo y por el superyó individual. Su forma de amor cultural arrastra consigo la racionalidad del sistema y nos la impone en su amor. Que es entonces, porque él mismo lo ignora, *un amor encubridor*.

Encontramos entonces que *nuestra familia fue producida* no sólo por la sociedad, como se dice, sino *por una forma determinada de ella: por la masa artificial.* Es decir, por las formas sociales que imponen al padre y a la madre la forma de su propio ser y las modalidades de la represión. Y ello desde el enamoramiento, como hemos visto, que llevó a la procreación. Pero el padre nuestro, que a su vez es miembro

de la masa artificial, es vivido desde dentro de la familia, por los hijos, como si fuera el padre aterrorizador de la horda. Y eso es lo que el niño, por su invalidez infantil, no puede ver: se aprovechan de él. El soberbio padre de familia es el miembro aterrorizado de la masa sometida.

Así, desde el interior de la familia la significación social, que la constituyó realmente como familia, desaparece. Y, por lo tanto, desaparece la significación social de cada uno de sus miembros en su más profunda individualidad: en su núcleo narcisista. Esta significación no es para ser vista: es para ser sabida. Sólo desde el saber se abre la nueva capacidad cultural de ver. La pregunta, entonces, retorna al problema: ¿qué nos impide saber? ¿Qué es lo que impide leer el sentido del sistema social desde la familia? Es, veremos una vez más, el enceguecedor resplandor que la figura del padre expande.

7. La mirada sin conciencia

Para explicar la aparición en el sujeto de un ver sin saber, Freud retorna desde la forma social y retoma nuevamente el problema de la hipnosis y de la sugestión, ahora dentro de este marco ampliado por la explicación anterior. Y comprenderemos así por qué la hipnosis era para él "una relación colectiva constituida por dos personas" (p. 59), y también "por qué la hipnosis se prestaba mal a la comparación con la formación colectiva, por ser más bien idéntica a ella" *(id.).* Era porque el fundamento de esa relación social de a dos encerraba ya el marco social que había determinado a ambos términos: al hipnotizador, en su poder paralizante, que es un poder no individual, sino social (el lugar del padre); al hipnotizado, en su sumisa dependencia, que es una delegación no individual sino social (el lugar del hijo). El resultado era la paralización de uno de los extremos: la persona omnipotente enfrentaba aquí a un sujeto impotente. La disimetría no era biológica sino cultural: la omnipotencia tanto como la impotencia era un resultado colectivo. La importancia de este análisis se hace evidente: tiende a

explicar la forma de dependencia individual como una forma mínima que es ya colectiva, social. Y el resultado al cual llegamos sería este: el poder con el cual el padre resplandece resulta de la visión infantil, como de aquel ser exterior que expresa, en su presencia, la realidad toda que a través de su dominio abre para nosotros. Es este poder, que lo hace ser *todo* para el niño, el que lo eleva a la trascendencia, siendo en realidad, como lo es, sólo *parte.* Significación y presencia están unidas aquí: el niño lo ve como un todo y es, en su presencia, el todo para él.

Consideremos más de cerca este proceso. Dice Freud:

> Pero esta referencia de la masa a la horda primitiva ha de ofrecernos enseñanzas aún más interesantes. Ha de explicarnos lo que de incomprendido y misterioso queda aún de la formación colectiva, aquello que se oculta detrás de los enigmáticos conceptos de hipnosis y sugestión. Recordemos que la hipnosis lleva en sí algo inquietante y que este carácter indica siempre la existencia de una represión de algo antiguo y familiar. Recordemos, igualmente, que la hipnosis es un estado inducido. El hipnotizador pretende poseer un poder misterioso, que despoja de su voluntad al sujeto. O lo que es lo mismo: el sujeto atribuye al hipnotizador tal poder. Esta fuerza misteriosa a la que aún se da vulgarmente el nombre de magnetismo animal, debe ser la misma que constituye, para los primitivos, la fuente del tabú; aquella misma fuerza que emana de los reyes y de los jefes y que pone en peligro a quienes se le acercan ("maná"). El hipnotizador, que afirma poseer esta fuerza, la emplea ordenando al sujeto que le mire a los ojos. Hipnotiza, de una manera típica, por medio de la mirada. Igualmente es la vista del jefe lo que resulta peligroso e insostenible para el primitivo, como más tarde la mirada de Dios para el creyente. Moisés se ve obligado a servir de intermediario entre Jehová y su pueblo, porque este último no puede soportar la vista de Dios, y cuando vuelve del Sinaí resplandece su rostro, pues, como sucede al intermediario de los primitivos, una parte del "maná" ha pasado a su persona (p. 70).

En un comienzo, recordemos, antes de entrar en la historia, en su punto de arranque, lo familiar y lo colectivo coincidían: la colectividad natural era la familia. Era allí, además, donde el poder del padre, en la infancia del hombre, se imponía a los hijos naturalmente. Él era todo, los demás nada. Pero al mismo tiempo era el que generaba el todo de la familia, y cada uno era hijo sólo con referencia a su poder generador. Pero la familia actual perdió, tanto como el padre adulto, el privilegio de esa coincidencia. *La familia actual no coincide con lo colectivo*: la sociedad global la contiene como una forma parcial y determinada por ella. Pero para el niño que nace dentro de ella, que pasa de natural a cultural, esta apariencia del origen vuelve a repetirse: el padre es el todo y la familia es el campo donde este poder se despliega. El sistema de producción, que determina a la familia, no aparece directamente en su interior. Todo lo que la realidad es, sólo a través del padre llega hasta nosotros y actualiza su poder. El poder del padre es la prolongación del poder social, pero nosotros lo vivimos invertido: no lo sabemos. Sabemos lo que vemos, y lo vemos a él, pero su visión es resplandeciente. Resplandece de poder. Así, lo que la hipnosis vuelve a despertar es "algo antiguo y familiar": la presencia insoportable de la mirada del padre, y la sumisión nuevamente a su poder. El padre era como Dios: no podíamos soportar su mirada. Y su orden era como la de Dios: imponía su cumplimiento. Freud alcanza aquí el momento en que el otro es y reaparece como absolutamente otro para uno. Y nos muestra una vez más el origen real de una ilusión actual. En el comienzo, nos dice, todos fuimos esclavos del poder del padre. En el término a todos nos corresponde enfrentar el riesgo y liberarnos de él. Lo que la alianza fraterna hizo, asesinar al padre, debe necesariamente hacerlo cada uno de los hombres que accede a la existencia. Nadie nos hizo, en verdad, y de una vez para siempre, libres. Cada hombre debe enfrentar, con su nuevo surgimiento, y dar nuevamente, la batalla de su propia liberación. Pero una diferencia, básica y esencial, subsiste entre el niño y el primitivo: que el niño vive como real una apariencia, mientras que la realidad y la apariencia coincidían en el primitivo.

Por eso el niño, desde su invalidez infantil, queda restringido a la dependencia ineludible –hasta que llegue a ser adulto. Pero ser adulto implica transformar la dependencia paterna e incluir en ella la ampliación que abre la familia a la forma social que la determina, así como el poder del padre se prolonga hasta encontrar su fundamento en el poder del sistema. Que es justamente eso lo que hizo el hombre de la horda para alcanzar su individualidad cultural: inscribir su poder en el de la alianza fraterna y enfrentar el poder del padre con un nuevo poder, con el poder colectivo, que fue el descubrimiento común.

El hombre primitivo, el de la horda, enfrentó como adulto una sumisión adulta que se apoyaba sobre un dominio real. Pero el niño surge desde la sumisión infantil donde el dominio del padre es, como real, sólo figurado: su poder resulta de que es ya adulto, mientras que el niño sólo niño y su ley resulta del poder que sobre él mismo ejerce el poder del sistema. Así el niño no sabe que el padre, a quien él vive como amo, es también un esclavo. Entre su verlo como amo y su saberlo como esclavo se introduce el sistema de producción, el reconocimiento de la fuente social del verdadero poder. Aquel que nos descubre, tanto al padre como al hijo, *esclavos ambos de un poder al que los dos están sometidos.* Pero para lograrlo es preciso que el niño haya hecho el tránsito de la apariencia infantil a la verdad adulta, y que la una se haya extendido, incluyéndose, en la otra. Que no subsista la una al lado de la otra. Que en su carne adulta no se asiente la dependencia sentida infantil, que vuelve a despertar el mismo terror y el mismo anonadamiento ante la mirada del otro. Que haya revelado en sí mismo, por fin, la fuente de todo poder: *que haya radiado de su carne el asiento de la trascendencia.* Liberarse implica aquí no liberarse del padre, sino liberarse *con* el padre: comprenderlo también a él como esclavo del poder. Como decía Hegel del poder del amo: ver tras de él al verdadero poder, el "amo absoluto" al cual ambos están, tanto el siervo como el amo, sometidos: a la muerte. Pero aquí no es la muerte, que en sí misma es invencible como término, sino vencer a los que la utilizan para quedarse, ellos sí, en vida. Mientras la distancia abierta

entre el hijo y el padre permanezca como una distancia intemporal, en la cual no se introduce el tiempo de la historia que enlace el propio origen al origen común, no se abrirá la distancia del campo social en el cual reconocer el verdadero enemigo.

Esta transformación, que el análisis del hipnotismo nos muestra, vuelve a repetir la relación en la que, una vez más, un hombre retorna como si él fuera todo y el otro, el que así lo ve, reducido a ser nada, a una ínfima parte a lo sumo en total dependencia del otro. Caso extremo, pues, para poner de relieve el proceso de identificación. Pero ya no en la enfermedad, sino curándose en salud: buscando la salvación en el otro. Ya habíamos visto las distorsiones, en la dialéctica del todo y las partes, que se producían cuando tomábamos a la forma humana como punto de partida de la lógica. Pero aquí tenemos la forma básica donde la relación libidinal aparece reducida a su mínimo y la dependencia, sin embargo, alcanza su punto máximo. Esta forma de identificación es aquella que, si bien se apoya en su origen en otro muy preciso, el padre, decantó en uno como *disposición general a la dependencia y a la sumisión,* en la medida en que permanece, siempre pronta a actualizarse, como exaltación rendida ante la fulguración del poder. Toda relación con otro investido de poder repite la relación de dependencia: "una parte del maná ha pasado a su persona". Lo que interesa en el hipnotismo es esta sumisión rendida al otro que hace desaparecer la inteligibilidad adulta de la realidad, sus conexiones y relaciones efectivas que la organizan, para hacer aparecer, incontenible, desde el fondo mismo de la presunta individualidad afirmada, la obnubilada y anhelada dependencia. ¿Qué está mostrando Freud aquí? Que junto y al lado de la comprensión normal de la realidad, y desde dentro de una inteligencia adecuada a la comprensión racional del mundo –y, diríamos más aun: hasta en aquellos en quienes puede predominar un pensar dialéctico–, vuelve a surgir, incontenible, desde la carne que el otro reanima de golpe por su mirada, una destrucción completa de esta ligazón racional con la realidad. Y volvemos así a sumergirnos en las formas elementales de

relación, donde la dialéctica del todo y las partes aparece nuevamente subvertida, reducida a la mera sensibilidad primordial sin razón.

> Es como si el hipnotizador le dijera al sujeto: "Ahora se va usted a ocupar exclusivamente de mi persona; el resto del mundo carece de todo interés". (...) Pero mientras el hipnotizador evita atraer sobre sus intenciones el pensamiento consciente del sujeto, y cae este en una actividad en la que el mundo tiene que parecerle desprovisto de todo interés, sucede que, en realidad, concentra inconscientemente toda su atención sobre el hipnotizador, entrando en estado de transferencia con él (p. 71).

Está claro aquí el mecanismo. El hipnotizador le pide que se fije *no en todo él,* sino en *una parte* privilegiada de su cuerpo: en sus ojos. Es esta, aparentemente, la forma habitual de toda percepción. En efecto; toda percepción se fija en una parte del mundo, y el todo ligado a esa saliencia aparece entonces como *fondo* de la percepción. Pero en la parte "ojos" miramos con nuestros ojos los ojos del otro que nos ven: miramos al otro en el centro mismo por donde su ser se hace ver. Y de ver pasamos a ser vistos. Es el momento crucial de toda percepción de otro: ver aquello con lo cual el otro nos ve. Aceptamos ver al otro en una parte de él, pero es aquella desde donde irradia todo su ser. Ya no es "algo" lo que vemos: vemos al otro en su *poder* de vernos. La mirada oscila aquí en su más profunda ambigüedad, donde se juega mi ser frente al ser o no ser del otro: ¿vemos nosotros o, en realidad, en un proceso donde la intención cae en la trampa de la mirada del otro, somos vistos por él? Todo mirar a los ojos es un desafío: poder permanecer viendo allí mismo desde donde el otro nos ve. Es autoafirmar el propio poder de ver al otro, sin ser negados, por él, en nuestra capacidad autónoma de ver. Pero el hipnotizador parte ya de una relación mínima de dependencia: le *obliga* al otro a mirarle a los ojos, lo *somete* por medio de la mirada al *imponerle* el ser visto por él. Pero le impone el dejarse ver en el propio centro de su ser: le impone que se deje ver

allí por donde él mismo ve. Por lo tanto el hipnotizador cede su ver en aras del ver del otro: "cae en una actividad en la que el mundo tiene que parecerle desprovisto de interés". Ya no es él quien ve: solamente ve por los ojos del otro. Desaparece en su ser para ser el otro. "Concentra inconscientemente toda su atención sobre el hipnotizador, entrando en estado de transferencia con él". ¿Qué pidió entonces el hipnotizador al hipnotizado al pedirle que lo mire a los ojos? *Sin decirlo* (y por eso Freud, diciendo lo que el hipnotizador no dice, nos revela "su intención inconfesada") le oculta lo que persigue: "Es como si el hipnotizador le dijera al sujeto: 'Ahora se va Ud. a ocupar exclusivamente de mi persona; el resto del mundo carece de todo interés'". No se lo dice, no le confiesa su proyecto de dominio, porque en el ocultamiento de su intención consciente *solicita del otro una mirada sin conciencia.* Por eso, de entrada, la aparente simetría de la mirada recíproca, la igualdad de situación, está falseada; a la intención consciente de dominio del uno se le enfrenta la crédula no comprensión en el otro de la intención consciente, pero no confesada, con la cual se lo solicita: "Evita atraer sobre sus intenciones el pensamiento consciente del sujeto." Hay uno que permanece consciente; hay otro en el cual la conciencia se rinde y desaparece. Hay uno que es el dominador; hay otro que resulta dominado. Rendir la conciencia en la relación con el otro es rendir entonces todo el campo significativo donde la mirada del otro cobra sentido, para volver solamente a un *ver corporal sin conciencia* que reanima, por regresión, el terror primero del ser visto por el otro: "no poder soportar la vista de Dios".

8. ¿Padres o hermanos?

En una nota Freud acentúa esta sustracción de la significación de la realidad en el momento mismo en que más nos rendimos a la presencia del otro. El interés se desdobla: lo real deja de atraer, mientras la atención consciente sólo se fija en el hipnotizador. El otro

acapara nuestro interés consciente, como si fuese todo. No es la *forma* de tomar conciencia lo que aquí se rinde, que dejaría libre a la conciencia como capacidad de integrar lo percibido en el saber. Es su capacidad consciente la que se delega en este aspecto donde el objeto borra el mundo o lo torna insignificante.

> Esta situación en la que el sujeto mantiene fija su atención consciente en el hipnotizador, mientras se ocupa, conscientemente, con percepciones invariables y desprovistas de interés, halla su pareja en determinados fenómenos del tratamiento psicoanalítico (p. 71, nota).

A la dependencia respecto del hipnotizador corresponde una inmovilidad de la realidad; el mundo exterior pierde su significación temporal y cultural, cuyo desarrollo es paralelo al propio desarrollo del sujeto, y del cual este depende. Este sería el caso diametralmente opuesto al que se opera en el descentramiento científico. Mientras que el individuo, para alcanzar la verdad del sistema que lo determina, debe descentrar la realidad respecto de sí mismo y centrarla en función de la estructura de la totalidad, he aquí que el descentramiento se desplaza para centrarse nuevamente, ahora en el otro, como si fuera el todo. El otro asume, en su corporeidad, la *función* estructural: es el que da sentido al mundo, que irradia desde él.

Vamos viendo claramente en qué sentido se inscriben los análisis de Freud: en el intento de comprender los mecanismos de desplazamiento de la función totalizadora del pensamiento en el sujeto. Su aplicación al análisis de la masa no es sino uno de sus aspectos, tal vez el más importante. Pero es necesario igualmente señalar que este problema surge precisamente en un momento determinado de la historia: cuando la capacidad racional del hombre ha alcanzado el conocimiento científico de las estructuras que lo determinan, como para poder por fin organizar su conducta en función de una verdad racional prolongada desde la carne. Es al análisis de estos obstáculos a los que se dirige.

> Por medio de estos procedimientos despierta, pues, el hipnotizador una parte de la herencia arcaica del sujeto, herencia que se manifiesta ya en su actitud con respecto a sus progenitores y especialmente en su idea del padre, al que hubo de representar como una personalidad omnipotente y peligrosa, con relación a la cual no cabía sino observar una actitud pasiva, masoquista, renunciando a toda voluntad propia y considerando como una arriesgada audacia el hecho de arrostrar su presencia (p. 72).

Quedaría por demostrar que esta hipótesis de Freud, la necesidad de recurrir a la herencia arcaica para explicar estos fenómenos, es una hipótesis innecesaria o al menos poco económica. La masa actualizaría la situación arcaica en alguna de sus tres posibilidades: sometimiento al padre en la masa artificial; rebelión en la masa espontánea; eficaz organización revolucionaria en la comunidad fraterna. Y nuestra pregunta sería entonces esta: ¿de dónde recibe el sentido de su organización la masa artificial, que es precisamente aquella en la cual la herencia arcaica más fuertemente aparece como determinante? No se trata, entonces, de que los individuos actualicen en su propia individualidad solamente *un* contenido arcaico, y que eso constituya por sí mismo el fenómeno de la masa artificial. Hemos visto que esta emergencia de lo arcaico abre varias formas posibles de ser masa: las tres que Freud presenta. Tiene entonces que existir *desde afuera, ahora,* un poder exterior al individuo que los obligue a entrar en relación, a ligarse entre sí, a fusionarse de *cierto modo.* A interiorizar *una* de las herencias. Este poder exterior no aparece en Freud con claridad, a no ser que tomemos precisamente a la relación de trabajo, en la cual tanto insiste, como determinante de esa presión hacia la fusión. Diremos entonces que el sistema más amplio que los reúne en un todo, o en varios, es la relación social de trabajo, que los organiza en función de la producción.

Lo que quiere mostrar entonces Freud sería lo siguiente: dentro de una organización colectiva, cuyo sentido proviene de una relación actual con la totalidad del sistema de producción, el individuo

vuelve, en función de su haber sido niño sin deshacer la trampa del proceso primario, a participar en ella *como si* el contenido real de su determinación histórica y social no apareciera dándole sentido. Es aquí donde las determinaciones personales de la propia formación del sujeto reencuentran las determinaciones sociales de la formación histórica, y coinciden con ella.

Sería por ello inexplicable para Freud, viniendo únicamente desde lo social actual, los caracteres subjetivos que aparecen determinando tan uniformemente al individuo de la masa artificial: pasividad, masoquismo, renunciamiento a la voluntad. Sucede como si dijera que ahora hay masas *porque* subsiste en el hombre la herencia arcaica, protohistórica, un hilo individual que liga a cada individuo, separadamente ya, con un origen que entonces sí fue colectivo, y que reencuentra lo colectivo actual, pero estando él ya determinado. Pero estas reacciones, que hubieron de ser, dice Freud, "las del individuo de la horda primitiva", no son, como hemos visto, *ahora,* las mismas. La determinación de la dependencia con el padre regiría a su ser individuo en la familia, en su estadio próximo al nacimiento en el niño, por lo tanto sólo en un individuo que no sabe ni se halla en relación con los demás, que está todavía en una relación de dependencia parental. En cambio, para la determinación en el individuo que corresponda a la situación de la alianza fraterna, no hay en el niño ningún momento que le sea homogéneo: sólo en su relación con los demás, desde dentro de la situación específica que se produce en una formación social adulta, es donde la analogía juega. Una vez más entonces: la herencia arcaica es inadecuada a la situación actual en el niño, y la analogía se explicaría no viniendo desde el pasado hacia el presente, desde lo arcaico hacia lo contemporáneo, es decir desde el origen de la historia hasta alcanzar al niño de ahora, sino, por el contrario, *desde el presente hacia el pasado. Inferimos y deducimos,* por lo que el niño tiene de dependiente ahora –y esto dentro de una explicación que discierne su motivación actual desde su propio nacimiento–, el origen de esta dependencia, y creamos el mito científico del origen. Y al hacerlo la trasladamos concibiendo desde

ella el origen de la historia. La organización actual de la masa explica y da sentido a las masas prehistóricas, y no a la inversa. Es porque *ahora* el hombre tiene que enfrentar el sentido de su dependencia que se produce la comprensión de su pertenencia a la masa. Es porque el hombre se somete *ahora* que estudiamos cómo esa dependencia se origina en el niño. Y es desde *aquí* como pensamos un origen que hizo pasar al hombre, necesariamente, de la dependencia natural a la comunidad: porque ambas están presentes en nuestro presente. Marx muestra cómo, sea cual fuere la capacidad del hombre, es imposible pensar el pasado sin determinar previamente las categorías del presente que lo hacen pensable y permiten, siguiéndolas, reconstruirlo. Esta no es una hipótesis: es el resultado de un análisis metodológico que desentrañó por fin el método histórico para la ciencia. Pero el problema en Freud parecería residir en el hecho que, pese a todo, dota al hombre de un poder que obra más allá de este límite: cada uno tendría la capacidad de actualizar la forma prehistórica del drama inicial que en él, como individuo, se sobrevive y se continúa. ¿La reconstrucción del pasado desde el presente no tendría sentido entonces, puesto que está presente, aún sin historia, en el presente? Pensamos que no porque, como vemos, Freud mismo, a pesar de su hipótesis, tiene que reconstruir la verdad de esa situación original desde el presente: de allí el "mito" científico. Pero no sólo eso: tiene que darle su nuevo sentido desde el presente, sobreagregándole aquello que, por las determinaciones de *nuestro* sistema de producción actual, la especifican en su verdadero sentido.

Lo que interesa entonces retener es, además, que el carácter de "individuo psicológico" es producto de un proceso histórico; que el retorno a la primera forma para disolverse en la masa arcaica es imposible, pues *ya* somos, de punta a punta, individuos culturales. El retorno a la forma "horda primitiva" es, pues, un sin sentido histórico mirado desde el necesario tránsito ya efectuado por cada uno. Si en el origen arcaico era primero la alianza fraterna y *luego* el primer individuo, esta real generación, de lo colectivo que lleva a lo individual, se invierte en el niño: primero es, para sí mismo, el individuo; luego,

poco a poco, aparece la totalidad social. Primero es el poder del padre; luego, el poder del sistema. Todo está, pues, dado vuelta: viniendo desde la familia el necesario descentramiento, que la estructura exige para pasar a insertarse en ella como individuo verdadero, debe ser conquistado contra la ilusión centrada en el propio ser, en uno mismo. El niño nace como si viviera en la horda primitiva, pero se desarrolla como si hiciera –si realmente lo hace– su tránsito a la alianza fraterna.

De este modo lo primario actual del origen del niño coincide sólo con un aspecto del drama inicial del origen prehistórico del hombre: con la horda primitiva. Por todo esto, Freud culmina su análisis estableciendo una vez más el carácter de la masa actual refiriéndola a su origen en la horda primitiva, "de la cual desciende" (p. 72). Por eso vuelve a plantearse el problema: si desciende de la horda primitiva, su sentido actual sólo puede comprenderse volviendo a enfrentar ahora el mismo problema de la horda, que inició la historia: enfrentar el poder que, entre nosotros, nos oprime. De allí que ese origen histórico puede sólo leerse en el presente, porque se está siempre repitiendo. Nunca lo hemos ganado definitivamente: hay que volver a jugarlo, una y otra vez más, de nuevo. No sólo en el caso de la masa, sino también en el caso del individuo. El proceso histórico exige, pues, *ambas* conquistas, ambas independencias, y no hay una sin la otra. La conquista de la independencia personal pasa entonces, necesariamente, en la medida en que vivimos en la masa artificial –instituciones de dominio–, por la independencia del todo, *sin la cual no hay solución individual.*

Por eso Freud pone a cuenta de la masa artificial el resurgimiento, en ella, de fenómenos que se refieren a la sugestión y el hipnotismo. Solamente así puede decir:

> El padre primitivo es el ideal de la masa, y este ideal domina al individuo, sustituyéndose a su ideal del yo.

Si hemos entendido que la masa artificial es la única en la cual el drama del tránsito a la historia queda detenido en el individuo tanto

como en las instituciones a las que pertenece, es evidente que sólo a ella se le puede asignar la persistencia social del dominio del padre primitivo y, por lo tanto, la forma predominante de la horda. Aquellas masas que se rebelan contra el dominio, y objetivan la actualidad de su prolongación arcaica, se separan entonces de la masa artificial. Las masas que se rebelan irrumpen en el sentido histórico y promueven su dialéctica, al asumir su función histórica, aquella que le revela la clave de su poder colectivo por fin recuperado. Así aparece claramente la racionalidad histórica de las masas: incorporarse a la historia destruyendo el modelo de organización social que la sigue manteniendo en la cultura como si fuese esta un estado natural, como si no hubiera más sentido para el hombre que la sumisión a lo mismo, la repetición constante de las formas de desequilibrio y dependencia actualmente vigentes.

Esta consecuencia, que está contenida implícitamente en la prolongación del pensamiento de Freud, ¿puede ser considerada como una consecuencia optativa, a aceptar o a desechar? ¿Puede acaso el psicoanálisis, como descubrimiento en el sujeto de la determinación histórica que lo hizo surgir como hombre, eludir el momento de su determinación colectiva? ¿Y puede eludir el enfrentamiento y la rebeldía ante el poder represivo que lo integra, en la historia, a una forma anterior a la historia? ¿Puede el hombre alcanzar su sentido histórico, y por lo tanto más personal, sin realizar este acto de asunción de la determinación social en su subjetividad? ¿No reside en esta imposibilidad el carácter enfermo de una cultura? El psicoanalista convencional, sólo restringido a las formas que esa misma cultura define como normales, deja de ver así su propia anormalidad, su propia participación en la masa artificial, su inserción en la horda: *individualidad sin hermanos*, sin fraternidad, redoblando en el ocultamiento la presencia no sólo del padre represor sino, como modelo, la actividad del poder represivo que a través de él se prolonga.

X. La masa, escenario o campo de batalla

En la "noción amplificada del amor" estaba implícita la ampliación del yo, el ensanchamiento del campo de subjetividad de cada hombre: el tránsito del yo al nosotros. La "ampliación del amor" no hace sino expresar, sintéticamente, la ampliación del yo que pasa del ideal del yo al ideal de la masa: del ideal de uno al ideal de todos. Y el "ideal" expresa aquí la distancia entre lo actual y lo único posible. Presenta, pues, aparentemente, la exigencia de una transformación: convertir una distancia meramente subjetiva, interior, en una distancia externalizada, objetivada: histórica y colectiva. Pero ya hemos visto también cómo se elabora, en lo social, la trampa para desvirtuar este proceso, convirtiendo a la materia de este ideal –a la masa que en su expansión colectiva incluye el campo material de dominio y transformación en la cual esta vive y produce– en una mera encarnación simbólica. "Encarna" al ideal de la masa en el caudillo: le da al ideal de la masa sólo la mezquina materialidad de un cuerpo individual.

En este capítulo Freud va a analizar las vicisitudes a las que se encuentra sometido este pasaje del *ideal del yo* al *ideal de la masa,* que no es sino el *pasaje del yo al nosotros,* de la psicología individual a su verdadera extensión como psicología colectiva.

El sistema represivo, ya lo hemos visto, presentó como ideal del yo lo que no es sino el ideal del otro y por lo tanto el ideal del sistema, que sin embargo nos regula desde dentro de nosotros mismos como si fuese lo más deseable para el yo. Pero yo soy un yo narcisista, que permanezco dentro de la semejanza y de los límites de mi propio y restringido cuerpo. Y en esta escasa y única materia que vivo como propia, donde los límites de mi piel son los limites que me separan tajantemente de la corporeidad ajena tanto como de la naturaleza, también ajena como propiedad privada, en este lote de carne que me es lo único propio –y no hay más remedio–, inscribo simbólicamente las transformaciones materiales que no osé enfrentar en el campo de los otros. Transformar mi ideal del yo, sustituyendo su mezquina

geografía por el ideal de la masa, implicaría abrir mi subjetividad y verificarla en un campo colectivo cuyo sentido debe inscribirse en la objetividad material del proceso histórico. Pero, y esta es la pregunta implícita de Freud: ¿toda masa no tradicional, espontánea, toda nueva masa que se forma, es, por eso mismo, masa revolucionaria?

El problema, ya lo hemos visto, es la necesaria transformación del sujeto sin la cual no hay transformación colectiva. Si la psicología es al mismo tiempo individual y social, la transformación del todo implica necesariamente la transformación de las partes –los individuos– que la componen. Por eso Freud, en búsqueda de esta verdadera salida, comienza acentuando un problema ya anteriormente planteado: ¿qué pasa en las masas efímeras, donde la personalidad individual desaparece, aunque esta separación fuese como lo señala, *sólo pasajera*? Este "milagro" de la desaparición completa, aunque pasajera, de la particularidad individual, no se produce en las masas artificiales o institucionalizadas.

> Cada individuo forma parte de varias masas, se halla ligado por identificación, en muy diversos sentidos, y ha construido su ideal del yo conforme a los más diferentes modelos. Participa así de muchas almas colectivas, las de su raza, su clase social, su comunidad profesional, su estado, etc., y además puede elevarse hasta un cierto grado de originalidad e independencia. Tales formaciones colectivas permanentes y duraderas producen efectos uniformes, que no se imponen tan intensamente al observador como las manifestaciones de las masas pasajeras, de rápida formación, que ha proporcionado a Le Bon los elementos de su brillante caracterización del alma colectiva, y precisamente en esas multitudes ruidosas y efímeras, *superpuestas*, por así decirlo, a las otras, es en las que se observa el milagro de la *desaparición completa, aunque pasajera*, de toda particularidad individual (p. 75).

Recordemos que Freud considera como masa, a diferencia de Le Bon, a *toda* forma colectiva, inclusive a aquellas instituciones que la burguesía, por ser formaciones colectivas propias, no considera como masas. Como punto de partida todos formamos parte, necesariamente, de varias masas. Cada uno de nosotros resulta, como persona, del entrecruzamiento de diversos ámbitos de pertenencia que determinan la constitución del ideal del yo: raza, clase social, iglesia, estado. Por lo tanto Freud parte de determinaciones tanto biológicas (raza) como económicas (clase social), políticas (estado) y religiosas (iglesia). Esto determina férreamente el ámbito del ideal del yo, el campo de su posible despliegue en todas estas dimensiones de la realidad así señaladas: lo que habitualmente se llama la "realización de la personalidad", "la vocación más íntima". Pero Freud nos recuerda, más adelante, el sentido de este yo que así se constituye como lo más propio:

> El ideal del yo engloba la suma de todas las restricciones a las que el yo debe plegarse (p. 77).

Por eso el ideal del yo está mediatizado, en la cultura, por modelos de hombre que fueron elevados a la categoría de formas-de-ser-hombre, modelos de ser autorizados a la vida, que convergen hacia el yo y se le ofrecen como el inalcanzable ideal: aquello a lo que deben en vano aspirar. Constituyen, todos, el "superyó colectivo". Pero en tanto tal, veremos, *el superyó colectivo no es el ideal de la masa revolucionaria:* el *superyó colectivo es sólo el ideal de la masa artificial.* Para la masa revolucionaria el modelo al cual aspira como su ideal debe, por el contrario, ser creado. No está realizado en el pasado: está en ella misma como futuro colectivo, irreductible sólo a la forma de *un* individuo. Pero en el sistema que se oculta a sí mismo, el ideal del yo reproduce subjetivamente las formas de ser compatibles con su sistema de producción. Y por eso cada sistema, cada "cultura", tanto para Marx como para Freud, puede ser definido como sistema de producción de hombres. Si el sistema se verifica en los hombres contradictorios que produce,

la transformación de la estructura social debe reencontrar, como un momento necesario, también a la transformación de los hombres. Pero no entonces como un lujo o un exceso relegado hacia el futuro, pero por ahora, que estamos en la "realidad" y en la urgencia, no. Sin asumir esta contradicción, que contienen necesariamente los dos extremos, al hombre y a la estructura, resulta inexplicable e imposible un proceso revolucionario. Y la prueba teórica de este imposible la da Freud.

Las formaciones sociales que Freud toma como punto de partida para explicar, desde ellas, la nueva emergencia de las masas fugaces donde se produce la desaparición completa, aunque pasajera, de la particularización individual, son pues las masas artificiales o institucionalizadas: permanentes y duraderas, estabilizadas dentro del marco solidificado del sistema de producción. Los efectos que producen en los hombres estas formaciones duraderas, a las cuales las masas espontáneas van a intentar contraponerse, son efectos "uniformes". Todos repiten semejantemente formas de ser hombres congruentes y, nos dice Freud, "hasta la originalidad e independencia" se da aquí "sólo hasta cierto grado". ¿Cuál? Aquel precisamente que no contradiga el mantenimiento de la estructura represiva. Por lo tanto no hay forma de ser hombre diferente, en verdad, si no se rompen los límites que las masas artificiales determinan estrictamente, hasta en la aparente originalidad, como una forma compatible con ella. La "originalidad" individual es imposible manteniéndose dentro del esquema social represivo.

Interesa señalar que dentro de la estructura artificial que Freud está analizando, este efecto de masificación implícito en el propio sistema, el que las instituciones también sean "masas", no se hace visible para el hombre que es congruente con ellas. "No se imponen tan insistentemente al observador." Es por eso que no se hace visible, como objeto "científico", para el observador que forma parte de ellas –obviamente Le Bon en este caso. El investigador científico, aparentemente imparcial y objetivo, no lo es en realidad tanto: también él se encuentra determinado por esta masa artificial que hizo emerger su individualidad como separada y que oculta, en su presunta origina-

lidad pensante, la racionalidad del sistema social que lo produjo. ¿Qué es lo que sólo resalta y se hace visible desde la ceguera para lo propio? No el todo del sistema, sino aquella parte que lo contraría: la masa revolucionaria que se le opone, que rompe la monotonía apacible de la organización social que se quiso duradera disolviendo la adecuación –que se pretendía sin residuo– entre individuo e institución.

Así, desde las masas artificiales, permanentes y solidificadas, se produce la irrupción de "multitudes ruidosas y efímeras". Son, diríamos, los síntomas de la disolución más que la disolución misma. Porque estas multitudes "espontáneas" no contrarían la estructura básica y la existencia de otras masas artificiales: están sólo "superpuestas" dice Freud, agregadas a las otras. Y es dentro de este marco donde se produce la desaparición completa, aunque pasajera, de toda particularidad individual. Y tiene razón Freud en llamarlo "milagro": sólo así podría desaparecer toda particularización y retornar, luego, como si no hubiera pasado nada, a lo mismo.

1. Las vicisitudes del ideal encarnado

¿Qué se produce en la disolución completa, aunque pasajera, de la individualidad acorde con las instituciones tradicionales? Algo que desde el punto de vista descriptivo podría parecer un tránsito de lo subjetivo al campo de la objetividad social:

> Hemos intentado explicar este milagro, suponiendo que el individuo renuncia a su ideal del yo, trocándolo por el ideal de la masa, encarnado en el caudillo. Añadiremos, a título de rectificación, que el milagro no es igualmente grande en todos los casos. El divorcio entre el yo y el ideal del yo es, en muchos individuos, poco marcado. Ambas instancias aparecen aún casi confundidas, y el yo conserva todavía su anterior contento narcisista de sí mismo (p. 75).

El "milagro" debe buscar, entonces, su explicación en el modo como los individuos que componen la masa espontánea han logrado divorciar al propio yo de su ideal del yo: esta es la medida de su transformación. Lo cual quiere decir: cómo han logrado independizarse, en sí mismos, de la regulación cultural que los organiza como congruentes con el sistema represivo. Aquí, los hombres que componen la nueva masa "espontánea" no han hecho, por su mera reunión, un tránsito hacia la masa revolucionaria. Porque el yo, volviendo de su ideal, puede abrirse al campo efectivo del poder colectivo, y darse como ideal a la masa revolucionaria, o puede sólo permanecer en el ideal de la masa espontáneo, pero *encarnado en el caudillo.* En el primer caso, el cuerpo individual se abre hacia el cuerpo común colectivo; en el segundo el cuerpo persiste en la relación individual a pesar de estar en la masa, y el poder de la masa es nuevamente usurpado por la forma de otro hombre que aparece como si fuese el todo: el caudillo. Así traza Freud una línea de ampliación del campo de la transformación social, no sólo sobre fondo de las reivindicaciones económicas o políticas en sentido restringido. El índice de la transformación social, de su profundidad revolucionaria, está dado sobre todo por la capacidad que las masas tengan de recuperar su propio poder colectivo hasta una profundidad tal que el resultado sea, desde el punto de vista individual, también radical: que la independencia del poder represivo disuelva, en el interior mismo de los sujetos revolucionarios, las formas del sistema anterior –modelos– que quedaron conformando su enlace individual con ella. Pero para esto no hay milagro: hay una dura y lenta transformación.

De allí la persistencia en el "contento narcisista". Si la forma del padre era determinante de la dependencia, lo era sobre todo porque la carne del sujeto, toda su estructura psíquica descendente, estaba invadida por la forma ajena. No es, pues, sólo la forma colectiva –la masa artificial o espontánea– la que debe variar en su mera organización exterior. Para que haya una transformación efectiva Freud va mostrando que la variación incluye necesariamente la variación recíproca de cada uno de los hombres que la componen respecto de los otros. Sólo su

poder podrá recuperar la creatividad propia, y no delegada, que existe en él en tanto poder colectivo. En cambio, en la masa espontánea este poder colectivo sigue usurpado por el sistema. Esta exteriorización del ideal *encarnado en el caudillo* sería, así, el equivalente social de la salida neurótica. Pero son –no podemos dejar de comprenderlo–, sin embargo, intentos de darse un objeto exterior en el cual el ideal no es el ideal del yo individual sino el ideal de la masa. ¿Pero el ideal de la masa así encarnado en el caudillo no sigue siendo el ideal que la forma social del sistema represor le sigue ofreciendo como forma colectiva? ¿No será acaso el ideal de la masa la objetivación del deseo insatisfecho, pero regulado todavía por la forma humana del sistema represor, y sus contenidos reprimidos no llevan acaso aún, marcada a fuego, la forma en que el otro, en tanto privilegiado, lo alcanzó? ¿Y esta forma, por su origen mismo en la exclusión de los otros, no arrastra acaso la imposibilidad de integrarlos en el campo universal del deseo compartido?

Analicemos esta posibilidad en la interpretación de Freud.

Masas espontáneas donde no se disuelve la personalidad: el caudillo burgués

> Añadiremos, a título de rectificación, que el milagro no es igualmente grande en todos los casos. El divorcio entre el ideal del yo y el yo es, en muchos individuos, poco marcado. Ambas instancias aparecen aún casi confundidas, y el yo conserva todavía su anterior contento narcisista de sí mismo.

Y agrega Freud:

> La elección del caudillo queda considerablemente facilitada por estas circunstancias. Bastará que el mismo posea, con especial relieve, las cualidades típicas de tales individuos y que dé la impresión de una fuerza considerable y una gran libertad libi-

> dinosa, para que la necesidad de un enérgico caudillo le salga al encuentro y le revista de una omnipotencia a la que quizá no hubiera aspirado jamás (p. 76).

De este modo Freud analiza, en la masa espontánea, un momento de la dialéctica del desarrollo histórico, aquel en el cual la masa, suscitada por el mismo sistema represivo, concluye por incluir a la rebeldía dentro del propio sistema. Para alcanzarlo se vale de una *sustitución simbólica,* donde nuevamente la lógica del todo y las partes aparece negando su fundamento en la materialidad del sistema de producción, que permanece inamovible. Cuando no hay transformación real, y la elección del sujeto, en la masa, sigue siendo narcisista, por lo tanto invistiendo su ideal con grandes cargas de energía libidinal, en este caso predomina la elección por sustitución: "*sustituyo"* el ideal del yo por el ideal de la masa, pero *encarnado* en el caudillo. El ideal de la masa, ¿cuál es? La satisfacción del deseo insatisfecho, del cual, en tanto masa dominada, se ha visto en masa excluida. Es el mismo que corresponde al momento subjetivo de los individuos de la horda, ahora en la cultura: ser *como* si fuera el padre, sustituirse a él. Pero, hemos visto, en el tránsito de la prehistoria a la historia este deseo individual dejó paso, al reconocerse como colectivo, a la alianza fraterna y a una nueva forma de individualidad, determinada esta por lo colectivo –aunque todavía sin conciencia de esta determinación. Recordemos: tomar conciencia implicaba, desde el origen, conciencia del asesinato, de la violencia y de la culpa por haberle dado muerte. Aquí vemos el caso en el cual, dentro de una masa espontánea, *no* hay disolución completa, aunque pasajera, de la personalidad: sólo hay permanencia en el contento narcisista e identificación por sustitución. Por lo tanto, no hay tampoco, necesariamente, transformación violenta de la estructura represora aunque, como veremos, tampoco esta solución –que ella sí sólo es pasajera– puede ser continuamente eficaz. Lo cual quiere decir: no toda horda llega de golpe a la alianza fraterna.

Podemos, pues, deducir cuáles son para Freud los caracteres que hacen posible la aparición de una masa revolucionaria, así como debemos siempre, en el caso de la enfermedad individual, deducir cuáles son los caracteres que hacen posible el pasaje a la salud. El modelo de masa revolucionaria Freud lo planteó claramente en el tránsito histórico de la horda primitiva a la alianza fraterna, *como un proceso no acabado,* en el cual lo que subsiste, como no integrado en cada individuo, es el campo colectivo desde el cual, por la alianza, efectivamente llegaron a ser. Lo que no se acaba de integrar es la violencia ejercida del tránsito y, por lo tanto, la exclusión de sí de la fuerza colectiva sobre la cual se apoya el privilegio de la propia fuerza individual, y de sus prerrogativas y goces. Y este proceso colectivo solamente alcanzará la verdad de la historia, y el hombre llegará a tener conciencia de este colectivo incluido en su propia génesis individual, cuando se independice de la forma del otro que lo sigue, culpablemente, regulando desde adentro *por no poder enfrentarlo afuera.* El paso importante para la masa espontánea, su tránsito a la revolución, sólo aparece entonces como posible a través de este proceso *donde el padre objetivado en el sistema,* prolongado en estructura, *tiene*, en tanto modelo imposible, *que ser muerto, destruido, nuevamente, pero ahora afuera.* Aunque ahora como modelo social encarnado de una satisfacción imposible que encierra en sí la imposibilidad sostenida de toda satisfacción colectiva. Y es por eso que, en estas formas frustradas de rebeldía, Freud nos va mostrando cuáles son las condiciones que, como en negativo, como etapas tal vez necesarias, van dibujando estas salidas en falso de la enfermedad colectiva.

En el caso de la sustitución del yo por el ideal de la masa encarnado en el caudillo vemos un ejemplo más de la conversión de lo interno en externo, dentro del esquema regresivo del narcisismo. Pero aquí su inscripción en tanto proceso colectivo real establece una diferencia fundamental respecto de la regresión individual. Es esta una *regresión colectiva,* y por lo tanto, respecto de la situación anterior, es también una *progresión colectiva* de lo subjetivo a lo objetivo: al campo de la

historia. Aquí las categorías del análisis individual, de ser mantenidas, ocultan completamente el sentido del proceso.

Analicemos primero su *carácter regresivo*. En vez de encontrar, prolongando el ideal del yo en el ideal de la masa, el campo objetivo histórico que produjo este ideal en la propia subjetividad, volvemos a sustituir al padre infantil por una forma supletoria adulta: el caudillo. Aparentemente el ideal de la masa, que suplanta aquí al ideal del yo, expresaría un proceso de objetivación de una instancia subjetiva verificándose ahora en la convergencia colectiva. Pero esta objetivación, que aparentemente tiende hacia otra forma de ser, permanece en la semejanza de la elección narcisista. No hay aquí deseo compartido con los otros a nivel de la realidad. Lo único que comparten es nuevamente el deseo de ser amados por el caudillo: comparten, por identificación, la satisfacción real del otro.

> Bastará que el mismo posea, con especial relieve, las cualidades típicas de tales individuos y que dé la impresión de una fuerza considerable y de una gran libertad libidinosa, para que la necesidad de un enérgico caudillo le salga al encuentro y lo revista de una omnipotencia a la que quizá no hubiera aspirado jamás (p. 76).

Si bien los individuos transforman su ideal individual del yo en el ideal de la masa, el carácter colectivo es aquí secundario, aunque es su componente: *el ideal colectivo es un ideal individual*. Lo vuelve a encarnar una forma de hombre en el cual la contradicción persiste, esfumada. Y por eso es elegido: como una transacción sustitutiva dentro del esquema represivo. El modelo del caudillo que encarna el ideal de la masa no hace sino expresar el deseo que una masa de individuos tiene de alcanzar lo mismo que él, en tanto privilegiado, ya alcanzó. El caudillo expresa aquí el ideal reprimido en cada uno: es la imposibilidad de ser que cada uno lleva en sí mismo como lo más deseable pero, al mismo tiempo, inalcanzable.

Pero el *carácter progresivo,* y que *es lo que le falta a la regresión individual,* consiste en que el sentido de la masa será siempre, si hay historia, el de luchar contra la opresión que le cierra el camino a la satisfacción. En la historia la encarnación personal del ideal de la masa en el caudillo es sólo un momento de transición –aunque puede, por épocas, quedar detenido. El caudillo de la masa revolucionaria destruye esta encarnación y, como veremos, abre la significación racional de su forma personal. Por lo tanto es aquel en el cual se encarna esa forma universal de hombre posible, pero no como ya constituida, no como modelo ya logrado de satisfacción. Porque la satisfacción actual es sólo el privilegio de quienes se apoyan en la insatisfacción necesaria de las masas. Ese caudillo revolucionario será entonces sólo el modelo de la necesidad del tránsito colectivo: aquel hombre que expresa con su actividad y con su proyecto la forma encarnada de la necesaria transformación, y la decisión asumida, hasta su extremo límite, de realizarla.

¿Y qué nos muestra Freud? Que precisamente en aquellas masas espontáneas que se rebelan, donde no desaparece la personalidad tradicional de los hombres que la componen, estos sólo aspiran a lo sumo a un imposible ideal: hacerse iguales a los que ya conquistaron o alcanzaron el privilegio. Por eso encarnan su ideal en el caudillo: en aquel hombre que ya, actualmente, dentro de ese mismo sistema, goza de los privilegios de poder y mando que ellos querrían, por sustitución, alcanzar. El caudillo es aquel que "da la impresión de una fuerza considerable", que, por lo tanto, no provendría del poder colectivo sino que sólo surgiría de su cuerpo individual que, sobre fondo de los sometidos, dominaría con una fuerza propia e independiente a la de todos. Que, por lo tanto ven en ese modelo la posibilidad ilusoria de su universalización mágica. Sin comprender que ese modelo de ser sólo es posible gracias a la necesaria dependencia en la que ellos viven y a la que, nuevamente, por interpósita persona, vuelven a someterse. Se reúnen otra vez en el sometimiento y la admiración al único, ese ser que en su particularidad envidiable no debe a nadie, más que a sí mismo, el poder absoluto que lo reviste. El ideal del yo, que es el ideal común a la masa,

se materializa ahora en la persona del otro en quien *lo ideal se hizo real.* Es visible que aquí, entonces, se trata de un caudillo burgués. Las cualidades no son diferentes –típicas–, sino las mismas que anhelan o ya poseen los individuos de la masa. Son, por lo tanto, cualidades producidas como normales por el sistema. Tiene que dar la "impresión" de una fuerza considerable, pero no es más que una "impresión": tuvo que aparecer ejercida desde dentro del ámbito que la misma burguesía le proporcionó, pero ocultando su origen. Si les impresiona como fuerte es porque continúa, de modo superlativo, la misma forma de libertad indiferente que asumía el padre primitivo frente al hijo. Y no es nuestro el poder que él nos descubre: por el contrario somos nosotros, los de la masa, quienes contamos con *su* poder omnipotente –que por otra parte le asignamos y que, sin esta asignación, quizá "no hubiera aspirado jamás". ¿De dónde podría venir este poder si no es por extensión de aquel que el sistema mismo le concede, pero que seguimos asignándole como propio, hasta el momento mismo en que, ahora, es con el nuestro que lo investimos? Lo único que habremos hecho, nos diría Freud, es elegir, dentro del marco de los modelos del sistema que nos oprime, uno que nos produce la impresión de no estar determinado por él, de haberse por sí mismo liberado –conservando el goce– de aquello a lo que nosotros estamos sometidos. Pero bajo el cual se seguirá prolongando la misma fuerza del sistema, añadiendo ahora la que nosotros le seguimos prestando, renovando así el pacto de amor con el nuevo padre, dentro del esquema histórico de la horda.

Se ve entonces cuál es la idealidad que se hizo real en el caudillo. Es una realidad que no prolonga el ideal del yo hacia el *sistema* social en el cual reside la clave racional del deseo insatisfecho en las masas: su dominio colectivo. En cambio, al sustituirlo por el caudillo, retorna en el presente, por un proceso inverso, regresivo, a la forma material del modelo –el padre– a partir del cual se formó la forma de toda satisfacción. No prolongamos la forma sensible del otro, ese que está necesariamente en cada uno como fundamento del ideal del yo, hasta alcanzar la forma racional del proceso productivo que lo produjo

como modelo cultural en nuestra historia individual. En cambio, lo que hacemos en el presente, bajo la presunción de pasar a lo objetivo, es retornar al punto en el cual el otro se anudó, en nuestra sensibilidad primaria sin intelecto, como otro absoluto. Sustituimos una vez más el objeto primero por un objeto segundo, un objeto infantil por un objeto adulto que ocupa su lugar. Pero esta sustitución mantiene el carácter absoluto del nuevo otro que es el caudillo: renovamos el pacto de sumisión donde se vuelve a reproducir la relación de amo a esclavo de la horda primitiva. ¿Qué encuentran aquí una vez más? A un padre sustituto, que prolonga la misma forma de ser sometidos, por ahora en un enlace que los adapta, por su intermedio, a la misma estructura social. Lo que la encarnación del caudillo oculta en su presencia sensible, sin intelecto, es la significación racional de lo real.

2. La forma hombre como mediadora del proceso colectivo

Pero así como en la ciencia no hay descubrimiento súbito de la racionalidad de lo real, tampoco lo hay en la historia. La creación histórica supone un duro descubrimiento en la medida en que *el proceso colectivo la va creando al mismo tiempo que la hace.* En ese sentido, *el proceso de creación histórica implica el momento equívoco de tránsito por la forma hombre* que, como en el caudillo, se anuncia significando otra forma humana de tránsito posible. En tanto significante, el caudillo expresa efectivamente el todo del poder que hacia él converge y que él anuncia. Pero en tanto hombre, este poder nuevamente tiende a aparecer al mismo tiempo solamente como propio. Esta ambigüedad, como momento de la dialéctica que vehiculiza la forma humana como índice del sentido del proceso, no siempre puede ser ahorrada. No hay salto de lo sensible a lo racional. Por eso esta forma contradictoria que aparece en la masa espontánea, que intenta pasar de la dispersión subjetiva a la objetividad por medio de una nueva reunión colectiva tiene, sin embargo, su positividad, aunque vuelva a encubrirse nuevamente.

Por eso la psicología social burguesa la detecta como un peligro que la pone una vez más en duda, como la irrupción de un movimiento sísmico pone en duda la aparente estabilidad sobre la que la ciudad descansa, olvidada la tierra en la que reposa. Y por eso trata, a veces con éxito, de reordenarla por medio de un caudillo salido de sus filas, y que cumple su inesperada función. Así como Lévi-Strauss decía de cada nuevo matrimonio, que actualiza todos los demás y roza el incesto al actualizar el pacto represivo, así también de toda masa donde las contradicciones vuelven a anudarse alrededor de un esquema represivo: rozan la revolución anterior de la cual necesariamente derivan, actualizan como momento ambiguo el tránsito de la naturaleza a la cultura, de la horda primitiva a la alianza fraterna.

Momento ambiguo que vuelve a caer, falto de racionalidad, en una forma de dependencia, nos señala Freud. Analicemos este proceso. El ideal del yo corresponde a una forma humana individual que, prolongando la identificación primera, se amplió hasta determinar mi inclusión en las diversas masas artificiales, que son las instituciones. Es, por lo tanto, el tránsito que efectúa una forma humana individual, desconocida en su origen para sí misma, penetrando dentro de una realidad que le presentaba y le iba señalando las formas sociales compatibles con la propia, y sin incluirse en las cuales no alcanzaría su realidad adulta. Esta forma individual reguladora, que es el ideal del yo, no descubre el origen de su poder en mí: era vivida como trascendente si osaba pensarla, y como absoluta en tanto la sentía. Pero al mismo tiempo mi inclusión en las masas artificiales –clase social, religión, estado, etc.– no era la integración en un todo que abriera para mí una nueva dimensión de poder en función del campo colectivo al que me integraba. Aún dentro de la forma social colectiva, la relación con el general, con el sacerdote, con las organizaciones políticas del estado, eran una relación uno a uno, dominante a dominado, omnipotente a impotente, amo a esclavo. En la conmoción que origina una masa espontánea, donde esta se superpone a las masas artificiales, el ideal del yo es suplantado aquí por el ideal de la masa: se lo descubre

en una nueva forma colectiva. Por lo tanto, es el momento en el que el individuo descubre *ahora,* como los primeros hombres en el origen, la posibilidad de una alianza fraterna frente a las relaciones de sumisión con el poder represor, prolongación actual del padre primitivo. Pero esta situación, para ser efectiva, implicaría romper necesariamente la forma de la propia individualidad, porque es en ella misma donde se asienta el poder represivo tradicional. Significa interiorizar un nuevo orden objetivo en lo subjetivo. El éxito conservador de las masas artificiales, institucionalizadas, ya constituidas en formas sociales estables, consiste en evitar esta ruptura y sellar a fuego, como si fuese una necesidad de la propia subjetividad, la permanencia del poder actual represivo y la validación del sistema de producción contradictorio. Y es a destruir esta sumisión, en la que todos estamos por formar parte necesariamente de las masas artificiales, a la que debería apuntar la sustitución del ideal del yo por el ideal de la masa. El descubrimiento sería este: el ideal del yo oculta que en su origen histórico fue, necesariamente, ideal de la alianza fraterna, aunque ahora, en su origen individual actual en el niño, este origen sea ignorado por él y sólo la propia historia familiar ocupe su sitio. Es esto lo que se roza en toda masa espontánea aunque no vaya más allá de incluirse nuevamente en el mismo sistema. Por eso desde el poder represivo, por boca de Le Bon, se le grita en un último intento de detenerlos: ¡se disuelve tu personalidad! De allí el momento de verificación, donde el padre omnipotente, que está interiorizado en cada uno abriendo el campo complementario de la fantasía y de la infinitud, abre ahora sobre una forma encarnada –el caudillo– que verificaría los límites de la extensión humana de mi cuerpo libidinal: el caudillo *encarna* para Freud el ideal de la masa. Pero si el ideal de la masa es *ser en masa como el padre,* el ideal del yo, en cambio, al *encarnarse* en el caudillo, verifica "objetivamente" los límites de la idealidad subjetiva: su campo efectivo es el campo de la realidad del mundo exterior. Y esta transformación, que alcanzó el campo objetivo del sistema de producción, tiene ya su propia dialéctica, que escapa a la subjetividad para alcanzar, con sus vicisitudes, el

campo definitivo de la historia. El caudillo tiene que dar pruebas de su omnipotencia en la realidad. Y aquí las leyes que regulan la racionalidad de lo real no pueden ser, a la larga o a la corta, totalmente infringidas. Este pasaje de la idealidad del superyó a la idea racional, pero desde la forma encarnada del otro, constituye un momento clave del acceso a la historia de la historia. El caudillo encarna un ideal: da cuerpo a una idea, adelanta conjugando lo ideal con una carne semejante, donde se nos mostraría ahora la exacta contrafigura real del padre, para poder desde ella hacer frente a su forma imaginaria. Pero para que ello pueda suceder el caudillo, que encarna el ideal de la masa, debería expresar con su presencia tanto *la carne* del hombre como *la idea* que le da sentido, tanto la presencia sensible como la significación racional de la nueva estructura en la cual su presencia, como hombre posible, se inscribe. Sólo así su carne dejaría de ser carne abstracta para convertirse en concreta, en índice de una nueva forma social de la cual su presencia sería el modelo anunciador. Pero entonces la significación de su presencia humana como modelo debería permitir que los hombres que hacia él convergen *verificaran* el ideal del yo en esta contrafigura y, por una nueva identificación, suplantaran el ideal del yo por el ideal revolucionario de la alianza fraterna.

Pero, en los individuos que Freud aquí describe, "el divorcio entre el ideal del yo y el yo (...) es poco marcado. Ambas instancias aparecen casi confundidas".

Por eso, si no hay transformación y verificación del ideal del yo en el sistema de producción, "permanece el contento narcisista en sí mismo". O, para decirlo en palabras diferentes: permanece en mí, regulándome, el otro. Y así el caudillo burgués viene a prolongar simplemente, ratificando, la forma del sistema de producción que no puedo abandonar. Pero, entonces, ¿qué función cumple el caudillo de la masa espontánea? Podrá modificar, tal vez, la realidad con ayuda de la masa. Sólo que la modificación ha de ser, necesariamente, superficial, y no atacará al poder represivo en su verdadero fundamento: ni en el sistema social que nos produjo, ni en nosotros mismos. Como la

forma de ser individuo, y el ideal del yo, no descansan ahora, adultos, sino en la ratificación vivida en el sistema de producción, la permanencia y el contentamiento en lo que ya somos implica necesariamente mantener –y no poder siquiera verlo como necesario– el mismo sistema de producción represivo. Por eso los modelos de caudillos que ofrece la burguesía, donde la solicitación a lo que ya se es, el contento narcisista de las multitudes que lo toman como el objeto ideal del ideal de las masas, implica siempre mantener el mismo sistema, a pesar de las variaciones reales o aparentes introducidas en su superficie. Los hombres no son solicitados hacia el cambio radical; por eso el sistema tampoco cambia radicalmente.

Así el caudillo es elegido, en este caso, por lo que tiene de común con la forma de la individualidad de los hombres que componen la masa, no por la significación racional que la situación asumida por la masa encuentra respecto de la contradicción social. *Y en el comienzo no podría ser de otro modo*, si nos tomamos en serio lo que dice Freud: que, en tanto individuos producidos por el sistema represivo, partimos necesariamente de la forma del ideal del yo y hacemos el tránsito al ideal de la masa *encarnado en el caudillo. Asi es imposible no pasar por el momento contradictorio de la encarnación: ese es su camino histórico real.*

3. De la infinitud subjetiva al tiempo y al espacio histórico

Para que no quede lugar a dudas de cuál es el sentido en el que se inscribe su investigación, Freud señala lo específico de su aporte al problema de las masas:

> Reconocemos que nuestra contribución al esclarecimiento de la estructura libidinosa de la masa se reduce a la distinción entre el yo y el ideal del yo, y a la doble naturaleza consiguiente del ligamen –identificación y sustitución del ideal del yo por un objeto exterior (p. 76).

Recordemos cuál era el sentido que tenía para nosotros el hecho de que Freud, en el proceso social, se planteara el problema de la relación libidinosa en la masa. Implicaba reconocer hasta qué punto la inserción social ampliaba o restringía, en la propia corporeidad, el campo de la relación subjetiva y convertía al cuerpo en cuerpo cultural. Significaba integrar en el cuerpo un poder que se extendía en el descubrimiento de un cuerpo común con los otros desde la misma subjetividad: el campo material de producción, la naturaleza exterior común, donde la subjetividad se objetivizaba. El campo de nuestro despliegue material estaba ya inscrito en el propio cuerpo individual. Este cuerpo objetivo de la subjetividad –la naturaleza– que está determinado estrictamente por el sistema de producción, es lo que aparece escamoteado en el espiritualismo de la subjetividad burguesa y de la psicología "profunda" y "abisal": se pierde en el infinito de la pura interioridad. Pero es este cuerpo objetivo de la subjetividad lo que oscuramente las masas tienden a recuperar, en la espontaneidad colectiva, al integrar la propia subjetividad a la de los otros. Pues este despojo histórico al que fuimos sometidos, que no es inmediatamente legible en el presente empírico, ni tampoco en el pasado individual, y que sólo se abre a la comprensión histórica que llevó a él –la disolución de la relación de propiedad del hombre con la tierra común, con los instrumentos, con la materia prima y con los medios de subsistencia que desde antiguo fueron suyos y hoy, en el sistema capitalista, ya no– llevó a esta forma narcisista social en la que el obrero asalariado actualmente se inscribe. Pero que llevó a un narcisismo verdaderamente subjetivo, sin objeto: en el obrero el narcisismo no tiene otra base material salvo la del propio padre que se prolonga en los límites del propio cuerpo –pero más allá no. El obrero realmente desposeído es el único en el cual el narcisismo no tiene ratificación objetiva en el proceso de producción, como sucede por el contrario con el burgués propietario, que sella el narcisismo subjetivo en la propiedad real y exclusiva donde este narcisismo se ratifica, se confirma y se apoya: los objetos de su propiedad. Si el obrero continúa prolongando su narcisismo sobre la forma del caudillo tomado como el ideal de la masa –el líder burgués–

sin reivindicar la base material que es el fundamento del poder colectivo, continúa prestando su poder al mismo poder que lo combate, ahora en la forma humana que el propio sistema le extiende como una complacencia más y otra satisfacción también subjetiva. De este modo el análisis de la organización libidinosa de la masa se comprueba como coherente o incoherente en la materialidad del cuerpo mismo que verifica su extensión en la materialidad del mundo.

Veamos en qué consiste la distinción que Freud reivindica como su aporte al esclarecimiento del problema.

a. Distinción entre identificación del yo y sustitución del ideal del yo por un objeto exterior.

La identificación, sobre la cual se constituye en su comienzo el yo, fue analizada por Freud en su *Introducción al narcisismo* y en *El yo y el ello.* Esta identificación primera podía llevar a dos formas determinantes de toda elección de objeto: conforme al tipo narcisista o al tipo de aposición. En el tipo narcisista, uno mismo permanece siendo parte y todo: se ama "lo que uno es (a sí mismo); lo que uno fue; lo que uno quisiera ser: a la persona que fue una parte de uno mismo". Es aquí donde "la inmortalidad del yo, tan duramente negada por la realidad, conquista su afirmación refugiándose en el niño" (*Introducción al narcisismo,* tomo XIV, p. 187). Mientras que la forma de aposición implica, por el contrario, un tránsito a la realidad que se apoya en la forma sensible y acogedora del otro real y externo desde la cual se prolonga: "la mujer nutriz y el hombre protector". De la larga serie que parte de cada una de estas dos formas, podríamos decir que el tipo narcisista lleva a una dialéctica imaginaria, mientras que la forma de aposición se inscribe en el tránsito posible hacia una dialéctica real. En la primera el propio cuerpo es el campo material en el cual se inscribe toda relación respecto de lo real; en la segunda, el cambio, el propio cuerpo puede ampliarse hasta prolongarse realmente en los otros, incluirse en la realidad material del mundo como una parte de él.

En el análisis sobre la identificación en la enfermedad, y en el enamoramiento, Freud encontró que:

- *En la enfermedad:* el yo se identifica con un objeto interiorizado en él. "La sombra del objeto cayó sobre el yo", p. ej. El mismo sujeto era todo y parte al mismo tiempo.
- *En el enamoramiento:* el yo buscaba un objeto, cuya forma ya estaba desdibujada en él. "El objeto ha devorado al yo"; "el objeto ha ocupado el lugar del ideal del yo".
- *En la masa espontánea:* el individuo "sustituye el ideal del yo por el ideal de la masa, encarnado en el caudillo". El todo social colectivo es confundido con la parte: el caudillo.

Y la conclusión que se imponía era esta: *en los tres casos la verdad de la relación no estaba ni en el objeto afuera ni en el objeto adentro. Está en la conexión verdadera con el mundo en la cual se inscribía esta relación.* Porque aún teniendo un objeto *afuera* subsistía el narcisismo. Y en el campo colectivo, ¿qué nos descubre Freud? Que aquí nuevamente la relación con el mundo social es la que determina también la posibilidad o imposibilidad de toda experiencia de afirmación verdadera con la realidad. Pues también este marco histórico y colectivo puede ser, aun en la búsqueda de soluciones que transformen la realidad represora, el de una falsa salida.

Para no serlo, deben transformarse los dos extremos: tanto la personalidad de los individuos como de la sociedad en la cual esta transformación, desde lo individual, se busca. Con lo cual Freud está diciendo que no hay tránsito a la verdad si no determino la conducta libidinal en función del campo racional en el que me encuentro incluido. Y esto es lo que da término a la teoría de la libido: la ampliación del amor hasta incluir, en su "concepción amplificada", a las ideas abstractas y el amor a la humanidad.

Por eso en el caso individual (enfermedad) el yo se identificaba con el otro o con una parte del otro. El yo se hacía el otro: para ser o tener al otro. No hay distancia con el otro en esta relación: se prolonga desde la identificación primera. Pero también en el enamoramiento (normal) lo que allí aparecía era la identificación del ideal del yo con un objeto exterior. Yo no me hacía, aparentemente, el otro, que me era

efectivamente exterior, pero lo amaba por amor del otro. En ninguno de los dos casos podía desarrollar la diferencia a partir de la semejanza primera. Y cuando, por fin, más allá de toda posibilidad individual, trataba de rebelarme, colectivamente ahora, contra la determinación social que se oponía a la satisfacción de mi deseo, volvía a caer, otra vez, en el mismo mecanismo subjetivo donde el nuevo sujeto social, la masa espontánea era, en tanto totalidad, sustituida una vez más por una parte –el caudillo– tomada como si fuera el todo. *Como si,* en un caso yo fuera o tuviera a mi madre o a mi padre: *como si,* en el otro, tuviera a la mujer de mis deseos; *como si,* en la masa, transformara mi ideal subjetivo en colectivo al sustituir mi ideal del yo por la encarnación del caudillo. Todos éstos *como si* señalan la sustitución, en la dialéctica real, de la parte por el todo.

Veamos más claramente este problema de la sustitución del ideal del yo por el ideal de la masa, encarnado en el caudillo. Para ello debemos partir de la relación entre el yo y el ideal del yo. En esta relación subjetiva sólo hay una distancia interior para el sujeto que la vive: el ideal del yo regula al yo dentro de sí mismo, como su propia conciencia moral. Pero cuando, al pasar de lo individual al campo de lo colectivo sustituyo al ideal del yo por un objeto exterior, el caudillo, en realidad suplanto una distancia interior por una distancia exterior: lo interno se hizo externo. Pero con ello no alcanzo la verdad de lo objetivo, pues sólo logro una exterioridad donde la génesis de esta distancia no se imbrica en mi determinación subjetiva: no por eso *conozco* y *comprendo* el proceso histórico que me determinó como su individuo. El externo así alcanzado encubre su significación histórica, y por lo tanto mi propio acceso a la cultura: la formación en mí de mi ideal del yo. Es verdad que abre ahora, objetivamente, una distancia antes interior que estaba soldada en el sujeto. Pero en esta objetivación donde el caudillo suplanta al ideal del yo como si él mismo fuera, en su propia individualidad ejemplar, el ideal de la masa misma, al mismo tiempo nos cierra en una verificación aparente donde todos los otros hombres incluidos en la masa, mis semejantes, aceptan la existencia

preeminente y reguladora del mismo sujeto. Aquí, en el modelo del caudillo de una masa espontánea, se suelda lo que anteriormente, en tanto ideal del yo individual, me mantenía en el deber-ser paternal para integrarme, en el ideal de la masa, como *deber-ser social.* Cierro la carencia subjetiva sobre un modelo objetivo que seguirá regulándome dentro del mismo esquema represivo.

Llegamos entonces a poder establecer un punto de partida para comprender la ineficacia en la cual se inscribe la masa espontánea *en su primer momento.* Lo que en ella estaba reprimido y busca satisfacción, lo que inconscientemente trata de realizarse en la realidad –satisfacer no sólo *la necesidad,* leída por la economía, sino *el deseo* insatisfecho–, *no puede crearse conservando el mismo marco en el cual las otras masas artificiales y duraderas están instaladas.* Esta superposición de la masa espontánea *junto* y al lado de las masas artificiales –junto a la iglesia y al mismo ejército– señala, de toda evidencia, que la forma del sistema se mantiene sin variación: aparecen, dice Freud, *súbitamente* junto a las otras masas artificiales. Aparece como en un enfermo el delirio: trayendo un contenido de verdad histórica olvidado, pero emergiendo dentro del campo de la lógica del sistema oficial como algo alógico, irracional, incomprensible para él. Coexiste al lado de la lógica normal pero sin ponerla radicalmente en duda, sin plantear en la enfermedad la existencia de un sistema más amplio donde la emergencia de lo así reprimido se valide en su contenido. Mientras la masa espontánea "encarne" su ideal en un hombre cuya presencia cierra meramente sobre su individualidad empírica y no alcanza el carácter de símbolo de una forma humana que se prolonga en una nueva racionalidad que él mismo contribuye a formar y a poner de manifiesto, no habrá tránsito a otra forma social. El tránsito, pues, de la masa artificial (horda primitiva cuya forma se repite ahora en la cultura) a la masa revolucionaria (alianza fraterna que vuelve a descubrir que este origen debe ser continuamente actualizado) implica pasar de lo afectivo individual a lo colectivo racional. La lógica de la individualidad narcisista corresponde a la simple materialidad del cuerpo separado; la lógica de la

masa revolucionaria descubre su razón en la racionalidad del campo colectivo que encuentra a la naturaleza transformada por el trabajo humano, y a los demás hombres, como la totalidad de la cual deriva todo poder individual. No hay pues mera sustitución de un objeto interno (ideal del yo) por un objeto exterior (caudillo). Lo que debe haber primordialmente es sustitución del marco de la fantasía. No es, pues, un "nuevo escenario": es un nuevo campo material y significativo.

La sustitución de un objeto interior, desdibujado bajo la forma normativa y racional del ideal del yo, suplantado por un objeto exterior, resuelve mal el problema: *la razón de las normas no está en un individuo, sino en el sistema de producción.* Si sustituyo lo que es forma racional, en tanto ideal, por un contenido individual que realizaría ese ideal, *desaparece la razón absorbida por el objeto.* La ilusión de un acuerdo primordial sigue subsistiendo en el adulto: se sella a fuego como origen y como destino. Por eso el objeto que sustituye el ideal del yo por el ideal de la masa no puede ser un individuo que se agote en su mera presencia sensible, como el caudillo burgués en el cual se encarna. Debe conservar lo sensible y lo racional que estaba presente en la constitución del ideal del yo, pero para plantearlo dentro de una nueva racionalidad y una nueva sensibilidad.

4. Carnaval o revolución

El análisis de Freud estuvo referido, en lo que hemos visto, a las masas "espontáneas", es decir a las masas no institucionalizadas que se constituían como reacción a las limitaciones del sistema social. Pero, señaló, en ellas la personalidad de los individuos que las formaban no se disolvía: el caudillo burgués que guiaba a las masas espontáneas conservaba e imponía una forma de hombre congruente con el sistema, sobre fondo de su privilegio y de su ser de excepción. Ahora, en cambio, analizamos una segunda forma, complementaria de la anterior, y también delimitada en su satisfacción aparente por la

estructura represiva. Pero aquí, a diferencia de las masas conducidas por un caudillo burgués, existe una pérdida completa, aunque pasajera, de la personalidad.

El tránsito de lo individual a lo colectivo apareció, tal como Freud nos lo muestra, como "una fase del yo": pasaje de la *identificación* –que constituye el fundamento de la individuación–, a la *sustitución.* En este proceso, cuyo escenario es el yo, sustituimos la forma del otro, dada por identificación, por medio de un "objeto" exterior, es decir por otro hombre determinado –para el caso el caudillo– que prolonga al primero y objetiviza su función. Este tránsito forma parte, por lo tanto, desde el punto de vista psicológico, del proceso a través del cual el yo ampliaría sus relaciones con el mundo exterior. Pero esto no era sino una apariencia. Como vimos, esta sustitución no implicaba necesariamente un mayor arraigo y enfrentamiento con la realidad. La sustitución del otro germinal –hecho superyó– que permanece regulándome desde lo subjetivo, por más que quede desplazado por la presencia objetiva y externa de un hombre que oficia de caudillo, continúa esta ampliación –cuando es el suyo un modelo burgués– dentro del esquema del proceso primario y del sistema edípico represivo.

Pero ahora Freud intentará mostrarnos esta nueva actividad sustitutiva que se inicia desde las soluciones individuales prolongándose, como estructura, en las soluciones colectivas. En el yo individual este proceso de ampliación aparente presentaba, como hemos visto, dos extremos. Uno en el cual el yo tomaba un "objeto" del mundo exterior (enamoramiento). Otro, en el cual el yo se ofrecía a sí mismo como "objeto" (psicosis). Pero solamente la psicosis es la que mejor nos muestra las vicisitudes de la relación de objeto aparente –donde su existencia es plenamente subjetiva. Dice Freud de este caso extremo de subjetivismo:

> ...el yo entra, a partir de este momento, en la relación de un objeto con el ideal del yo por él desarrollado y, probablemente, todos los efectos recíprocos desarrollados entre el objeto exte-

> rior y el yo total, conforme nos lo ha revelado la teoría de la neurosis, *se reproducen ahora dentro de este nuevo escenario* en el interior del yo (p. 76).

Aquí, en la psicosis, "el yo entra... en la relación de un objeto con el ideal del yo". Consecuentemente, la relación con el mundo exterior queda suplantada por un simulacro subjetivo: la subjetividad individual actúa como "un nuevo escenario" donde se representa el drama de una existencia eludida y no vivida en su prolongación exterior. Pero, nos mostrará Freud, también el hombre "normal" que amplía su relación con el mundo y se da, a diferencia del enfermo, *efectivamente* un objeto exterior real puede, sin embargo, convertir a la realidad exterior misma en un "nuevo escenario". Sólo que, para lograrlo y darse acabadamente la ilusión que el enfermo individual alcanza en la alucinación, aquí se requiere un marco colectivo que sugiera la realidad que le falta. Habría así entre este extremo límite de la psicosis individual ("nuevo escenario" individual) y la relación del yo con un objeto exterior colectivo ("nuevo escenario" colectivo), toda una gradación dentro de la cual se ordenan las diferentes formas patológicas en función de las modalidades de fracaso que experimenta el yo cuando pretende extender sus relaciones con la realidad. Estos fracasos resultarían de las dificultades que cada nuevo acceso a la realidad del mundo exterior –del sistema de producción– nos plantea:

> Cada una de las diferenciaciones psíquicas descubiertas representan una dificultad más para la función anímica, aumenta su inestabilidad y puede constituir el punto de partida de un fracaso de la misma, esto es de una enfermedad (p. 76).

Visto, pues, desde este ángulo, el criterio de enfermedad se amplía: la diferenciación psíquica, que se produce al descubrir la magnitud del obstáculo que impide la ampliación de las relaciones del yo con la realidad, también aumenta su inestabilidad, y ello por el riesgo de

muerte que implica. Pero *es precisamente este fracaso*, *esta retracción y, por lo tanto, esta enfermedad lo que el sistema represivo premia si accedemos a incluirnos en las limitaciones amojonadas por sus instituciones.* Es lo que ocurre cuando el individuo fracasado permanece en las masas "artificiales" institucionalizadas (iglesia y ejército), donde le es devuelto al "inestable" la apariencia de un acuerdo, el sello de la normalidad.

Esto es pues lo importante: la sociedad contradictoria crea ella también un "nuevo escenario" para que la realización meramente simbólica del deseo insatisfecho en el ámbito de sus instituciones encuentre un sustituto colectivo donde la satisfacción sea, igual que en la psicosis individual, fantaseada. Sólo que ahora el "nuevo escenario" se abre en el mundo exterior, en la realidad objetiva y existe en el margen abierto por las instituciones. ¿Cómo se produce esta pseudo-objetivación en el campo colectivo, donde el desequilibrio entonces no es detectado como tal sino que puede existir *junto* y *al lado* de lo normal? Freud pasa, pues, a explicarnos este mecanismo de la pseudo-objetivación como formando sistema, inescindiblemente, de la serie que parte desde la enfermedad individual y alcanza la solución colectiva porque ambas, tanto esta como aquella, son *al mismo tiempo,* individuales y sociales.

En este capítulo, pues, Freud extiende la psicopatología de lo individual a lo colectivo, que aparece así inseparable de la primera. Porque, como hemos ido viendo, sólo desde esta última, desde la colectiva y directamente social, adquiere sentido la enfermedad individual. Así las diversas modalidades de las rebeldías subjetivas (enfermedad individual) y las rebeldías objetivas (culturales y colectivas) no son sino modulaciones de una misma relación fracasada, escenarios diferentes donde se representa el drama de una existencia eludida y no asumida en su prolongación verdadera con la estructura del mundo que las produjo.

Ambas acuden, pese a sus diferencias, a la regresión y a la satisfacción alternante y sucesiva de sus requerimientos contradictorios. En ambos casos, individual y colectivo, las "soluciones" conservan en el yo la forma de la dependencia que el ideal del yo les impuso. En un caso,

en la enfermedad individual, el campo material de la transformación es el propio cuerpo individual; en el otro, en la solución social colectiva, el cuerpo individual se incluye sin extenderse dentro del cuerpo colectivo que la masa "artificial", institucionalizada, encuadra y limita. Pero ambos están determinados por el ideal del yo que no es sino el ideal del otro y, como consecuencia, el ideal de la cultura represiva. Desde el superyó individual hasta el superyó colectivo es la misma estructura determinante del sistema la que organiza tanto la cabeza como el cuerpo sometido.

Veamos este proceso tal como lo describe Freud y los mecanismos a los que recurre. Comienza, una vez más, con el niño:

> Así el nacimiento representa el paso desde un narcisismo que se basta por completo a sí mismo, a la percepción de un mundo exterior variable y al primer descubrimiento de objetos. De esta transición demasiado radical, resulta que no somos capaces de soportar durante mucho tiempo el nuevo estado creado por el nacimiento, y nos evadimos periódicamente de él para hallar, de nuevo, en el sueño, nuestro estado anterior de impasibilidad y aislamiento del mundo exterior. Este retorno al estado anterior resulta, ciertamente, también de una adaptación al medio exterior, el cual, con su sucesión periódica del día y la noche, suprime por un tiempo determinado la mayor parte de las excitaciones que sobre nosotros actúan (pp. 76-77).

Con el ingreso del niño al mundo se produce, necesariamente, la primera ampliación del campo social: la apertura hacia la realidad desde el narcisismo primero. Pero hay un retorno periódico a la situación anterior debido a "esta transición, *demasiado radical*". ¿Qué es lo que le confiere esa radicalidad? No sólo el nacimiento biológico sino el tránsito de una forma natural a la dimensión cultural, que se produce aquí *súbitamente.* La dimensión cultural aparece en él como un salto: la temporalidad de la cultura se suelda en el instante del pasaje en la

temporalidad biológica y no muestra –no podría tampoco– la dimensión histórica que produjo el tránsito.

El niño utiliza, pues, en la cultura, la alternancia biológica, el dormir y el despertar, que coincide, como mecanismo subjetivo, con la alternancia objetiva del día y la noche. Hay coincidencia subjetivo-objetiva: el par subjetivo "sueño-vigilia" corresponde con el par objetivo: "día-noche". El par "sueño-vigilia" oficia de pivote en el tránsito de la naturaleza a la cultura. Mientras no había nacido, dormía en el vientre materno: no tenía realidad exterior, se bastaba a sí mismo. El nacimiento, cambio radical, inaugura el día de la vigilia viniendo de la noche del narcisismo autosuficiente. Y al dormir el niño recurre a un mecanismo biológico que prolonga, en la realidad de su existencia cultural, el narcisismo anterior al nacimiento.

Pero en lo biológico, la alternancia entre el sueño y la vigilia que regula el yo corporal, que sólo conoce el ritmo natural, no tiene, el mismo sentido que aparece en la alternancia cultural del yo psicológico.

¿Qué pasa, pues, cuando ese cuerpo natural se encuentra ya inscrito, como adulto, en la cultura? Sucede que los límites que el niño encontró no tienen la incompatibilidad radical que en el primer momento presentaban.

> Un segundo caso de este género, más importante para la patología, no aparece sometido a ninguna limitación análoga. En el curso de nuestro desarrollo hemos realizado una diferenciación de nuestra composición psíquica en un yo coherente y un yo inconsciente, reprimido, exterior a él, y sabemos que la estabilidad de esta nueva adquisición se halla expuesta a incesantes conmociones. En el sueño y en la neurosis, dicho yo desterrado, intenta, por todos los medios, forzar las puertas de la conciencia, protegidas por resistencias diversas, y en el estado de salud despierta recurrimos a artificios particulares para acoger en nuestro yo lo reprimido, eludiendo las resistencias y experimentando un incremento de placer. El chiste, el humorismo y,

> en parte, también lo cómico deben ser considerados desde este punto de vista (p. 77).

El niño retornaba al sueño para tomar descanso dentro de su acceso a la realidad: tomaba respiro para quedar libre y emprender un nuevo avance. Pero, nos dice Freud, ahora, en el adulto, la alternancia biológica quedó como modelo para enfrentar una diferenciación psíquica, cultural: la oposición entre yo coherente y yo inconsciente. Y descubre en la alternancia un esquema de solución, que no es ya de reposo sino de huida: huida de la realidad *dentro de la realidad.* El neurótico es un individuo que sueña despierto, dijimos, y es aquí donde la fantasía se alterna, como refugio, con la realidad represora en la que vive. La alternancia no es aquí entre sueño y vigilia sino entre el yo oficial y el yo reprimido: dos aspectos de una división cultural e históricamente constituida. Entre la luz del día de la coherencia legal y la clandestinidad nocturna del fuera de la ley.

Así, analógicamente, el yo inconsciente es la noche insomne del yo consciente y despierto. Pero como, a diferencia de lo que sucede en el sueño, está siempre presente, vivo, al lado y junto al yo consciente, el yo inconsciente no tiene descanso. El yo coherente es el yo oficialista que se ofrece como objeto al ideal del yo: es coherente, pero con él, no con la carne del sujeto. Y, por lo tanto, expresa la coherencia con el sistema represivo. Pero en cambio el yo inconsciente es el yo incoherente, visto desde el yo sometido: es el residuo del ser que permanece vivo en la carne insomne y contra el cual hay que ejercer continuamente violencia. Es el aspecto "desterrado" del sujeto, sin tierra que lo acoja y sin hogar: carece de derecho de propiedad en uno mismo. Ha sido expropiado en el seno de la propia corporeidad reprimida; pero sin embargo lo seguimos siendo, porque vive oscuramente –como la noche– en nuestra propia carne. ¿Cómo se produce aquí la solución que no quiere enfrentar "limitación alguna" en la realidad y, sin embargo, satisfacerse? Simulando, en la alternancia, su acceso a la satisfacción. Despierto al yo incoherente y hago, para que no lo

vea, dormir al yo consciente. Pero esto significa, ya lo vemos, eludir el enfrentamiento con la realidad represora. Si el conflicto está planteado en el interior del yo entre coherencia e incoherencia, la solución debería necesariamente referirse al campo desde el cual esta coherencia, así asumida como nuestro yo oficial, vino a nosotros desde la cultura. *Pero si prolongamos la oposición sueño-vigilia es porque le dimos a la oposición coherencia-incoherencia, que es cultural, un estatuto natural.* Hubiéramos tenido que plantear nuestro problema dentro de la coherencia del sistema social para verificar el nuestro como un acuerdo entre lo subjetivo y la objetividad histórica y material. Ya habíamos visto la secuencia: narcisismo primario, yo coherente, superyó, ideal del yo, superyó colectivo, sistema de producción. En Freud esto está también expresado como desarrollo de la libido en el amor a sí mismo, amor a los padres, a los hermanos, a los amigos, amor a los objetos, amor a la humanidad y a las ideas abstractas. Y a nivel de la participación colectiva el desarrollo iba desde la familia, a la escuela, a la masa artificial, a la masa espontánea y a la masa revolucionaria. El combate entre el yo coherente y el yo reprimido en la organización del individuo es, pues, un debate que nos remite a una oposición homóloga en la organización social: la que opone dentro de la sociedad la racionalidad consciente y coherente (ideología) oficial, con la cual el sistema se piensa a sí mismo, y la organización real y contradictoria de las fuerzas productivas, que permanecen sin acceder a la conciencia del sistema y sometidas a una enérgica compulsión. Freud nos ha mostrado que esta oposición subjetiva, abre, a lo sumo, un "nuevo escenario", pero no una nueva realidad. Es el refugio de la noche cuando no podemos más: cuando caemos en la alternancia de la transacción neurótica, donde ambos sistemas son afirmados alternativamente –siendo como son sin embargo, contradictorios el uno para el otro. Pero estas contradicciones, que lo son entre el individuo y el sistema, son encaradas simbólicamente como intentos de la solución dentro de la forma material individual: *la contradicción*, insoluble ya dentro de estos límites, *es tratada* siendo alternancia, *como*

si fuera sucesión, con la lógica –adecuada para su nivel– de la alternancia biológica. Es resuelta dentro del esquema narcisista que, desde el niño, se prolongó en el adulto.

Esta lógica subjetiva es la que aparece también regulando, como si fueran naturales, los fenómenos colectivos: como si estos tuviesen la estabilidad y permanencia de la naturaleza. ¿Queremos una prueba más de la claridad con que Freud piensa este fracaso sostenido en la cultura represiva, que inmoviliza el desarrollo de la contradicción? La tenemos cuando, prolongando esta alternancia individual que elude el tiempo y el espacio de la historia, pasa a un ejemplo sacado de los procesos históricos mismos:

> Podemos admitir perfectamente que la separación operada entre el yo y el ideal del yo, no puede ser soportada durante mucho tiempo, y ha de experimentar, de cuando en cuando, una regresión. A pesar de las privaciones y restricciones impuestas al yo, la violación periódica de las prohibiciones constituye la regla general, como nos lo demuestra la institución de las fiestas, que al principio no fueron sino los períodos durante los cuales quedaban permitidos por la ley todos los excesos, circunstancias que explican su característica alegría. Las saturnales de los romanos y nuestro moderno carnaval coinciden en este rasgo esencial con las fiestas de los primitivos, durante las cuales se entregaban los individuos a orgías en las que violaban los mandamientos más sagrados. El ideal del yo engloba la suma de todas las restricciones a las que el yo debe plegarse y, de este modo, el retorno del ideal al yo tiene que constituir para este, que encuentra de nuevo el contento de sí mismo, una magnífica fiesta (p. 77).

Lo que el sistema puede proporcionar como salida para lo intolerable, que él mismo crea por la represión, es sólo una regresión dentro de la permanencia inmodificada del sistema. La violación periódica es una transacción social. La emergencia de lo reprimido no pone en

duda, con su violación, al sistema represor: antes bien lo confirma. Se producen dentro del sistema mismo sin que esta emergencia suponga su negación. El ideal del yo, que "engloba la suma de las restricciones a las que el yo debe plegarse", libera un yo que todavía, en su violación colectiva misma, aunque lo ignore y sólo lo sienta, sigue estando determinado en su ruptura por el ideal del yo. Porque la violación lo es dentro de la ley: la ley permite, por un corto tiempo, su propia infracción. Es por lo tanto una apariencia la que nos concede: la infracción forma parte del poder mismo que ejerce la ley. O, dicho de otro modo; la ley, en el acto mismo de la infracción que ella impone, se sitúa más allá de sí misma. ¿Dónde? En su fundamento inconsciente, allí donde la aparente negación de la ley coincide con la aparente libertad del sujeto que, autorizadamente, la viola. Sucede que las restricciones que la ley impone organizan el anverso consciente del sujeto tanto como su reverso inconsciente. La ley se afirma en su máxima omnipotencia en el momento mismo en que ordena la violación. El placer del sujeto no proviene solamente de los contenidos reprimidos que emergen, sino también del placer que la violación de la prohibición le produce. Nuevo placer que sólo la ley, con su permanencia, hace posible.

Lo que nos interesa señalar, entonces, es que dentro del marco de la estructura social represiva no hay solución para la distancia objetiva abierta entre el yo y el ideal del yo. Que esta distancia implica siempre la transformación de los dos términos. Y esto es lo que no puede lograrse *mientras yo no sepa que esta distancia vivida como interna es una distancia entre el sujeto y el sistema de producción.* Mientras yo piense, con la coherencia que es mía –lo cual significa que deje fuera de mí lo espontáneo inconsciente como incoherente– mi relación con la realidad, cuya organización y su ley es coherente con mi pensar y mi obrar, ¿cómo podré vislumbrar la contradicción del sistema? En la violación periódica el sistema me deja *actuar* lo reprimido, pero *no pensarlo.* Abre un ámbito donde me habla de inconsciente a inconsciente, deja que lo despliegue, y es este el aspecto en el cual mi irracionalidad coincide con el campo de irracionalidad presente en el

seno mismo de la racionalidad de la ley. Mi campo de incoherencia se despliega en el campo de incoherencia abierto dentro de la coherencia de la ley. Pero seguirá siendo siempre incoherente: nunca tendré yo la razón, salvo aquella que la razón de la ley me preste. Este margen de irracionalidad irreductible es lo que el sistema no puede integrar en su propia racionalidad como razón: implicaría transformar su coherencia misma, minar la fuente de su propio poder. Así, esta oscilación regulada, que lleva de la obligación a la infracción, pero luego nuevamente de la infracción a la obligación, es una forma general que corresponde no solamente al desequilibrio del sistema, sino también a la enfermedad individual. Lo que la masa espontánea intenta sería convertir la alternancia a su favor: *convertir en continua la infracción*. Pero con ello confirma sólo su dependencia continua de la ley.

5. El caudillo y la masa revolucionaria

Y sin embargo es preciso salir. *El poder individual es importante para alcanzar la solución*: esa es la lección de Freud. Para enfrentar la represión debemos previamente recuperar el poder que está, aunque ignorado, en el fundamento de la subjetividad. Decir que "la psicología individual es al mismo tiempo, y desde un principio, psicología social" no es entonces tan inocente. Implica decir que las categorías del sistema de producción están organizando de punta a punta la carne de mi individualidad. Pero mientras permanezca en el espacio limitado del propio cuerpo, su significación no podrá ampliarse hasta destruir la limitación narcisista que la burguesía rubricó en nosotros. De allí que Freud analizó, como hemos visto, las trampas "objetivistas" mediante las cuales el narcisismo pretende alcanzar la exterioridad colectiva de lo interno: cuando se hace de la experiencia colectiva sólo un "nuevo escenario" en el cual prolongar, imperturbable, la distancia entre el yo y el ideal del yo.

Por eso la importancia que Freud concede al caudillo, tanto para explicar la relación de sometimiento como la revolución. Porque toda

forma colectiva vehiculiza a la forma-hombre como modelo de la organización del sistema de producción. ¿Cómo podría emerger la significación de una nueva situación histórica si no es a través de la forma humana del otro, que la encarna como el momento de una síntesis posible? ¿Cómo condensar para los hombres, si no, la significación racional con el acontecimiento desde la cual alguien la hace aparecer, visible para todos, en una conducta que la asume y la objetiva? ¿Cómo abrir, al mismo tiempo, en la carne de cada hombre, la conexión entre conciencia y cuerpo, separada por la represión? En el líder revolucionario la forma humana del enfrentamiento encuentra el lugar de una transición donde converge lo subjetivo y lo objetivo, lo afectivo y lo racional, lo individual y lo colectivo, la estructura y el acontecimiento. Pero aquí el líder oficia de modelo: se convierte en significante e irradia hacia todos los ámbitos de la realidad mostrando, con su acción y su pensar, la relación verdadera entre la parte y el todo, entre el individuo y el sistema. En este sentido, es un nuevo modelo, contrapuesto a los modelos invivibles de las masas artificiales, que deshace la trampa formada en nosotros, por identificación, desde niños. En él el drama del tránsito histórico se hace modelo de enfrentamiento en un cuerpo y solicita, por su transformación, también la propia. La significación encarnada en el líder aparece así abriendo un nuevo sentido posible dentro de la estructura represiva y nos muestra, en su acción encaminada a transformarla, el camino para recuperar el poder de la alianza fraterna, otra vez renovada

Es por su mediación que por fin lo inconsciente adquiere forma encarnada y poder actual: en él irrumpe lo irracional que el sistema hacía vivir, en forma marginada, junto a su orden. Pero irrumpe señalando inequívocamente, desde su forma-hombre, el ámbito en el cual la razón represiva se asienta: en su sistema de producción. Ya no es lo inconsciente que irrumpe como una infracción tolerada. Es lo inconsciente descubriendo la verdad histórica de lo reprimido y emergiendo dentro de una nueva racionalidad situada. La transformación de la individualidad contradictoria se inscribe así en el movimiento de

transformación del sistema represivo. Son dos los niveles de verificación alcanzados en un mismo acto, que los incluye indisolublemente: el momento de la transformación subjetiva y la transformación objetiva experimentada en común, dentro del campo material e histórico. Estos dos extremos son los que el líder revolucionario hace emerger, sintéticamente, en su proposición: al mostrar *en sí mismo,* en su propia persona, la posibilidad de ese tránsito *para todos.* Vemos así que la verdad enunciada por Freud en el psicoanálisis es asumida como conducta total, de efectivo descubrimiento, por el líder revolucionario. El científico dice: la psicología individual es psicología colectiva. El líder revolucionario recrea en la realidad, a partir de este descubrimiento en su propia persona, los lazos que la ciencia enunció.

Así, en medio de la rebeldía de la masa espontánea, se prepara y se descubre, en un segundo momento, *la racionalidad de la espontaneidad,* sin la cual el caudillo que la encarna puede aparecer, cómplice del poder, como una carne sin razón. Es esta espontaneidad la que debe ser organizada para sacarla fuera del marco represivo y la repetición de la alternancia. Para lograrlo, es preciso incluir en lo espontáneo la teoría de lo real, así como el psicoanalista, en la cura individual, se apoya en la teoría de la organización subjetiva que le permite leer la conducta contradictoria. Esta teoría a incluir es la racionalidad escamoteada, por el sistema, de la estructura psíquica individual, y sin la cual no habría psicología verdadera.

La racionalidad vivida como incoherencia subjetiva e inconsciente encuentra ahora su campo de verificación verdadera. Esta contradicción solidificada en el sujeto, él mismo dividido entre el yo coherente y yo inconsciente, nos había mostrado los límites de sus intentos de salida tanto en el individuo como en la masa espontánea. En el sueño "normal", quedaba reducida a una satisfacción alternante donde el día y la noche, el sueño y la vigilia, ritmaban el predominio sucesivo de lo consciente y de lo reprimido, cada uno en un campo propio y separado, sin reencontrar nunca la unidad y el sentido de la oposición: el ritmo biológico era su garantía. Hasta que se perdía el sueño. Entonces, en

el neurótico lo inconsciente accedía a la luz del día: soñaba despierto. Pero, para lograrlo, lo inconsciente reprimido se mantenía en el campo irracional de una significación regresiva, en la elaboración imaginaria de fantasmas infantiles que se daban el campo de la intemporalidad y del instante como realización de un deseo fuera del tiempo y del espacio histórico. Aquí el propio cuerpo actualizaba en sí este espacio primero intemporal de su organización primitiva. Materialidad mezquina, es verdad, pero vivida como si fuese todo. En la masa espontánea, en cambio, compuesta de individuos residuales "normales", emergía por fin el deseo insatisfecho en su expresión colectiva. Pero aquí el ideal del yo, transformado en ideal de la masa, encontraba su objeto real exterior en la satisfacción narcisista con el caudillo burgués que la encarnaba. Recubría así su idealidad sin materia con la materialidad empírica del modelo burgués triunfador, infractor y satisfecho, como si verificáramos en él este idealismo ajeno que la forma del padre, prolongado hacia la realidad, los descubría. Y sellábamos el espejismo de una nostalgia insaciable al coincidir en el presente con un objeto común que por fin lo recubría.

Pero en todos estos intentos de salida la masa espontánea tiene un privilegio, aun en su fracaso. Porque esta masa que objetivamente carece de satisfacción, determinada por el sistema a la insatisfacción y a la muerte, *es el único ámbito histórico donde puede desarrollarse la dialéctica de la verdad objetiva.* Y eso es lo que descubre el caudillo revolucionario en su acción, así como lo descubre el científico revolucionario en su pensar. Este conjunto de hombres sometidos, que en la atomización individualista de la masa artificial sólo aparece como íntimo y subjetivo, se abre ahora, por primera vez, a un campo posible de coherencia y de objetividad real. La distancia subjetiva se hace no sólo objetiva sino histórica. Este reprimido inconsciente descubre no solamente su origen cultural: aprende que lo producen *ahora* las relaciones sociales de producción. Es lo que queda de insatisfecho, postergado, residuo de las múltiples referencias contradictorias a las masas estables, que converge ahora en "ese algo común

que los liga entre sí": la masa que nos integra en la organización del trabajo. La masa revolucionaria es aquella nueva organización colectiva formada por quienes objetivan, por primera vez, en un modelo de hombre, la síntesis de lo coherente subjetivo y lo inconsciente en una nueva forma. Las categorías subjetivas de una oposición sólo interna encuentran por fin el origen de su organización en una contradicción exterior de la cual derivan: la que existe entre la coherencia oficial (instituciones e ideología) opuesta al fundamento real del proceso productivo, cuya racionalidad y sus enlaces materiales efectivos permanecían inconscientes. La oposición entre yo e ideal del yo aparece ahora entre una clase de hombres y el sistema de producción. Y si recordamos lo que Freud decía respecto de las creaciones individuales, cuando se preguntaba si estas no eran "realmente algo más que los perfeccionadores de una labor anímica en la que los demás han colaborado simultáneamente" (p. 24), podemos entonces decir, esta vez, que *el líder de una masa revolucionaria emerge dentro de ella como aquel que fue creado por la situación colectiva.*

El líder revolucionario, así comprendido, expresa y le devuelve a la masa la significación del poder colectivo que le permitió surgir desde dentro de ella con un poder previo que ella le comunica y que en él se prolonga. Este líder revolucionario espeja este poder, lo encarna pero lo significa, y es esta fuerza así extendida, incorporada en su individualidad, la que él les devuelve con sus actos inscritos como demostración de un tránsito necesario y posible. Pero necesario también para él: descubrió que no hay satisfacción del propio deseo si no es en el deseo compartido. Es su ser colectivo el que se revela en su individualidad. Por eso busca a la masa de hombres sometidos como busca la fuerza y la orientación hacia el cambio que él trata de leer para descubrir la eficacia de este poder inconsciente. El líder revolucionario es el que abre el deseo insatisfecho para llenarlo de toda la realidad común posible, y conferirle a su mismo anhelo el máximo actual que es posible alcanzar: que la masa se reconozca en esta insatisfacción colectiva, que es su fuerza, como primera condición de todo deseo. Es el primer lazo

de hermandad que él les devuelve en el riesgo de su vida orientada hacia esa única y posible satisfacción: incluirlos a todos en la forma del deseo insatisfecho que dibuja su contenido en la negación del presente histórico que lo impide. Así el deseo del líder revolucionario, puesto que es la suya una función de apertura, contornea los límites de lo posible y lo enfrenta. Pero no sólo como un sacrificio, sino como la apertura de un posible real que aparece cuando la limitación narcisista abre, superando el temor a la muerte, la temporalidad del propio cuerpo detenido, pero ahora dentro del cuerpo común. La libido individual, restringida a los límites de la propia piel, y a los modelos del sistema, se hace lo que el líder es por una identificación liberadora, porque por mediación del otro se abre incorporando a la propia fuerza la fuerza común. Y es también la razón la que se despliega junto con el poder del cuerpo desplegado. Es la función del "aparato psíquico" que descubre así su determinación histórica en la conciencia que inscribe al cuerpo en la motricidad de la acción política. La masa encuentra así su tránsito a la realidad dentro del marco de una modificación del mundo que el líder revolucionario encabeza y orienta. Es el pasaje de la horda primitiva a la alianza fraterna, pero ahora ya dentro del saber de la historia y sin la culpa de la violencia.

6. La experiencia colectiva no puede ser predicada

La masa revolucionaria, y aun la espontánea en su función "efímera y ruidosa", serían las que ponen de relieve lo reprimido como histórico y social. El único campo, pues, donde las dificultades anímicas de la formación psíquica anuncian el poder reorganizador orientado sobre todo el sistema y retomando las verdaderas fuerzas que lo mueven. Únicamente en la masa irrumpe dentro de la realidad lo reprimido individual que se descubre colectivo, y lo hace en el campo mismo donde la psicología individual y colectiva se formó. Su acción, aún impensada, se inscribe directamente en el fundamento de la

racionalidad que organiza todas las subjetividades. Estos actos vuelven a encontrar, así, el suelo histórico del cual la individualidad narcisista y separada se había alejado. Por fin lo consciente individual encuentra aquí lo inconsciente del sistema de producción, aquel campo más amplio que los produce sin saberlo. El deseo imaginario insatisfecho descubre el único campo de toda satisfacción posible, porque la significación material del acto individual se inscribe, buscando satisfacción, en la materialidad del sistema. Y el resultado al que se llega es este: en el sistema de producción que los produjo *no hay, por esencia, satisfacción para todos.* No es pues, la suya, una forma universal. No es tampoco este límite el obstáculo que "la vida" encuentra, en su desarrollo, como un imposible al que debamos plegarnos. Es la muerte y el fracaso que los privilegiados del sistema hacen recaer sobre los otros: es, pues, la muerte cultural que viene dada por la mano del hombre.

Es aquí donde la racionalidad del nuevo modelo une, en una nueva forma vivida, dos series antes separadas: la carne y la significación. Antes la coherencia del yo impedía pensar lo inconsciente: este aparecía sólo como un inconsciente individual. No tenía ni palabras ni categorías sociales para aprehenderlo. Y sin embargo ese inconsciente estaba ya, de hecho, materializado en los enlaces vividos que en las relaciones de dependencia y de trabajo los ligaban. Por eso pudieron llegar a la formación espontánea de la masa. Este "algo común que los enlace entre sí" por el cual se preguntaba Freud, es en este enlace negado donde circula lo inconsciente producido por el sistema cultural mismo. Es lo inconsciente que busca su satisfacción, pero desdibujado ya en su modalidad por la cultura misma que lo suscita y lo reprime al mismo tiempo. Esta síntesis de la masa es la síntesis primera donde emerge nuevamente lo inconsciente. Es la espontaneidad de la horda, pero que ya produjo, porque aquí no se trata del primer hecho histórico, su primer hermano. De este modo la espontaneidad en la que surge lo inconsciente reprimido es espontaneidad con sentido: con sentido histórico, situado, determinado en su forma por el sistema de producción como la primera síntesis opositora en él.

Así el contenido primero que reunió a los hermanos prehistóricos en la horda ya no es más la posesión de las mujeres en la masa actual que recrea el tránsito. Hay que seguir el hilo histórico de la primera necesidad hasta la actual para descubrir la racionalidad de lo inconsciente. Hay que trazar la ampliación histórica del marco en el cual el contenido del deseo insatisfecho se inscribe. Freud *no nos dice* que al comienzo el padre era el propietario tanto de las mujeres *como de los bienes.* Por eso el psicoanalista, situado en la prehistoria viviendo en el presente, puede escamotear la determinación material que usufructuaba el padre al dominar a los hijos. Ese escamoteo remitido a la prehistoria reproduce y dramatiza su complicidad en el escamoteo actual: la historia se lee, nos enseñó también Freud, *desde el presente.* Pero si prolongamos ese primer dominio, junto con la recuperación de las mujeres, los hermanos de la alianza fraterna también recuperaron el dominio de la tierra y el trabajo en comunidad. ¿No forma también esto el campo objetivo del acceso del deseo al "principio de realidad", la cura que lleve de la insatisfacción a la satisfacción? ¿No es, acaso, este el sentido del primer acto histórico que se continúa en nuestra cultura, su génesis misma siempre presente?

Por eso la función del caudillo revolucionario actual es la historización del deseo, para ubicarlo en el marco verdadero de la satisfacción histórica, sacándolo de las complacencias ilusorias de lo subjetivo. En la figura del caudillo revolucionario nos introducimos en la fuente misma de la represión, y la semejanza sensible con el padre se abre como diferencia con el hermano. Actualiza lo reprimido y lo sitúa en el tiempo de la realidad histórica, sacándolo de la alternancia periódica y simbólica a la que lo restringía la satisfacción represiva. Nos saca de la angustia ante la nada, que es la angustia ante la muerte, y nos pone frente al obstáculo. Por eso el caudillo revolucionario saca a la muerte metafísica y la convierte en muerte histórica: en la muerte determinada que el sistema nos da en vida. Pero ya no es entonces la angustia abstracta ante la muerte, del yo ante el superyó en el seno de la propia individualidad: es el riesgo del obstáculo que se opone a la

vida comprendido ahora desde el descubrimiento de la fuerza común. Ya no es el ello subjetivo que termina en los límites de la propia piel, esa porción privada de naturaleza que el cuerpo delimita. Es el ello que, como naturaleza subjetivizada, descubre de nuevo el anonimato colectivo del cuerpo común de la naturaleza del cual cada cuerpo individual forma parte, desde el cual provenimos y hacia el cual nos prolongamos. El cuerpo del líder revolucionario hace visible que se apoya sobre nuestra propia fuerza y que sólo es fuerte mientras la solicita y cuenta con ella. Y que nos lo hace saber y nos lo hace sentir. Pero su descubrimiento no es lo anónimo de la naturaleza, a la cual el sistema represivo lo quiere remitir: es la denominación precisa y determinada de un sistema social productivo que se revela como campo colectivo.

El caudillo revolucionario es el que temporaliza el ideal del yo y lo convierte en ideal de la masa, que no es sino el ideal social que el ideal del yo encubre. Desde la forma del caudillo revolucionario el padre arcaico cede ante la hermandad: la fuente del poder mítico, antes trascendente, pasa a encontrar su verdadera fuente en el poder común. Abre la fuerza y la violencia de lo inconsciente situándola frente al obstáculo que lo inhibía. En él se suelda y se integra la escisión entre lo consciente y lo inconsciente, y se descubre el movimiento personal que los integra en la creación de un nuevo tránsito. Al deshacer la relación meramente subjetiva, sin objeto, entre el ideal del yo y el yo, muestra su origen y hace aparecer afuera, como real, lo que antes dominaba idealmente, desde adentro, como mítico. Endereza un proceso invertido por la ratificación que hizo la cultura oficial de una ilusión infantil: transforma lo interno mítico en externo histórico y le muestra, sin sustitución, la fuente histórica de su subjetividad. La racionalidad consciente vuelve a encontrar así su punto de inserción en la prolongación de la libido. Esta convergencia de subjetividades, que descubren la razón de la semejanza y de la espontaneidad, necesita reencontrar en la subjetividad inconsciente postergada, en su contenido humillado, algo más que al padre anhelado y dominante: necesita que ese contenido converja y

reencuentre el sentido del mundo, el desequilibrio del sistema que el caudillo revolucionario asumió, primero en él, para mostrarlo luego como estando en todos.

Saber que la psicología individual es, al mismo tiempo, psicología colectiva significa descubrir hacia afuera una universalidad humana poderosa desde el seno de una individualidad indefensa y sumisa. Porque, nos preguntamos, ¿de dónde sacaría el individuo *solo, aislado,* restringido a los límites del individualismo burgués en los que el mismo psicoanalista se encuentra situado, la fuerza real para dominar este poder rubricado, además, por el desarrollo afectivo infantil que oculta, en la génesis individual, la génesis histórica? ¿De dónde, además, si este poder –comprueba– está ratificado por las formaciones sociales en las que está férreamente incluido? La respuesta es una sola: *únicamente retornando a una situación de dominio efectivo, en la reunión de fuerzas que convergen formando un todo colectivo poderoso, puede este ideal del yo abstracto volver a encontrar el fundamento y el poder histórico que está oculto en la génesis individual.* No se trata de recuperar sólo un *saber* individual: se trata de recuperar un *poder común.* Esta experiencia del *poder común recuperado* no puede ser proporcionada, en el psicoanálisis, por el poder del analista individual. Se trata de una experiencia *radicalmente* distinta a la que el analista, si acaso, tal vez puede conducir como corolario de un análisis comenzante, pero no terminal. *La experiencia del poder colectivo no es una experiencia que la imaginación pueda suplir*, porque los contenidos imaginarios, aún exaltados, se siguen apoyando en el propio cuerpo individual, y en la fuerza del otro. La experiencia del poder colectivo no puede ser sino la experiencia de un *poder inédito* hasta entonces, necesariamente actual, porque es la presencia efectiva del poder social inconsciente que la forma individual nunca pudo, en el marco burgués, haber vivido. Sólo el narcisismo de la individualidad burguesa, aunque presuma de revolucionario, puede concebirla también como un contenido de conciencia que haga innecesario el tránsito a la realidad. Se sigue apoyando en la mera racionalidad sin

cuerpo, y la extensión de la libido no entra en su pensar. Pero si la psicología individual es, al mismo tiempo, una psicología colectiva, y la creación histórica no es un texto que la narra sino aquella que surge desde el seno de la masa reprimida que se libera, entonces su prolongación en uno mismo como extensión afectiva de nuestra libido no puede tomar sólo a las ideas de "amor a la humanidad" como su contenido: *tiene que darse el objeto real mismo en su activa presencia actual.* Es la carne misma la que debe volver a anudar su relación con este poder del que fue históricamente desligada en las sucesivas disoluciones históricas que culminan en el proceso capitalista de producción como narcisismo colectivo. Debe comprender el camino de su subjetividad como el de un sujeto histórico que en la propia subjetividad, historizada por fin, también se prolonga. Sujeto que, como nos describe Marx, fue primero separado de la tierra común, luego separado del instrumento, luego de los medios de subsistencia y que ahora, *pura subjetividad, sin objeto,* encuentra en el psicoanálisis individual la ilusión correspondiente de una subjetividad profunda *sin otros*, una subjetividad abisal que, sin reencontrar la naturaleza cultural en la que estamos todos, limita sólo con el infinito de la muerte abstracta, sin contenido.

Pero esto no es Freud, sino una interpretación burguesa y limitada de un Freud también revolucionario al que no pueden entender en la lectura narcisista a que el sistema los condena. Como Kant decía de la existencia, al refutar el argumento de la existencia de Dios, que no podía ser predicada, porque su ser no reside en la afirmación verbal o teórica, también aquí podemos decirlo del poder colectivo: su existencia, para cada individuo, no puede ser predicada. Freud la predica y dice: el ser del individuo es colectivo. Pero sólo señala una existencia, una experiencia real: para existir como verdad del sujeto, este tiene que realizar la experiencia de prolongar su fuerza y su razón en la fuerza y la razón de los otros. Si mi pensar se abre hacia el pensar de los otros cuando la idea ajena es apropiada y asimilada –y en esto consiste la extensión de mi pensar–, ¿cómo abriría la

extensión de mi cuerpo libidinal en tanto sujeto social si no lo abro hacia la experiencia efectivamente común con los demás? –y en esto consiste la extensión de mi ser. Entonces, si no lo hiciera, tampoco podría animar las ideas: no tendría cuerpo para darles vida como ideas verdaderas que el cuerpo piensa porque está enraizado en la materia de la vida histórica.

La presente edición de las Obras de León Rozitchner hace justicia tanto con el valor y la actualidad de su pensamiento como con la necesidad de un punto de vista de conjunto que dé a luz los cuantiosos inéditos en los que seguía trabajando, así como sus grandes obras éditas. Hay en estos textos reunidos una filosofía que parte de la materialidad sensible del cuerpo para forjar una nueva prosa del mundo.

Freud y los límites del individualismo burgués fue publicado por primera vez en 1972. Consta de dos partes: la primera, "La distancia interior", trata sobre el obstáculo ubicado en el tránsito de lo interior-subjetivo a lo histórico-colectivo ("esa distancia que la burguesía abrió en cada uno de nosotros"); la segunda, "La distancia exterior" (elaborada a partir de "El malestar en la cultura" y "Psicología de las masas y análisis del yo"), discute con las izquierdas de la época el conjunto de supuestos que no hacen sino eludir la presencia de ese obstáculo que el sistema, al que se pretende combatir, introduce en la propia subjetividad, prolongando sobre el cuerpo individual y colectivo su lógica de terror y dominación.

EDICIONES BIBLIOTECA NACIONAL

9 789871 741601