

Los fundamentos epistemológicos del psicoanálisis de la cultura: una lectura de los textos de Sigmund Freud sobre psicología colectiva

Gabriel D. Noel¹

Resumen

Una vez consagrado como terapia y como teoría de la psicología individual, Sigmund Freud planteó la posibilidad de aplicar la perspectiva psicoanalítica a fenómenos colectivos. A partir de una lectura crítica de los cinco textos de su obra que se proponen explícitamente ese objetivo, el presente trabajo pretende mostrar de qué manera el creador del psicoanálisis intentó fundamentar la pertinencia de una teoría construida a partir de y para el análisis de la psicología individual a la hora de comprender fenómenos culturales y sociales, así como la naturaleza y la validez de los principales supuestos epistemológicos que legitimarían esa extensión. Argumentaremos en este sentido que incluso cuando los dos soportes principales en ese empeño, provenientes del mundo de la biología evolutiva, sean amplia y universalmente rechazados por la comunidad científica, Freud seguirá sosteniéndolos de manera pertinaz —junto con otros postulados auxiliares igualmente desacreditados— a los fines de mantener abierta la posibilidad de aplicar la perspectiva psicoanalítica a los fenómenos colectivos. Finalmente, sostendremos la imposibilidad de construir una teoría específicamente social a partir del psicoanálisis en la medida en que este —al menos como aparece en la obra de Freud— busca reconducir permanentemente lo cultural a lo biológico y lo colectivo a lo individual.

Palabras clave: teoría psicoanalítica de la cultura – psicoanálisis – Freud – epistemología

¹ Antropólogo y Doctor en Ciencias Sociales. Se desempeña como investigador y como docente de grado en el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (IDAES- UNSAM/CONICET). También, en FLACSO Argentina y la UNC, entre otras casas de altos estudios del país y del exterior.

I established the opposite view, that this history of the embryo (ontogeny) must be completed by a second, equally valuable, and closely connected branch of thought —the history of race (phylogeny). Both of these branches of evolutionary science are, in my opinion, in the closest causal connection; this arises from the reciprocal action of the laws of heredity and adaptation.

(...) 'Ontogenesis is a brief and rapid recapitulation of phylogenesis, determined by the physiological functions of heredity (generation) and adaptation (maintenance).'

Ernst Haeckel

Riddle of the Universe at the Close of the Nineteenth Century

No me falta el convencimiento de la exactitud de mis deducciones. Este convencimiento lo adquirí ya cuando hace más de un cuarto de siglo, en el año 1912, escribí mi libro sobre Tótem y Tabú y desde entonces no ha hecho más que robustecerse. No he dudado un momento de que los pensamientos religiosos sólo llegan a comprenderse apoyándose en los ejemplos que nos proporcionarían los síntomas neuróticos de los individuos, como una reaparición o regreso de procesos trascendentales de la historia primitiva de la familia humana, desde hace largo tiempo olvidados, cuyo carácter coercitivo débase igualmente a este origen y que merced a estar impregnados de una verdad histórica actúan sobre los hombres.

Sigmund Freud

Moisés y el Monoteísmo

Si bien el psicoanálisis tiene en cuenta lo social, no imagina lo social tal como lo hace el durkheimismo. Lejos de incorporarse a la sociología para completarla, la reemplaza, como el sacerdote de Nemi, después de sacrificarla.

Roger Bastide

Sociología y Psicoanálisis

En un posfacio que añadió en 1935 a su presentación autobiográfica, originalmente publicada en 1925, Sigmund Freud escribía:

Tras el rodeo que a lo largo de mi vida di a través de las ciencias naturales, la medicina y la psicoterapia, mi interés regresó a aquellos problemas culturales que una vez cautivaron al joven apenas nacido a la actividad del pensamiento. (En Strachey, 2001: 3)

Es en virtud de este interés por los “problemas culturales” que Freud escribió no menos de cinco textos,² espaciados a lo largo de un período de más de un cuarto de siglo cuyo objetivo —tal como el mismo Freud escribe en el más temprano de ellos— no era otro que “aplicar el punto de vista y los hallazgos del psicoanálisis a problemas no resueltos de psicología social” (Freud, 2001a [1921]: 1745).

Ahora bien, aún en una proposición tan breve y en apariencia tan poco problemática como la que antecede, encontramos dos puntos que se nos aparecen como particularmente importantes. En primer lugar, Freud anuncia explícitamente que se aplicará a la consideración de estos problemas no el punto de vista de un diletante, de un simple lego interesado por las cuestiones sociales o culturales y ni siquiera desde el lugar genérico, algo más prestigioso, del intelectual, sino específicamente en tanto psicoanalista. Esto es, los textos *culturales* o *sociales* de Freud —y preservaremos en nuestro trabajo la sinonimia en la que Freud colapsa ambos términos— deben reconocerse como textos psicoanalíticos de pleno derecho. Y en segundo lugar, la legitimidad de esta aplicación se justifica por el hecho de que el psicoanálisis —para la época en que Freud comienza a ocuparse de las cuestiones que aquí nos interesan— puede presentar como justificación de su “punto de vista”, una serie de “hallazgos” más

² Los textos en cuestión incluyen: *Tótem y Tabú* (1913), *Psicología de las Masas y Análisis del Yo* (1921), *El Porvenir de una Ilusión* (1927), *El Malestar en la Cultura* (1929) y *Moisés y el Monoteísmo* (1939).

o menos establecidos que constituyen las credenciales de su credibilidad. Justamente en la medida en que estos “hallazgos” acreditan retroactivamente la solidez del punto de vista que ha sido utilizado para traerlos a la luz, no es sino esperable el intentar aplicar este mismo punto de vista a “problemas no resueltos”. En este sentido, los trabajos que serán finalmente recopilados bajo el título de *Tótem y Tabú*, representan, tal como Freud anuncia a sus lectores, “una primera tentativa de mi parte de aplicar el punto de vista y los hallazgos del psicoanálisis a problemas no resueltos de psicología social” (Freud, 2001a [1921]: 1745).

Como el lector atento no habrá dejado de notar, Freud escribe aplicación y no confrontación o evaluación. Y esto no deja de tener su importancia para aquellos que intentamos interrogarnos sobre el papel que le cabe a “lo social” en los escritos de Sigmund Freud o —si se prefiere una formulación algo más ambiciosa, pero ciertamente menos defendible— en el psicoanálisis, al menos en lo que este debe a los escritos de Freud. Puesto que preguntarse cuál es el papel de “lo social” en la obra de Freud, en la medida en que esta obra comienza como una indagación terapéutica y clínica —esto es, que surge de y se aplica al análisis y tratamiento de casos individuales—, es preguntarse por la naturaleza de la relación entre lo individual y lo social, o, si se prefiere, entre lo individual y lo colectivo. De este modo, en la medida en que el psicoanálisis se hubo consolidado como “punto de vista” a partir de un análisis estrictamente individual, la pregunta a plantearse sería hasta qué punto es posible la transposición de la metodología y de la epistemología del psicoanálisis al análisis de fenómenos colectivos.

Pero claramente Freud no llega a plantearse esta pregunta, al menos si nos concentramos en los textos que hemos enumerado. Al contrario, da por supuesta *ab initio* la relevancia del psicoanálisis para el análisis de esos “problemas no resueltos de psicología social” y, en ningún momento, permite entrever la

posibilidad de una respuesta negativa a la pregunta o, mucho menos, la de un diálogo en el que lo social pueda servir para interrogar y enriquecer el psicoanálisis. Como veremos en breve, el psicoanálisis no será en estos textos sometido jamás a prueba alguna y ni siquiera a una razonable duda metódica: funcionará por el contrario de modo axiomático, como una serie de supuestos que se utilizan para explicar sin ser jamás interrogados y sin que quepa su revisión o su puesta en tela de juicio ni siquiera cuando se topen con uno o más hechos que discrepen con esos postulados.

Esto, por supuesto, no es en sí criticable: queda razonablemente claro que estos axiomas, aún cuando no se cuestionen al interior de los textos de psicología colectiva de los que habremos de ocuparnos, no son —tal como el mismo Freud se encarga una y otra vez de recordarlo— simples supuestos arbitrarios elegidos al azar. Se presentan como resultado de investigaciones anteriores, es decir, que remiten a la totalidad de la prolífica producción previa de Freud. Y resulta igualmente claro que Freud tiene buenas razones para argumentar a favor de su relevancia: si “nuestra concepción [ofrece] una ventaja imposible de obtener por otro camino; esto es, que nos aproxime a la inteligencia (...) más que ninguna otra” (Freud, 2001a [1921]: 1769), se entenderá lo razonable de una preferencia por tal aproximación. Puesto de otro modo: buena parte del peso de la argumentación fundante en torno a la relevancia del psicoanálisis para la comprensión de los fenómenos colectivos, sociales o culturales descansa sobre un argumento heurístico. Esta misma formulación reaparecerá una y otra vez en los textos posteriores, como en *El Porvenir de una Ilusión*, *El Malestar en la Cultura* y *Moisés y el Monoteísmo*, en los cuales se propone que el psicoanálisis permite lograr una inteligibilidad de determinados fenómenos sociales, de la cultura, la religión y del origen del monoteísmo judeocristiano, que hasta entonces le habría estado vedada a otras aproximaciones analíticas.

Hasta aquí el argumento es, por supuesto, irreprochable. Al fin y al cabo lo que se espera de una buena teoría es que haga precisamente eso: volver inteligibles a partir de un pequeño número de postulados o supuestos una gran variedad de observaciones cuya conexión se desconoce o se ve como problemática. En la medida en que el psicoanálisis logre reducir un gran número de hechos enormemente dispersos en el espacio y en el tiempo a la expresión de un pequeño número de procesos bien conocidos, le concederemos de buen grado su relevancia —así como su elegancia en términos explicativos— a la hora de iluminarlos. A propósito de esto, el mismo Freud se encarga de señalar una y otra vez que toda explicación psicoanalítica de fenómenos colectivos ha de entenderse como expresión de una semejanza, como una mera analogía encaminada a ilustrar, a través de un *como si*, fenómenos que no son idénticos a aquellos de los que el psicoanálisis se ocupa. Así, si se recorre cuidadosamente el itinerario representado por *Tótem y Tabú*, puede verse que comienza afirmando la relevancia de la analogía entre la neurosis y los procesos mentales de los hombres primitivos y la de ambos con los de los niños —no olvidemos que su título original, que devendrá subtítulo, era “Algunos aspectos comunes entre la vida mental del hombre primitivo y los neuróticos”—, y luego de un amplísimo y prodigioso arco de explicación e ilustración mutua de los procesos de una y de otra clase —del que ya tendremos ocasión de ocuparnos— termina con esta modesta afirmación: “Sin embargo, no debemos dejarnos influir con exceso en nuestros juicios sobre los primitivos por la analogía con los neuróticos” (Freud, 2001a [1921]: 1850). Este mismo arco reaparece en *El Porvenir de una Ilusión* y en menor medida en *El Malestar en la Cultura*: se comienza por aplicar el psicoanálisis a la consideración de un determinado grupo de fenómenos, se constata su fecundidad heurística —en sí misma o, más frecuentemente, con relación a otras explicaciones alternativas posibles—, se utiliza esta fecundidad

heurística para probar la relevancia de la aplicación y se afirma, por último, que esta fecundidad no resulta de una identidad sino de una simple analogía. Las instancias de este tipo, en las que Freud afirma explícitamente el carácter analógico de las relaciones entre los fenómenos individuales y los sociales, proliferan de hecho a lo largo de su obra:³

De manera en un todo parecida, cabría suponer que la humanidad en su conjunto, en el curso de su secular desarrollo, cayó en estados **análogos** a las neurosis. (Freud, 2001b [1927]: 43)

Repetidas veces ha sido señalado (...) cuán en detalle puede perseguirse la **analogía** de la religión con una neurosis obsesiva, y cuántas peculiaridades y destinos de la formación religiosa pueden comprenderse por este camino. (Freud, 2001b [1927]: 43)

Cuando nuestros estudios nos llevan a la conclusión de que la religión provoca en la humanidad una neurosis **análoga**, en su causa, a la neurosis por represión que se presenta en los pacientes considerados individualmente. (Freud, 2004 [1939]: 65)

Ahora bien, si uno recorre el arco argumentativo que se despliega en los textos arriba citados a lo largo de tres décadas, podrá verse que la intensidad retórica, el grado de detalle y la riqueza de los argumentos aumenta a medida que uno se acerca al nudo de la obra. No obstante las modestas pretensiones iniciales y la inevitable timidez de las conclusiones originales, está razonablemente claro que Freud, en las numerosas ocasiones en que se deja llevar por la fuerza o la elegancia de un argumento, parece claramente convencido de que en su planteo hay más que una simple analogía. Para decirlo de otro modo, las afirmaciones de Freud no siempre parecen del todo consistentes con su propuesta original del psicoanálisis como simple heurística de lo social, y en numerosos pasos de su obra defiende, tan explícitamente como le resulta posible, que nos encontramos frente

³ Los **resaltados en negritas** a lo largo de las citas son nuestros, salvo que se indique lo contrario.

a mecanismos *reales* que operan *efectivamente* sobre los fenómenos sociales o colectivos. Si bien esta tensión entre analogía y causalidad eficiente se encuentra presente en el interior de la totalidad de los textos de los que nos estamos ocupando, si se los lee en orden cronológico puede verse que el énfasis respecto de la causalidad *real* va ganando con el tiempo precedencia respecto de la propuesta de la analogía. Esto resulta particularmente visible en el que habrá de ser su último texto publicado —*Moisés y el Monoteísmo*— donde la sutileza y los reparos de los textos anteriores son barridos por afirmaciones taxativas como estas: “Ahora invitamos al lector a aceptar que en la vida de la humanidad **ocurre lo mismo** que en la de los individuos, es decir, que **también en la vida de las colectividades se producen procesos** [de la misma naturaleza]” (Freud, 2004 [1939]: 94). O, un poco más adelante, luego de recapitular el argumento del “Libro IV” de *Tótem y Tabú*: “El punto esencial estriba, sin embargo, en que nosotros atribuimos a estos **hombres primitivos sentimientos semejantes a los que la investigación analítica permite establecer en los primitivos del presente, o sea, en nuestros niños**” (Freud, 2004 [1939]: 95).

Aquí evidentemente —y podríamos multiplicar considerablemente las citas sin demasiado esfuerzo— ya no se trata de una simple “analogía”. Al contrario, Freud expresa claramente que las semejanzas y relaciones son reales y efectivas. Y este paso del lenguaje analógico al causal —distinción que al fin y al cabo bien pudiera parecer bizantina— no deja de tener sus consecuencias, puesto que implica de suyo el paso de una *heurística* a una *ontología*. Ya que si bien la fecundidad heurística de la analogía no requiere de más justificación que su propio poder de elucidar, la existencia de una relación *real* entre lo individual y lo colectivo debe ser *demostrada* de un modo algo más persuasivo. Ya no se trata de que los fenómenos sociales o colectivos puedan ser iluminados, *mutatis mutandis*, a partir de una consideración de los fenómenos de la psicología

individual sobre la base de los cuáles se ha construido el “punto de vista” psicoanalítico: se trata de mostrar que en definitiva los procesos sociales y su dinámica pueden ser *explicados* en su totalidad, a partir del método psicoanalítico, lo cual requiere, a su vez, postular alguna clase de relación *real* y *efectiva* entre los niveles individual y colectivo.

Ahora bien, ¿de qué naturaleza podría ser esta relación? La relación entre lo psicológico y lo social es, cuando menos, problemática —lo era en la época en que Freud escribía, lo sigue siendo aún hoy—, y por consiguiente, el vuelco epistemológico que implica el cambio de escala debe ser cuidadosamente justificado. Por ello, si es que este psicoanálisis aplicado a “lo social” pretende ser más que una mera metáfora heurísticamente conveniente, si es que aspira a devenir auténtica explicación científica, deberá resolver de modo satisfactorio la cuestión de la relación entre lo individual y lo colectivo —lo “social”, lo “cultural” —, y de *modo satisfactorio* implica que esta relación ha de hacer legítima y razonable la aplicación del método psicoanalítico, desarrollado para el tratamiento de casos individuales, a los sujetos y procesos colectivos. Dicho de manera ligeramente diferente: si el psicoanálisis tiene algo que decir respecto de la dinámica de la psicología colectiva, tal como indudablemente tiene algo que decir respecto de la dinámica de la psicología individual, la relación entre lo individual y lo colectivo deberá ser una relación ya no de *analogía* sino de *homología*, una relación no de semejanza, sino de identidad estructural. Los mismos mecanismos deberán hacerse presentes y actuar tanto en un caso como en el otro, y deberá explicarse cómo esto es posible.

¿Cómo satisface Freud este requisito? Tal como podemos leer en *Psicología de las Masas y Análisis del Yo* (trabajo cuyo título constituye un programa en sí mismo): “Nuestros actos conscientes se derivan de un “*substratum*” inconsciente, formado, en su mayor parte, por influencias

hereditarias. Este *substratum* entraña los innumerables residuos ancestrales que constituyen el alma de la raza” (Freud, 2001a [1921]: 2).

Esto es, los actos de un individuo cualquiera se derivan de un fondo en gran medida común a toda la especie que se hereda de generación en generación. En la medida en que este fondo no es ya individual sino *colectivo*, los “hallazgos” del psicoanálisis en lo que hace a la génesis y la dinámica de la psicología del individuo, son asimismo —y al mismo tiempo— hallazgos sobre un patrimonio común, colectivo y hereditario de la humanidad toda. Freud combina así dos principios caros a la biología de los siglos XVIII y XIX: el principio de la herencia de los caracteres adquiridos —ampliamente aceptado con anterioridad a la difusión de la genética en las primeras décadas del siglo XX— y la intuición de Haeckel de que la historia individual del organismo (la ontogenia) recapitula la historia colectiva de la especie (filogenia),⁴ homología ampliamente difundida y tenida por sólidamente establecida en la época en que Freud escribía.

Y es a través de este principio que podía delinearse el comienzo de una solución, ya que si hay algo de lo que el psicoanálisis podía jactarse era de haber desarrollado una prolija reconstrucción de la ontogenia psíquica del ser humano. En la medida en que fuera legítimo suponer que esta recapitulación que tenía lugar en el ámbito de lo estrictamente anatómico-fisiológico también ocurría respecto de lo psíquico-social, podría pensarse en una aplicación “social” estricta y literal del psicoanálisis. De este modo, a partir del microcosmos del individuo y de su génesis en cuanto tal podían realizarse inferencias —garantizadas por esta vía de continuidad y de homología— sobre la sociedad, su historia pasada e incluso, en ocasiones, sobre su posible devenir. Los pasos y desafíos que el niño contemporáneo atraviesa en su camino hacia la adultez, por tanto, serían los

⁴ Esta idea será rebautizada algún tiempo después en el marco de la biología evolutiva con el algo más pretencioso nombre de “Ley de Sarre”.

mismos pasos y desafíos que la “sociedad” actual habría debido atravesar para asegurar su subsistencia. Y esto es así en virtud de que:

desde que hemos superado el error de creer que el olvido, habitual en nosotros, implica una destrucción de la huella mnémica, vale decir su aniquilamiento, nos inclinamos a suponer lo opuesto, a saber, que en la vida anímica no puede sepultarse nada de lo que una vez se formó, que todo se conserva de algún modo (...). (Freud, 2001c [1929]: 69-70)

La ontogenia psíquica recapitula la filogenia psíquica, por tanto, en la medida en que los hechos ocurridos en el pasado filogenético de la especie han dejado una huella imborrable, una suerte de pecado original cuyas consecuencias son revividas por todos y cada uno de los individuos que nacen y siguen naciendo, en su camino hacia la madurez. De este modo vemos cómo ambas tesis —la de la recapitulación y la de la herencia de los caracteres adquiridos— aparecen fuertemente imbricadas en el mecanismo explicativo que subyace al argumento de la “psicología social” del psicoanálisis:

No puede haberse ocultado a nadie que postulamos la existencia de un alma colectiva en la que se desarrollan los mismos procesos que en el alma individual. Admitimos que la conciencia de la culpabilidad emanada de un acto determinado ha persistido a través de milenios enteros, conservando toda su eficacia en generaciones que nada podían saber ya de dicho acto, y reconocemos que un proceso afectivo que pudo nacer en una generación de hijos maltratados por su padre ha subsistido en nuevas generaciones sustraídas a dicho mal trato por la supresión del padre tiránico (...). **Sin la hipótesis de un alma colectiva y de una continuidad de la vida afectiva de los hombres que permita despreciar la interrupción de la existencia no podría existir la psicología de los pueblos.** Si los procesos psíquicos de una generación no prosiguieran desarrollándose en la siguiente, cada una de ellas se vería obligada a comenzar desde un principio el aprendizaje de la vida (...). En relación con este particular se nos plantean dos nuevas interrogaciones, relativas, respectivamente, a la amplitud que debemos atribuir a la continuidad psíquica dentro de estas series de generaciones y a los medios y caminos de que se sirve cada generación para

transmitir a la siguiente sus estados psíquicos. Estos dos problemas no han recibido aún solución satisfactoria, y la comunicación directa o la tradición no constituyen tampoco una explicación suficiente. En general, la psicología de los pueblos se preocupa muy poco de averiguar por qué medios queda constituida la necesaria continuidad de la vida psíquica en las generaciones sucesivas. Tal continuidad queda asegurada en parte por la herencia de disposiciones psíquicas (...). Habremos pues de admitir que ninguna generación posee la capacidad de ocultar a la siguiente hechos psíquicos de cierta importancia. (Freud, 1988 [1913]: 1848-1849)

Tanto es así que, incluso largo tiempo después de que la biología haya abandonado inequívocamente la segunda de estas tesis, Freud la seguirá sosteniendo, argumentando que resulta imprescindible a los fines de la explicación psicoanalítica de los fenómenos sociales:

Todos estos problemas todavía encuentran nuevas dificultades en la actual posición de las ciencias biológicas que niegan terminantemente la herencia de las propiedades adquiridas. Confieso, con toda modestia que, a pesar de ello es imposible sustraerse a este factor en el desarrollo biológico. En realidad, ambos casos no son iguales (...). Sin embargo, en el fondo es difícil comprender el uno sin el otro. Cuando admitimos la persistencia de tales vestigios de recuerdos en la herencia arcaica, tendemos el puente entre psicología individual y psicología de las masas, y podemos tratar a los pueblos como si fuesen individuos neuróticos. Añadamos que aunque la demostración respecto de los vestigios de los recuerdos de la herencia arcaica en la hora presente no tiene el vigor que posee la referente a los fenómenos residuales de la memoria, obtenidos por el examen psicoanalítico, que indudablemente derivan de la filogenia, creemos que tal demostración es suficientemente fuerte como para considerar ciertos los fenómenos mencionados. Si no fuese así **no podríamos dar un paso más** por el camino del psicoanálisis ni por el de la psicología de las masas. (Freud, 2004 [1939]: 116-117)

Resulta difícil pensar una afirmación más concluyente: por más que la biología contemporánea niegue “terminantemente” el postulado de la herencia de los caracteres adquiridos, Freud se ve obligado a mantenerlo dado que una

retractación sobre este punto implicaría la renuncia a aplicar el psicoanálisis a los problemas de la psicología colectiva. En consecuencia, las conclusiones fuerzan las premisas y la voluntad reemplaza el raciocino: *Hoc volo, sic jubeo: sit pro ratione voluntas!*

Quedan así establecidos los fundamentos de la legitimidad de lo que podríamos denominar la lectura psicoanalítica “dura” de “lo social”: en la medida en que “lo social” es a “lo individual” como la filogenia es a la ontogenia — homología garantizada por la herencia de los caracteres adquiridos— tendrá sentido, en términos metodológicos, aproximarse a “lo social” con las herramientas construidas a partir de y para aplicar sobre lo individual, y estará garantizado, en términos ontológicos, que las semejanzas que encontremos entre ambos aspectos sean semejanzas reales y no mera analogía. De hecho, es este procedimiento sobre el que descansa buena parte de los argumentos de Freud respecto de la aplicación del “punto de vista y los hallazgos del psicoanálisis a problemas no resueltos de psicología social”.

Tan satisfactoria habrá de resultar a sus ojos esta solución al predicamento de la relación entre lo individual y lo colectivo, que Freud habrá de mostrarse cada vez más y más reacio a abandonarla a medida que las evidencias comiencen a acumularse en su contra. Por más que en 1927, al procurar distinguir la perspectiva psicoanalítica en tanto teoría científica del pensamiento religioso, afirme que a diferencia de los postulados de origen religioso, “mis ilusiones — prescindiendo de que el hecho de discrepar con ellas no comporta castigo alguno— no son incorregibles (...)” (Freud, 1988 [1913]: 51-52), y por más que haga de esa perfectibilidad y de esa capacidad de corregirse a partir de sus propios errores, propia de la ciencia, la piedra de toque de su diferencia específica con la religión, lo cierto es que Freud se rehusará de plano en lo sucesivo a modificar los

postulados que hacen posible la aplicación del psicoanálisis a “lo social”, sin más argumento que su mera convicción individual y subjetiva:

No me falta el convencimiento de la exactitud de mis deducciones. Este convencimiento lo adquirí ya cuando hace más de un cuarto de siglo, en el año 1912, escribí mi libro sobre *Tótem y Tabú* y **desde entonces no ha hecho más que robustecerse. No he dudado un momento** de que los pensamientos religiosos **sólo** llegan a comprenderse apoyándose en los ejemplos que nos proporcionarían los síntomas neuróticos de los individuos, como una reaparición o regreso de procesos trascendentales de la historia primitiva de la familia humana, desde hace largo tiempo olvidados, cuyo carácter coercitivo débase igualmente a este origen y que **merced a estar impregnados de una verdad histórica** actúan sobre los hombres. (Freud, 2004 [1939]: 6)

(...)

En la actualidad todavía continúo siendo partidario de esta reconstrucción. Repetidas veces se me ha reprochado violentamente que yo no haya modificado mis opiniones en las ediciones posteriores de mi libro, en vista de que los nuevos etnólogos han rechazado unánimemente las teorías de Robertson Smith, sustituyéndolas por otras que en parte son absolutamente diferentes. Debo replicar que **esos aparentes progresos de la ciencia me son perfectamente conocidos, pero no estoy convencido ni de la exactitud de estas nuevas aportaciones, ni de los errores de Robertson Smith (...)**, yo no soy un etnólogo sino un psicoanalista. **Tengo el derecho de tomar de la bibliografía etnológica lo que puedo necesitar para los trabajos del psicoanálisis (...).** Jamás podré coincidir con mis enemigos. (Freud, 2004 [1939]: 151)

La claridad de las afirmaciones precedentes exige de mayores comentarios, ya se trate, como hemos visto, del postulado de la herencia de los caracteres adquiridos, de la “ley” de la recapitulación o de teorías antropológicas ampliamente desacreditadas como las de Robertson Smith acerca del totemismo (Stocking, 1995), el tono de Freud se vuelve cada vez más y más categórico, más y más polémico, más y más intransigente, en la medida en que abandonar cualquiera de esos postulados —cuestionables y cuestionados— implicaría perder

el único fundamento ontológico y epistemológico del lazo entre lo colectivo y lo individual y, por consiguiente, la posibilidad de aplicar el psicoanálisis a “aquellos problemas culturales que una vez cautivaron al joven apenas nacido a la actividad del pensamiento” (Freud en Strachey, 2001: 3). Apenas puede extrañar, por tanto, que esa mera posibilidad sea leída en clave de traición, esto es, de connivencia con sus “enemigos”.

Sin duda, mientras los dos postulados básicos de esta ontología de lo colectivo sobre la que descansaba el psicoanálisis —la recapitulación de la filogenia en la ontogenia y la herencia de los caracteres adquiridos— se mantuvieron vigentes, la elección de este camino no sólo permitió a Freud cimentar lo colectivo en lo individual y ponerlo así bajo la égida de la perspectiva psicoanalítica, sino también asegurar un alto grado de legitimidad simbólica para las explicaciones psicoanalíticas por *proxy*, en la medida en que se cimentaba sobre el enorme prestigio que la biología evolucionista había adquirido en tanto disciplina.

Mas, sin embargo, esta solución reduccionista, biologicista e individualista al problema de la relación entre lo individual y lo colectivo tuvo como resultado que la aplicación del “punto de vista y los hallazgos del psicoanálisis a problemas no resueltos de psicología social” desembocara en una suerte de paradoja: en la medida en que la doble especificidad de “lo social”, respecto de lo biológico por un lado —lo social como sinónimo de lo cultural— y respecto de lo individual por el otro —lo social como sinónimo de lo colectivo— es reconducida una y otra vez hacia lo biológico y hacia lo individual, la distinción termina disolviéndose por irrelevante. Ciertamente es que Freud afirma la existencia de “lo social” o de “lo cultural” en tanto niveles específicos de análisis empírico, e incluso en ocasiones intenta definirlos sobre la base de rasgos que excederían los de la psicología individual. Pero en cuanto se aboca a la tarea de explicarlos psicoanalíticamente,

desemboca de modo indefectible en su disolución.⁵ Es por ello que —de acuerdo con nuestra lectura de los textos *sociales* de Freud— creemos que no puede hablarse con propiedad de una teoría *específicamente* social en la obra de Freud. Si bien no puede negarse que el psicoanálisis —en el recorte específico que hemos realizado sobre de su monumental *corpus*— se ocupe de lo social, de lo cultural, de lo colectivo, difícilmente pueda sostenerse que exista una teoría específicamente social en el psicoanálisis; tal como lo hemos sugerido en los primeros párrafos, Freud aborda lo social desde una aproximación unilateral que no cuestiona jamás sus premisas, y la única manera en que es posible permanecer fiel a estas premisas —surgidas a partir del análisis de *individuos*— es asegurándose de que lo social sea de algún modo, en último término —y luego de tantos pretextos, rodeos, titubeos, excusas, fintas y retrocesos como sean necesarios— expresión de lo individual. Sería injusto para con Freud sostener que su reducción de lo social a lo individual es ingenua o precipitada, pero lo cierto es que, como hemos intentado mostrar, esa reducción puede leerse con claridad en algunos de sus textos más conocidos.

Bibliografía consultada

Bastide, R. (1961). *Sociología y Psicoanálisis*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora.

Fabian, J. (1983). *Time and the other: How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.

⁵No podemos detenernos aquí sobre otro de los sentidos al que el psicoanálisis reconduce lo social a lo individual, esto es, la introducción de eslabones de causalidad psicológica entre dos fenómenos sociológicos cualesquiera. Ver al respecto la crítica de Sorokin, citada en Bastide (1961).

- Freud, S. (1988 [1913]). "Tótem y Tabú". En *Obras Completas, volumen IX*. Buenos Aires: Hyspamérica.
- _____. (2001a [1921]). "Psicología de las Masas y Análisis del Yo". En *Obras Completas, volumen XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (2001b [1927]). "El Porvenir de una Ilusión". En *Obras Completas, Volumen XXI*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (2001c [1929]). "El Malestar en la Cultura". En *Obras Completas, volumen XXI*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (2004 [1939]). *Moisés y el Monoteísmo*. Buenos Aires: Losada.
- Stocking, G. W. (1995). *After Tylor. British Social Anthropology 1888-1951*. Madison: University of Winsconsin Press.
- Strachey, J. (2001 [1927]). "Nota Introductoria a *El Porvenir de una Ilusión*". En S. Freud, *Obras Completas, volumen XXI*. Buenos Aires: Amorrortu.