

# El problema de la cultura en Freud: de la arqueología del inconsciente a la utopía de la razón\*

**The Problem of Culture in Freud: From an Archeology of the  
Unconscious to the Utopia of Reason**

**Le problème de la culture chez Freud: de l'archéologie de  
l'inconscient à l'utopie de la raison**

---

María Fernanda Crespo-Arriola   
Universidad de Navarra - España

Recibido: 2013-03-25

Envío a pares: 2013-03-28

Aprobado por pares: 2013-05-05

Aceptado: 2013-05-25

Pensamiento y Cultura | ISSN: 0123-0999 | eISSN: 2027-5331  
pensam.cult | Vol. 16-1 | Junio de 2013 | pp. 67-85

\* Este artículo es producto de la investigación “Teoría de la representación en Sigmund Freud. Antecedentes y proyecciones para el postulado del inconsciente”, financiada por la Asociación de Amigos de la Universidad de Navarra.

 mcrespo.1@alumni.unav.es

## El problema de la cultura en Freud: de la arqueología del inconsciente a la utopía de la razón

**Resumen:** En este artículo se realiza un estudio de la teoría de la cultura planteada por Sigmund Freud. El análisis se detiene en el concepto de represión y en las complicaciones que este mismo deriva para el individuo y la cultura. Se discute la postura del autor y, oscilando entre un determinismo y una liberación total de la represión, se sugiere que la perspectiva de Freud frente al malestar en la cultura es, más bien, la de un Ilustrado.

**Palabras clave:** Freud, represión, cultura, malestar, ilustración.

## The Problem of Culture in Freud: From an Archeology of the Unconscious to the Utopia of Reason

**Abstract:** This article examines Sigmund Freud's theory of culture. The analysis focuses on the notion of repression and the complications this concept creates for the individual and culture. The author's theoretical position is discussed and, oscillating between determinism and a total liberation of repression, it is suggested that Freud's perspective on the discontent in culture is, more exactly, that of an Enlightenment thinker.

**Key words:** Freud, repression, culture, discontent, Enlightenment.

## Le problème de la culture chez Freud: de l'archéologie de l'inconscient à l'utopie de la raison

**Résumé:** Dans cet article, on réalise une étude de la théorie de la culture proposée par Sigmund Freud. L'analyse se penche sur le concept de répression ainsi que sur les complications que ce dernier dérive pour l'individu et la culture. On discutera de la position de l'auteur et, en oscillant entre déterminisme et une libération totale de la répression, on suggèrera que la perspective de Freud face au malaise dans la culture est, plutôt, la d'un illustré.

**Mots-clés:** Freud, répression, culture, malaise, illustration.

La política parte de una categoría de orden, es decir, de la consideración de que el orden social es necesario para el establecimiento de la justicia, la equidad, la seguridad, la estabilidad social y el buen gobierno; pero, sobre todo, parte de la afirmación de que ese ordenamiento necesita ser establecido en una sociedad en la que el conflicto y el desorden aparecen como sus aspectos más inherentes. El orden, pues, es concebido a partir de su dialéctica con el desorden mismo; sin embargo, en esta dialéctica el ordenamiento no parece surgir de manera primordial ni mucho menos espontánea, sino como resultado de una fuerza o violencia que lo establece y que permite la “suspensión” de un eterno devenir caótico. Visto de otra forma, la acción política pierde toda su relevancia y su fundamento.

Pareciera, entonces, que la teoría política descansa en el ejercicio de algún tipo de fuerza ejercida sobre la sociedad y, por lo mismo, su planteamiento parece incitar a la concepción de un individuo que, casi necesariamente, entra en conflicto con sus semejantes; es decir, de un hombre que para vivir en comunidad requiere del ejercicio de cierta “medida regulatoria”, “coacción”, “derecho” o “ley” para alcanzar la convivencia pacífica y ordenada.

La teoría de la cultura de Sigmund Freud no puede ser considerada como una teoría política en sentido estricto. Sin embargo, no hay que sobre-interpretar para comprender el modo en el que sus conceptos más elementales –como el de *pulsión*, *represión* y *superyó*– han derivado en consecuencias importantes para la teoría política. De hecho, las disertaciones antropológicas del freudismo constituyen ya una influencia fundamental dentro del pensamiento socio-político contemporáneo. Esta posición de “privilegio” quizá se deba a que su teoría descansa sobre una forma particular de entender la autonomía del *yo*; la cual, podría decirse, se acomoda al pensamiento político de nuestros días, definido por el hito moderno de la democracia y la posibilidad de elegir libremente. No obstante, es precisamente en este punto: en la definición del concepto de libertad y en la posibilidad otorgada al hombre para elegir y actuar según los designios de su razón, que las lecturas referentes a Freud se tornan ampliamente divergentes.

La perspectiva más extendida es, probablemente, la que ve en Freud a un detractor de la autonomía del *yo* y de la razón; es decir, aquella que considera que la teoría freudiana remite a la idea de *destino* y que, por tanto,

oculta un arraigado fatalismo frente a la condición humana. Se asume que la esencia de sus tesis desvela un reino de sinrazones que dominan nuestras determinaciones; y que incluso la pequeña parte racional consciente que gobierna nuestras decisiones sigue unas leyes que marcan el objeto de nuestros pensamientos (López 2011, 101). De manera que, ya sea por causa del fuerte influjo de las pulsiones o por la inexpugnable influencia de la cultura, el individuo se ve condenado a vivir en función de determinaciones ajenas a las de sus propias convicciones y decisiones.

Tanto esta perspectiva como su contraria, aquella que encuentra en Freud a un claro defensor de la autonomía del *yo* y de la razón, encierran una particular comprensión de la metapsicología freudiana y, por tanto, es en función de ella que ambas concepciones trascienden hasta convertirse en el fundamento antropológico de dos posturas socio-políticas radicalmente opuestas: una –más ilustrada– que apuesta por la razón, el contrato social, la sublimación de la represión y la terapia psicoanalítica; y otra –en donde recaen la mayoría de las interpretaciones postmodernas– fundada sobre la mera liberación de las pulsiones y la renuncia de la represión.

Ahora bien, la denuncia de Freud frente a la cultura, principalmente frente al malestar generado por sus demandas, ha sugerido una mayor afinidad entre el autor y la segunda perspectiva; y, en consecuencia, se ha asumido que, o no hay solución frente al malestar, o que ésta se encuentra en la liberación irrestricta de la pulsión. No obstante, será parte de nuestro objetivo clarificar –o desmitificar– la postura de Freud frente a esta problemática pues, mediante una lectura cuidadosa de los principales escritos freudianos, es posible subrayar que su teoría se inscribe dentro de la tradición ilustrada; es decir, dentro de una tradición de pensamiento que, a través de la comprensión del antagonismo entre naturaleza y cultura, celebra las virtudes de un hombre capaz de guiarse por su propia racionalidad. Esta cuestión se ve bien reflejada en la concepción freudiana de la cultura, en su optimismo frente a la terapia psicoanalítica y en su creciente esperanza frente a los poderes de la razón y de la ciencia. Como se mostrará, Freud asume la idea ilustrada de la autonomía de la razón y, sirviéndose del antagonismo inherente al hombre, construye una teoría de la cultura capaz de señalar la urdimbre psíquica que se desarrolla en torno al conflicto humano.

En un primer apartado realizaré una breve exposición de algunos de los textos freudianos referentes a la cultura; de manera que, a partir de ellos, sea posible comprender con mayor profundidad el modo en el que la teoría psicoanalítica se plantea como una “teoría de la evolución de la especie” que pretende desvelar los mecanismos psíquicos que se ocultan tras el imperante antagonismo entre naturaleza y cultura. Y, en un segundo apartado, discutiré la postura de Freud frente al malestar en la cultura. En este sentido, intentaré demostrar que el autor rechaza –por inviable para el individuo y para la cultura– la liberación irrestricta de las pulsiones y sostendré que, contrario a esta postura, el psicoanálisis ofrece una solución ilustrada frente a dicha problemática.

## 1. El concepto de cultura en Freud

Ya en los primeros estudios de Freud –principalmente en aquellos referidos a la patología histérica– es posible comprender el modo en el que la enfermedad se verá asociada a las demandas restrictivas de la sociedad; o bien, a lo que más tarde conformará uno de los aspectos más fundamentales de la teoría de la cultura: la *represión*.

En este sentido, la referencia de Freud a la sexualidad –con su carácter reservado para la esfera íntima y con sus vastas connotaciones morales– no será del todo gratuita, pues servirá de ejemplo, casi caricaturizado, para una teoría de la cultura fundada sobre la represión de las pulsiones. De esta manera, desde 1908, Freud afirma que, “bajo el influjo de la educación y de los reclamos sociales se alcanza, sí, una sofocación de las pulsiones perversas” (Freud 1908, 169). Sin embargo, desde esta primera etapa parece quedar en claro cierto sentido fatídico de la represión, pues, si bien ésta reina sobre la exteriorización de las pulsiones sexuales, su éxito se encuentra continuamente destinado al fracaso. Las pulsiones inhibidas, continúa Freud,

se exteriorizan de otras maneras igualmente nocivas para el individuo (psiconeurosis), y lo vuelven tan inepto para la sociedad como la misma satisfacción inalterada de aquellas pulsiones que se sofocaron: y en esto consiste el fracaso del proceso, fracaso que a la larga supera con creces al éxito (Freud 1908, 169).

Sorprende el hecho de que, ya desde un periodo tan temprano, puedan encontrarse rastros tan claros de lo que más adelante conformará una de las tesis esenciales de *El malestar en la cultura*; sobre todo si se considera que en este texto ya se anuncia el carácter pre-social contenido en la idea de una satisfacción inalterada de las pulsiones. No obstante, para comprender el concepto de cultura en Freud es necesario, antes que nada, tener claro el modo en el que éste se desarrolla como parte de un patrimonio evolutivo de la humanidad, en toda su expresión darwiniana. O, mejor dicho, como un momento crucial dentro de lo que Ricoeur denomina una “arqueología explícita y tematizada” del inconsciente (1970, 404); pues, como sostiene el mismo Freud, la disciplina por él fundada es un “análisis”, es decir, una desintegración o descomposición de elementos a la vez que un remontarse a los orígenes –a lo arcaico– (Freud 1919, 156-157).

En esta arqueología, la *vida*, el *deseo* y el *inconsciente* aparecen insuperables como posición inicial y como afirmación originaria del ser humano; de manera que, mientras la *pulsión* aparece como lo más primitivo de la vida humana, al mismo tiempo constituye el punto de partida para la conformación del aparato psíquico del individuo y el nacimiento de la cultura. Bajo este esquema, la afirmación de que la teoría freudiana constituye “la acusación más irrefutable contra la civilización occidental” (Marcuse 1981, 25) comienza a adquirir vital importancia; pues se obtiene la impresión de que el acento teórico del freudismo será colocado sobre una teoría del deseo y de las pulsiones. Sin embargo, para poder percibir el modo en el que esta teoría también se constituye como la más firme defensa de la cultura (Ibídem, 25), es necesario comprender que esta arqueología tematizada de lo inconsciente se encuentra vinculada “a una teleología no tematizada del ‘devenir-consciente’” (Ricoeur 1970, 404)<sup>1</sup>.

No hace falta afirmar demasiados supuestos ni, mucho menos, forzar artificialmente los argumentos para llegar a una conclusión de este talante. Freud mismo, en *El porvenir de una ilusión*, hace explícito cuán impensable y cuán miope sería aspirar a una cancelación de la

---

1 Según Ricoeur, esta idea de una *teleología* del sujeto no es una idea freudiana, sino, más bien una noción filosófica que el lector de Freud se forma (Ricoeur 1979, 88-91).

cultura; e, incluso, nos deja en claro que el estado de naturaleza –aquél que no nos exigiría limitar en nada nuestras pulsiones– sería mucho más difícil de soportar (Freud 1927, 15).

Con este mismo argumento Freud comienza su disertación de 1930. De modo que, haciendo hincapié en una tendencia natural-primitiva del hombre a actuar según un *principio de placer*, no pretende establecer un ideal de vida para el hombre civilizado, sino resaltar el carácter insostenible –aunque también imperante– de una búsqueda infatigable por la consecución del placer. Así, ante la pregunta “¿Qué es lo que los seres humanos mismos dejan discernir, por su conducta, como fin y propósito de su vida? ¿Qué es lo que exigen de ella, lo que en ella quieren alcanzar?” (Freud 1930, 76), el autor responderá con sencillez –y con un carácter más bien aristotélico–: “quieren alcanzar la dicha, conseguir la felicidad y mantenerla” (Ibídem, 76).

Seguir este planteamiento permite caer en cuenta de que la perspectiva de Freud se construye sobre una especie de realismo; pues, queda claro que “[a]sí como satisfacción pulsional equivale a dicha, así también es causa de grave sufrimiento cuando el mundo exterior nos deja en la indigencia, cuando nos rehúsa la saciedad de nuestras necesidades” (Freud 1930, 78). Es justamente por esos peligros con que la naturaleza amenaza al hombre que, según Freud, éste ha decidido aliarse con los otros y crear una cultura capaz de protegerlo (Freud 1927, 15). Y es justo entonces cuando un nuevo principio de funcionamiento mental –el *principio de realidad*– gana ascendencia (Marcuse 1981, 26).

Bajo este principio el hombre aprende a sustituir el placer momentáneo, incierto y destructivo por el placer retardado, restringido, pero seguro; de manera que, podría decirse, el ser humano llega a ser un *yo* organizado, capaz de probar la realidad y –a través de su razón– distinguir entre lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso, lo nocivo y lo útil. Y así, en esta lucha por alcanzar lo que le es útil y placentero, logra apropiarse de esa realidad alterándola a partir de su acción consciente.

La constitución misma de la civilización se funda sobre un principio de renuncia, de auto-restricción y, por tanto, sobre una fuerza que, a manera de auto-violencia, limita la tendencia instintiva del individuo y le permite organizar su mundo interno y su realidad externa;

ya sea para la consecución del placer anhelado, o bien para impedir el displacer casi asegurado. No obstante, la mera auto-restricción no parece ser suficiente para alcanzar el ordenamiento de la vida en sociedad. Los vínculos entre los seres humanos necesitan ser regulados pues, de faltar esto, tales vínculos quedarían sometidos a la arbitrariedad del individuo más fuerte, quien tomaría decisiones de acuerdo con sus intereses y mociones pulsionales. Así, añade Freud:

La convivencia humana sólo se vuelve posible cuando se aglutina una mayoría más fuerte que los individuos aislados, y cohesionada frente a estos. Ahora el poder de esta comunidad se contrapone, como «derecho», al poder del individuo, que es condenado como «violencia bruta». Esta sustitución del poder del individuo por el de la comunidad es el paso cultural decisivo. Su esencia consiste en que los miembros de la comunidad se limitan en sus posibilidades de satisfacción, en tanto que el individuo no conocía tal limitación (Freud 1930, 94).

Como puede verse, para el autor la libertad individual no será un patrimonio de la cultura, mientras que, en todo caso, sí lo será la represión; pues ésta posibilitará los dos aspectos fundamentales de la cultura: el gobierno de las fuerzas de la naturaleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres. Ahora bien, esta previa aclaración con respecto a la institución del Derecho permite hacer patente una distinción dentro del carácter de la represión que no siempre queda del todo clara.

En un nivel ‘solipsista’ y referente al gobierno de las fuerzas de la naturaleza, Freud parece hablar de represión en su sentido más orgánico, es decir, en su connotación de “mecanismo psíquico” que consiste en rechazar algo de la consciencia y mantenerlo alejado de ella (Freud 1915, 141); sin embargo, con la introducción de su concepto de cultura y la necesidad de regular los vínculos con el otro, pareciera que esta represión comienza a transponerse en aquello que se conoce mejor como inhibición, coerción o restricción social, todas ellas fuerzas coercitivas impuestas desde fuera. El postulado freudiano de una inclinación agresiva que impera en el hombre, vendrá a reforzar este último planteamiento; pues, será esta *pulsión de muerte* –o *Tánatos*– la que fungirá como un

importante perturbador de los vínculos sociales y, por tanto, será esta misma pulsión la que impondrá a la cultura la necesidad de realizar mayores esfuerzos para evitar su disolución. La civilización, entonces, tendrá que movilizarse todo lo posible para poner límites a las pulsiones agresivas. Sin embargo, afirmará Freud, el interés de la comunidad de trabajo –el progreso en sí– y, en general, los intereses racionales, no serán aspectos suficientes para mantenerla cohesionada.

Tampoco bastará con que la cultura recurra a métodos destinados a impulsar a los individuos hacia identificaciones y vínculos amorosos de meta inhibida; al cumplimiento del mandamiento de “amar al prójimo como a uno mismo”; o, incluso, a prevenir los excesos más groseros a través del ejercicio del Derecho y la Ley (Freud 1915, 109). La cultura, por tanto, tendrá que valerse de otro medio mucho más eficiente: *la conciencia de culpa*.

En este caso, la agresión es *introyectada* –interiorizada o vuelta hacia el propio yo–. Ahí, “es recogida por una parte del yo, que se contrapone al resto como superyó y entonces, como «conciencia moral», está pronta a ejercer contra el yo la misma severidad agresiva que el yo habría satisfecho de buena gana en otros individuos, ajenos a él” (Freud 1915, 119). De esta manera, dice Freud, “la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo, y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada” (Ibíd., 119-120).

Ahora bien, si Freud sostiene que la pulsión asocial e instintiva del ser humano es transformada en social a través de la imposición del control exterior –alcanzado, en su máxima expresión, con la internalización de sus preceptos–, entonces habrá que estar dispuestos a asumir que las principales formulaciones teóricas de la psicología freudiana –como, por ejemplo, su concepto de *superyó*– son un mero epifenómeno de otras fuerzas esencialmente sociales (Kaye 1991, 89).

Esta lectura de Freud ha conducido a algunos autores –sobre todo a aquéllos de inspiración marxista o de convicciones similares a las de la Escuela de Frankfurt– a colocar al hombre freudiano en medio de una dinámica de opresión y dominación social que es llevada al extremo por medio de su internalización. Sin embargo, es importante destacar que

el postulado de Freud no es una mera afirmación de la tesis hobbesiana, según la cual la ley de la astucia y la fuerza es la que rige en la naturaleza y, por tanto, en la que el Estado debe existir fuerte y absoluto para garantizar el orden social (Hobbes 1968, 188-191). Su tesis, al igual que la de Hobbes, plantea una tensión fundamental entre los intereses del individuo y los de la sociedad; no obstante, el planteamiento freudiano del *superyó*, como una *instancia psíquica* capaz de representar el mundo moral-exterior en el foro interno del individuo, parece complicar el postulado hobbesiano de la autoridad y, por tanto, conduce a asumir conclusiones de otro talante.

En primer lugar, el postulado del *superyó* permite distinguir que, en Freud, el hombre no se presenta en anarquía total, pues éste posee en su psiquismo un anhelo irracional de restaurar y mantener la autoridad ya establecida –sin duda, la del Padre– (Rieff 1966, 222-226). Y, en segundo lugar, sugiere para el ámbito de la represión una forma de “patrimonio cultural” que, si bien adquirirá algunas variantes en el desarrollo particular del individuo, formará parte esencial de una especie de carácter filogenético o herencia arcaica contenida en el hombre. Tal afirmación será sostenida por el psicoanálisis freudiano mediante la convicción de que:

Sin el supuesto de una psique de masas, de una continuidad en la vida de sentimientos de los seres humanos que permita superar las interrupciones de los actos anímicos producidas por la muerte de los individuos, la psicología de los pueblos no podría existir. Si los procesos psíquicos no se continuaran de una generación a la siguiente, si cada quien debiera adquirir de nuevo toda su postura frente a la vida, no existiría en este ámbito ningún progreso ni desarrollo alguno. (Freud 1913, 159)

En su sentido más estricto, esta anotación permite clarificar el modo en el que, para Freud, la represión será consustancial a un proceso de hominización; es decir, se encontrará profundamente arraigada en la naturaleza humana en tanto esta última será concebida como cultural (Tubert 2001, 36). Y, por tanto, este postulado también posibilitará la comprensión de una especie de autoridad moral que, aunque instaurada como representante de los progenitores, de los requerimientos del estado social en donde viven y de las disposiciones y tradiciones de la raza de la cual descienden, regirá en el interior del individuo a un nivel

casi similar al de los procesos orgánicos del *ello*; es decir, de un modo fenomenológicamente inconsciente (Freud 1938, 207-209)<sup>2</sup>.

Con este planteamiento, la importancia de la experiencia se eleva a un nivel filogenético y no meramente ontogénico, pues es capaz de afectar a generaciones enteras y no únicamente a un individuo. De ahí que pueda decirse que Freud sigue de cerca las tesis de Darwin y, por tanto, que pueda comprenderse el modo en el que aspectos de su teoría, como el *complejo de Edipo* –o tabú del incesto–, asuman una característica innata o heredada que tiene por detrás la historia del desarrollo y la experiencia de las especies (Ritvo 1990, 41)<sup>3</sup>.

Resulta comprensible, entonces, que para Freud la lucha por parte de la humanidad no pueda girar en torno a la eliminación de la represión, sino, más bien, centrarse en una tarea más fundamental: la de hallar un equilibrio acorde a fines entre esas demandas individuales y las exigencias culturales de la masa. Sin embargo, no es posible pasar por alto que, con el nombramiento del *superyó*, la postura que ha de asumirse frente a Freud también se vuelve incierta pues, si bien podría decirse que esta instancia es continuación de la severidad de la autoridad externa y, en consecuencia, que es mera *angustia* social, en la perspectiva freudiana sobreviene un cambio importante cuando esta autoridad es interiorizada. Por el establecimiento de esta instancia psíquica, los fenómenos de la conciencia moral son elevados a un nuevo grado en el que, únicamente entonces, corresponde hablar de *conciencia moral* y *sentimiento de culpa*. Según el autor, “en ese momento desaparece la angustia frente a la posibilidad de ser descubierto, y también, por completo, el distingo entre hacer el mal y quererlo; [ya que] en efecto, ante el superyó nada puede ocultarse, ni siquiera los pensamientos” (Freud 1930, 121).

Esta igualación entre la mala acción y el propósito malo –del que, además, el *superyó* es siempre testigo y juez imparcial– tiene sus propias

---

2 Al otorgar al “impulso moral” un nombre separado del *yo*, Freud significa y resalta su inconsciencia y su irracionalidad (Rieff 1966, 74-77).

3 Según Ritvo, Freud no renuncia del todo a su inicial tesis de la génesis por “los traumas sexuales de la infancia”; más bien, hace de esta experiencia (fantasía) no una experiencia individual, sino una experiencia filogenética: una experiencia infantil de la raza (Ritvo 1990, 41).

consecuencias para la vida en sociedad; las cuales, de hecho, también llegan a ser nefastas e incluso paradójicas para el individuo. Por un lado, se refuerza el carácter restrictivo-represivo que es necesario para la vida en sociedad pero, por el otro, se plantea que la renuncia de lo pulsional no es suficiente –pues el deseo persiste–; de manera que, aún cuando la renuncia sea consumada, sobrevendrá en el individuo un *sentimiento de culpa* que, a manera de castigo, sustituirá toda recompensa psíquica (Freud 1930, 123). Y, por tanto, el precio del progreso cultural se encontrará, nuevamente, atado al déficit de la dicha.

La cultura nos impone tantos sacrificios y renunciaciones para su funcionamiento y su existencia que, según Freud, al individuo no le queda más opción que la resignación de sus posibilidades de dicha y la elevación de su sentimiento de culpa; lo cual es, sin duda, paradójico, sobre todo cuando se ha considerado que el fundamento de la civilización descansa en la búsqueda de satisfacción por parte de sus individuos. Es por ello que, como expone el autor en *El malestar en la cultura*, uno de los problemas que atañen al destino de la civilización es saber si mediante alguna configuración cultural es posible alcanzar el equilibrio entre bienestar y funcionalidad; o bien, si el conflicto es insalvable (Freud 1930, 94).

## 2. Malestar en la cultura

Podrá preguntarse, entonces, ¿está condenado el hombre a la renuncia de sus pulsiones?; o, en todo caso, ¿es el malestar un ámbito inexpugnable de la condición humana sugerida por el psicoanálisis freudiano? ¿Libra Freud, en algún momento, este embate pesimista?

La lectura de Freud deja abiertas preguntas de este talante, pero pocas veces deja en claro sus respuestas, pues, escondidas éstas en la esencia misma del freudismo, exigen casi siempre una importante cuota de interpretación. Sin embargo, pareciera que a lo largo de la historia del psicoanálisis no ha quedado una respuesta tan abierta, ni ha habido una pregunta tan discutida y revalorada como la despertada por su teoría de la cultura.

No es tarea de este artículo presentar las múltiples lecturas que se han realizado con relación al tema, sino, más bien, intentar articular

una especie de camino que, a través de los diversos textos freudianos, sea capaz de conducir hacia una mayor comprensión de la teoría psicoanalítica de la cultura. Así, el estudio mismo ha exigido una mayor clarificación en torno a la denuncia realizada por Freud; ya que, una vez asimilado el carácter filogénico y ontogénico de la represión y, por tanto, una vez captado el talante fatalista al que conduce el freudismo, no parece tener sentido el que esta teoría se derive, principalmente, en una terapéutica.

Antes de continuar por esta línea argumentativa es necesario tener en claro que la oposición entre psicología individual y teoría de la cultura –que a primera vista podría parecer muy sustancial– yace como un reducto prácticamente inexistente dentro de la teoría freudiana (Freud 1921, 67). Algunos, como Richard Rorty, han sostenido que Freud en realidad no realizó una contribución significativa para la teoría social; pues, según el autor, su dominio de la moralidad no puede ser identificado con la cultura, sino sólo con el intento del individuo por reconciliarse consigo mismo (Rorty 1991, 154). No obstante, los paralelismos y la enorme similitud entre las estructuras sociales y la estructura psíquica propuesta por el freudismo hacen imposible la tarea de hablar de uno sin hacer referencia al otro. En este sentido, la cultura misma sirve como revelador –incluso, como ejemplo patente– de los avatares del inconsciente y, en concreto, de un *antagonismo* que, instaurado también en el psiquismo individual (Ricoeur 1970, 36), es necesario para comprender el resto de la maquinaria psíquica psicoanalítica.

Este antagonismo, ya presente en los escritos tempranos de Freud sobre la histeria<sup>4</sup> y sostenido a lo largo de toda su obra, anuncia la concepción de un psiquismo en el que prevalece el *conflicto* y, por tanto, a partir del cual reina una especie de *dinamismo*. Sin embargo, volvemos a la consideración de que, tanto en el individuo como en la cultura, esta dinámica de las pulsiones sólo cobra sentido si, junto con ella, se asume la idea de la *represión*<sup>5</sup>; es decir, “un juego de fuerzas que se promueven y se inhiben

---

4 Ver, por ejemplo, *Un caso de curación por hipnosis* (Freud 1892-93).

5 Sobre explicitar que el concepto de represión requiere, a su vez, del concepto de lo incons-

unas a otras” (Etcheverry 1985, 62). De tal modo que, sin la mediación de este concepto, se plantea la duda de si serán posibles tanto la sociedad como la personalidad; mientras que con él se asume que la felicidad del hombre civilizado se encontrará siempre mediada por el conflicto.

Ahora bien, dado *a priori* este carácter conflictivo del hombre, la aspiración máxima del freudismo no será la represión sino, sobre todo, su *adaptación*; en la que, sin duda, el *yo* –como “órgano de la adaptación”– ejercerá un papel determinante (Ritvo 1990, 60-63).

Lecturas de Freud con orientación marxista, como la de Marcuse, se oponen a la idea de dar por hecho que la civilización habrá de basarse en la *permanente* subyugación de los instintos humanos y, en cambio, otorgan nuevas connotaciones históricas al *principio de realidad*; de tal forma que, según su perspectiva, un desarrollo no-represivo podrá tener lugar en sociedades en las que reine el éxito económico (Tauber 2012, 55-56). Esta falta de perspectiva histórica es algo que podría reprocharse con justicia a Freud, pues, si bien su teoría intenta rescatar el carácter hereditario de la experiencia de la especie, su planteamiento no incita a concebir los modos en los que esta experiencia continuará su evolución sobre un devenir histórico siempre cambiante. Sin embargo, en este estudio no interesa tanto rescatar las particularidades de la teoría freudiana, sino, más bien, intentar concebir aquella estructura teórica que le sustenta.

Hasta ahora, se ha intentado hacer explícito el modo en el que el freudismo se presenta como una *arqueología* de lo inconsciente y, por tanto, de la cultura. Se ha sostenido que, en su concepción, es frecuente la conservación de lo primitivo –la pulsión, el *ello*– junto a lo que ha nacido de él por transformación –el *superyó*–; de modo que, nos inclinamos a suponer que “en la vida anímica no puede sepultarse nada de lo que una vez se formó, que todo se conserva de algún modo y puede ser traído a la luz de nuevo en circunstancias apropiadas” (Freud 1930, 67-69). No obstante, poco a poco comienza a quedar más claro el modo

---

ciente; pues, si su esencia consiste en rechazar algo de la consciencia, no puede engendrarse antes que se haya establecido una separación nítida entre actividad consciente y actividad inconsciente del alma (Freud 1915, 141).

en el que esta arqueología se vincula con una *teleología* no tematizada del “devenir-consciente”; pues, en todo caso, este aspecto parece ser la respuesta más recurrente de Freud frente al problema del *malestar*.

Para comprender esto es necesario tener presente que, por encima de todo planteamiento teórico, Freud pretende establecer una *técnica* –el *psico-análisis*– capaz de alcanzar la cura a través de la toma de conciencia de los procesos psíquicos. La concepción misma de una terapéutica trae consigo la presuposición de que el conflicto, el malestar o la enfermedad son salvables (Dalbiez 1948, 214) y, en esa medida, el supuesto fatalismo freudiano pierde buena parte de su sustento.

Se podrá argumentar que la técnica psicoanalítica fracasa en la consecución de la cura y que por tanto ésta no logra descartar –sino, tal vez, acrecentar– el carácter fatídico de la condición humana, prácticamente destinada a la neurosis. No obstante, es a través de esta propuesta terapéutica que resulta posible comprender la “utopía ilustrada” a la que se ciñe buena parte de la teoría freudiana, especialmente la de los años de *El porvenir de una ilusión*.

Ricoeur sitúa el planteamiento de Freud entre las formas destructivas de lo sagrado y las tentativas de desmitificación (Ricoeur 1970, 133), lo cual es, sin duda, acertado; no sólo por el carácter irreligioso que continuamente se expone en la obra freudiana, sino, sobre todo, porque su afán de desacralización –tanto de los preceptos morales como del patrimonio cultural heredado– permite insinuar el modo en el que la propuesta freudiana constituye también una apuesta por la autonomía de la razón (Tauber 2009, 2). El planteamiento de esta “utopía de la razón” queda más claro cuando se considera la forma y el estilo terapéutico del psicoanálisis. Es decir, cuando se comprende que el principio de la cura se establece como parte de un ejercicio reflexivo en el que el hombre, tras el advenimiento del saber –como paso cognoscitivo de la inconsciencia/ignorancia a la consciencia/conocimiento– es capaz de abandonar el carácter trágico<sup>6</sup> de su existencia y comenzar la verdadera búsqueda de su bienaventuranza.

---

6 Las similitudes entre este planteamiento y la tragedia griega se vuelven sorprendentes cuando se comprende que en esta última lo verdaderamente trágico no es el suceso al que se ven destinados los personajes, sino el hecho de que las predicciones del oráculo se cumplen a

Sin embargo, este “devenir-consciente” no sólo aparecerá como un *telos* de la experiencia individual, sino también de la cultura misma. Pues, como sostendrá Freud,

Con la pretendida sacralidad de las prohibiciones culturales desaparecería también el carácter rígido e inmutable de tales mandamientos y leyes. Los hombres podrían comprender que fueron creados no tanto para gobernarlos como para servir a sus intereses; los mirarían de manera más amistosa, y en vez de su abolición se propondrían como meta su mejoramiento. Significaría ello un importante progreso por el camino que lleva a reconciliarse con la presión de la cultura (Freud 1927, 41).

De modo que, continuará el autor con una sugerencia claramente ilustrada, “probablemente sea ya tiempo de sustituir, como se hace en el tratamiento analítico del neurótico, los resultados de la represión por los del trabajo intelectual acorde a la ratio” (Freud 1927, 44).

## Conclusiones

Dos aspectos generales y, a la vez, esenciales de la teoría psicoanalítica pueden ser subrayados. En primer lugar, es posible señalar que la teoría freudiana de la cultura –y, en consecuencia, su teoría psicológica– deja abierto un problema fundamental: el problema de la satisfacción (Ricoeur 1975, 109-111). Freud pone de manifiesto que las situaciones humanas son conflictuales; pero, sobre todo, que el hombre mismo *es* conflicto y que en su lucha por obtener la dicha se pone en juego su capacidad para adaptarse a las situaciones o enfermar. Es por ello que la pregunta por la posibilidad de alcanzar esa satisfacción se ha planteado tan necesaria.

Así, frente a la búsqueda incesante de la satisfacción individual y ante el inminente problema del malestar en la cultura, al menos ha

---

expensas de los deseos de éstos; es decir, debido a que se cumplen por causa del desconocimiento de sus agentes: por un error cognitivo. Pues, como afirma Vigo, “el error trágico es, como tal, un error de naturaleza fundamentalmente cognitiva, y no moral” (Vigo 2002, 2).

quedado claro que la idea de una liberación irrestricta de las pulsiones no es consecuente con el planteamiento freudiano, ya que, su mero planteamiento resulta inviable tanto para el beneficio de la sociedad, como para el del individuo mismo.

El fatalismo de Freud, en cambio, se ha mantenido siempre a flote; a punto de irrumpir y de destruir todo anhelo de felicidad, toda esperanza frente a las posibilidades de encontrar la dicha en sociedad, incluso, toda posibilidad de autonomía y de libertad. Sin embargo, este fatalismo se ha mostrado inoperante gracias a un único medio –sin duda, el más importante del freudismo–, el *psico-análisis*. Queda claro, entonces, cómo es que una lectura de Freud alejada de la práctica quedará trunca y expuesta a abrazar tan sólo un fetiche.

La antropología freudiana aparece, más bien *trágica*; pues, mientras nos presenta al hombre como sumergido en su *arqueología*, en la tragedia del destino infantil y de la repetición –de lo primitivo, filogenético e inconsciente–, al mismo tiempo nos presenta un itinerario que va del desconocimiento al reconocimiento. Y, en este sentido el psicoanálisis no es una técnica de la dominación –no es una psicología general de tipo conductista–, sino una técnica de la verdad (Ricoeur 1975, 102-104); es, pues, una teoría ilustrada.

El hombre ha de “despertar” del sueño de su destino, del imperio de sus pulsiones y de la represión ciega e irreflexiva; de la sacralización de los preceptos sociales y de la ilusión de la religión. La razón –la única capaz de alcanzar la autonomía– será entonces su mejor aliada, pues, a través de ella, el hombre podrá comprender las fuerzas inconscientes a las que se encuentra sujeto y, al mismo tiempo, logrará liberarse de la opresión de la autoridad.

Quedará para posteriores estudios la tarea de analizar hasta qué punto lleva Freud esta utopía de la razón que, reduciendo toda creencia a un mero producto de los procesos anímicos, sólo se inclina a *crear* en la propia teoría freudiana; es decir, en el *psicoanálisis* mismo. Sin embargo, ya desde ahora es posible sugerir que esta utopía freudiana constituirá un indicio fundamental para la comprensión de un naciente individualismo que, tomando como máxima humana la autonomía de la razón y del *yo*, determinará buena parte de la teoría política contemporánea.

## Bibliografía

- Dalbiez, Roland. 1948. *El método psicoanalítico y la doctrina freudiana*, vol. i. Traducido por Haydée Meyer. Buenos Aires: Descleé, de Brouwer.
- Etcheverry, José Luis. 1985. “Sobre la versión castellana”. En *Obras Completas de Sigmund Freud*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 1908. “La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna”. En *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. IX, 159-182. Traducido por José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 1913. “Tótem y tabú”. En *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. XIII, 1-164. Traducido por José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 1915. “La represión”. En *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. XIV, 135-152. Traducido por José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 1919. “Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica”. En *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. XVII, 151-164. Traducido por José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 1921. “Psicología de las masas y análisis del yo”. En *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. XVIII, 63-136. Traducido por José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 1927. “El porvenir de una ilusión”. En *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. XXI, 1-56. Traducido por José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 1930. “El malestar en la cultura”. En *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. XXI, 57-140. Traducido por José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 1938. “Esquema del psicoanálisis”. En *Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. XXIII, 133-210. Traducido por José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hobbes, Thomas. 1968. *Leviatán*. Middlesex: Penguin Books.

- López C., Martín. 2011. “El fatalismo en los procesos mentales desde Freud hasta nuestros tiempos”. En *Asalto a lo mental. Neurociencias, consciencia y libertad*, editado por Rodríguez V., F., Diosdado, C. y Arana, J., 99-112. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Marcuse, Herbert. 1981. *Eros y civilización*. Traducido por Juan García Ponce. Barcelona: Ariel.
- Raye, Howard. 1991. “A False Convergence: Freud and the Hobbesian Problem of Order”, *Sociological Theory* 9(1): 87-105.
- Ricoeur, Paul. 1970. *Freud: una interpretación de la cultura*. Traducido por Armando Suárez. México: Siglo XXI.
- Ricoeur, Paul. 1975. *El conflicto de las interpretaciones I, Hermenéutica y psicoanálisis*. Traducido por Hiber Conteris. Buenos Aires: Ediciones Megápolis.
- Rieff, Philip. 1966. *Freud. La mente de un moralista*. Traducido por Antonio Cucurullo. Buenos Aires: Paidós.
- Ritvo, Lucille. 1990. *Darwin's influence on Freud, A tale of two sciences*. New Haven: Yale University Press.
- Rorty, Richard. 1991. “Freud and moral reflection”. In *Essays on Heidegger and others*, 143-163. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tauber, Alfred. 2009. ‘Freud’s Dreams of Reason: The Kantian Structure of Psychoanalysis’, *History of the Human Sciences* 22 (4): 1–29.
- Tauber, Alfred. 2012. “Freud’s social theory: Modernist and postmodernist revisions”, *History of the Human Sciences* 25 (4): 43–72.
- Tubert, Silvia. 2001. *Deseo y representación. Convergencias de psicoanálisis y teoría feminista*. Madrid: Síntesis.
- Vigo, Alejandro. 2002. “Autodistanciamiento y progreso moral. Reflexiones a partir de un motivo de la ética socrática”. *Diadokhé* 5 (1-2): 65-101.