

EL PSICOANÁLISIS Y EL MITO DEL MALESTAR EN LA CULTURA.

Adolfo Llopis Ibañez
Universidad de Valencia (España)

Recibido: 15-07-10

Aceptado: 14-09-10

1. El psicoanálisis

Desde que Artemidoro de Daldis escribiera sobre la interpretación de los sueños, estos y su simbolismo siempre le han interesado al pensamiento europeo, y no pocas veces le han servido como excusa para reflexiones que tuvieran por objeto ‘concernos mejor’. Sin embargo, no parece que hayamos alcanzado éxito por esa vía.

En *La interpretación de los sueños*¹, primera publicación psicoanalítica importante, Freud propone que el fracaso histórico en la investigación de los sueños se debe, por un lado, a la persistencia de la idea griega² del origen divino de los sueños, que animaba a tratar el asunto filosóficamente, de modo que cada autor acometía «los mismos problemas, por así decir, desde el principio»³, y por otro lado a que, cuando últimamente se había intentado tratar desde el punto de vista científico el asunto del sueño, se había tendido a examinar junto con el fenómeno del dormir, lo cuál impedía investigaciones de detalle, en las

[1] *La interpretación de los sueños*, Sigmund Freud (1900) – en *Sigmund Freud. Obra completa*, tomo IV. Traducción de Jose Luís Etcheverry, Amorrortu Editores – Buenos Aires, Madrid 1978 (En adelante, *Interpretación de los sueños* Tomo IV).

[2] Como bien nota Freud en dicha obra, en la antigüedad greco-romana clásica se atribuía a los sueños un carácter divino o demoníaco, para distinguir los sueños que auguraban el futuro de aquellos que engañaban al que soñaba. Esta idea se puede rastrear hasta las obras de Homero, en las que se nos habla de las diferentes puertas celestiales, una de marfil y otra de cuerno (*La Odisea*, XIX, vv. 562-8), por las que los dioses y demonios (dáimones) enviaban los sueños a los hombres.

[3] *Interpretación de los sueños* Tomo IV, pág. 33.

que cabía la posibilidad de encontrar los resultados que condujeran al progreso científico.

A través de sus investigaciones sobre el sueño y su relación con la vigilia, la consciencia, lo inconsciente y toda una serie de fenómenos patológicos, Freud llega a la conclusión de que el sueño posee un lenguaje desfigurado que hay que interpretar⁴ y que el sentido de todo sueño es el cumplimiento (disfrazado) de deseos⁵. En el proceso de desfiguración del mensaje del sueño, aparece un motivo de censura de los deseos⁶ y pensamientos, y de su cumplimiento, pues los seres humanos poseemos deseos que no se pueden confesar a los demás o incluso a nosotros mismos.

El pistoletazo de salida del psicoanálisis no radica tanto en estas conclusiones del estudio sobre los sueños y su interpretación, cuanto en el tipo de supuestos que deja entrever y cuya explicación psicológica, a lo largo de la obra del neurólogo y médico austríaco, va tornándose ineludible. Como él mismo reconoce, llegado a cierto punto, se vuelve necesario, tanto para aceptar las conclusiones extraídas a partir del material onírico analizado y del razonamiento sobre de su interpretación correcta, como para poder extenderlas más allá de sus casos concretos en generalizaciones universales, se vuelve necesario decíamos, preguntarse acerca de la relación general los sueños con los procesos psíquicos⁷, de forma que se pueda conformar a una teoría psicológica general.

Así, en el apartado B del capítulo VII de *La interpretación de los sueños*, Freud articula por fin la teoría psicológica que se había ido destilando del poso que el estudio de los sueños había dejado. La que posteriormente se ha conocido como ‘primera tópica’⁸ del psicoanálisis viene a diferenciar varios sistemas psicológicos con funciones únicas y diferenciadas, a través de cuyas diferentes secuencias pueden transcurrir las excitaciones, produciendo los fenómenos psicológicos. El «aparato psíquico» estaría compuesto por los sistemas de la percepción, la memoria, el inconsciente, el preconscious, la consciencia y la motilidad⁹. Así, los procesos de excitación provendrían en general de la percepción, de la memoria o del inconsciente, y de estos pasarían al preconscious,

[4] *Íbidem*, pág. 154. “Repárese tan sólo en que nuestra doctrina no se apoya en la consideración del contenido manifiesto del sueño, sino que se refiere al contenido de pensamiento que se discierne tras el sueño mediante el trabajo de interpretación”.

[5] *Íbidem*, pág. 153 y ss., pág 177.

[6] *Íbidem*, pág. 177.

[7] *La interpretación de los sueños*, Sigmund Freud (1900) – en *Sigmund Freud. Obra completa*, vol V. Traducción de Jose Luí Echeverry, Amorrortu Editores – Buenos Aires, Madrid 1978, (En adelante, *Interpretación de los sueños* Tomo V) pág. 528 .

[8] *Diccionario de Psicoanálisis*, Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis. Paidós – Barcelona (1996), pág. 316 y ss.

[9] *La interpretación de los sueños* Tomo V, pág. 530 y ss.

instancia represora, que sería el sistema más cercano a la consciencia, que estaría encargada de producir la motilidad voluntaria.

Así, la fuerza impulsora del sueño (y generadora de pensamientos y deseos en general) se origina en el inconsciente, y en el preconsciente hallaríamos los procesos de censura que la educación ha ido sedimentando sobre la personalidad primaria infantil, infinitamente egoísta¹⁰. De este proceso de censura o resistencia, se filtrarían a la consciencia sólo una parte de los pensamientos y deseos del individuo durante la vigilia, pero durante el sueño, en lugar de filtrarse a la consciencia sufrirían un proceso de regresión hasta los sistemas de percepción, perdiendo, a través de su paso por los sistemas mnémicos, las relaciones que les daban unidad, y de ahí su carácter desfigurado. A todo esto, nos dice Freud que hemos de tenerlo presente como modelo y representación de la mente humana, en tanto nos pueda ser útil para estudiar los fenómenos psíquicos y alcanzar un conocimiento profundo de sus mecanismos y relaciones, siempre tratando de no confundir “el andamio con el edificio”¹¹.

Es a raíz de este esquema del aparato psíquico y de los postulados acerca de la naturaleza del psiquismo humano que le acompañan que donde arranca propiamente el psicoanálisis. Y cabe tenerlo presente pues de otro modo no se garantiza una adecuada comprensión de la evolución psico-social que alcanza el pensamiento freudiano y los desarrollos posteriores del psicoanálisis. Antes de aclarar cuales son estos términos, es importante notar que como científico, Freud estaba influido por la psicología de su época, que en tanto psicología científica tenía un desarrollo apenas incipiente. En el comienzo del psicoanálisis, es seguro que Freud mantenía la convicción de que había un sustrato anatómico (hoy valdría decir neurofisiológico) que se correspondía y daba soporte a las funciones que él pretendía explicar mediante su modelo psicológico. Sin embargo, el modelo que él proponía había de servir para el estudio de ese sustrato en cuanto productor de fenómenos psíquicos, lo que permitía representar los sistemas independientemente de su funcionamiento físico. A esta visión de la psicología cristalizada en la obra de Freud hay que buscarle la inspiración en autores como Wundt, que separaba la psicología de la física en tanto que la primera, aun siendo susceptible de estudio experimental, estudiaba los fenómenos de la subjetividad, y de quien sin duda obtuvo Freud la base para su método de la ‘libre asociación’. Por supuesto también en su maestro de neurología, Charcot, que investigó la histeria de un modo en que se disociaban totalmente los fenómenos psicológicos del funcionamiento del sustrato orgánico. También de Fechner, que fue quien en definitiva inauguró el estudio científico de la psicología con su famosa reformulación de la Ley de Weber sobre la percepción. En resumen, un ambiente científico en el que lo que primaba era la búsqueda

[10] *La interpretación de los sueños* Tomo IV, pág. 260.

[11] *La interpretación de los sueños* Tomo V, pág. 530.

de una teoría que, al modo de la mecánica newtoniana, pudiera dar cuenta de leyes generales que relacionaran fenómenos (psíquicos) de manera necesaria.

Como hemos visto, en el modelo freudiano la mente humana es un aparato con sistemas funcionales interrelacionados, que producen fenómenos psíquicos de toda clase, como el sueño, el pensamiento, la imaginación o la motilidad. Sin embargo, lo importante de este esquema para el psicoanálisis no es que la mente tenga sistemas que cumplen funciones, sino la jerarquía o *profundidad* de estos sistemas. El sistema principal y más primitivo es el inconsciente, de él emana la energía que mueve el resto del aparato psíquico y que, en definitiva produce el comportamiento humano, y por ello, para entender los fenómenos psíquicos hay que trazar su relación con el inconsciente, es decir, averiguar qué impulso inconsciente los ha generado. Y aquí es donde entran en juego los postulados acerca de la naturaleza de la mente humana que comentábamos anteriormente. Del mismo modo que la física newtoniana se construía en base a cuatro conceptos físicos, véase, espacio, tiempo, masa y fuerza, y en base a sus relaciones matemáticas generales se podía explicar cualquier fenómeno físico particular, del mismo modo decíamos, la psicología freudiana pretendía haber descubierto, o al menos propuesto los conceptos psíquicos, o más bien los impulsos psíquicos básicos en base a los cuales explicar el complejo comportamiento humano.

Para decirlo de un modo asequible, Freud postula primeramente que “el programa del principio del placer [...] rige las operaciones del aparato psíquico desde su mismo origen”, y que este principio posee una “adecuación y eficiencia [de las que] no cabe dudar, por más que su programa esté en pugna con el mundo entero, tanto con el macrocosmos como con el microcosmos”¹². Las directrices básicas de este programa son por un lado “la satisfacción, casi siempre instantánea, de necesidades acumuladas que han alcanzado elevada tensión”, es decir la persecución y mantenimiento del placer, y por el otro lado la evasión del dolor y del displacer¹³. El postulado complementario al anterior es el de que la mente humana posee las disposiciones instintivas que generan tanto las necesidades a satisfacer cuanto los sufrimientos a evitar. En resumen, los fenómenos psíquicos humanos se podrían explicar si descubriéramos cómo se relacionan con el cumplimiento del principio del placer, es decir, descubriendo qué necesidad los ha generado y cuál ha sido el proceso para su satisfacción.

El enfoque teórico freudiano reduce así la mente humana a los tres elementos que hemos visto, recordemos, unas disposiciones innatas, un programa rector incorporado y unos sistemas funcionales ejecutores. Que se realice una reducción es razonable al tratarse de una teoría científica con pretensiones de universalidad, y el resultado es una concepción determinista de la mente.

[12] *El malestar en la cultura*, ed. cit. pág. 3025.

[13] *Íbidem*, ed. cit. págs. 3024 y 3025.

Como sabemos, el determinismo presenta una serie de problemas filosóficos relacionados con la libertad y la responsabilidad moral, sin embargo el alcance del presente trabajo no nos permite entrar en esos asuntos. Bastará para nuestros propósitos resaltar el hecho de que este carácter de su teoría permite a Freud hablar de los seres humanos como inevitablemente sujetos a la satisfacción de sus instintos, y de los fenómenos psíquicos como efectos necesarios del cumplimiento del principio del placer. Así, cualquier fenómeno psíquico que no esté directamente conectado con la satisfacción de una necesidad se puede finalmente interpretar como síntoma de represión, coartación del fin, satisfacción encubierta, sublimación instintual, consumición del instinto, etc.

Evidentemente, Freud no ignora que los adultos son capaces de controlar sus instintos, y sin embargo esta capacidad se explica a su vez, como veremos más adelante, en función de su utilidad para la satisfacción de las necesidades.

Por otro lado, si el psicoanálisis nos enseña que la personalidad del adulto es el resultado de la superposición, inhibidora, de las mociones morales y altruistas sobre la personalidad infantil mediante la educación, como hemos visto, inmediatamente podemos apreciar el aspecto sociológico y antropológico que esta teoría integra y con el que no tardó en ser complementada. Este aspecto era crucial tanto para Freud como para sus seguidores pues, si se estaba en lo cierto, el posible origen externo, en tanto que procedente de factores educativos y culturales, de numerosas patologías podía devenir tan relevante como el relacionado con factores disposicionales innatos. Y por lo tanto, un principio de crítica social y cultural se podía sostener desde estas posiciones, como de hecho se sostuvo en varias de las obras de Freud¹⁴.

2. La antropología psicoanalítica

Ahora la pregunta consistiría en decir si desde el las posiciones freudianas se está en disposición de dar cuenta de la cultura como todo. Y esto es lo que efectivamente hace Freud en *El malestar en la cultura*. Así pues, vamos a ir desgranando lo que en esta obra desarrolla el psicólogo alemán.

Para empezar, como decíamos, Freud asume que la finalidad para la que están ‘programados’ los humanos es la felicidad, pero que al mismo tiempo, tanto nuestras propias disposiciones como la realidad del mundo en el que vivimos hacen de tal objetivo vital un imposible. Además, la felicidad para la que estamos programados no consiste más que en el placer momentáneo que nos produce la satisfacción de nuestros instintos.¹⁵

[14] Véase obras cómo *El porvenir de una ilusión* o *El malestar en la cultura*, disponibles ambas en castellano en las ediciones citadas en este trabajo o en otras ediciones.

[15] *El malestar en la cultura*, ed. cit. págs. 3024 y 3025.

Los obstáculos que se oponen a nuestra felicidad o que directamente nos hacen desgraciados pueden proceder del propio cuerpo, de las fuerzas de la naturaleza, o del sistema social en el que hemos de vivir, de nuestras relaciones con los demás. Con respecto a los males que proceden de los dos primeros grupos nos resulta evidente, afirma Freud, que estamos a su merced, que podemos mejorar nuestras condiciones de vida pero que nunca estaremos a salvo de sus eventuales agresiones, y lo aceptamos con relativa facilidad sin que ello nos aleje de la senda del progreso. Sin embargo, con respecto a los males que proceden de nuestra cultura, nos resultan paradójicos, pues nos dice Freud que nos resulta incomprensible que de las instituciones y progresos que nosotros mismos hemos generado se siga la desgracia común, hasta el punto que tendemos con mucha más frecuencia a lamentarlos e incluso a abjurar de ellos y soñar con regresar a estadios más primitivos de nuestra evolución cultural, que a apreciarlos.

Por otra parte, en tales circunstancias, la historia natural del hombre puede verse como banco de pruebas del que han resultado diferentes caminos, o estilos de vida, por los que el hombre ha transitado la promesa irrealizable de la felicidad. También desde este punto de vista puede verse que las diferentes técnicas utilizadas tienen que ver con dominar los factores procedentes de la naturaleza o del propio cuerpo, como el cultivo de la ciencia y la técnica, con evitar los males procedentes de la sociedad o buscar la felicidad en el otro, como el aislamiento del ermitaño o la vida sexual del enamorado, o con modular los propios instintos de modo que resulte en una atenuación de los posibles placeres y displaceres o directamente la búsqueda de la paz del reposo absoluto, cosa que previene contra todo tipo de mal, pero que finalmente impide también la felicidad.

Ninguno de todos estos caminos puede garantizar la felicidad y en cualquier caso, la religión no ayuda, porque según Freud impone un mismo estilo de vida a todos que, entre otras cosas, implica reducir el valor de la vida y mantener en un estado de infantilismo psíquico a los hombres, y que por tanto impide a la mayoría buscar el modo de ser feliz acorde a sus disposiciones anímicas, que muy rara vez se corresponden con el placer de la sumisión, que es el único que resta al religioso¹⁶.

Como vemos, un primer rasgo de la antropología freudiana es que considera al individuo y a la sociedad como estando en lucha con el mundo exterior. La lucha es por el cumplimiento del principio del placer, es decir, la satisfacción de las necesidades, y resulta inevitable si atendemos al hecho de que la vida en general implica la competencia por los recursos y la lucha por la supervivencia. Sin embargo, esta lucha también se da entre el individuo y la sociedad, por lo que se vuelve interesante analizar primero los rasgos de aque-

[16] *Íbidem*, pág. 3030.

llo a que llamamos cultura, por ver si somos capaces de encontrar en alguno de ellos la causa de la lucha, la causa del malestar, y averiguar así cuánto de razón llevan aquellos que se han dedicado a cargar las tintas contra la cultura como principal culpable del infeliz destino humano.

Un primer y evidente rasgo cultural es la búsqueda de lo útil, es decir, el dominio de la técnica. Todas las culturas explotan la tierra y los recursos naturales y protegen al hombre contra las fuerzas de la naturaleza, y cuanto mayor es la eficiencia y más provechoso resulte este dominio para el hombre, mayor nivel cultural atribuimos¹⁷. Otro rasgo esencial a la cultura es la apreciación de lo inútil, es decir, la cultura es el lugar del ornamento y la belleza¹⁸. No menos indispensable en toda sociedad son el orden y la limpieza, tanto por la utilidad en tanto catalizador de la productividad de uno, cuanto por la contribución a la higiene, y por ende a la salud, de la otra¹⁹. El nivel y calidad de las producciones intelectuales, científicas y artísticas de una cultura junto con la importancia social que estos tengan es otro significativo indicador de nivel cultural²⁰. Por último, la regulación de las relaciones sociales y el nivel de justicia que estas alcancen es un rasgo consustancial a toda cultura y a su valoración²¹.

Podemos encontrar elementos y factores, en cada uno de estos rasgos, que faciliten o dificulten la felicidad humana en función de si se encuentran más o menos optimizados, pero no parece ser esta la cuestión discutida o cuestionada por quienes encuentran en un elevado nivel de desarrollo cultural un impedimento para la felicidad. ¿Qué hay entonces en el desarrollo cultural que es tan lamentable o perjudicial?

Freud explora la vía de caracterizar evolutivamente el desarrollo cultural humano, por si a su través pudiera encontrar alguna pista útil a sus propósitos. Y para ello concibe dicho desarrollo como un proceso peculiar por el cual se imponen cambios a las disposiciones instintuales innatas del ser humano²². Esta conceptualización nos permite encontrar las similitudes con el proceso de desarrollo del individuo y aplicar así la potencia del psicoanálisis al desarrollo cultural. De esta forma podemos ver que, del mismo modo que en el desarrollo del niño unos instintos se *consumen*²³ transformándose en rasgos del carácter, en el desarrollo cultural ciertas dinámicas se transforman en preceptos obligatorios que podemos ver como rasgos culturales. Del mismo modo que otros

[17] *Íbidem*, pág. 3033 y 3034.

[18] *Íbidem*, pág. 3035.

[19] *Íbidem*, pág. 3035.

[20] *Íbidem*, pág. 3035 y 3036.

[21] *Íbidem*, pág. 3036 y 3037.

[22] *Íbidem*, pág. 3037.

[23] *Íbidem*, pág. 3037.

instintos primarios se *subliman*²⁴ en el individuo, que encuentra nuevas vías de satisfacción de los mismos en el ejercicio de sus procesos psíquicos superiores, los sistemas culturales encuentran en el producto de estas conductas (los avances científicos y la producción artística e intelectual) nuevas formas de satisfacer sus necesidades. Y por último, del mismo modo en que la *frustración*²⁵ de algunos instintos obliga al individuo a perseguir satisfacciones sustitutivas para no sufrir trastornos, la cultura ha de proveerse de métodos de prevención y control ante los altercados que eventualmente puedan ocasionar los sistemas de represión que precisan.

Podríamos suponer, y así lo hace Freud, que el primer factor de desarrollo de la cultura vino de la mano de los cambios biológicos que se operaron en el ciclo reproductivo del ser humano. Diríase que si el hombre adquirió un apetito sexual constante, y la mujer una capacidad constante de concebir (con la consiguiente necesidad de sustento y protección para su prole), en ello tendrían cada uno el motivo suficiente como para formar una familia. Podríamos suponer también que en el seno de la familia pudo el hombre descubrir el valor de la cooperación en aras a mejorar su bienestar material y aquí estaría el segundo factor socializador pues, finalmente, la alianza entre los hijos para triunfar sobre el padre implicaría una cooperación regulada y aquí tendríamos los inicios del derecho. Así, la necesidad que llevó a la cooperación regulada y el amor que llevó a la familia serían las fuentes de la cultura humana, y la aparición del cariño o la amistad como *impulso coartado en su fin*²⁶, sería el principio de extensión de la misma.

No obstante, al previsible final feliz de un camino talmente guiado, le encontramos no pocos obstáculos e interferencias. Para empezar, el avance de la expansión de la cultura en el ámbito extrafamiliar se topa con la resistencia de la familia, que no está dispuesta a renunciar al individuo y a su energía. La mujer se convierte también en un elemento reaccionario, pues la cultura es dominada por los hombres, a quienes las crecientes obligaciones les restan energía y los sustraen del hogar y de sus funciones familiares, relegando a la mujer al ámbito doméstico. Esta redirección de la energía individual a propósitos culturales se hace sin duda a costa de la sexualidad y obliga a la cultura a establecer restricciones a la vida sexual del individuo: proscripción de la sexualidad infantil de modo que el control del adulto sea posible; restricción de la elección de objeto sexual a un ejemplar adulto del sexo contrario; condena de la sexualidad extragenital en tanto no se orienta a la procreación. En definitiva, la cultura impone una idéntica vida sexual a todos limitada al ámbito del matrimonio monógamo, de modo que se impide en general el goce sexual,

[24] *Íbidem*, pág. 3038.

[25] *Íbidem*, pág. 3038.

[26] *Íbidem*, pág. 3040.

cosa que deviene en fuente de problemas e injusticias. En resumidas cuentas, impedimentos para la felicidad que tienen su origen en la cultura.

Sin embargo, todos estos problemas parecen proceder de uno u otro modo del principio de expansión de la cultura, no de la cooperación y la familia, que por sí mismos no harían más que satisfacer necesidades del individuo y protegerlo frente a la naturaleza. ¿Por qué entonces complicarse la vida en generar refinados sistemas culturales? ¿Por qué no darle la razón a los que añoran estadios primitivos de la cultura y renunciar a lo ‘progresado’?

La respuesta la encuentra Freud en el lado oscuro de la fuerza. El hombre tiene disposiciones instintivas afectivas, entre las más importantes la del amor sexual, cuyo fin inhibido puede dar lugar a la amistad. Pero también tiene disposiciones instintivas agresivas. El ser humano encuentra placer tanto en la destrucción cuanto en la humillación, ofensa, lesión, explotación, opresión, etcétera de los demás. Así pues, en tales disposiciones “cuya existencia suponemos con toda razón en el prójimo, [encontramos] el factor que perturba nuestra relación con los semejantes, imponiendo a la cultura tal despliegue de preceptos”²⁷. Es decir, para proteger al ser humano ya no sólo de la naturaleza, sino también de sí mismo, la cultura ha de expandirse y volverse compleja, sustrayendo la energía de los hombres para propósitos culturales.

Sin embargo, cabría preguntarse cómo es posible el proceso de desarrollo de la cultura en tanto que se enfrenta no sólo a las disposiciones afectivas del individuo sino también a las disposiciones agresivas. Es decir, qué mecanismos le permiten controlarlo y prevenir su rebeldía.

Ya hemos visto cómo explica Freud los procesos que permiten, basándose en la necesidad y en el amor, aprovechar la energía libidinal del individuo, que es aquella procedente de las disposiciones afectivas, para propósitos culturales. Sublimación y coartación del fin de los deseos obedecen a estos objetivos. Pero queda por dilucidar qué ocurre en ambos desarrollos, el individual y el cultural que permita prevenir y evitar los potencialmente desastrosos efectos de las disposiciones agresivas.

Aquí habríamos de recurrir de nuevo al enfoque evolutivo, en el que podríamos descubrir que la distinción ‘bueno/malo’ es una imposición de la cultura al individuo basada en la dependencia de los demás²⁸. El individuo primitivo, en su desamparo frente a la naturaleza depende de la vida en sociedad para su supervivencia y para la satisfacción de sus necesidades. Pero la vida en sociedad le impone insufribles restricciones que no se siente inclinado a asumir. Sin embargo, en la eventual infracción de dichas restricciones el individuo descubre el castigo y la posibilidad de la pérdida del amor de los demás, lo cual le causa miedo, una cierta «angustia social» y le obliga a reprimir sus

[27] *Íbidem*, pág. 3046.

[28] *Íbidem*, pág. 3054.

instintos en orden al bien común. En esta primera fase, el individuo reconoce la autoridad externa en tanto capaz de descubrir su ‘maldad’ y castigarle por ella, independientemente de si realiza o no la fechoría.

Recordemos que Freud nos ha presentado el desarrollo cultural como un proceso por el cual se instauran cambios en las disposiciones instintuales del ser humano, y hasta aquí, pese a que todo cuadra con esta caracterización, no parece que hayamos progresado mucho en el entendimiento de por qué los individuos lamentan la cultura. El gran descubrimiento freudiano al respecto radica en que el psicoanálisis permite comprender que, esta primera renuncia a la satisfacción de los deseos que exige la vida en sociedad, prepara el terreno para un avance progresivo en el control del individuo y una creciente capacidad de renuncia. La vigilancia de la autoridad externa, sus castigos y el miedo a perder su amor, acaban por generar en el individuo una nueva instancia psíquica (que antes hemos llamado ‘preconsciente’), la conciencia moral, que se instaura en vigilante perpetuo del individuo, de sus acciones, de sus pensamientos y de sus deseos, castigándole severamente mediante el sentimiento de culpabilidad²⁹, y más severamente cuanto mayor renuncia se alcance³⁰. Para decirlo de una vez, “la conciencia moral es la consecuencia de la renuncia instintual; o bien: la renuncia instintual (que nos ha sido impuesta desde fuera) crea la conciencia moral, que a su vez exige nuevas renunciaciones instintuales”³¹.

Si Freud lleva razón en lo hasta ahora expuesto, *el malestar en la cultura* es un mero corolario que se deduce del hecho de que la vida en la cultura le genera al ser humano la mayor angustia de que es capaz, es decir, el sentimiento de culpabilidad, o por decirlo de un modo más general, el miedo a la conciencia moral eternamente vigilante, o sea, el *super-yo* del psicoanálisis³². Con esto, Freud resuelve la cuestión del origen, causa y alcance del impedimento que supone la cultura para la felicidad del individuo.

3. El mito del malestar en la cultura

La antropología freudiana tiene el mismo carácter determinista que su teoría psicológica. Recordemos que lo que nos interesa de este determinismo no son sus connotaciones negativas, sino las repercusiones teóricas que se derivan. Y en el caso de la antropología psicoanalítica son bien contundentes: la evolución cultural del ser humano responde al principio del placer, es de-

[29] *Íbidem*, pág. 3056 “no basta la renuncia a la satisfacción de los instintos, pues el deseo persiste y no puede ser ocultado ante el *super-yo*. En consecuencia, no dejará de surgir el sentimiento de culpabilidad.”

[30] *Íbidem*, pág. 3055 “en efecto, se comporta tanto más severa y desconfiadamente cuanto más virtuoso es el hombre”.

[31] *Íbidem*, pág. 3057.

[32] *Íbidem*, pág. 3061.

cir, a la satisfacción de las necesidades de los seres humanos, lo que conlleva que cualquier fenómeno cultural se puede interpretar como medio necesario de satisfacción de dichas necesidades, ya sea de forma directa o de forma encubierta. En última instancia, el sufrimiento que causa la vida en sociedad sería también una forma de satisfacción de necesidades humanas. Todo ello sin perjuicio de que, del mismo modo que el psicoanálisis puede diagnosticar y tratar trastornos mentales en los individuos, pueda también, al menos, diagnosticar trastornos culturales como el de la religión.

Una de las críticas clásicas al psicoanálisis la formuló el filósofo Karl Popper en 1963. En su libro *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*³³, Popper comenta que en sus años de formación lo que le preocupaba del psicoanálisis era que tenía “más elementos en común con los mitos primitivos que con la ciencia; que se asemejaban a la astrología más que a la astronomía”³⁴. Sin embargo la crítica que finalmente ejecutó consistía en que el psicoanálisis era una teoría infalsable, es decir, que no respondía al criterio de demarcación que Popper defendía para las teorías científicas. Dicho criterio consistía en que para que cualquier teoría se pudiera considerar como científica, debían de poder especificarse las condiciones en que dicha teoría quedaría refutada por la experiencia, esto es, sus condiciones de falsabilidad.

El peso de este tipo de críticas filosóficas contra el psicoanálisis ha ido perdiendo fuerza con el tiempo, el mismo tiempo que ha traído críticas a los supuestos filosóficos que sirven de apoyo a las tesis que permiten dicha crítica, no obstante, quisiéramos llamar la atención sobre la primera intuición de Popper acerca de la similitud entre el psicoanálisis con los mitos antiguos ya que sobre ello volveremos enseguida.

Muchos filósofos y psicólogos han tachado y tachan de patraña al psicoanálisis y todo lo relacionado con la obra de Freud. Pareciera como si finalmente, el desarrollo del psicoanálisis hubiera cometido el error que se propuso no cometer: «confundir el andamio con el edificio». Y sin embargo, nos seguimos encontrando con la innegable influencia y persistencia del legado freudiano en las sociedades occidentales actuales.

¿Qué nos ha quedado?

Quizás en las reflexiones de un coetáneo y compatriota de Freud y de Popper, que en ocasiones se autocalificaba como «seguidor» de Freud podamos encontrar algo que nos ayude a apreciar la verdadera naturaleza y calado de su pensamiento. Entre las diversas conversaciones que el filósofo Ludwig Wittgenstein mantuvo al respecto de la obra freudiana con su alumno y hombre de confianza Rush Rhees hallamos unas palabras que nos impresionan sobre-

[33] *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*, Karl R Popper (1963), traducción de Nestor Mínguez y Rafael Grasa. Ediciones Paidós – Barcelona (1991).

[34] *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*, ed. cit. página 59.

manera: “En relación con esto [el sueño] Freud se refiere a varios mitos antiguos y pretende que sus investigaciones han explicado ahora cómo sucedió que alguien pensara o propusiera un mito de esta clase. Pero en realidad Freud ha hecho algo diferente. No ha dado una explicación científica del mito antiguo. Lo que ha hecho es proponer un nuevo mito. [...] Una poderosa mitología.”³⁵

Como vemos, es el desarrollo de la sospecha que Popper compartió. La noción de mito en el pensamiento de Wittgenstein es compleja de considerar, y en ningún caso se puede asemejar a la noción de superstición o a las connotaciones negativas que en general solemos asociar a los mitos, pero en el caso del pensamiento de Freud la consideración que Wittgenstein hace acerca del carácter mitológico de su pensamiento está relacionada con el hecho de que sus doctrinas son del tipo de las que alguien se siente inclinado a aceptar o a rechazar³⁶. Podríamos decir que la influencia del pensamiento de Freud en la cultura occidental da fe de que finalmente nos hemos sentido inclinados a aceptarlo.

Así pues, del mismo modo que Homero y Hesíodo son considerados educadores de la Grecia clásica en tanto que formuladores y transmisores de los mitos que los griegos compartían y con los que se identificaban, podemos muy bien considerar a Sigmund Freud como uno de nuestros más efectivos educadores³⁷.

[35] ‘Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa’ en *Ludwig Wittgenstein vol. 2*, traducción de Isidoro Reguera. Editorial Gredos- Madrid (2009), colección ‘Biblioteca de grandes pensadores’. Págs 709 y 710.

[36] *Íbidem*.

[37] Valdría la pena extender esta consideración hacia las actuales corrientes acerca de lo mental que se encuentran en las doctrinas de autores como Richard Dawkins o Daniel Dennett.