

Las concepciones de la cultura en S. Freud y C. Castoriadis: de la filogénesis al imaginario radical

MELINA COTHROS

En este trabajo abordaré la concepción de la cultura sostenida por Freud, centrándome en sus análisis que toman por objeto la religión. Localizaré algunas zonas de tensión en estos planteos, especialmente en lo que concierne a las tesis filogenéticas y al origen de la cultura. Recurriendo al pensamiento del filósofo y psicoanalista greco-francés Cornelius Castoriadis, tomaré estas tensiones como resultado del enmascaramiento de la radicalidad de la imaginación, y me valdré de los postulados de este autor para caracterizar la cultura y la religión.

Parto de la definición de cultura ofrecida por Freud en *El porvenir de una ilusión*: “todo aquello en lo cual la vida humana se ha elevado por encima de las condiciones animales y se distingue de la vida animal [...] Por un lado, abarca todo el saber y poder-hacer que los hombres han adquirido para gobernar las fuerzas de la naturaleza y arrancarle bienes que satisfagan sus necesidades; por el otro, comprende todas las normas necesarias para regular los vínculos recíprocos entre los hombres y, en particular, la distribución de los bienes asequibles”¹. El punto de vista de partida es, como Freud reconoce, económico: se trata del dominio de la naturaleza y de la distribución de los bienes obtenidos. A continuación Freud realiza un pasaje de la perspectiva económica a la psicológica: del “inventario psíquico” de la cultura, la religión se revela como la pieza más importante, que sirve a un triple propósito: “desterrar los terrores de la naturaleza, reconciliar con la crueldad del destino, en particular como se presenta en la muerte, y resarcir de las penas y privaciones que la convivencia cultural impone al hombre”. Se trata, en última instancia, de “volver soportable el desvalimiento

¹ Sigmund Freud (1927), *El porvenir de una ilusión*, en Obras Completas, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1986, Volumen XXI, pp. 5-6.

humano”, tanto frente a la naturaleza, como frente a las privaciones que la cultura misma impone. Ahora bien, puede sostenerse que el punto de vista económico se ve matizado en las posteriores afirmaciones de Freud: hace su entrada en escena la “crueldad del destino”, la muerte. No se trata simplemente de un dominio de la naturaleza, superior cuantitativamente al logrado por los animales, sino también de la evitación de la “angustia ante la falta de sentido”. Retendremos esta aclaración para posteriores elucidaciones.

¿Cómo piensa Freud la religión en esta obra, *El porvenir de una ilusión*? La religión respondería a la añoranza del padre: “se creará un tesoro de representaciones, engendrado por la necesidad de volver soportable el desvalimiento humano, y edificado sobre el material de recuerdos referidos al desvalimiento de la infancia de cada cual, y de la del género humano”². Vemos aquí el entrelazo de dos perspectivas: la psicológica, individual, y la filogenética. Hay una remisión de la infancia individual a la de la especie, lo cual responde a la conocida tesis de la recapitulación de la filogénesis por la ontogénesis. Hablar de algo así como la “infancia del género humano” refiere, a todas luces, a una perspectiva evolutiva, a una matriz de desarrollo, y, es importante remarcarlo, de progreso universal. Asimismo, la postulación de que el “tesoro de representaciones” del que se nutre la religión responde no simplemente a la realización de un deseo, sino a resabios de una realidad histórica, esto es, verdaderamente acaecida, permite a Freud trazar un puente entre la religión y la neurosis, que se sirve, en última instancia, de la tesis filogenética: Dios no es simplemente la hipóstasis de la figura paterna, sino que remite al protopadre de los albores de la humanidad. Aquí recurre Freud al “mito científico” presentado en *Tótem y tabú*. En esta obra, Freud interpreta al animal totémico como el sustituto del padre, ante quien los hijos del clan profesaban sentimientos ambivalentes. Se trataba de un padre violento, celoso, que se reserva todas las mujeres para él y asesinaba, expulsaba o castraba a sus hijos. La hipótesis freudiana surge de la conjugación de la hipótesis darwiniana sobre el estado primordial de la sociedad humana, con la traducción psicoanalítica del animal y el banquete

² Ídem, p.18.

totémico. De esta forma concluye Freud que los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, poniendo fin a la horda paterna. Dice Freud: “El banquete totémico, acaso la primera fiesta de la humanidad, sería la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión.”³ En otras palabras, se localiza un momento fundacional, que daría origen a la cultura, con el establecimiento de la prohibición del incesto y del parricidio.

Moisés y la religión monoteísta, obra freudiana publicada en 1937, retoma el esquema de *Tótem y tabú*, así como la analogía, explicitada en *El porvenir de una ilusión*, de los fenómenos religiosos con la neurosis. En *Moisés...*, Freud extrapola la fórmula de la neurosis, “Trauma precoz – Defensa – Latencia – Desencadenamiento de la neurosis – Retorno parcial de lo reprimido”⁴, a la explicación de la religión. Esta sería entonces un síntoma, retorno de sucesos traumáticos, de contenido sexual y agresivo, que habían sido rechazados. Freud construye la hipótesis de que Moisés era en realidad egipcio, y es quien introduce a los judíos en el culto monoteísta, el cual había sido creado por Akenatón y rechazado por los egipcios. Los judíos abrazan al principio esta religión, aunque, en una repetición del parricidio primordial, asesinan a Moisés. Generaciones más tarde se vuelve a instalar el culto monoteísta, reforzado por la culpa por el asesinato.

Freud habla de una transmisión hereditaria de huellas mnémicas que dan cuenta de vivencias tales como el asesinato del padre y la castración. Ello es lo que permite, según Freud, realizar el salto de las elucidaciones referentes a la psicología individual al plano de la psicología colectiva. Asimismo, la postulación de la herencia a través de las generaciones tendría una importancia fundamental, ya que “estrechamos el abismo que la soberbia humana abrió en épocas remotas entre el hombre y el animal [...] Si esta vida instintiva de los animales acepta, en principio, una explicación, entonces

³ Sigmund Freud (1913), *Tótem y tabú*, en Obras Completas, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1986, Volumen XIII, p. 144.

⁴ Sigmund Freud (1937), *Moisés y la religión monoteísta*, Buenos Aires, Editor Proyectos Editoriales, 1988, p. 113.

sólo puede ser que traen a su nueva existencia individual las experiencias de la especie; es decir, que conservan en sí los recuerdos de las vivencias de sus antepasados. En el animal humano sucedería fundamentalmente lo mismo. Su herencia arcaica, aunque de extensión y contenidos diferentes, corresponde por completo a los instintos de los animales.”⁵

Puede considerarse que la alusión a la filogénesis cumple un rol fundamental en la conceptualización freudiana de la cultura. A pesar de las corrientes referencias a la diferencia abismal, al salto cualitativo, que en teoría Freud habría supuesto entre el hombre y el resto de los animales, la filogénesis representa un intento de acercamiento. Freud es influenciado en este respecto por el darwinismo de Haeckel, como señala Paul-Laurent Assoun.

Por otro lado, y retomando la cuestión de la matriz evolutiva universal a la que habíamos hecho referencia cuando mencionamos la “infancia de la humanidad”, en *Moisés... Freud* compara a las diversas religiones existentes en función de cuán avanzadas evolutivamente sean: las orientales, sostiene, al reducirse al culto de los antepasados serían más arcaicas que la religión judía y la cristiana. Es importante tener en cuenta esto ya que nos habla de cierta inclinación freudiana al positivismo, a lo que asimismo podemos adscribirle su interés por la filogénesis y la búsqueda de un referente histórico, efectivamente acaecido, para los síntomas que conforman la religión.

En *El porvenir de una ilusión*, Freud compara, como hemos explicado, la religión a la neurosis infantil, y la contrapone a la racionalidad. Se consagra, como él mismo dice, a “Nuestro Dios Logos”. Podría decirse que lo que es la cura a la neurosis, es la racionalidad a la religión. Ello no implica, cabe aclarar, una visión ingenua del progreso inexorable de la humanidad, ya que la postulación de la pulsión de muerte atenta contra él. Sin embargo, sostiene Freud que “la voz del intelecto es leve, mas no descansa hasta ser escuchada. Y al final lo consigue, tras incontables, repetidos rechazos. Este es uno de los pocos puntos en el que es lícito ser optimista respecto del futuro de la humanidad.”⁶ Nuevamente, como habíamos remarcado

⁵ Ídem, p. 144.

⁶ Sigmund Freud (1927), *El porvenir de una ilusión*, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1986, Volumen XXI, p. 52.

con respecto a la ponderación de las religiones en referencia a un progreso evolutivo, nos topamos con la idea de un punto externo de comparación de la cultura, el racional o científico, y la esperanza de un progreso universal en pos de un mayor grado de racionalidad. En estos puntos es que el positivismo freudiano se evidencia.

Ahora bien, pasaremos a situar lo que consideramos son “zonas de tensión” en los planteos freudianos. Tomemos la hipótesis de la horda primitiva y la emergencia de la cultura. Vemos que aquello a explicar, el surgimiento de la cultura, es presupuesto: en esta supuesta horda primitiva ya encontramos la ambivalencia de sentimientos hacia el padre, así como la comunicación entre hermanos, es decir, la existencia del lenguaje. Se trata de características, a todas luces, culturales. En *Moisés y la religión monoteísta*, Freud admite que fracasa al momento de explicar el surgimiento del monoteísmo: su tesis, en última instancia, reconduce el origen a un momento anterior al de Moisés, el del reinado de Akenatón, y toma como “factor externo” para explicar la creación del monoteísmo la unificación del poder en una única figura, la del faraón. Es claro que esta idea se revela especialmente débil: pueden citarse numerosos contraejemplos, situaciones de centralización del poder que no dieron lugar a una religión monoteísta.

Por otro lado, consideramos que las tesis filogenéticas responden a la necesidad de hallar un punto de referencia último, históricamente acaecido, así como de asegurar una cierta fijeza pulsional, que acerque la humanidad a la animalidad. Ahora bien, en la obra freudiana encontramos a su vez tesis en las que se vislumbra una radical separación del hombre con respecto al resto de los animales, a la vez que la postulación del predominio de la fantasía y de la realidad psíquica por sobre la material, histórica. Pensamos que es posible entonces considerar las ideas positivistas como un encubrimiento o atemperación de la radicalidad de otras tesis freudianas. El pensamiento de Cornelius Castoriadis permite profundizar aquellos postulados más revolucionarios, a la vez que da cuenta de las zonas de tensión que hemos puesto en evidencia.

Castoriadis sostiene que la cultura “es el ámbito del imaginario en sentido estricto, el ámbito poiético, aquello que en una sociedad

va más allá de lo meramente instrumental”⁷. Es así que discrimina entre un sector funcional de la sociedad, y otro poiético, en lo que hace la relación entre el modo en que se hacen las cosas y su finalidad. A primera vista, es clara la diferencia entre esta concepción de cultura, y la definición que Freud ofreció, en la que parece sólo atender al aspecto funcional. Lo que Castoriadis resalta, y que la tradición encubrió, es la manifestación de lo imaginario, que presenta dos sedes: la psique y el dominio histórico-social. Estas dos regiones ontológicas son irreductibles, pero indisolubles. La imaginación es el motor creativo, aquel que permite la emergencia de, a nivel social, significaciones imaginarias sociales, así como, a nivel psíquico, representaciones y afectos. No puede deducirse de lo racional, ya que excede la lógica tradicional, y tampoco de lo real, ya que no es una mera explicitación de algo que “ya está ahí”.

Las significaciones imaginarias sociales son las que constituyen el mundo que cada sociedad, a partir del colectivo anónimo, históricamente crea para sí. Se cristalizan en instituciones, es decir, en el lenguaje, en los modos de ver, hacer, valorar. Son las que determinan qué es real, qué tiene sentido, qué no lo tiene, para una determinada sociedad. Son catectizadas por la psique cuando es socializada: Castoriadis explica que de un estado monádico inicial, asimilable al narcisismo primario freudiano, en el que el sujeto equivale al objeto, el deseo a la representación, se pasa, aunque nunca completamente, a la formación de un individuo que es introducido en la realidad compartida e inviste las significaciones sociales, en un conato de retorno a la unidad de sentido previa.

Las significaciones imaginarias sociales siempre se despliegan en dos dimensiones indisociables: la lógica (que Castoriadis denomina “ensídica” o “conjuntista-identitaria”), y la estrictamente imaginaria. La dimensión ensídica refiere a operaciones con elementos, clases, propiedades y relaciones postuladas como distintas y definidas. Se trata de un nivel en el que la existencia es determinación. Ahora bien, en la dimensión propiamente imaginaria, la existencia es significación. Las significaciones se relacionan indefinidamente

⁷ Cornelius Castoriadis (1996), “Imaginario e imaginación en la encrucijada”, en *Figuras de lo pensable*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1999, p. 98.

unas con otras según el modo de la remisión, sin que pueda determinarse claramente la distinción y la definición. Ello responde a un tipo de organización que Castoriadis denomina “magma”, y que es propio de la imaginación radical, psíquica, y del imaginario social. Constituye la novedad ontológica de los dominios psíquico e histórico-social, dominios en los que hay creación ex nihilo: del flujo afectivo/representacional/intencional, en el primer caso; de significaciones imaginarias sociales, en el segundo. Castoriadis explica que “un magma contiene conjuntos –y hasta un número definido de conjuntos- pero no es reductible a conjuntos o a sistemas de conjuntos, por ricos y complejos que éstos sean. (Este intento de reducción es la empresa sin esperanza del funcionalismo y del estructuralismo, del causalismo y del finalismo, del materialismo y del racionalismo en la esfera histórico-social).”⁸ Lo propio del hombre no es su dominio de la naturaleza, la técnica, o su racionalidad (lo que Castoriadis ubica a nivel de la lógica conjuntista-identitaria, es decir, reducido a lo estrictamente funcional), sino la imaginación desfuncionalizada, esto es, el que las representaciones y significaciones sociales sean arbitrarias, no estén fijadas de antemano (lo que, en la definición de cultura, es caracterizado como poiético). Vemos entonces que Castoriadis se opone al acercamiento que Freud realiza entre el hombre y el animal vía la filogénesis. Asimismo, las tesis filogenéticas contribuyen a la universalización de cuestiones que son histórico-sociales, como el patriarcado. Sin embargo, cabe aclarar que Castoriadis se sirve de ideas también freudianas para resaltar la particularidad humana: el predominio del placer de representación sobre el de órgano, la plasticidad pulsional, es decir, la ausencia de la fijeza o predeterminación instintiva, entre otras.

Castoriadis enfatiza que la sociedad se autoinstituye: no debe localizarse su origen en algo extrínseco, sino que se comprende como autocreación. De ahí se sigue que sea en vano el explicar el origen de la cultura, o de un determinado universo social: puede dilucidarse en qué condiciones emergió, pero no explicarse, ya que

⁸ Cornelius Castoriadis (1984), “Lo imaginario: la creación en el dominio histórico-social”, en *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1988, p. 72

una explicación sólo daría cuenta del plano ensídico, de las determinaciones, y la creación comporta la indeterminación; si algo está determinado, dice Castoriadis, lo está de una vez y para siempre, por lo que no habría creación genuina. De allí que cualquier intento de dar cuenta del surgimiento de la cultura (incluido, claro está, el freudiano) incurra en una petición de principio, en su mismo intento de evadir lo que, en última instancia, remite a la falta de fundamento último de la institución social. Sostener que existen leyes naturales o históricas (como la racionalidad creciente) que rigen el devenir de la humanidad contribuiría a este enmascaramiento. Castoriadis habla del “círculo de la creación”⁹, el hecho de que la institución presuponga los individuos socializados, fabricados por ella. Remite esta circularidad a la significación misma, ya que el lenguaje suscita la pregunta por la significación de la significación, las cuestiones del para qué, el porqué, el origen. Y, justamente, el que el ser sea indeterminación, abismo sin fondo, quiere decir que estos interrogantes no pueden ser respondidos: el cosmos no logra cubrir completamente el caos, que se hace presente a través de estas “rajaduras”. Como Freud, Castoriadis encuentra en la muerte y la destrucción la manifestación de lo caótico. Afirma que “La humanidad sin duda tiene la oscura experiencia de este abismo desde su primer día y sin duda esta experiencia señala y marca su salida de la simple animalidad”¹⁰.

Castoriadis sostiene que toda religión incluye en su sistema de creencias el origen de la institución, y la institución de la sociedad incluye siempre la interpretación de su origen como algo extrasocial, y así remite a la religión. Afirma que “lo que pudo llamarse la necesidad de religión corresponde a esa negativa de los seres humanos a reconocer la alteridad absoluta, el límite de toda significación establecida, el envés inaccesible que se constituye en todo lugar al que se llega, la muerte que mora en toda vida, el absurdo que rodea y penetra todo sentido”¹¹. En otras palabras,

⁹ Cornelius Castoriadis (1982), “La institución de la sociedad y de la religión”, en *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1988, p. 180.

¹⁰ Ídem, p. 186.

¹¹ Ídem, p. 187.

la religión se presenta como la negación más enfática del caos, del abismo. Las mencionadas cuestiones donde el abismo se hace presente, como la muerte, intentan ser englobadas por las significaciones imaginarias sociales. Notemos que esta idea se halla en la línea de la afirmación freudiana de que la religión permite dominar la angustia ante la falta de sentido, lo que Freud vincula al desvalimiento. Se trata, a nuestro entender, de una concepción más profunda y abarcadora que la que simplemente establece a Dios como proyección de una imago paterna. En la universalización de este último postulado caemos en la naturalización del patriarcado, así como en el psicologismo: las significaciones imaginarias sociales no pueden reducirse sin más a las representaciones psíquicas, aunque ello no significa que no estén indisolublemente ligadas. A esto debe agregarse el que, en la teoría freudiana, la cuestión de Dios como sustituto paterno hunda sus raíces en la idea del asesinato del protopadre, que ya hemos criticado.

Ahora bien, Castoriadis afirma que ha habido dos momentos históricos en los que la sociedad vislumbró su origen como autoinstituida, es decir, en las que se acercó a un proyecto de autonomía, de apertura de sentido: la Grecia clásica (surgimiento de la democracia y la filosofía) y la modernidad europea. Estos acontecimientos emergen como excepciones históricas, a contrapelo de la tendencia espontánea de la sociedad a clausurar el sentido, como se evidencia en la religión. La clausura remite a la heteronomía, la postulación de que el cosmos de sentido de una sociedad dada tiene su fundamento y su origen en algo extrínseco, por lo que sus principios, valores y significaciones serían incuestionables, y el individuo no podría obrar sobre ellos. La contrapartida psíquica, la demanda de sentido, también da cuenta de esta tendencia hacia la clausura, el encubrimiento del abismo o sinsentido. El cuestionamiento de estas significaciones implica la puesta en peligro de la tranquilidad derivada de la clausura de sentido, de ahí que sea tan frecuente el odio al extranjero, que desafía las significaciones de una sociedad dada, así como al pensamiento en el sentido más subversivo, la reflexión y crítica del imaginario social: en esto último consiste el odio al pensamiento.

Por último, cabe reparar en que la mónada psíquica, su ruptura y la socialización son invariantes, por lo que podría hablarse de

una “naturaleza humana”, aunque esta cuestión excede los propósitos del presente trabajo.

En conclusión, la teoría castoridiana permite profundizar las tesis freudianas más radicales y revolucionarias, recuperando su riqueza, a la vez que posibilita la superación de las aporías en las que Freud cae, fruto de un movimiento que, desde las categorías de Castoriadis, podemos considerar como un encubrimiento de la imaginación, de la creación y su círculo.

Bibliografía

Assoun, Paul-Laurent (1981), *Introducción a la epistemología freudiana*, México, Siglo XXI Editores, 2008.

Castoriadis, Cornelius (1975), *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets Editores, 1989.

Castoriadis, Cornelius (1986), *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1988.

Castoriadis, Cornelius (1996), *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires, Eudeba, 1997.

Castoriadis, Cornelius (1997), *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*, Buenos Aires, Eudeba, 1998.

Castoriadis, Cornelius (1999), *Figuras de lo pensable*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1999.

Freud, Sigmund (1913), *Tótem y tabú*, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1986.

Freud, Sigmund (1927), *El porvenir de una ilusión*, en *Obras Completas*, Amorrortu Editores, 1986.

Freud, Sigmund (1937), *Moisés y la religión monoteísta*, Buenos Aires, Editor Proyectos Editoriales, 1988.