

ARTICULOS

Psicoanálisis y sociología *

Por S. NACHT, R. DIATKINE
y P. C. RACAMIER

I.—PREAMBULO

El encuentro del psicoanálisis con la sociología es un encuentro natural. El hombre es el objeto común, y ambas ciencias se nos aparecen como pruebas de la moderna conquista del hombre por el hombre.

En este encuentro, sin embargo difícil, el psicoanálisis dió en la persona de Freud sus primeros pasos. Apenas el método psicoanalítico se logró, estableciendo su técnica y asentando los fundamentos de la psicología analítica, que Freud estableció escribiendo "Totem y Tabú", tuvo el psicoanálisis la primera unión con la antropología. La serie de escritos "sociológicos" que se han continuado, muestra con claridad la importancia que Freud tenía de estos problemas, que no han cesado, desde aquel momento, de ocupar a los psicoanalistas.

No es necesario ser un gran entendido en psicoanálisis para comprender lo que ha podido aportar a la sociología. En realidad, el psicoanálisis le dá una dimensión nueva.

Para llegar a la comprensión de estas manifestaciones colectivas, altamente elaboradas, como son los mitos, por ejemplo, el psicoanálisis se ha provisto de una llave que consiste en la interpretación de los sueños. Y los mitos, en efecto, se pueden comprender y analizar, en su sentido como en los caminos de su elaboración, tal como se analizaron, después de 1900 (1), los sueños (2). El simbolismo es

* Este trabajo ha sido traducido de la Revista "La Nef", ed. Julliard, París, Año 13, junio, 1956, pp. 60-96.

(1) S. FREUD. "La Science des rêves".

(2) "Le mythe est un rêve collectif du peuple", escribió Rank.

la nueva dimensión que el análisis introduce en su exégesis. En realidad, estos mitos no los comprendemos más que a medias: interpretados y analizados encuentran su sitio natural en el seno de las producciones humanas.

Es por el mismo camino por el cual el psicoanálisis enriqueció la comprensión de las producciones artísticas, su "consommation", según lo entendía Valéry.

Como se sabe, Freud, O. Rank (3), Jung y otros, se 'entregaron a este placer: descubrir el lenguaje olvidado de los mitos (4)', mientras que los sociólogos y filósofos, por su parte, ponían a prueba el sésamo psicoanalítico (nos referimos en particular a los trabajos de Bachelard).

Estos trabajos son lo suficiente conocidos para que nos detengamos en ellos. Además, tienen sus límites: aunque pueden constituir un "realce" original y novedoso de las producciones individuales o colectivas de la cultura, no explican más que su génesis o su función social. Para los psicoanalistas, obras de arte y mitos constituyen frecuentemente su material de referencia. El ejemplo-tipo de tal punto de vista es la utilización que Freud ha hecho de la leyenda de Edipo: no porque Freud haya querido introducir la leyenda en la ciencia, sino porque la historia legendaria de Edipo le sugería el modelo, vivo e imparcial, de ciertos hechos observados (5).

Si aquellos tienen sus límites, estos trabajos presentan, por otra parte, algún peligro, pues nada es más fácil a los pedantes y a los ignorantes del psicoanálisis que tomar pretexto de este género de exégesis para caer en la peor imprudencia pseudo-psicoanalítica.

Examinemos, pues, aquellas otras llaves que el psicoanálisis ha sugerido a la sociología: la introducción del concepto de "libido" (o fuerza instintiva), además del de "agresividad" y más generalmente del concepto de "cercos objetivos". La sociología se arriesgaba a morir de asfixia apenas nacida —de la misma forma que la psicología moría de inacción ante el psicoanálisis—, si estas nociones capitales no daban vida la una a la otra, pues introducían la dimensión dinámica y energética en el estudio de las relaciones interpersonales. El psicoanálisis permitió la elaboración de una sociología dinámica, de la misma forma que había creado una psicología dinámica. Esta influencia fué fuerte y respondía a una imperiosa necesidad, ejerciendo tal influencia aun en aquellos que, en principio, repudiaban la doctrina psicoanalítica (6).

Es, precisamente, el encuentro del psicoanálisis y de la sociología

(3) O. RANK. "Le mythe de la naissance du Héros".

(4) E. FROMM. *La langue oubliée*.

(5) ¿No designaba Freud los trágicos gri-

gos y las obras de Shakespeare y de Dostoyevski entre sus materiales de trabajo?

(6) Cf. K. Lewin.

lo que ha determinado la eclosión de la psicología en psicología social. Por la importancia que da a las relaciones interpersonales, a las relaciones precoces del individuo con la institución familiar — eminentemente social —, el psicoanálisis ha reinsertado concretamente el sujeto en el medio y, por la misma solidaridad, en un mismo conjunto, lo individual y lo social. Es, por otra parte, curioso subrayar que este paso no ha sido llevado a su término: el psicoanálisis, por el contrario, ha captado las críticas de los psicólogos clásicos y “biologisants” que le han reprochado conceder demasiada importancia a las relaciones familiares, de la misma manera que los sociólogos le han reprochado dar excesiva importancia a los instintos y a su orden biológico.

Es esto lo que se podía llamar la “luna de miel” del psicoanálisis y de la sociología: es aquí en donde aparece la complejidad de los problemas que provoca su encuentro, y la necesidad de corregirlos para desligar todos los datos.

Veremos cómo este encuentro se hace, principalmente, en los dominios de la antropología y de la dinámica de los grupos. Esta distinción no es tajante, pero es natural, y la encontraremos en los diferentes trabajos que Freud ha consagrado a la sociología. Es por el análisis de estos trabajos por donde comenzaremos este estudio. Hoy, en efecto, todavía se puede considerarlos como la mejor base de discusión y es preciso que convengamos que algunos de los puntos de vista de Freud en materia de antropología son caducos, su interés histórico no resulta menos vivo, pues han originado un debate polémico que muestra claramente las dificultades que se oponen a una fusión del psicoanálisis y de la sociología.

En efecto: veremos perfilarse dos corrientes de ideas, en donde una tiende a la anexión de la sociología por el psicoanálisis, y, la otra, inversa, que tiende a una anexión del psicoanálisis por la sociología. A la tesis que la cultura y las instituciones no son más que productos colectivos del inconsciente, se opondrá la tesis de que el inconsciente personal es modelado por las instituciones.

Podemos preguntarnos, en primer lugar, si los errores de tal amplitud no proceden de una equivocación fundamental. El psicoanálisis se define en tres sentidos: como técnica de investigación, como terapéutica y como psicología. Pensemos que un método tan concreto ha sido creado en un plan específico. Es, pues, fácil de prever que el psicoanálisis corre el riesgo de perder su rigor si el método se aplica a un objeto para el cual no ha sido hecho.

Nuestra exposición consistirá en encontrar entre el psicoanálisis y la sociología numerosos e importantes puntos de coincidencia. Pero encuentro o coincidencia no es fusión.

En la exposición preliminar que vamos a hacer de las obras so-

ciológicas de Freud, suponemos conocidas por el lector las grandes líneas de la teoría psicoanalítica, de su personalidad y de sus alteraciones. No sería posible resumirlas en algunas líneas, ni en algunas páginas.

II.—BREVE ANALISIS DE LOS TRABAJOS SOCIOLÓGICOS DE FREUD

Quando Freud escribió los cuatro ensayos que constituyen "Totem y Tabú", estaba convencido, desde hacía tiempo, de la importancia universal y primordial de la libido, de la importancia dinámica de los esfuerzos que debe verificar la personalidad para reprimir algunas orientaciones que adopta la vida instintiva en los cursos de su evolución. Había visto y demostrado que los síntomas neuróticos no hacen más que liquidar esta lucha intra-psíquica e inconsciente. Desembarazó los términos del complejo que la historia legendaria de Edipo dejó en el modelo y fué inducido por los hechos observados a considerar el complejo de Edipo como el punto crucial del desarrollo psíquico-afectivo.

Presionado, sin duda, por la necesidad de verificar el carácter universalmente humano de sus descubrimientos, es por lo que Freud se interesó por las costumbres de las sociedades primitivas.

Encuentra Freud en los tabús bajo una forma primitiva, abierta e institucionalizada, las prohibiciones en donde veía las fuerzas de represión ejercerse con severidad y secreto sobre los individuos. El más riguroso es el tabú del incesto, que, prohíbe, en efecto, las relaciones sexuales entre miembros de las grandes familias tribales que se agrupan alrededor de un mismo totem identificador. La práctica de la exogamia deriva, evidentemente, del tabú del incesto. Así, en esta infancia de la humanidad —es como se considera a las sociedades primitivas— tenía necesidad de establecer contra el incesto, o mejor contra la tentación del incesto, estas mismas diferencias que el hombre de hoy, después de su infancia, establece contra el deseo incestuoso.

El modo de prohibición 'institucionalizado' por el tabú evocaba fuertemente por su rigidez y por su carácter extensivo, que se opera neuróticamente en la obsesión: las mismas mutaciones simbólicas y la misma creencia infantil del gran poder mágico del deseo y del pensamiento, dirigen lo primitivo y obseso neurótico. Y esto primero se inscribe en las instituciones, luego se inscribe en los síntomas.

Se sabe que el sistema del tabú es solidario del totemismo, en la medida en que un animal, en su especie en una tribu concreta, es considerado como el representante o, más exactamente, como la

encarnación del antepasado venerable de la tribu. El animal totem, objeto de esa mezcla de adoración y de temor característico de lo sagrado, está prohibido al consumo corriente, sacrificándolo y devorándolo en algunas fiestas periódicas y rituales.

Aparece evidente que el totem representaba la persona de la vasta familia, es decir, el padre y por continuación de uno de estos desarrollos, se ve hoy producirse el retorno en algunos niños o adultos que sufren fobias animales, por lo que la institución totémica se puede considerar como una vasta presión colectiva.

De todas formas, Freud no se contenta en establecer estas solas analogías.

Rehusando considerar el totemismo como un dato puro, Freud busca la percepción del misterio de su nacimiento, obedeciendo esta misma preocupación a la del encadenamiento histórico y dinámico al que había sometido en el estudio de la personalidad y del inconsciente. Las teorías de Darwin, entonces en boga, y de otros autores (7), abren a Freud a un punto de vista ya trazado. Estas teorías, como es conocido, consideraban el primer estado del grupo humano como el de los antropoides, que implicaba un macho dominante, soberano, señor de todas las hembras del grupo, el cual se aseguraba, por la fuerza, la posesión sexual exclusiva, en detrimento de los machos jóvenes.

El drama, el más grande drama de la humanidad, habría estallado el día en que los jóvenes machos, bajo la presión del deseo frustrado, se pusieran de acuerdo para matar al tirano paterno y le devoraron triunfalmente, para consagrar el hecho de que, desde este momento, eran iguales. Un recuerdo de esta orgía primitiva es ritualmente conmemorado en el sacrificio totémico. Sin embargo, encontraron en su crimen la necesidad de establecer los primeros rudimentos de organización social y de control de los instintos. Privados del padre, se vieron forzados a entenderse para subsistir, de la misma forma que se asociaron para suprimirlo. Habiéndolo matado, se impusieron las mismas restricciones que se les había impuesto hasta ahora por la fuerza, restricciones que determinaron el nacimiento de un código moral, social y religioso, que fué el primero de todos. Renunciaron a las mujeres del grupo y establecieron el tabú del incesto y, creando una cierta imagen del padre, establecieron la institución totémica: Freud considera que la religión cristiana ha recibido vestigios de esta primera institución religiosa.

Admitiendo que las civilizaciones estén dotadas de memoria, Freud estima que las huellas mnésicas de este gran drama son transmitidas hereditariamente a los niños de las generaciones sucesivas.

De este modo, Freud traspassa el plan de las analogías entre las

(7) Atkinson, Robertson, Smith,

instituciones culturales primitivas y los dinamismos psicológicos del niño y del hombre moderno para llegar a una teoría de la génesis de las civilizaciones: génesis inflada de la misma materia de donde se extrae el complejo de Edipo. Veremos lo que se puede pensar de esta teoría, pero anticipamos que a Freud le interesaba más el punto de vista de la psicología individual que el de la sociología. En la época en que escribió "Totem y Tabú", había reconocido desde hacia tiempo que los incidentes de la infancia, estos traumatismos que demuestran al niño que es preciso renunciar a sus deseos edipianos, estas amenazas más o menos espectaculares de castración en nombre del padre real, no son suficientes, viendo su inconstancia, a determinar el renunciamiento a sus deseos al cual accede el niño al fin del conflicto edipiano. Esto es un descubrimiento capital, y oportuno para extenderlo de la teoría psicoanalítica al campo sociológico: que lo que ocurre en el seno de la misma familia no es suficiente para determinar el complejo de Edipo. Los primeros orígenes de este complejo deben ser buscados más arriba. Si no se encuentran en el pasado histórico personal, es que se encuentran en el pasado de la raza misma. La amenaza del padre no era, probablemente, jamás ejercida, pero la amenaza real del primero de todos los padres había sido transmitida al niño en su carga hereditaria, bajo la forma de 'disposiciones psíquicas' que las situaciones pasadas venían a actualizar.

Esta última parte de la obra sociológica de Freud es, seguramente la más discutible, habiendo envejecido más que ninguna otra. Veremos, en efecto, cómo los datos de que procede, tanto psicoanalíticos como sociológicos, han sido rápidamente superados, ya que no sólo la teoría de la horda primitiva, que no es aceptada hoy, sino el mismo complejo de Edipo no guarda, en la teoría psicoanalítica de la personalidad, el primer lugar que tenía cuando Freud escribió "Totem y Tabú". Los psicoanalistas de hoy llegan al origen del drama humano más bien en un conflicto con la madre que en un debate con el padre primitivo. Por otra parte, esta teoría freudiana de la génesis de la civilización se fundamenta sobre dos postulados no demostrados e indemostrables: no está demostrado que las civilizaciones crecen como lo hacen los niños —en otras palabras: que la filogénesis esté calcada de la ontogénesis—, y, además, no está demostrada la existencia y realidad de esta memoria colectiva que permitiría al niño recibir, en herencia, al nacer, las huellas inconscientes de los altos hechos que le ha impreso la raza.

De todas maneras, estos primeros puntos de vista sociológicos, aun haciéndonos entrar en el corazón de la polémica, no pueden explicar cómo se forman y cómo se "estructuran" los grupos humanos y las sociedades. El intento de resolver este problema hizo que Freud

escribiese su obra titulada "Psicología colectiva y análisis del Yo". (8).

La fuerza que vincula entre sí a los individuos en los grupos, es evidente que es la vida instintiva, la libido, la que produce esta energía. Y para mostrar cómo la libido, que, como acabamos de ver, puede introducir en el seno del grupo familiar un germen de disidencia, puede contribuir también a cimentar las colectividades, para lo cual Freud escoge como objeto de estudio dos grupos altamente particularizados como son la Iglesia y el Ejército.

Ambos grupos —Iglesia y Ejército— pueden concebirse como un grupo modelo de familia grande en que sus miembros están, a la vez, vinculados entre sí y a su jefe. Pero si la fuerza instintiva que anima estos lazos es un factor de unificación y no un fermento de discordia, es porque esta fuerza se ha desviado de su fin original o, más exactamente, se ha 'sublimado'. Freud había ya expuesto que la sublimación de los instintos era, en realidad, el medio más seguro para parar la neurosis, señalando el papel tan importante que juega en la constitución de los grupos.

Se ha visto, además, que los miembros del grupo están ligados cada uno a su jefe por un lazo esencialmente instintivo, de la misma manera que los niños de una misma familia a su padre. Este lazo no recordó a Freud aquél que se establece en la relación hipnótica, donde el hipnotizado se atrae al hipnotizador de una manera exclusiva y total: su 'yo', para utilizar la nueva terminología analítica, adopta completamente el yo del hipnotizador. La relación hipnótica es el prototipo de toda relación colectiva. El grupo, en efecto, se constituye, citando a Freud, "de un cierto número de individuos que han adoptado como ideal del yo un solo y mismo objeto y, de esta forma, se identifican los unos con los otros por su yo". Esto que se llama el espíritu o ideal del grupo, no es más que el 'espíritu' de un mismo objeto', el líder, objeto de una múltiple transferencia. Cuando los lazos instintivos se rompen, la cohesión del grupo se desintegra en el fenómeno del pánico. Pero la conservación de una cohesión en el grupo es necesario para que las necesidades agresivas no se viertan libremente en su seno. Esta necesidad explica, según Freud, el cuidado que los sistemas religiosos han puesto para reprimir toda agresividad entre los miembros del grupo, y la cohesión en los ejércitos en que sus miembros están mandados por un jefe que toma para él toda culpabilidad, asumiendo la carga de verter su agresividad sobre el enemigo. Por tanto, no debe haber guerra de grupos que podría derivar la totalidad de la agresividad de sus miembros, por lo que una parte importante debe ser reprimida. En este sentido, la emula-

(8) En 1921,

ción de competencia —reprimida por su carácter agresivo— se mueve en busca de una necesidad de justicia y de igualdad y, de esta necesidad, se derivan la conciencia social y el sentido del deber.

De esta forma, la sociedad se va estructurando con la aportación de elementos variados, llegando a utilizar para su subsistencia las energías instintivas del individuo. No obstante, Freud entrevió los peligros que la sociedad puede determinar a sus miembros cuando les impone un ideal demasiado alejado de su yo, cuando les agobia entre sus necesidades y sus deberes. Creada esta tensión, Freud veía como un medio de descarga periódica e institucionalizada las fiestas y orgías que toda sociedad inteligente debe tolerar y suscitar.

Habiendo puesto Freud las bases de lo que, más tarde, constituirá la micro-sociología, aborda aquí el problema más vasto de la cultura. Al estudio más pausado de este problema, Freud consagró sus dos últimas obras de sociología psicoanalítica.

En el "Porvenir de una ilusión" (9), aparecen, en efecto, los primeros elementos de una teoría de la cultura, en la que la función esencial consiste en permitir a los hombres dominar las fuerzas naturales. La cultura se concibe como un sistema elaborado para la protección colectiva.

Freud se ha interesado durante toda su vida en distinguir los engaños de las realidades, por lo que en la religión veía uno de los grandes engaños de la humanidad —ilusión que el hombre se dá para defenderse de los miedos infantiles no extinguidos y que siente ante las fuerzas de la naturaleza. (No olvidemos que Freud se declaraba resueltamente materialista). Tal como el niño busca refugio en sus padres ante los peligros que teme de un mundo extraño e inquietante, de la misma manera proyecta, al mismo tiempo, esta imagen del mundo sobre sus padres que se le aparecen como fuerzas irreductibles y poderosas; por esto mismo, de adulto, busca la necesidad de dar nombre y figura a las fuerzas de la naturaleza y establecer con los dioses así creados relaciones fielmente imitadas de las que el niño establecía con la imagen de sus padres. Así, según Freud, nacen los dioses y las religiones, signos de la debilidad del hombre ante la naturaleza. Con esta misma fuente infantil, las religiones plagian también las modalidades de su culto. Freud muestra las analogías que el psicoanálisis descubre entre las prácticas obsesionales y las prácticas religiosas y Reik desarrollará, a continuación, el paralelo entre el ritual religioso y el ritual obsesional.

Es evidente que la religión ha intrigado intensamente la curiosidad de Freud. Hemos visto cómo la iglesia le había dañado la ocasión de estudiar la dinámica de las relaciones de grupo. Se ha visto, también, cómo en "Totem y Tabú" estaba bosquejada una teoría del

(9) Escrito en 1927.

origen de ciertas prácticas rituales. Pero la teoría del totemismo, basada en el argumento del asesinato primitivo del padre y sobre el complejo de Edipo, no coincide con la teoría de la religión, fundamentada sobre la debilidad infantil y la necesidad de protección. De todas formas, Freud no renuncia a su primera teoría y considera que estos dinamismos diferentes responden, en realidad, a unas formas distintas de organización cultural y religiosa. Diríamos, más bien, que trata la institución de maneras diferentes para resolver los problemas conflictuales.

Se ha expuesto que la organización social de los grupos religiosos está hecha de tal manera que contribuya a proteger la cohesión del grupo de los fermentos de disociación que allí podrían introducir los instintos insatisfechos, ya que la cultura se alimenta de las privaciones instintivas que impone a sus beneficiarios.

Este es el tema que Freud va a desarrollar en el último y, seguramente, el más interesante de sus trabajos 'sociológicos': "Enfermedad en la civilización" (10).

El mismo título indica, con claridad, que Freud aborda el estudio de nuestra civilización desde un punto de vista clínico. Esta obra refleja su inquietud ante la extraordinaria proliferación de las neurosis ante las guerras, de la criminalidad, lo que considera Freud como un fallo de nuestra civilización. Este momento de la evolución de las ideas freudianas está señalado por el hecho de que la agresividad había tomado una importancia considerable en la teoría psicoanalítica, habiendo dado por igual a su teoría de los instintos sexuales.

La cuestión que ahora adopta Freud es la siguiente: ¿de qué vive la civilización?, ¿a qué fuente debe su potencial energético?. La respuesta es ésta: de la misma manera que el Estado vive de impuestos, la civilización vive y sobrevive gracias a la suma de las deducciones sobre la vida instintiva que efectúa en detrimento de los individuos que la componen. (Se ve claramente que Freud habla de una libido desexualizada). En esta especie de mercado que la civilización hace con el individuo, se podría decir, la sociedad gana sobre dos puntos: ya que no solamente se enriquece con las energías libidinosas de los individuos que la componen, sino que también, reduciendo constantemente su potencial instintivo, evita que los mismos individuos la disocien por exceso de sus fuerzas instintivas.

Freud llega a un punto de la teoría psicoanalítica en que la deducción energética efectuada por la civilización sobre el individuo, la garantiza, todavía, por otra manera: el poder del amor es cohesión y la civilización debe asegurar el concurso para controlar y neutralizar las fuerzas de disociación que constituyen los instintos agresivos.

La historia de las civilizaciones podría, pues resumirse en la his-

(10) Escrito en 1929.

foria de la lucha —en un plan supra-individual— entre los instintos de amor (o de vida) y los instintos de destrucción (o de muerte). La sociedad debe dominar los obstáculos que ocasiona el instinto humano de agresión y de auto-destrucción, y este es, en definitiva, el problema del que depende el porvenir de la civilización.

En estas reflexiones sobre la civilización, Freud no está lejos de considerarla como si fuera una persona y una persona enferma.

Pero, volviendo a lo individual, Freud trata una cuestión distinta e importante: la de saber qué modificaciones impone la sociedad a la personalidad de los individuos que la integran. Ha afirmado que la sociedad refrena y reprime los instintos que le podrían disolver, derivándolos a su propio beneficio. Y, afirma Freud, el impuesto sobre el instinto que carga la sociedad se convierte muy pesado, demasiado pesado y demasiado rígido para que el individuo lo pueda tolerar sin alteración. Es, pues, nuestra cultura la responsable del extraordinario desarrollo de las neurosis, a las que, desde el punto de vista médico, se dá cuenta conscientemente que los resultados puramente individuales de los tratamientos psicoanalíticos pesan poco en la balanza de una civilización enteramente enferma.

Tal es, reducida a un bosquejo, la obra sociológica del creador del psicoanálisis. Continúan y prosiguen las mismas líneas los psicoanalistas Th. Reik, E. Jones y Mme. M. Bonaparte, y ha sido precisada, además, por Geza Roheim, antropólogo y psicoanalista. En términos generales, la obra freudiana ha pasado por un crisol de la crítica, no sólo de los antropólogos, sino también de los sociólogos y psicoanalistas, que la han modificado profundamente.

Antes de exponer nuestra crítica, creemos oportuno señalar algunos comentarios: que el psicoanálisis y la antropología, ante todo, se encuentran confrontando, en un ensayo de comprensión 'por el interior', los mitos y las instituciones sociales. En la práctica del totem y del tabú, Freud encuentra, en un plano colectivo e institucionalizado, la dinámica de las defensas dirigidas por el individuo contra sus propios instintos y contra las angustias que le suscitan. Poniendo en evidencia la universalidad del complejo de Edipo, Freud confirma el principio de la unidad de la vida psíquica y afectiva a través de las formas diversas que la evolución de las culturas, paralela a la de los individuos, le hace revestir.

Es el mismo movimiento, dirigido de lo individual a lo colectivo, que lleva a Freud al estudio y a la disección de lo que él no considera más que una institución social muy elaborada: la religión. La cuestión que se presenta es, pues, siempre la misma: "a aquellas necesidades psíquicas responden los hechos sociales". Aparece, con claridad, en su obra "El porvenir de una ilusión", que estas necesidades no están concebidas como unívocas: que el complejo de Edipo no puede ser sólo el resorte de las religiosas.

Estudiando las instituciones sociales, su dinamicidad y sus orígenes, Freud aborda otro gran problema que constituye "la dinámica de las relaciones entre el individuo y la sociedad". No se preocupa tanto de encontrar el sentido latente y definir la función de las instituciones sociales, sino, más bien, considerar la "economía" de las relaciones sociales. Freud, ante todo, ha tenido el gran mérito de introducir la noción del 'instinto' en la vida social. De esta forma, sus trabajos sobre la Iglesia y el Ejército son modelo de estudio de la dinámica de grupos. Demuestra la acción poderosa de la vida instintiva, reprimida por el grupo y sublimada a su beneficio. En fin, en una última consideración sobre su campo ideológico, es a la cultura y a la civilización a las que consagra sus últimas reflexiones, buscando determinar cómo y por qué el individuo 'hace' la civilización, y cómo ésta, a su vez, modela y configura al individuo.

Todos estos problemas los trata Freud por un orden de complejidad creciente, y este mismo orden seguiremos para su crítica. Es, por otra parte, fácil de observar, que Freud ha llevado al dominio sociológico las preocupaciones originales de un terapeuta y de un psicopatólogo. Por esta razón Freud, no pudiendo explicar satisfactoriamente el origen primero de los conflictos y de las neurosis por los huecos del pasado personal ni por la constitución individual, busca este origen en el pasado de la raza y en la estructura de las culturas. Para este estudio se sirve de los mismos modelos que, anteriormente, había construido para la interpretación del individuo. Aparece claramente en sus escritos que la cultura o la civilización están concebidas como unas personas que obedecen a las mismas leyes dinámicas que los individuos, capaces como ellos de evolución y de neurosis. Su espíritu clínico le ha llevado al descubrimiento de que una civilización puede estar enferma, de la misma manera que está enfermo un individuo. En la desilusión que impregna sus últimas obras, Freud sueña en un porvenir en donde ciertas terapéuticas darán su última palabra, última palabra que será sinónimo de esperanza.

Hemos dicho ya que Freud considera a la cultura como una persona, es decir, que le dá un inconsciente, a la vez, colectivo y transmisible. Es curioso señalar cómo Freud que se creía obligado a rechazar la concepción de Jung del inconsciente colectivo, tratando problemas de psicología dinámica individual, acepta tácitamente el punto de vista de Jung en cuanto se refiere a problemas sociológicos.

De la misma manera que una persona evoluciona, lo mismo ocurre con la cultura: de esta forma, se pueden reconstruir las edades de la humanidad, lo mismo que el psicoanálisis ha podido reconstruir las edades del hombre. En el estudio sobre el totem y el tabú, donde esta concepción aparece particularmente clara, Freud no ha hecho más que seguir los puntos de vista que le ofrecieron las fuentes y documentos antropológicos: como se sabe, las principales fueron los trabajos de sir James Frazer.

Antes de nada conviene señalar que todos estos trabajos sociológicos proceden del método propiamente analítico, en el que una de sus condiciones esenciales consiste en que "se ejerce directamente y en una situación dada" sobre su objeto de estudio.

Este método original y específico permitió a Freud reconstruir el pasado infantil del individuo con una precisión que la observación directa sobre el niño no ha hecho sino confirmar de manera total. Pero este mismo método, cuando se aplica a la historia de las civilizaciones, como hemos visto, puede conducir a reconstrucciones hipotéticas. Esto nos muestra que en el fondo de las polémicas, que hemos desarrollado, el problema de la metodología es el problema mayor.

III.—LA RESPUESTA DE LOS ANTROPOLOGOS

Desde sir James Frazer, los antropólogos y los etnólogos han recorrido mucho camino. No es exagerado afirmar que deben mucho a las aportaciones continuas del psicoanálisis, ciencia dinámica en toda la extensión de la palabra.

Los que se impusieron la tarea de contradecir a Freud y, muy particularmente, de responder a las tesis que sostiene en su obra "Totem y Tabú", parten de datos etnográficos y de concepciones teóricas muy diferentes de las que Freud había partido cuando escribió su obra.

Estos datos nuevos se concretan, esencialmente, en la descripción de las sociedades en que la organización familiar es muy diferente de las nuestras, y en las que, en particular, el padre no posea el poder dominante que Freud sostenía, o al menos lo sostuvo hace treinta años, en nuestro mundo occidental.

Podemos tomar ejemplo sobre el que se apoya Malinowski, primer interlocutor de los psicoanalistas, en una polémica que muestra, con claridad, las dificultades para concordar el psicoanálisis y la antropología.

En Trobriand, isla melanesia, la familia es matrilineal: el nombre, los bienes, el totem, se transmiten a los niños por línea materna. El marido de la madre no se considera como el padre de los niños, no en el sentido fisiológico, ya que las leyes biológicas de la paternidad son ignoradas entre los trobriandros. Todos los derechos y deberes de la paternidad son ejercidos por un hermano de la madre, que vive fuera de la familia, alimenta a su hermana y enseña a los niños el respeto a las prohibiciones y a las leyes sociales. Así, pues, cada niño tiene dos padres: el verdadero, que vive en el hogar, pero que no es conocido como tal —y al que quiere—, y el tío maternal, que vive fuera del hogar, pero que tiene la autoridad del padre, polarizándole

todos los odios que le produce este papel. Hermanos y hermanas son separados desde su adolescencia, en virtud de uno de los más rigurosos tabúes de los trobiandros. Hasta la pubertad, estos niños, criados tarde por su madre y que por su padre real no tienen más que un afecto de amigo, se dedican entre ellos, sin oposición, a los juegos sexuales de la infancia. Desde el momento en que son púberes, los muchachos abandonan la casa familiar y se les envía a elegir una compañera para el amor.

En tales condiciones, sostiene Malinowski, los conflictos edipianos no tienen ocasión de desarrollarse, y el complejo de Edipo no existe. Otro complejo le reemplaza, que Malinowski califica de 'matrilineal', y que se concreta en la relación entre hermano y hermana, produciendo la angustia y la prohibición que, normalmente, sucede entre la relación madre e hijo.

E. Jones, uno de los primeros discípulos de Freud, responde que estos argumentos no excluyen la existencia del complejo de Edipo. Ciertamente, el tabú de la hermana reemplaza el de la madre, pero esto no es un dato decisivo. En realidad, esta situación no es más que el efecto dinámico de una mutación o desplazamiento, de la misma forma que el análisis se confía corrientemente a los ejemplos. Los trobiandros han elevado a la categoría de institución una 'defensa' contra las angustias del complejo de Edipo: el objeto paternal de temor, de envidia, de odio se aleja del niño y el padre real puede ser libremente querido —ésto, en realidad, resultando del hecho de una represión inconsciente, está a favor de una ignorancia de la paternidad real. En resumen, el complejo de Edipo —sigue afirmando E. Jones— manifiesta su poderosa realidad latente por este mismo cuidado que los insulares guardan de disgregarlo y conservarlo.

Malinowski, sin embargo, contesta que E. Jones considera en muy poco las realidades sociales y que no se puede reducir todo a su significación inconsciente. Adopta una postura escéptica solicitando pruebas de que las cosas son como dice Jones. Ya que los mitos y los sueños de los trobiandros, que Malinowski ha tenido cuidado de recoger, no demuestran ningún vestigio de amor culpable por la madre, siendo frecuente que tengan angustia en lo que concierne al incesto con la hermana. Presionando sobre esta última posibilidad se sumen en turbación e indignación, encogiéndose de hombros cuando se les pregunta si, alguna vez, se han imaginado relaciones sexuales con la madre.

La polémica no termina aquí. Los psicoanalistas responden, y Malinowski afirma que el inconsciente no percibe estas cuestiones y que el contenido de lo manifestado en un sueño no indica un análisis del contenido latente. Las tesis extremas sostenidas por los protagonistas de esta polémica, pueden ser rechazadas, ya que —y esto

es uno de los secretos del asunto— “nadie ha psicoanalizado a ningún habitante de Trobriand”.

Afortunadamente, la polémica no se ha detenido en estos preliminares y estos datos han sido, por una y otra parte, modificados y enriquecidos. Si, por un lado, los psicoanalistas no reniegan de la existencia del complejo de Edipo, han sido obligados, por la profundidad de las investigaciones desarrolladas, a modificar un poco su opinión. En la actualidad, y desde hace ya lustros, el complejo de Edipo no se considera la base fundamental de los conflictos inconscientes, sino el final de un resultado.

Las fases preliminares, es decir, las pre-edipianas, del desarrollo psicoafectivo —descritas por Freud cuando escribió “Totem y Tabú”— no recibieron toda la atención que después se le ha dado. Y es porque las interpretaciones psicoanalíticas de los hechos culturales han cesado de darse en términos estrictamente edipianos. Rank había dado a este retorno a las fuentes primeras de la evolución psico-afectiva muy poca fuerza. Su teoría del ‘traumatismo del nacimiento’, entendida no sólo desde el punto de vista de la psicología individual, sino también en la misma interpretación de los mitos y de las culturas, tenía, como fácilmente se puede comprobar, un carácter más bien mitológico y especulativo que estrictamente científico.

Es verdad que en estas concepciones extremas del nacimiento de Edipo no podían ser aisladas del conjunto de la evolución instintiva, por lo que las interpretaciones psicoanalíticas se han vuelto más diversificadas.

Se puede tomar como ejemplo de esta evolución, los trabajos de Geza Roheim, psicoanalista y antropólogo. Ciertas tribus de Australia central le han servido el modelo de culturas enteras orientadas hacia ‘una regresión oral de la vida instintiva’. En estas tribus caníbales, el destete es tardío y espontáneo, la comida es el medio ritual de las transacciones sociales, de los pactos de amistad, de las prerrogativas debidas al padre, y los senos son zonas erógenas altamente apreciados en los dos sexos. Es cierto que existen los temores derivados de la rivalidad con el padre, siendo en estas tribus tranquilizados por prácticas rituales, tal como la castración simbólica bajo la forma de circuncisión. El complejo de Edipo no deja de existir, dando lugar a unos sistemas de defensa institucionalizados cuyo concepto hemos ya dado. Sin embargo, el ‘acento’ del instinto recae en estos caníbales en la libido oral, por un mecanismo que Roheim, por analogía con los hechos de la psicología dinámica individual, atribuye a una fijación-regresión.

En otra cultura, como la de los indios, bajo las formas de la libido, llamadas en psicoanálisis ‘anales’, la cultura lleva el acento instintivo en sus instituciones, en sus mitos y en sus prácticas educativas. Pero, sin embargo, este desplazamiento del acento instinti-

vo no le parece a Roheim más que una huida y una escapatoria ante los temores de castración típicamente edipianos.

Los ejemplos pueden multiplicarse. Los citados son suficiente para comprender cómo los psicoanalistas tradicionales, ensanchando los puntos de vista freudianos, quedan fieles a sus principios y se van estableciendo las bases de un tipo de caracteriología de las culturas, a semejanza de la caracteriología psicoanalítica individual. Cierta diversidad se ha introducido también en la antropología psicoanalítica, pero, si bien responde a la crítica hecha al psicoanálisis de querer encontrar en todas partes el complejo de Edipo, no atiende al principio de la unidad fundamental de la vida psíquica a través de los individuos y de las culturas. Las diversas organizaciones sociológico-culturalistas no son, en definitiva, más que simples variaciones sobre un mismo tema.

Por otra parte, los antropólogos han ido más lejos en la visión del 'pluralismo cultural'. R. Benedict, M. Mead, R. Linton y otros autores, se dedicaron a estudiar 'directamente' nuestras diferentes culturas, absteniéndose de considerarlas como formas primitivas o incabadas, de los esbozos no-evolucionados de nuestra propia cultura. Es, con toda seguridad, un punto de vista totalmente nuevo el considerar toda cultura en sí misma e independientemente de nuestros propios 'standars' culturales, y, por ello, no es sorprendente que estos observadores llegasen a unas conclusiones no-habituales.

Esta tesis implica, esencialmente, rechazar la concepción evolucionista de los tipos de cultura, admitida por Darwin y repetida por Freud. Se adivinan todos los trastornos que puede introducir este examen nuevo. No hay por qué establecer una jerarquía entre las culturas, y se verá cómo todo el edificio construido por Freud, para explicar la acesión del hombre a la civilización, caerá de un mismo golpe. Las culturas son funcionales las unas a las otras, pero no en función a un modelo ideal hacia las que todas deben tender.

En esta dialéctica del individuo y del grupo, M. Mead va a introducir un elemento mediador que R. Benedict había descuidado en su estudio: el medio familiar. Si, como piensa la moderna antropología americana, lo social determina lo individual, esto se realiza por los medios concretos y perfectamente observados de la organización familiar.

Tomemos un ejemplo: en Samoa, la vida familiar está organizada de tal manera que los lazos entre el niño, el padre y la madre no logran encajar: la familia entera integra no solo un grupo de niños, hermanos, hermanas, primos, primas —no sujetos a ninguna disciplina instintiva, y en particular, sexual— sino también a muchos adultos machos, entre los que se distribuye y se esparce la efectividad infan-

til. Resulta de esto que en Samoa el complejo de Edipo no existe, ya que no se encuentran las condiciones familiares necesarias para su desenvolvimiento, condiciones que implican la existencia de una situación 'triangular' fuertemente estructurada entre el niño, el padre y la madre.

Estas observaciones llevan a la conclusión de que el conflicto no está en la naturaleza humana, sino en las condiciones reales, actuales y concretas de la cultura y de la organización familiar. El conflicto edipiano es un producto específico determinado por un tipo concreto de organización familiar que nosotros conocemos: la clase media de nuestra civilización occidental.

M. Mead va más lejos todavía: afirma que el temperamento sexual, la masculinidad y la femineidad, no tienen sentido de datos fisiológicos, ni son determinados por la evolución de las relaciones inconscientes del niño con sus progenitores, sino que son productos de la cultura, variables de un tipo a otro de civilización según las normas adoptadas por la colectividad. Oposiciones de comportamiento cuasi-esquemáticas se pueden dibujar entre tribus muy próximas geográficamente unas de otras, tal como M. Mead ha podido estudiar en Nueva Guinea. En la tribu de los 'tshambules', los hombres tienen un comportamiento igual al de las mujeres y al de las muchachas de nuestras culturas; mientras que las mujeres se encargan con mucha 'virilidad' del cuidado —para nosotros muy 'masculino'— de asegurar la subsistencia del grupo. En una tribu vecina, la de los 'Mundugumor', las mujeres son tan agresivas como los hombres, y las relaciones sociales están montadas bajo un clima de hostilidad y desconfianza. Por el contrario, en una tercera tribu, la de los 'Arapeshx', la vida afectiva y social están fundamentadas en la ternura, la confianza y la cooperación general.

No sólo los conflictos fundamentales, sino también los primeros supuestos, como la diferenciación psicológica sexual, están en función de los productos de la cultura.

Todos estos hechos llevan a los antropólogos modernos a una crítica y a una revisión profunda de la sociología psicoanalítica freudiana. Se niega, ante todo, que el complejo de Edipo sea la determinante fundamental y universal de la organización cultural. Al mismo tiempo, se modifican —como lo ha hecho Roheim— las interpretaciones psicoanalíticas en función de las variaciones culturales, y se niega que el conflicto inconsciente sea un dato que se pueda deducir de lo social. No se admite, tampoco, que las civilizaciones evolucionen como el individuo desde su infancia, y tampoco se admite que las culturas —denominadas primitivas— se reduzcan a no ser más que momentos concretos y fijos de una vasta evolución de la sociedad

humana. Esta evolución seguiría, en términos generales, una trayectoria análoga a la evolución descrita por el psicoanálisis en el niño de nuestro tiempo y de nuestra civilización.

Hemos dicho anteriormente que es discutido y discutible que el actual estado social, que conocemos, haya salido del drama hipotético de la horda primitiva. Por otra parte, no se comprende bien cómo los hijos rebeldes aceptasen un sentimiento social y cómo tomaron la iniciativa de una organización colectiva, a partir del sentimiento de culpabilidad que se dá a entender en la 'consciencia social' (11). En fin, se pone en duda la realidad de esa memoria colectiva que permitiría al niño recibir en herencia, en el momento de nacer, las señales inconscientes del drama ancestral y del primer parricidio.

La mayor parte de los psicoanalistas admitieron voluntariamente estas críticas y algunos las habían anticipado. Se produce así, en la discusión entre la sociología y el psicoanálisis, un hecho que complica y excita tan frecuentemente las polémicas: que uno de los protagonistas ataca al otro una posición que aquél había abandonado ya por su propia evolución.

A la noción freudiana de un tronco común de las culturas, la escuela culturalista ha sustituido este concepto por el de la relatividad de las culturas y de los hechos sociales. Cada cultura posee su personalidad propia, original e irreductible, de organización social, familiar y, en consecuencia, de conflictos.

Es lo que ha permitido a Kardiner describir las 'personalidades de base' en la que cada una se representa como común denominador de las personalidades de una cultura dada. Según Kardiner, las condiciones del medio de orden demográfico o económico, agrupadas bajo las instituciones primarias e irreductibles a una explicación psico-social, estas condiciones se imponen a los individuos y determinan una personalidad de base, la que, a su vez, contribuye a crear instituciones secundarias. Podemos tomar como ejemplo el de unas tribus de las islas Marquesas, donde la comida y las mujeres son escasas, tomándolas los hombres por la fuerza. De esta forma, todo está orientado hacia las satisfacciones eróticas, abandonando a los niños que quedan sin alimentación. La falta de alimentos, que es un elemento primario, determina un sistema común —propio de la personalidad de base— de ansiedades 'alimenticias': el temor inconsciente de ser devorado. La reacción se ve en los tabús alimenticios, en las prácticas antropofágicas o en múltiples nombres, situando todo esto dentro de la categoría de instituciones secundarias. De

(11) Cf. BASTIDE. "Sociología y psicoanálisis".

la misma manera, la dependencia del hombre hacia la mujer, en este régimen poliándrico, determina otra serie de reacciones.

Si ha sido posible describir la personalidad de base de los habitantes de las islas Marquesas, se puede, de la misma forma, intentar definir la personalidad de base de nuestra civilización actual. Y esto es lo que ha hecho Karen Horney en su estudio "Personalidad neurótica de nuestro tiempo". Nuestra civilización, según Horney, se caracteriza por la concurrencia económica —factor propiamente social y de carácter competidor que se extiende hasta en las relaciones intra-familiares— y, en segundo lugar, por una ideología de caridad cristiana y de fraternidad universal. Esta oposición determinará los conflictos de base y la neurotización del hombre que llamamos hombre moderno.

Sobre esta última cuestión de las relaciones entre lo social y la patológico, volveremos más adelante.

Expusimos cómo los puntos de vista desarrollados por Kardiner y Karen Hoerny implican una modificación profunda en el mismo psicoanálisis. Antes de tratar este nuevo aspecto de la discusión, podemos manifestar que las relaciones entre el psicoanálisis y la sociología tienen un carácter muy diferente del que había dado Freud. En términos generales, Freud deducía lo social de lo individual, y lo institucional de lo inconsciente. Se le ha reprochado, en este sentido, de hacer psicología de lo social y de personificar lo colectivo. El encuentro de los antropólogos modernos y de los psicoanalistas culturalistas produce la inversión de los términos de la polémica, es decir, que lo colectivo está en función y determina lo individual. Esta es, concretamente, la postura de Mead y de Horney. Kardiner intentó conseguir un compromiso, muy criticable, por su esquematismo un poco artificial.

Es importante señalar que el encuentro del psicoanálisis y la antropología se manifiesta ahora sobre un terreno mucho más rico y más diversificado que cuando Freud escribía "Totem y Tabú". Sin embargo, esta observación debe ser reiterada: que si los antropólogos son, ahora, psicoanalistas o utilizan conceptos psicoanalíticos —como Kardiner y otros autores—, para apoyar sus demostraciones, ninguno de ellos usa el método estrictamente psicoanalítico. No recogeremos aquí más que el resultado de las deducciones y de las interpretaciones efectuadas por los psicoanalistas de orientación psicológica o de sociólogos de orientación psicoanalítica. Y si los autores citados han reprochado a Freud que haya utilizado material antropológico para defender la causa de la teoría psicoanalítica, se puede, por lo mismo, afirmar que aquéllos han utilizado este mismo material para defender su propia concepción psicossociológica.

Sea lo que fuere, la discusión que Malinovski ha iniciado dará

resultados indiscutibles: no es posible abandonar el hecho de la relatividad de las estructuras sociales y de las organizaciones culturales, como tampoco es posible no concebir las relaciones que se establecen entre la psicología y lo social con un sentido o significación único.

IV. EL PSICOANÁLISIS 'CULTURALISTA'

Volvemos a los autores que hemos dejado, en el momento que parecía evidente que su contacto con la sociología les obligaba a aceptar el psicoanálisis en sus mismos fundamentos teóricos.

Tomando aquellas obras más actuales, se adivinan estos fundamentos, sobre todo, en la 'teoría de los instintos'.

No haciendo otra cosa que rechazar y criticar el poder total de los instintos en los hechos sociales, los psicoanalistas —que llamamos culturalistas— se han olvidado de los instintos de la psicología dinámica individual.

Freud había señalado que las alteraciones de la vida infantil, alteraciones determinadas por el contorno familiar y social, podían acelerar, contener o desviar el curso natural de la evolución de los instintos. Pero, el psicoanálisis tiende firmemente a que este curso evolutivo se oriente por caminos pre-determinados, obedeciendo a las leyes generales de la maduración, ya que la fuente primaria de los instintos es biológica, y esto es uno de los puntos teóricos que no es posible hacer renunciar a un psicoanalista freudiano.

Fromm, Horney, Kardiner, Sullivan, por no citar más que a los más conocidos, no sólo no creen que la evolución instintiva sea biológicamente orientada, sino que además niegan que la noción de la naturaleza originalmente biológica del instinto sea de alguna utilidad para la comprensión de la psicología dinámica.

De esta manera, muchos de los puntos de vista de la teoría psicoanalítica de la personalidad quedan modificados completamente. Apoyándose en datos de antropología comparativa, Kardiner y Horney, dudan, por ejemplo, que el 'estado anal' sea un momento natural y universal de la evolución personal, y sostienen que el interés, de placer y de recelo, que los niños de dos años muestran hacia sus funciones excrementales, no viene determinado más que por la importancia que, en nuestra cultura, damos a estas funciones fisiológicas, y las sujeciones que ejercemos sobre ellos para que se sometan a nuestra exigencia de aseo. La prueba de lo que afirmamos, se encuentra en que en las sociedades que dejan plena libertad al niño, en esta materia, no se encuentran manifestaciones de conflictos relativos a la analidad.

De la misma forma, para Horney, el narcisismo no viene deter-

minado por la corriente libidinal, parada o reprimida por el mismo sujeto, sino que procede de la inflación de la persona por sus perjuicios sufridos en sus relaciones con los demás. Por lo mismo, K. Horney, H. Deustch y otros psicoanalistas del sexo femenino, niegan que la 'envidia de tener sexo masculino', tal como quedaría determinado por los hechos anatómicos, sea esta causa la que defina la psicología femenina más que el psicoanálisis tradicional había descrito. Ciertamente, estos autores no contestan el por qué la joven envidia al muchacho, y por qué hay mujeres que sufren en secreto por no ser hombres, pero, en general, estos hechos se consideran como cuasi-contingentes, y siempre relativos a nuestros 'standars' culturales, que sitúan a la mujer y a la femineidad en un estadio de inferioridad real en relación al hombre y a la masculinidad. Hemos visto, por otra parte, que el complejo de Edipo en vez de considerarlo como un determinante de la cultura, se concibe al revés: determinado por ella. Es, precisamente, en la fase postedipiana y de pre-pubertad, de lactancia, cuando deja de ser contingente, como de hecho sucede en algunas civilizaciones (Roheim).

Por consiguiente, todo hombre vive en función del conflicto. En un conflicto, afirman Freud y los psicoanalistas, entre sus necesidades y las exigencias sociales, e igual en sus tendencias antinómicas. En un conflicto, continúan los citados autores, entre normas y modelos contradictorios que le propone o le impone la cultura. Los hechos sociales adoptan y guardan la mayor importancia a lo largo de la vida (Horney) y, de esta manera, Fromm y Kardiner introducen en la psicología analítica, como supuestos primarios, los mismos hechos económicos. Es, pues, evidente que el psicoanálisis culturalista expone una concepción 'desexualizada' del individuo.

Este nuevo enfoque de estos puntos de vista, modificará profundamente las concepciones psico-dinámicas. El miedo, la angustia, que se sitúan en el campo de la psicología y de la psico-patología analítica, en lugar de ser vinculadas al instinto, son subordinadas por los culturalistas a las exclusivas influencias ambientales. Para Sullivan, esta consciencia social la adquiere muy pronto el niño que la recibe del mundo exterior, es decir, por sus padres, por uno de esos fenómenos de osmosis psico-afectivos, a los que todo joven se adecua con facilidad a esta 'presencia porosa'. La división funcional (en 'Ello', "Superyo" y "Yo"), expuesta por Freud, que existe en el seno del aparato psíquico y que se representa por la división del ser entre sus instintos (el "Ello") y la sociedad (el "Superyo"), no tiene para Kardiner, Horney o Sullivan, ninguna razón de ser.

Encontramos en esto la diferencia más importante que existe entre el psicoanálisis freudiano y el psicoanálisis culturalista.

Freud introdujo lo familiar y lo social dentro de la psicología moderna, oponiendo continuamente a la persona con su medio am-

biente, a lo individual con lo colectivo. El hombre, para Freud, está sin cesar en lucha contra sus instintos y contra la sociedad. Es en "Enfermedad en la civilización", donde aparece claramente el hombre abrumado por una civilización agobiante, y que le obliga a agobiarse. En realidad, se puede afirmar que esta concepción impregna toda su sociología e, incluso, toda la psicología analítica freudiana.

Completamente diferente es la postura que adoptan los culturalistas y los sociólogos de la 'situación', cuando tratan el problema del hombre ante la sociedad. El hombre, desde este punto de vista, convive en su medio natural, recibiendo de la sociedad lo bueno y lo malo, y, por consiguiente, adaptándose a su propia imagen. La sociedad no es, a priori, represiva, frustrada o que fomenta la privación. Por el contrario, es protectora y formativa. El hombre se integra en la sociedad no por la represión o por sublimación, sino por un proceso natural y adaptador, que recibe el nombre de proceso de 'culturización'.

Salvando los obstáculos entre lo individual y lo social, el psicoanálisis culturalista está de acuerdo con la nueva sociología y antropología. No hay frontera que separe la psicología de la sociología y de la misma psiquiatría. En este sentido, ¿no había definido Sullivan esto como la unión de la psicología social, y que el psiquiatra, lo mismo que el psicoanalista, podía ser definido como el especialista y el técnico de las relaciones inter-personales?

Es innegable que estos puntos de vista tienen una gran 'comodidad', anulando todo conflicto entre la psicología social y la psicología individual y proponiendo una visión 'optimista' de la condición humana que, evidentemente, reduce la problemática.

Sería excelente poder aceptar, sin reservas, los conceptos de este nuevo psicoanálisis. Los autores como Karen Horney han tenido el mérito indiscutible de aclarar los factores actuales, situacionales y sociales del equilibrio y desequilibrio de una personalidad. Pero han llevado este movimiento de reacción al psicoanálisis freudiano más lejos de lo que puede admitir una psicología verdaderamente psicoanalítica. El fallo más importante consiste no en haber atacado el 'biologismo freudiano', sino en no dar importancia a la esencial 'subjetividad' de los fenómenos psíquicos y, sobre todo, a los fenómenos inconscientes. El individuo no podrá nunca recibir pasivamente la influencia de las opiniones sociales más que las sensaciones de su infancia. Ha sido un descubrimiento esencial del psicoanálisis, que Freud expone, cuando narra como una escena imaginaria, contada por un individuo como un suceso real, podía no haber existido, mientras que dinámicamente todo transcurría como si realmente hubiese sucedido. Es uno de los hechos que incitaron a que Freud —con su natural ponderación— buscara en el pasado de la raza algo hipotético de un auténtico traumatismo,

El psicoanálisis pierde lo esencial de su 'profundidad' y todo su carácter específico si el individuo queda amputado de la subjetivización que le obligan los supuestos de su vida corporal e instintiva y los mismos supuestos inter-personales y sociales. Es por lo que el psicoanálisis freudiano no puede ser atacado, si no es por la uniformidad —por no decir vulgaridad— en la que caen con frecuencia los trabajos de los culturalistas.

La unión que habíamos establecido entre la sociología y el psicoanálisis no se puede realizar más que al precio de una deformación profunda del psicoanálisis. Lo que más se le ha reprochado a Freud y al psicoanálisis es el haberse servido de la sociología —es decir, de haberla 'psicoanalizado' abusivamente—, actitud que se ha repetido 'socializando' al psicoanálisis. Creemos que ninguna de estas dos disciplinas haya ganado con este hecho.

Estamos convencidos de que estas discusiones son bizantinas, intrascendentes y puramente teóricas. Toda teoría psicoanalítica desemboca en una técnica, técnica que se inscribe de un modo concreto en un medio cultural. Se ha comprendido cómo la ambición terapéutica de los psicoanalistas sociológicos tiende a efectuar una pura y simple 'readaptación' del neurótico a las normas de conducta de su medio. En una palabra: de 'resocializarlo'. Es un reproche que en Francia se ha hecho a los psicoanalistas: un sociólogo, precisamente, les ha llamado la atención contra el peligro de utilizar, como los hechiceros, los instrumentos de la sociedad para volver a traer al rebaño a aquellos que se habían escapado (12). Si el reproche tiene algún valor, sirve para los psicoanalistas culturalistas y no para el psicoanálisis (13).

Conviene recordar que los culturalistas son, la mayor parte, emigrantes europeos que residen en los Estados Unidos y la confianza que otorgan a la cultura no es por casualidad, sino debido a que estas concepciones han podido nacer y prosperar en un país que se muestra tan satisfecho de su propia organización social.

En la tesis contraria, no creemos que el fin de Freud haya sido nunca la readaptación social de los pacientes, sobre los que emprendía la cura psicoanalítica, ni tampoco que esta readaptación significase para Freud la sumisión ciega al orden social que fuere.

Nos encontramos aquí sobre el terreno de las neurosis, y sobre el problema del normal y del anormal, problema que, en definitiva, lleva la distinción entre el psicoanálisis y la sociología. Conviene, por tanto, pararnos sobre él.

(12) Cf. LEVY-STRAUSS. "Le sorcier et sa magie". En "Temps Modernes", marzo, 1949.

psychanalyste sans manie", en "Temps Modernes".

(13) Cf. la respuesta de F. PASCHE: "La

V.—EL PSICOANÁLISIS Y LA SOCIOLOGIA
ANTE EL PROBLEMA DEL NORMAL Y
DEL PSICOPATA

Conviene afirmar, en principio, que el psicoanálisis es, ante todo, una terapéutica. Terapéutica concebida y desarrollada en función de una vasta categoría de pacientes poco atendidos y olvidados: los 'neuróticos'.

Autenticando las alteraciones neuróticas, el psicoanálisis autentifica la persona misma de los neuróticos. El neurótico tiene, ahora, la suerte de que sus alteraciones son tomadas en consideración: su existencia es, en la actualidad, admitida y reconocida. Y esto es ya un hecho de un carácter típicamente sociológico.

Pero los psicoanalistas han sido reprochados de ser demasiado terapeutas y psico-patólogos. Como se sabe, durante mucho tiempo, no se admitió que los fenómenos puestos en evidencia por el psicoanálisis existiesen, fundándose en que existían sólo en un cierto medio o en ciertas enfermedades. En otras palabras: se admitía que el psicoanálisis fuese una psico-patología, es decir, una psicología válida para algunos, pero se negaba que fuese una psicología válida para todo el mundo.

Es cierto que estudiando a los neuróticos Freud hizo sus descubrimientos esenciales. ¡Pero este camino no es nuevo: sería largo ofrecer una lista de los fenómenos de orden fisiológico, cuyo descubrimiento fuese adquirido por intermedio de la patología. Por otra parte, como se sabe, la psicología analítica no establece diferencia específica entre lo normal y lo patológico. En efecto: el psicoanálisis de un individuo considerado como normal no difiere en nada esencial del psicoanálisis de un neurótico.

Si hacemos mención de esta crítica es debido a que fué ocasionada por la coincidencia de unas interpretaciones de ciertos hechos sociales dados por los psicoanalistas.

Es verdad, como hemos visto, que Freud utiliza asiduamente analogías tomadas de la patología en sus trabajos que se refieren a la sociología. Pero, otros después de él, han hecho lo mismo.

Las grandes líneas del pensamiento freudiano se refieren a las instituciones, que son consideradas como sistemas de defensa colectivos e institucionalizados contra la angustia ante los instintos y la Naturaleza. Así es, en particular y muy esquemáticamente, la concepción freudiana de la religión. Conociendo que la neurosis no es más que el resultado de sistemas de defensa concretos contra los instintos, le parece lógico y natural considerar a la religión como una organización neurótica colectiva.

No creemos que Freud confunda el ritual religioso con el ritual

neurótico obsesivo, ni que una organización colectiva no la distinga de una organización individual. En efecto: el individuo que obedece los ritos de la religión propia a su medio ambiente, puede ser un obseso, pero no serlo necesariamente por practicar dicha religión. Por lo mismo, si los tabús primitivos tienen una estructura fóbica, no implica necesariamente que todos los individuos que los admiten sean neuróticos fóbicos. La observación muestra lo contrario: los individuos que se encuentran privados de los tabús y de los ritos impuestos por su cultura tienen una tendencia a presentar síntomas neuróticos; la neurosis tiende a reemplazar la institución cultural, y el síntoma al rito.

Es por lo que numerosas sociedades primitivas ejercen, como la nuestra, una sujeción sobre la libre expresión de las relaciones sexuales. Pero en los ritos que señalan la pubertad, los adolescentes encuentran una especie de "escapatoria" (evasión) colectiva e institucionalizada a sus conflictos. En estas sociedades, como en la nuestra, tiene dificultad el hecho de conseguir la genitalidad adulta. En la joven, las menstruaciones, en general, y la primera, sobre todo, centraliza las intensas angustias que suscita el despertar de los instintos. Estas angustias son tranquilizadas por las prácticas rituales que señalan las primeras menstruaciones, y determinan la elevación de la joven a la categoría de adulta, reconocida como tal. El aislamiento, la disimulación de las menstruaciones, las privaciones alimenticias, caracterizan, en general, estos ritos iniciativos.

Nuestra cultura ha rechazado estos ritos y los considera como ritos primitivos. Sin embargo, suscita en la joven adolescente los mismos conflictos y las mismas angustias que en estas sociedades ya pasadas. Pero, si nosotros no tenemos ritos, tenemos, sin embargo, un síntoma neurótico aproximadamente lo que prescribe la iniciación primitiva de las jóvenes adolescentes. Este síntoma —la anorexia mental— determina la restricción alimenticia por la anorexia, la disimulación de las menstruaciones por su supresión, y una singularización de la enfermedad en relación a su medio.

Que en una sociedad este hecho ocupe la categoría de una institución cabe pensar que esta sociedad está montada en la patología. Nos sentimos tentados a afirmar que una sociedad ofrece al individuo un mal y su remedio, el problema y su solución; pero, aquí, el problema persiste mientras que la 'solución' colectiva está ausente, siendo el individuo forzado a recurrir a la neurosis: reemplazando el tabú por la fobia.

Si aparece claro que el tabú y la fobia ejercen una misma función psico-afectiva, es también evidente que las situaciones respectivas del individuo sometido al tabú y a lo fóbico son diferentes, sintiendo este último como singularizado y su medio lo define conside-

rándole anormal. Adivinamos, por ello, que la neurosis contiene en su definición el 'fondo cultural' sobre el que se desarrolla.

Las mismas fronteras del individuo normal varían según los lugares y los tiempos, es decir, según las culturas. R. Benedict y M. Mead lo han demostrado claramente y, como se sabe, K. Horney ha entendido esta argumentación.

En este sentido, el ejemplo más contundente lo demuestra el de los 'Kwakiutl' estudiados por R. Benedict. La mayor parte de los miembros de esta tribu son agresivos, desconfiados, recelosos, en una palabra, presentan todas las características que habitualmente damos como claro diagnóstico de paranoia. Estos paranoicos que nuestra sociedad toma el cuidado de excluirlos de su seno —que internamos sin poderlos curar— estos mismos individuos, por el contrario, entre los kwakiutls, cuanto más agresivos y más desconfiados son considerados los más 'normales' y las mejores 'figuras'. Pero, ¿podemos sostener que esta tribu está formada solo por paranoicos? No lo dudamos. Podemos afirmar sólo que esta cultura estimula el desarrollo de las tendencias agresivas y que, en un mismo tiempo, favorece y recompensa la libre expresión instintiva.

En otra tribu, que hemos ya mencionado, la de los 'arapesh', el comportamiento social del normal es tan poco agresivo que se interpretaría en otras culturas como anormal. Las relaciones familiares que influyen en el niño tienden a desarrollar los sentimientos de ternura y de confianza, ya que el adulto tiene como ideal las relaciones sociales. Que se cometen, sin embargo, crímenes en este tipo de sociedad, muestra, una vez más, que el individuo no está sólo sometido a las influencias culturales, como se podía creer. No obstante, es de señalar que estos crímenes no son nunca sancionados por la sociedad; es una estructura social que, en conjunto, parece ignorar la agresividad.

En nuestra misma civilización es fácil observar cómo los modos de comportamiento social han evolucionado y no cesan de evolucionar. No hay todavía el hecho de que la mujer pueda desarrollar o participar activamente en la vida social, como no sea una figura de excepción: se saldría de su papel normal. Y, en efecto, un tal comportamiento implicaría una protesta viril. De todas formas, en nuestra actual civilización la femineidad tiende a adoptar, cada vez más, actividades 'viriles' comparado con la situación de cincuenta años antes; la norma ha cambiado.

Esto confirma que las nociones de lo normal y de lo patológico son 'relativas'. Es evidente que por la influencia del medio familiar el niño incorpora —según un término psicoanalítico— los ideales de su medio. Estos ideales los acogen en su techo psíquico personal, acostumbrándose al juego de sus conflictos inconscientes. Si se pudiese traducir es-

tos conflictos a un drama, se podría decir que estos ideales del medio social forman uno de los protagonistas. La utilización que el individuo haga de este ideal, es decir, el papel que adopte en la sociedad, dependerá de la solución de los conflictos; como se ve, no es más que un problema de psico-dinámica.

Esto no sólo está referido a la definición de lo normal, sino que es igualmente aplicable a las formas y al desarrollo del anormal a que se adapta la dialéctica del individuo y su medio.

En efecto: hemos observado cómo la forma y el número de las neurosis —para no escoger más que este dominio tan familiar a los psicoanalistas— dependen eminentemente de las condiciones que, en términos generales podemos llamar sociales. Parece que M. Mead ha sido entre los primeros que ofreció las pruebas sacadas de la antropología comparada. Cuando partió a estudiar a los indígenas de Samoa, fué con la intención de aportar una contribución sociológica a la génesis de las alteraciones de la pubertad tan frecuentes en las jóvenes de nuestra civilización. Tales alteraciones no existen prácticamente en Samoa: la adolescente atraviesa la pubertad sin la menor manifestación patológica. Sería arriesgado concluir que la joven de Samoa no tiene ningún conflicto, y más aventurado todavía que los conflictos que se le aparecen en la pubertad lo son en tal medida que los puede fácilmente resolver sin acudir a la neurosis o a la alteración psico-somática.

Tuvimos la ocasión de indicar en qué condiciones afectivo-sociales se desarrolla la joven de Samoa. Conviviendo entre numerosos 'padres' y 'madres', hemos visto cómo no es posible que se le presente el problema del complejo de Edipo, fuertemente estructurado. Dejada completamente libre en sus actividades eróticas, desde su más tierna infancia, en el seno de una verdadera 'banda' de niños todos emparentados, y donde el código social no difiere apenas del código social de los adultos, la joven adolescente de Samoa no encuentra la separación entre sus deseos y la realidad social, que nuestra civilización impone a sus niños.

Podríamos señalar otros ejemplos, pero este último nos parece suficiente para demostrar esta evidencia: que cuando las condiciones difieren, sus soluciones difieren también, y que la patología mental y psico-somática difiere de un medio a otro, no sólo en su expresión sintomática, sino también en toda su extensión. Nada de esto está en desacuerdo con la teoría psicoanalítica clásica, y el ejemplo de las jóvenes de Samoa sólo contradice a ciertos endocrinólogos, que sostienen que los problemas puramente biológicos de las hormonas tienen la causa en la génesis de las alteraciones de la pubertad.

En nuestra misma civilización vemos que, en una o dos generaciones, las neurosis han cambiado de forma y de importancia. Toda-

vía al comienzo de este siglo, funcionaba la histeria considerablemente, produciendo en las mujeres espectaculares cuadros clínicos. En la actualidad tales síntomas son observados excepcionalmente. Las obsesiones y las fobias se convierten, cada día, en menos frecuentes. ¿Se puede deducir de aquí que las neurosis desaparecen? De ninguna manera. Los médicos, los psiquiatras y los psicoanalistas por una vez están de acuerdo en afirmar que las inadaptaciones neuróticas y de psicosis no cesan de multiplicarse. Lo que ocurre es que han cambiado de forma, han ido depurando su sintomatología fácil, para tomar formas larvadas, inscritas menos en los síntomas que en el comportamiento cotidiano, obligando a los psicoanalistas a dar tanta importancia a las 'neurosis' como a las 'psicosis de carácter'. En la actualidad, observamos más neurosis y menos síntomas, menos adornos y más raíces. Por otra parte, es patente que se multiplican las alteraciones psico-somáticas, entre las que la hipertensión arterial es la más extendida y la más estudiada.

En las modificaciones de la cultura debemos buscar las causas de las modificaciones de la patología. Ante todo, es evidente que nuestro mundo moderno, obsesionado por la eficacia, tolera cada vez menos las neurosis, por lo que éstas han tenido que adoptar formas menos aparentes. Por lo mismo y sobre todo, las presiones ejercidas sobre el individuo por el medio, han cambiado. La prohibición que pesaba sobre la sexualidad y, especialmente, sobre la sexualidad de la mujer hace cincuenta años —es decir, en el apogeo de la histeria—, es mucho menos fuerte, y la introducción del psicoanálisis en nuestra cultura no es extraña a esta evolución. Por lo mismo, si nuestro tiempo acepta que la mujer desarrolló sus deseos eróticos, favorece en menor grado sus funciones maternas, llegando a 'descubrir' que el parto es un proceso natural. Si la histeria ha desaparecido, las alteraciones psico-somáticas, que afectan las funciones maternas, se han multiplicado.

Por otra parte, si las neurosis cada vez más se multiplican y se disimulan continuamente, cabe pensar que se lo debemos a la represión que nuestra cultura ejerce —concretamente a las tendencias agresivas—, estimulándolas de maneras distintas (14).

Nada mejor para definir una civilización dada como las neurosis, que vienen siendo el reverso de esa civilización. Desde un punto de vista sociológico, las neurosis, la psicosis y las enfermedades psico-somáticas son el precio que nos hace pagar la civilización. De esta forma lo entendía Freud cuando escribía su "Enfermedad en la civilización".

(14) S. NACHT. "Les manifestations de l'agressivité", en "De la pratique à la théorie psychanalytique", Presses Universitaires de France, 1951.

Puede suceder que estos puntos de vista sean muy generales, de tal manera que la observación psicoanalítica y la sociológica puedan ofrecer escaso provecho práctico.

Por esto mismo, se ha intentado estudiar la organización de una sociedad —sus instituciones económicas y políticas— en los mismos términos que el psicoanálisis ha utilizado para estudiar al individuo. Es suficiente para este intento, considerar a la sociedad como un individuo y jugar a las analogías. El Estado, en esta concepción, aparece como el homólogo del padre y la economía capitalista como una formación colectiva de tipo 'anal'. La observación psicoanalítica, en este caso, muestra en efecto cómo el 'inconsciente' de nuestra cultura es el oro y la plata, de la misma forma que el niño hace con sus excrementos. Fuertes tendencias anales le darán más tarde el agrado de amontonar y de guardar la plata. Así se ha podido edificar una interpretación psicoanalítica de los sistemas económicos.

Hay la convicción de que no se trata, en este supuesto, más que de una interpretación inexacta, ya que la interpretación psicoanalítica auténtica no se ejerce más que sobre datos específicos, concretos y concentrados en el seno de una relación inter-individual netamente definida y cuasi-experimental. Estos casos no son más que una "interpretación" no son más que primeras aproximaciones de simples analogías o de puras extra-polarizaciones. Es fácil adivinar los fallos, ya que si es verdad que un individuo puede saciar las exigencias de sus necesidades instintivas, más o menos regresivas, amontonando capitales, no se sigue de aquí que, en un plano colectivo, todo sistema económico proceda del mismo movimiento.

No hay más que una observación en materia de instituciones colectivas, que el psicoanálisis puede hacer con seguridad: que el individuo puede dar una significación subjetiva y, más o menos, neuróticamente determina a las instituciones sociales. Toda institución colectiva, todo hecho interpersonal pueden ser 'ignorados en su realidad' por el individuo, que los sujeta a las exigencias de sus conflictos personales. En definitiva: el campo del psicoanálisis cesa allí donde comienza el campo de la sociología.

¿Es necesario, según esto, concluir como lo hicieron ciertos psicoanalistas —Fromm, Horney, etc.— que los hechos económicos son hechos primeros, determinantes de la orientación personal de los individuos? La antropología psicoanalítica muestra que este punto de vista es demasiado simple y esquemático. Recordemos, simplemente, cómo el país ya mencionado, de los Arapesh, es un país montañoso y pobre, donde reina, sin embargo, la concordia y donde la competición es desconocida; mientras que entre los Mundugumor, habitantes vecinos de una región fértil y rica, se destrazan por la competición, por la envidia y por la desconfianza. Vimos ya, que en estas tribus,

perfectamente contrastadas, la manera de tratar a los niños y las características interpersonales de los adultos y de su grupo, están montadas sobre relaciones estrechas.

En los dominios donde el psicoanálisis no puede comprometerse sin correr el riesgo de desfigurarse, debe contentarse pidiendo a la sociología ciertos supuestos evidentes de la psicología dinámica.

Encontramos las mismas dificultades y los mismos límites en la aplicación del psicoanálisis al estudio de la dinámica de los grupos, objeto de la 'micro-sociología'. Hemos visto cómo Freud asentó los principios y los primeros pasos para esta aplicación. Es preciso admitir el inmenso papel, que después de él, están jugando las energías instintivas y agresivas en la dinámica de los grupos. Pero, es fácil objetarle que la Iglesia y el Ejército, escogidas como ejemplo por Freud, constituyen unos grupos demasiados particularizados; de la misma forma, la relación hipnótica, escogida como modelo explicativo, está altamente particularizada, suscitada por relaciones interpersonales muy especiales. Es necesario, pues, diversificar las observaciones, siendo, por lo mismo, conveniente crear métodos de observación 'específicos', adaptados al estudio de los grupos. Esto ha sido, en particular, lo que ha realizado Moreno, que, partiendo del psicoanálisis, se ha alejado totalmente, de la misma forma que K. Lewin, sin que éste partiese ya del psicoanálisis. Que estos dos representantes de la micro-sociología no sean psicoanalistas, no es el resultado de un azar, sino que el dominio de observación, a los que se han dedicado, no les permite aplicar los métodos del psicoanálisis.

A veces, sus métodos de trabajo aparentan ser los mismos de los del psicoanálisis, en la medida en que éstos utilizan los llamados de la 'investigación activa', de las observaciones terapéuticas. Los psicoanalistas que se han guardado de imponer a sus pacientes una ética normativa, desean lo que los micro-sociólogos saben cuando tratan de imponer a los objetos de su investigación terapéutica, sus propios standars éticos o políticos. A su vez, los psicoanalistas justifican su inhibición a las extra-polarizaciones de la psicología individual a las que se han podido dedicar los micro-sociólogos.

VI.—CONCLUSION

Si tenemos que concluir algo, será, ante todo, el de lamentarnos de no haber podido presentar más que unos puntos de vista, muy esquemáticos, de las múltiples relaciones y problemas que plantea el encuentro del psicoanálisis y de la sociología.

Hemos visto cómo, entre estas dos disciplinas, el acuerdo es mucho más difícil de realizar de lo que parecía a primera vista.

Una teoría totalmente psicoanalítica de los fenómenos sociales, corre el riesgo de personalizar en exceso y valorizar las significaciones latentes e inconscientes en detrimento de los aspectos reales y concretos. Esta concepción determinaría una verdadera pulverización de la misma sociología, lo que el psicoanálisis no puede aceptar.

Cuando, por otra parte, la sociología y el psicoanálisis se fundan en los trabajos de los culturalistas, lleva el precio de una profunda alteración del psicoanálisis, de una verdadera 'socialización' de la psicología dinámica. Se comprenderá, igualmente, que el psicoanálisis no lo puede aceptar.

La discusión entre los psicoanalistas y los sociólogos, orientada sobre el problema de las relaciones dialécticas de lo individual y lo social, ha terminado por reducirse a la cuestión de saber si es el individuo lo que determina lo social o lo social lo que determina al individuo. Problema tan insoluble como el de la gallina y el huevo, o tal vez insoluble porque ha sido mal planteado.

¿Debemos lamentarnos que el acuerdo perfecto, la unión completa del psicoanálisis y de la sociología no se haya realizado a satisfacción de las dos partes? Parece más provechoso admitir esto como un hecho, del que podemos obtener cierto fruto.

Por lo menos, el psicoanálisis y la sociología, en estas discusiones, llegan a conocer mejor sus límites respectivos y sus propios campos de acción. Esto fué lo que nos propusimos indicar en estas páginas, exponiendo cuándo el método psicoanalítico debía dejar el sitio a la exploración sociológica y, por su parte, cuándo la investigación sociológica debía ceder el suyo a la investigación psicoanalítica.

En efecto, no existe oposición fundamental entre el psicoanálisis y la sociología, siempre y cuando se tenga cuidado de no confundir sus respectivos métodos y sus propios campos de aplicación. Con esta condición, es evidente que un psicoanalista no ignorará la sociología y no descuidará el hecho de que los conflictos por él observados, desde un punto de vista individual, se desarrollan y se mueven dentro de un campo cultural, que los hace parte integrante. Por lo mismo, la sociología tampoco ignorará el hecho de que el inconsciente individual tiene su dinamismo propio, instintivo, que no se somete a las exclusivas leyes sociodinámicas.

Llegamos, en este sentido, a una clara evidencia; es esta: que la sociología y el psicoanálisis tienen sus métodos propios y específicos, que no se pueden confundir sin riesgo de aplicar a una disciplina los métodos de la otra. Tiene un justo título, a nuestro juicio, lo que se le ha reprochado a ciertos trabajos de sociología psicoanalítica de realizar unas interpretaciones, en donde faltaba la prueba. Es necesario insistir en que el psicoanálisis es un método específico de investigación y de tratamiento de la personalidad, no pudiendo

ejercerse en todo su rigor, sino es dentro de un sector definido de una relación inter-individual específica. Sería inútil, por ello, reprochar al psicoanálisis el estar sometido a esta metodología, de la misma forma que lo sería considerarlo como instrumento creado por el hombre para un fin concreto. Lo que es peligroso es aplicar el instrumento psicoanalítico a objetos para cuya observación no ha sido hecho. Este peligro es mucho menos acusado en Freud, en la medida en que su talento subsiste igual que en algunos de sus discípulos o intérpretes modernos, menos prudentes, a los que se les ha podido reprochar estos errores de metodología. Estas observaciones implican la conveniencia de denunciar los errores inversos que pueden cometer los espíritus sociológicos, cuando aplican sus métodos específicos al campo individual, para el que no están hechos.

De esta manera, más bien que buscar —como repetidas veces, en vano, se ha hecho—, confundir el psicoanálisis y la sociología, preferimos concluir subrayando aquello que les separa, y que, a nuestro juicio 'debe' separarles. El progreso de una y otra ciencia no pueden continuar si no es más que al precio de una interacción que respete su especificidad.

(Traducción de RAUL MORODO)