

Sobre Ortega y Gasset y el psicoanálisis como una ciencia problemática

About Ortega y Gasset and Psychoanalysis as a Problematic Science

Tania Acosta Ayala

Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología

notre_difference@hotmail.com

ORCID: 0009-0009-6959-4189

Resumen: En el presente trabajo se expone de manera general el interés que José Ortega y Gasset tuvo por el psicoanálisis, propuesta original del médico austriaco Sigmund Freud. El filósofo español expone algunas problemáticas epistemológicas del psicoanálisis; ciertas críticas de Ortega y Gasset exhiben algunos de los límites de la *praxis* psicoanalítica desde su propuesta filosófica. A partir de lo anterior, se esclarecen zonas de trabajo para la investigación psicoanalítica en su lado antropológico, lo cual tiene efectos en su propuesta clínica.

Palabras clave: Ortega y Gasset, psicoanálisis, Freud, ciencia.

Abstract: This work shows, in a general way, the interest that José Ortega y Gasset had in Psychoanalysis, an original proposal by the Austrian doctor Sigmund Freud. The Spanish philosopher exposes some epistemological problems of psychoanalysis, certain criticisms of Ortega y Gasset show some of the limits of shortcomings to understanding psychoanalytic praxis from his philosophical proposal. From the above, work areas for psychoanalytic research on its anthropological side are clarified, which has effects on his clinical proposal.

Keywords: Ortega y Gasset, Psychoanalysis, Freud, science.

Recibido: 23 de febrero de 2024

Aceptado: 14 de agosto de 2024

I. A modo de introducción

José Ortega y Gasset ha sido uno de los filósofos más importantes de España. Fue el principal exponente de la teoría del perspectivismo y de la razón vital, un



modelo de razón que se propone la superación de la razón pura, impuesta durante la Edad Moderna. El método raciovitalista propone la razón como facultad cognoscitiva, sin separar vida y pensamiento. En este sentido, la revisión crítica de la razón tiene un primer plano en su reflexión metafísica y antropológica; se trata de descubrir una nueva razón dadora del sentido de la vida y del hombre.

Ortega fue un intelectual heterogéneo, reconocido escritor y su actividad intelectual no se limitó al campo exclusivamente filosófico, sino que alcanzó otros ámbitos, como los de la historia, la filología, la sociología, la psicología y el arte. En 1923 fundó la *Revista de Occidente*, publicación que contó con trabajos de importantes pensadores como Georg Simmel, Max Weber, Max Scheler, entre otros; así como de científicos y escritores como Albert Einstein, Franz Kafka y William Faulkner. Por otro lado, en la revista se realizaron novedosas traducciones al español como la de la poco conocida, en aquel momento, obra de Sigmund Freud.

En el texto titulado *Psicoanálisis, ciencia problemática*, Ortega y Gasset señala la continuidad de las investigaciones en torno a la verdad subrayando que, a partir del advenimiento de la ciencia del siglo XIX, tales investigaciones se vincularon con un conjunto de movimientos que parecen dotarla de mayor certidumbre a través de incluir la verdad en una perspectiva histórica. En este sentido, cuando Nietzsche propuso que no existe la verdad sino las interpretaciones, debemos considerar qué noción de verdad formó parte de la tradición del pensamiento occidental, de manera que algunas cualidades como lo inmóvil y eterno fueron puestas entre paréntesis ante el propio movimiento del pensar. Tal movimiento o actividad del pensamiento encuentra en el psicoanálisis un campo de cuestionamiento y reflexión que avanza entre la pretensión de una ciencia que busca la purificación de lo espontáneo y el acaecer de experiencias relativas a las pasiones humanas.

En la *Antropología filosófica* de Ortega y Gasset el hombre es un ser de apertura en tanto es un ser dialógico, cuya existencia requiere de la relación con los demás y con el propio mundo, puesto que, al no existir separación entre hombre y mundo, el planteamiento muestra una coexistencia entre ambos. Así, no se da el uno sin el otro, ya que se trata de una apertura dinámica del yo con el mundo, el cual tiene su base en el mundo de la vida, pues la vida es la realidad omnipresente. De acuerdo con esto, la antropología del filósofo madrileño se encuentra ante un modelo freudiano que no solo describe los componentes del alma, sino que responde con una técnica dirigida a la cura de sus malestares.

Sobre esto, Ortega y Gasset señala que “lo característico de la psicoanálisis (*sic*) es que, oriunda de una necesidad terapéutica, trasciende, desde luego, los

límites de la consideración psicológica y se planta, de un salto, si no en la metafísica, en los confines metafísicos de la psicología”.¹ De acuerdo con lo anterior, el fundamento psicoanalítico se sitúa en una zona epistemológicamente compleja, toda vez que el planteamiento sobre lo inconsciente como objeto de estudio no se ajusta a una metodología positivista. Acerca de tal complejidad, el propio Ortega suscribe en una nota a pie de página que “La exposición exige de todos modos partir de observaciones y problemas psiquiátricos, en que soy completamente profano. Ni que decir tiene que en esta parte, más que en otra alguna, me limito a referir”.²

Considerando la cita anterior, el texto se puede leer como un documento de cierta parte de la recepción de la propuesta freudiana que ilustra un modo de establecer relación con algunas problemáticas de la vida interior de la persona. Así, el escritor aborda su crítica a lo que llama “ciencia problemática”, desde textos como *Psicopatología de la vida cotidiana* y partes de casos como el de Bertha Pappenheim, conocida como *Anna O*. Si bien Ortega y Gasset asume su condición profana ante los fenómenos clínicos, lanza una definición sobre el psicoanálisis: “[...] esto es la psicoanálisis: la técnica de la purgación o Katharsis espiritual”.³ Ante tal mención, se ha de tomar distancia pues nos encontramos en condiciones para anotar que la *praxis* psicoanalítica no solo tiene por meta tal desahogo del alma, sino un proceso de revelación de la verdad en el orden del deseo.

II. El psicoanálisis como una ciencia problemática

Cuando Ortega se cuestiona “¿Cómo es posible que representaciones cuyo contenido es tan importante para la vida del enfermo hayan sido arrancadas de los primeros planos de su memoria y permanezcan tan ocultas que sean menester grandes esfuerzos para sacarlas de nuevo a la superficie?”,⁴ se presenta una lectura puntual sobre el desplazamiento (*verdrängung*) en relación con la denominada representación patógena. A saber, en *El malestar en la cultura*, Freud acerca la problemática de la verdad, en tanto fundamento de la vida cultural que se vincula de modo directo con la *verdrängung*, como mecanismo articulador de una ley simbólica. Freud elabora en su ensayo una serie de hipótesis a través de las

¹ José Ortega y Gasset, *Obras completas*. Tomo I *Revista de Occidente* (Madrid: 1966), 220.

² Ídem.

³ *Ibíd.*, 221.

⁴ *Ibíd.*, 225.

cuales intenta explicar la irremediable contraposición entre las exigencias pulsionales y las restricciones que la cultura impone sobre ellas, a partir de situar el sentimiento de culpa como el problema más importante del desarrollo cultural.

De orientación sociológica, en *El malestar en la cultura*, Freud también propone varios registros de análisis y discusión sobre cuestiones relacionadas con el mecanismo de la sublimación, que suele vincularse directamente con dos fenómenos de profundo interés: el de la cultura y el de la creación artística. Freud menciona que, por paradójico que resulte, la cultura al mismo tiempo que posibilita el acceso a la satisfacción genera malestares. Estos malestares son efecto de las restricciones que desde la cultura se aplican a la satisfacción pulsional. Los malestares se presentan, básicamente, desde sus costados óntico y ontológico. En este sentido, divide en tres las principales causas del padecimiento humano, las cuales funcionan como argumentos descriptivos y explicativos de la tensión constante que cualifica la dinámica cultural. La primera refiere la condición de vulnerabilidad concreta del ser humano ante la hiperpotencia de la naturaleza; la segunda, a la condición de fragilidad del cuerpo en sí mismo; y la última, a la serie de insuficiencias de las normas que intentan regular, con escasas victorias, los vínculos entre los seres humanos e instituciones como la familia, el Estado y la sociedad en general. Al respecto, Ortega y Gasset anota que:

Según Freud, en el centro de todos los acontecimientos emocionales que originan la histeria hay un deseo, una fuerte exigencia emergente, que siendo incompatible con el resto de las ideas, convicciones y deseos dominantes en el individuo, son las fuerzas eyectoras. El deseo que irrumpe en el equilibrio de la conciencia es en sí una petición de placer, de una situación grata, pero frente al resto de nuestros deseos y pensamientos se convierte en motivo de enojo y descontento.⁵

A partir de la cita, podemos mencionar que deseo y placer no presentan sinonimia, razón por la que el enojo y descontento, que Freud menciona como malestar, también se integra al cuestionamiento sobre el fin de la vida: “Innumerales veces se ha planteado la pregunta por el fin de la vida humana; todavía no se ha hallado una respuesta satisfactoria, y quizá ni siquiera la consienta”.⁶ Tal pregunta alude a una dimensión metafísica que resulta imposible de resolver, a excepción de aquellos que dan por válido el “consejo” proporcionado por la religión o el mito; sin embargo, ya que el psicoanálisis no plantea la pregunta por

⁵ *Ibid.*, 225.

⁶ Freud, *Obras completas*. Tomo XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 2002): 76.

el sujeto desde esta vertiente, las elaboraciones teológicas quedan excluidas. Lo más importante de la pregunta es que la posibilidad de discutirla queda abierta, debido a que no hay respuesta capaz de colmarla. Desde este punto, Freud prosigue con los cuestionamientos: “¿Qué es lo que los seres humanos mismos dejan discernir, por su conducta como fin y propósito de su vida? ¿Qué es lo que exigen de ella, lo que quieren alcanzar?”⁷

En cierta medida, Freud se relaciona con Hobbes y Rousseau, en tanto que considera que los seres humanos buscan alcanzar la felicidad y mantenerla, pero el psicoanalista vienés centra el concepto desde su costado negativo. Para Freud, la felicidad es como la ausencia de dolor y displacer (contenido negativo), al mismo tiempo de vivenciar intensos momentos de placer (contenido positivo); Freud elige para esto último la palabra *dicha*. De acuerdo con lo anterior, el principio del placer es el que otorga un fin expreso a la vida para el ser humano. Quizá desde esta parte sea posible entender la confusión entre placer y deseo, cuestión que desde Freud se distingue al señalar la pretensión de encontrar un fin a la vida.

Lo que en sentido estricto se llama “felicidad” corresponde a la satisfacción más bien repentina de necesidades retenidas, con alto grado de estasis, y por su propia naturaleza solo es posible como fenómeno episódico [...], estamos organizados de tal modo que solo podemos gozar con intensidad el contraste, y muy poco el estado. Ya nuestra constitución, pues, limita nuestras posibilidades de dicha.⁸

Por lo anterior, se espera que la cultura sea el espacio al cual dirigir los principales reproches en torno a la insatisfacción, puesto que sus restricciones alejan al ser humano de la satisfacción como fin, pues los satisfactores que propone nunca son “suficientes”. Se entiende también que el estado dicotómico de la satisfacción pulsional, en tanto portadora de dicha y al mismo tiempo de grandes sufrimientos, responde al propio advenimiento de la necesidad, fundamentalmente en tres aspectos: es cíclica, carece de (solo uno, único) “objeto” y en gran parte de las ocasiones depende del mundo externo para realizarse. En este sentido, “el programa que nos impone el principio del placer, el de ser felices, es irrealizable”.⁹ Así, si la noción de la vida humana:

7 Ibid., 76.

8 Ibid., 78.

9 Ibid., 83.

[...] como nos es impuesta, resulta gravosa: nos trae hartos dolores, desengaños, tareas insolubles, el que la pulsión encuentre límites no implica que su propósito no pueda “resignarse”. Ya que el establecimiento de la dinámica social implica intercambios de diversos tipos (distribución de la economía a través del trabajo: bienes y servicios; elementos simbólicos: arte, religión, creencias; asignación de funciones: jerarquías; relaciones sexuales, etc.) a través de lo cual, es posible encontrar satisfacciones sustitutivas que nos hagan valuar en poco nuestra miseria.¹⁰

Puede anteponerse el contenido positivo a la meta, la ganancia de placer, o su contenido negativo (evación de displacer). La cuestión aquí atañe a lo dinámico y económico, el acceso a la dicha, si acaso fuera posible, tendría que circunscribirse a los criterios de moderación cultural. Sin embargo, la economía libidinal de cada sujeto con relación con los montos de satisfacción real a través del mundo exterior de ninguna manera establece un trayecto lineal.

Como parte de las satisfacciones sustitutivas,¹¹ las que pueden “reducir” la miseria ofreciendo consuelo, son el arte, el amor y la religión. Por su parte, las sustancias embriagadoras solo nos vuelven insensibles a ella. En este apartado, es importante subrayar que para Freud la religión sería de las posibles, pero de las menos deseables, puesto que “[...] perjudica este juego de elección y adaptación imponiendo a todos por igual su camino para conseguir dicha y protegerse del sufrimiento. Su técnica consiste en deprimir el valor de la vida y en desfigurar de manera delirante la imagen del mundo real, lo cual supone el amedrentamiento de la inteligencia”.¹²

Si bien la felicidad ofrece un aliciente para la vida de los seres humanos, esta debiera entenderse a partir de la subjetividad, por lo que dependerá de las condiciones de advenimiento del sujeto, recordando que la elección de un trayecto que apunte hacia ella no implica su certeza. Los modos en cómo podemos prevenirnos de la infelicidad o hasta cierto punto sostener la felicidad, son inmanentes a la cultura. Para Freud, como para otros pensadores formados en la época victoriana de linaje ilustrado alemán, la noción de cultura implica:

[...] toda la suma de operaciones y normas que distancian nuestra vida de la de nuestros antepasados animales, y que sirven a dos fines: la protección del ser humano frente a la

¹⁰ *Ibíd.*, 75.

¹¹ Como Freud menciona en su nota a pie de la página 84, es importante incluir lo que ocurre en el narcisismo respecto de la libido de objeto. La *ruptura* con la realidad, como en el caso de la psicosis, muestra otro modo en cómo el sujeto puede resguardarse de la amenazante realidad.

¹² Freud, *Obras completas*. Tomo XXI, 84.

naturaleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres. [...] Reconocemos como culturales todas las actividades que son útiles para el ser humano en tanto ponen la tierra a su servicio, lo protegen contra la violencia de las fuerzas naturales, etc. [...] Entonces reconocemos a un país una cultura elevada cuando hallamos que en él es cultivado y cuidado con arreglo a fines todo lo que puede ponerse al servicio de la explotación [...]; sintetizando: todo lo que le es útil.¹³

En este sentido, la cultura sería un proceso totalmente dependiente de las condiciones ópticas y de las posibilidades simbólicas de un grupo humano. Conocer la dinámica estructural de intercambios sociales permite establecer diferencias entre grupos culturales. Sin embargo, la aplicación de estrategias clasificatorias, de ordenamiento, de reproducción y acumulación de los productos generados por parte del saber científico, impiden el resguardo y mantenimiento de las singularidades. Asumir que la cultura es parte de un proceso evolutivo de especialización de la especie, dirigido y encauzado por la razón instrumental tiene serias consecuencias.

Para Freud dicha noción de cultura es efecto de presupuestos modernos, a través de los cuales se subvierte la condición contingente del ser humano por la de un pequeño dios capaz de capitalizarlo todo, incluido el orden de la naturaleza, a partir de la razón. Sin embargo, cabe advertir que también para el psicoanalista vienés “[...] el poder sobre la naturaleza no es la única condición de la felicidad humana, como tampoco es la única meta de los afanes de la cultura no extraer la conclusión de que los progresos técnicos tienen un valor nulo para nuestra economía de felicidad”.¹⁴

En efecto, en términos de cultura, es medianamente esperado que los avances tecnológicos (que han demostrado su clara incidencia en lo real) proporcionen al ser humano la ilusión de resarcir con prótesis sus carencias (naturales, accidentales o fantaseadas). Equiparando progreso tecnológico con felicidad a partir de la aplicación del poder racional instrumental, la posibilidad de instrumentalizar el placer se perfila en el horizonte. Y a pesar de que es comprensible que en ocasiones el avance tecnológico se coloque como un fin para la vida humana, es pertinente mantener la distinción entre medio y fin, debido a que se puede caer en el equívoco de confundir lo necesario con lo contingente. La tecnología puede ser un medio para mejorar las condiciones de vida, pero no el fin de la vida humana, pues solo a través del sujeto social es posible la cultura. Sin embargo,

¹³ Ídem.

¹⁴ *Ibid.*, 87.

con frecuencia se encuentra la aplicación de juicios valorativos en los que la vida de un ser humano es tasada como si fuese un utensilio. Por ejemplo, establecer el valor de un trabajador solo en función de lo que produce en una fábrica.

Detrás de tal noción de cultura, encontramos argumentos para establecer que solo el producto útil, ya sea físico o no, incluido el ser humano, es susceptible de ser cuidado, resguardado, es decir, valorizado. En paralelo, aquello que no ofrezca dicha orientación a la utilidad, dicho de otro modo, que no pueda ser valorizable en términos de “servir” o ser “útil para” deberá ser considerado como basura, resto, desecho y, por lo tanto, desechable o sustituible. De acuerdo con lo anterior, lo útil opera como representación de algo valioso. Al respecto, Ortega y Gasset señala a partir de su lectura de Freud que:

De tal propósito [la cura del trastorno mental] surgió para Freud la necesidad de elaborar todo un sistema psicológico, construir con observaciones auténticas y arriesgadas hipótesis. No hay duda de que algunas de estas invenciones —como la represión— quedarán afincadas en la ciencia. Otras parecen un poco excesivas y, sobre todo, un bastante caprichosas. Pero todas son de sin par agudeza y originalidad. Lo más problemático en la obra de Freud es, a la vez, lo más provechoso. Me refiero a la atención central que dedica a los fenómenos de la sexualidad.¹⁵

En este sentido, cuando Ortega propone entender el uso de la razón para comprender la vida y la historia del ser humano, emerge el eje filosófico de su doctrina: la historicidad de la vida y del pensamiento. El pensamiento, en tanto actividad del alma, fluye de la propia vida, es una función vital, vida que deviene en la historia. Así, dentro de las expresiones de la vida que crean la cultura está el arte. Al respecto, hay un fenómeno que para Freud cubre las condiciones de ser inútil y al mismo tiempo, e incluso por ello, ser valioso o valorizable culturalmente. Dicho fenómeno es la belleza, manifestada de modo privilegiado a través del arte. En relación con esto, cabe señalar tres puntos. El primero es que, para Freud, arte y belleza parecen ser la misma cosa; es decir, las equipara. Por un lado, la idea de belleza para Freud proviene de las consideraciones estéticas de su tradición formativa kantiana. Sujetado a este linaje, niega los movimientos históricos presentes desde finales del siglo XIX e inicios del XX, es decir, las vanguardias artísticas. En segundo lugar, tal presupuesto estético se encuentra veladamente relacionado con aspectos metafísicos bastante cuestionables da-

¹⁵ José Ortega y Gasset, en *Prólogo a Obras completas de Sigmund Freud*. Madrid. Biblioteca Nueva.

das las condiciones históricas del arte de esa época. En tercer lugar, en tanto el arte puede ofrecer al espectador la posibilidad de suspender o ausentarse de sus afrentas cotidianas, a través de la contemplación tiene que ser necesariamente un objeto de acceso a la satisfacción pulsional vía la sublimación. Para lo cual es imprescindible cierto tipo de creación artística, la que sin duda se encuentra ceñida al dictamen académico tradicional. De trayectoria kantiana, la categoría de belleza cumple aquí con las expectativas civilizatorias más refinadas que Freud coloca en la creación artística, en otras palabras, sublimar pulsiones.

Sin aludir a una definición de lo bello, Freud menciona que además de ser una actitud estética caracterizada por una sensación particular de efecto embriagador, esta deriva del ámbito de la sensibilidad sexual y es un ejemplo de las mociones de meta inhibida, es decir, lo bello se produce cuando la cualidad del impulso cambia, dando como efecto la transformación del objeto; por lo tanto, es ubicable en una operación metafórica. En este sentido, ante la demanda de descarga de las fuerzas pulsionales sobre un objeto en particular, el imperio de la represión marca una irremediable desorientación, y produce una rearticulación entre pulsión y objeto. A partir de lo cual la pulsión tiene que *des*-invertirse de su impulso original, ya sea sexual o agresivo, para tener acceso a su satisfacción. Pareciera que, en dicho proceso, la metaforización del objeto encuentra en la técnica artística ciertas estrategias de operación. Las cualidades formales de la obra artística reunirían los ideales culturales de belleza que permiten al espectador incorporarse al abandono contemplativo. En este sentido, las estrategias o procedimientos de transformación de la materia que el ser humano aplica sobre el objeto serían un trámite necesario para trasladar al objeto a la operación sublimatoria.

Así, las satisfacciones que como seres humanos podemos alcanzar dependen de los procesos del pensamiento. El proceso primario, sustentado en el principio del placer, se orienta por las condiciones de lo inmediato, por la coincidencia con el objeto original, aquel que suscitó el impulso, así como asegurarse de que la descarga del impulso sea completa y en la medida de lo posible con el objeto que la causa. El segundo proceso ofrece menores gratificaciones inmediatas, pero despliega la relación con lo social. El principio de realidad implica una disminución en la capacidad de goce, pues el objeto colocado como vicariante es percibido como parcial; dicha condición implica que el sujeto tenga que desarrollar mecanismos para confrontarse con la capacidad de demora y, por ende, de la frustración. Este último proceso es el que participa en las dinámicas culturales y en las de la creación artística.

Para Freud, las satisfacciones sustitutivas representan ilusiones respecto de la realidad y realizaciones alucinatorias con gran efectividad psíquica en cuanto a la relación que se puede establecer con el acceso a la satisfacción. A pesar de que el arte solo pueda ofrecer una sustracción pasajera de los malestares cotidianos, el fenómeno de la contemplación suscitado por lo bello “falla” o sería insuficiente en tanto no puede prolongarse lo suficiente como para otorgarle al espectador la estabilidad psíquica demandada a partir del elemento alucinatorio. “Entre estas satisfacciones de la fantasía está el goce de obras de arte, accesible, por mediación del artista, aun para quienes no son creadores. Las personas sensibles al influjo del arte nunca lo estimarán demasiado como fuente de placer y consuelo de la vida”.¹⁶ Además de las exigencias que la cultura genera para la producción de la belleza, para Freud se suman otros dos prerequisites a la moral sexual cultural culta: la limpieza y el orden. A saber, Freud apunta que:

La suciedad de cualquier tipo nos parece inconciliable con la cultura; esa misma exigencia de limpieza la extendemos también al cuerpo humano [...], algo parecido ocurre con el orden, que, como la limpieza, está enteramente referido a la obra del hombre. [...] El orden es una suerte de compulsión de repetición que, una vez instituida, decide cuándo, dónde y cómo algo debe ser hecho, ahorrando así vacilación y dudas en todos los casos idénticos.¹⁷

Resulta destacable la articulación entre los significantes belleza, limpieza y orden en relación con el fenómeno cultura. Asimismo, también es importante recordar que si bien para Freud, el orden, la belleza y la limpieza son exigencias culturales fundamentales, ello no clausura su incorporación negativa a las fuentes de goce. Si la belleza es una propiedad del objeto sexual, se debe a que es capaz de reunir atributos de excitación y límite, en tanto representa el contenido de los ideales a través de los cuales el yo se estructura y se propone una meta para la descarga. La belleza funge como referencia formal-imaginaria para propiciar la identificación y, por lo tanto, la reducción de la angustia en un cuerpo que ante su invalidez inicial no puede más que experimentarse como despedazado. En este sentido, el arte (al igual que la actividad científica) incorpora utilidad (manifestación de la actividad psíquica superior capitalizable por varios lados) y ganancia de placer.

El que la cultura se edifique sobre la renuncia o sobre la postergación o deformación de lo pulsional implica que las condiciones a partir de las cuales ingresa-

¹⁶ Freud, *Obras completas*. Tomo XXI, 80.

¹⁷ *Ibid.*, 91-92.

mos a una determinada comunidad serán las mismas que ordenarán los modos de realización de acceso a las satisfacciones, por lo que estar y formar parte de una comunidad presupone la sustitución del poder del individuo por el de la comunidad. Fundamentalmente esto consiste en que cada integrante limite sus posibilidades de satisfacción a cambio de que el orden establecido otorgue cierto aval para *asegurar* que ninguno de los integrantes (o por lo menos, los menos posibles) gocen de dichos beneficios a costa de la insatisfacción de los demás. En este sentido, la regla ética fundante se erige en la limitación de la vida sexual: “El resultado último debe ser un derecho al que todos —al menos todos los capaces de vida comunitaria— hayan contribuido con el sacrificio de sus pulsiones y en el cual nadie —con la excepción ya mencionada— pueda resultar víctima de la violencia bruta”.¹⁸

De acuerdo con lo anterior, podemos notar la diferencia entre una descripción del fenómeno y un acercamiento a las cualidades constitutivas de este, lo que Ortega y Gasset anota como sigue: “La psicología ha sido hasta ahora —en opinión de los psicoanalistas— la geografía de la superficie espiritual: psicoanálisis, empero, es psicología de profundidad”.¹⁹ En este sentido, la propuesta de Freud en torno a la condición humana implica asumir que “el ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad”.²⁰ El modo como explica esto es a partir de la hipótesis de la pulsión de muerte. A diferencia de pensadores como Rousseau, Freud descarta que el sistema económico (propiedad privada, modernidad, capitalismo) sea la causa de la conducta violenta del ser humano.

La agresión no ha sido creada por la institución de la propiedad; reinó casi sin limitaciones en épocas primordiales cuando esta era todavía muy escasa, se la advierte ya en la crianza de los niños cuando la propiedad ni siquiera ha terminado de abandonar su forma anal primordial, constituye el trasfondo de todos los vínculos de amor y ternura entre los seres humanos, acaso con la única excepción del que une a una madre con su hijo varón.²¹

La cultura impone múltiples sacrificios, tanto para la sexualidad como para la inclinación agresiva del ser humano, ya que la agresión es el obstáculo más fuerte

¹⁸ *Ibíd.*, 94.

¹⁹ Ortega y Gasset, *Obras completas*. Tomo I, 229.

²⁰ Freud, *Obras completas*. Tomo XXI, 108.

²¹ *Ibíd.*, 110.

que la cultura encuentra en el ser humano, pero si esto se desliga del contexto político-económico se anula una parte de la realidad concreta en la que el sujeto finalmente persigue su satisfacción.

En *Más allá del principio del placer*, Freud argumenta que el sentimiento de culpa es el problema más importante para el desarrollo cultural, ya que trasluce la inclinación constitucional de los seres humanos de agredirse unos a otros. En este sentido, no hay norma social que pueda ser capaz de domeñar la intención de aniquilar al prójimo, lo cual hace que cualquier tipo de supuesto moral sea expresión de la imposibilidad humana. Freud retoma la explicación desde la línea del desarrollo psicosexual, y privilegia los cambios del ser humano al respecto del sentimiento de angustia. El primer tipo de angustia que el sujeto conoce es la pérdida del amor del objeto. Esto ocurre porque ante algún tipo de frustración por parte del objeto, el sujeto experimentó deseo de aniquilarlo, lo cual implica poner en riesgo su propia existencia, por lo que tal descarga debe reprimirse, y esto tendrá efectos. El sujeto teme ser castigado (pues sin el amor del objeto, se encuentra desprotegido y expuesto) por haber querido aniquilarlo. Esta operación provee las condiciones necesarias para redirigir la pulsión agresiva antes dirigida al objeto, hacia parte del yo, a través de la identificación, lo que apuntala la entrada en función del superyó.

La consciencia moral deviene como subrogado autónomo del yo. Dicha consciencia nace por la sofocación de la agresión dirigida hacia el obstáculo externo que imposibilita la satisfacción de la pulsión, quedando activa y reclamando más renunciaciones. “La consciencia moral severa es engendrada por la cooperación de dos influjos vitales: la frustración pulsional que desencadena la agresión, y la experiencia de amor, que vuelve esa agresión hacia adentro y la trasfiere al superyó”.²² El sentimiento de culpa proveniente de la inclinación agresiva (disposición pulsional autónoma y originaria) es la expresión del conflicto entre Eros y la pulsión de destrucción o de muerte.

La agresión es introyectada, interiorizada, pero en verdad reenviada a su punto de partida; vale decir: vuelta hacia el yo propio. Ahí es recogida por una parte del yo, que se contrapone al resto como superyó y entonces, como “conciencia moral”, está pronta a ejercer contra el yo la misma severidad agresiva que el yo habría satisfecho de buena gana en otros individuos, ajenos a él. Llamamos “conciencia de culpa” a la tensión entre el superyó que se ha vuelto severo y el yo que le está sometido. Se exterioriza como necesidad de castigo. Por consiguiente, la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del

²² *Ibid.*, 126.

individuo debilitándolo, desarmándolo, y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada.²³

En este sentido, todo desarrollo cultural arrastra la posición individual *egoísta* por alcanzar la dicha sobre los demás, y la irremediable necesidad de reunirse con los otros para hacer comunidad. Para Freud, dicha confrontación no tiene por causa la lucha entre las pulsiones primordiales: Eros y Muerte, aunque más bien implica una querrela económica interna de la libido, en tanto sitúa el tema del yo y los objetos en su aspecto incesante, inequitativo y dependiente del otro. Si la dinámica interna del sujeto implica lo antes mencionado, se ha de anotar que por parte del contexto también se plasma un superyó bajo cuyo influjo se consume el desarrollo de la cultura. “[...] el superyó de la cultura, en un todo como el del individuo, plantea severas exigencias ideales cuyo incumplimiento es castigado mediante una “angustia de la consciencia moral”.²⁴

Dicha instancia plantea expectativas de corte ético entre los seres humanos, por lo que la ética es entendida como un ensayo terapéutico y un empeño de alcanzar (por mandamiento del superyó) lo que hasta ese momento el trabajo cultural no había conseguido. En razón de lo anterior es que el imperativo de cuidar, amar o respetar al otro es funcional solo a partir de obtener algún tipo de recompensa concreta. Al respecto, la interpretación de Sigmund Freud sobre el animal humano presenta elementos que extienden y complejizan la perspectiva humanista. Por un lado, el modelo antropológico freudiano es innovador y se orienta a la toma de responsabilidad ética por parte del sujeto. Al respecto, Fulgencio Álvarez anota que:

El filósofo madrileño estima que una filosofía innovadora ha de producir revolución no solo en la concepción de la realidad sino también en la manera de pensar la realidad. En consecuencia, la razón que está unida a la vida y a la historia produce una nueva lógica del pensar. Así, pensar la vida y vivir la vida son momentos de una misma realidad. La vida que es quehacer y proyecto necesita una justificación racional de sí misma. El vivir coexistiendo con el mundo exige una interpretación que dé cuenta del sentido de las acciones encaminadas a comprender el problema que implica el estar en el mundo.²⁵

²³ *Ibíd.*, 119-120.

²⁴ *Ibíd.*, 137.

²⁵ Fulgencio Álvarez Álvarez, “La Teoría de la Razón en Ortega y Gasset” (2020), Amelica, consultado en junio 11, 2024, <http://portal.amelica.org/ameli/jatsRepo/212/2121028009/index.html>.

III. A modo de cierre

Ante este escenario, se puede preguntar si existe alguna otra opción cultural para paliar los malestares. De modo interesante, Freud coloca al trabajo como una de ellas. El psicoanalista vienés escribe que al no contar con *un fin* para conducir o dirigir su vida, el ser humano puede orientar sus intereses vitales al trabajo profesional ordinario, el cual es accesible a cualquiera. El trabajo adquiere un valor para la economía libidinal en tanto que liga al individuo a la realidad, insertándolo de forma segura en la comunidad humana, al mismo tiempo que genera vínculos sociales. Así, se puede considerar viable desplazar partes de los componentes libidinosos, narcisistas, agresivos y hasta eróticos para afianzar y justificar la vida en sociedad por mediación del trabajo. La potencia del trabajo solo sería posible si tal actividad proviene de un acto de elección libre.

La actividad profesional brinda una satisfacción particular cuando ha sido elegida libremente, o sea, cuando permite volver utilizables mediante sublimación inclinaciones existentes, mociones pulsionales proseguidas o reforzadas constitucionalmente. No obstante, el trabajo es poco apreciado, como vía hacia la felicidad, por los seres humanos. Uno no se esfuerza hacia él como hacia las otras posibilidades de satisfacción. La gran mayoría de los seres humanos solo trabajan forzados a ello, y de esta natural aversión de los hombres al trabajo derivan los más difíciles problemas sociales.²⁶

Considérese que el contexto en el que Freud elabora dichas hipótesis es el periodo de entreguerras. Los grandes movimientos por parte de los sectores *socialmente marginados*, aún sectores burgueses y el proletariado, tendrían que esperar algunas décadas para ser motivo de reflexiones críticas. Dicho lo anterior, vale recordar que la postura de Ortega y Gasset en relación con lo que conoció de la obra de Freud fue ambivalente, situándose en una crítica de los contenidos relacionados con la sexualidad y con las insuficiencias de corte epistemológico para responder a los criterios de una ciencia positiva.

De acuerdo con lo anterior, el diálogo entre Freud y Ortega y Gasset podría continuar más allá de la reducción de la vida psíquica al ámbito de la biología y con planteamientos críticos sobre la razón instrumentalizada. Toda vez que ambos pensadores tienen una perspectiva que es contemporánea, se trata de la analogía entre ambas posturas sobre la comprensión de la vida como historia. Así, como indica el filósofo español, en su texto titulado *El tema de nuestro tiempo*, de 1923:

²⁶ Freud, *Obras completas*. Tomo XXI, 137.

El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo. Dentro de pocos años parecerá absurdo que se haya exigido a la vida ponerse al servicio de la cultura. La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética quienes han de servir a la vida.²⁷

Bibliografía

- ÁLVAREZ ÁLVAREZ, Fulgencio. “La Teoría de la Razón en Ortega y Gasset”, *Amelica*, consultado en: junio 11, 2024. <http://portal.amelica.org/ameli/jatsRepo/212/2121028009/index.html>
- FREUD, Sigmund. *Obras completas*. Tomo XXI. 7ª ed. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas*. Tomo I. 7ª ed. Madrid: Revista de Occidente, 1966.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas*. Tomo III. 7ª ed. Madrid: Revista de Occidente, 1966.

Tania Acosta Ayala

Practicante del psicoanálisis y artista visual. Es doctora en Investigación Psicoanalítica por la Sociedad Psicoanalítica de México (SPM) y maestra en Artes Visuales por la Escuela de Artes y Diseño de la UNAM. Integrante de la Cátedra Conahcyt en el programa Investigadores por México, comisionada a la Comisión Nacional de Búsqueda. Se ha desempeñado como catedrática en el nivel superior y en el posgrado en instituciones como la Escuela de Artes y Diseño del INBA, la Universidad Iberoamericana Ciudad de México y la Universidad del Valle de México. Entre sus exposiciones individuales se encuentra *Relieves en la piel. El otro cuerpo* en la Galería de la UAM-I. *Texturas* en la Biblioteca Francisco Xavier Clavijero de la Ibero CDMX, e *Hilados* en la Galería de Casa Abierta al Tiempo de la UAM. Es cofundadora de la Colección de Arte Zapata Acosta y del Centro de Estudios Contemporáneos. Ha codirigido los ciclos FiloLetras y FilosofArte en el IFAL-Casa de Francia, de la Embajada de Francia en México. Actualmente es directora del CEC. Sus temas de investigación son violencia, política y subjetividad.

²⁷ Ortega y Gasset, *Obras completas*. Tomo III, 177-178.