

Luis Campalans*

Notas sobre psicoanálisis y humanismo

En consecuencia, el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo.
Sigmund Freud

Pocos sucesos nos conmueven universalmente como la muerte de un niño; siempre inocente, absurda, dramática y, las más de las veces, criminal.

La de Aylan, un niño sirio de tres años que se ahogó junto con sus padres y otros refugiados cuando naufragó en el Mediterráneo la embarcación en la que huían de la guerra y cuyo pequeño cadáver apareció en una playa turca en setiembre del pasado año, no fue la excepción.

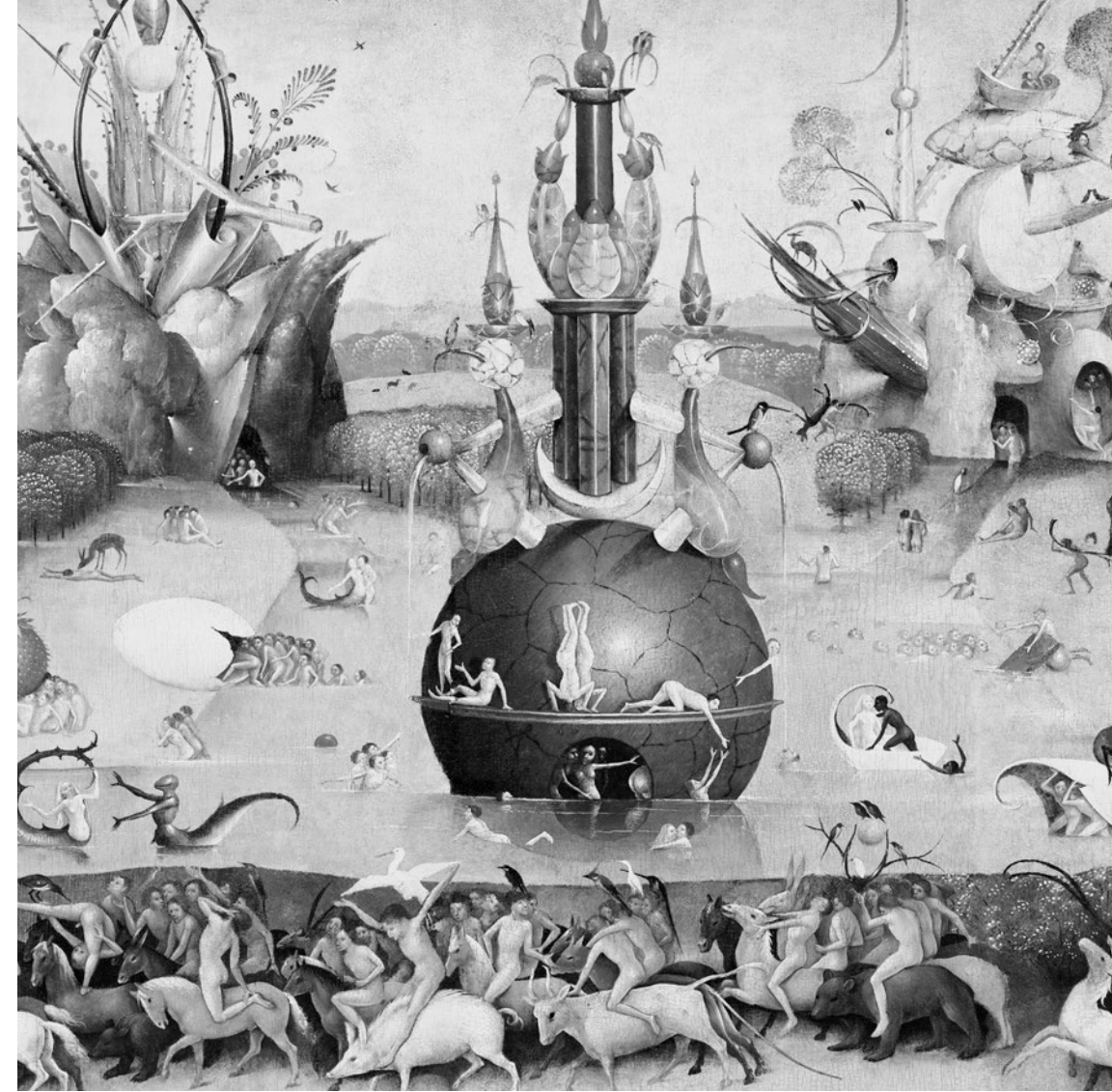
Las imágenes dieron la vuelta al mundo, y miles de palabras fueron vertidas y derramadas a través del ancho universo mediático. A propósito, casi no recuerdo haber leído o escuchado que se recordase que en otro ancho mundo, y de algunas zonas y razas más que de otras, mueren cientos de niños de tres años todos los días, de hambre, de enfermedades curables, de fuego cruzado o de “daños colaterales”, como los llaman. Otros tantos son secuestrados y vendidos, aunque podría decirse que al menos conservan la vida.

Quizás el pequeñín sirio, a diferencia de otros miles, haya tenido el *privilegio* –¡vaya cruel ironía!– de haber sido filmado y aparecer en CNN y en YouTube.

Como sea y a propósito de esa emblemática tragedia, un querido colega nos envió con muchos elogios un artículo del filósofo argentino Jose Pablo Feinmann titulado “Sobre el humanismo”, inspirado a su vez en otro similar del sociólogo y escritor Horacio González, publicados ambos en esos días en el periódico *Página 12* de Buenos Aires.

Su lectura nos provocó algunas reflexiones que nos evocaron dos artículos trascendentes de Freud: “De guerra y muerte: Temas de actualidad” (1915/1993a) y, en especial, “¿Por qué la guerra?”

* Asociación Psicoanalítica Argentina.



(1933 [1932]/1993c), que puede considerarse una resonancia de *El porvenir de una ilusión* (1927) y de *El malestar en la cultura* (1930 [1929]/1993b). Como se sabe, ese segundo texto, en formato de carta abierta, fue escrito por Freud como respuesta a otra carta pública del físico Albert Einstein publicada ese mismo año, ambas por invitación y compromiso con la recientemente creada Sociedad de las Naciones, que buscaba promover los valores del humanismo y el pacifismo.

Este engendro de la primera posguerra ya había sido criticado por Freud en su exhaustivo trabajo, escrito junto con William Bullitt, sobre el presidente Wilson y, como también se sabe, tuvo una corta y estéril existencia al sucumbir frente al estallido de la Segunda Guerra Mundial, en 1939.

Un poco en ese estilo de contrapunto del texto freudiano de 1932, se nos ocurrió abordar el mencionado artículo de J. P. Feinmann y, apoyándonos en él, formular algunos comentarios e interrogantes.

Prevía y brevemente recordaremos que el llamado *humanismo* como movimiento intelectual, filosófico y literario occidental surgió en el Renacimiento, como reacción a la tradición escolástica

medieval, y apoyándose en los clásicos griegos y latinos exaltó la naturaleza humana y la búsqueda de un sentido racional a la vida. Como noción, es amplia y también vaga, puesto que pueden reconocerse diversos *humanismos*: cristiano, existencialista, socialista, liberal, científico, etc. En la Modernidad, nos interesa la noción de humanismo aplicable a una posición filosófica y ética que consiste en la profesión o exaltación de determinados ideales y valores relativos al hombre y al individuo como ser social, como por ejemplo los llamados *derechos humanos* o la tolerancia racial y religiosa.

En cuanto a los ideales colectivos, los definimos como creencias e ilusiones que asientan en el lugar del Ideal del Yo, instancia heredera del narcisismo primario por un lado y de las identificaciones edípicas por otro. Para el psicoanálisis, los ideales constituyen pantallas protectoras, señuelos que expresan anhelos: lo bueno, lo bello, etc., que, recubriendo el vacío o la pérdida originaria constitutiva de la subjetividad, operan como modelos y guías para el accionar humano.

En su llamamiento y apología por los valores del humanismo, el artículo de Feinmann comienza recordándonos nuestra condición de sujetos del lenguaje, es decir, de la humana condición que nos diferencia de los animales, las plantas y las piedras, condición de la que se deriva la insistente –por inacabada– pregunta por el ser del ser humano y su sentido, respecto de la cual hace un rápido *racconto* de las formas y los nombres, filósofos en su mayoría, que esa pregunta va tomando a lo largo de la historia del pensamiento. Desde la idea de Dios, pasando por Descartes, Kant y Hegel llega hasta Heidegger y Derrida, incluyendo a Freud y a Lacan, frente a los cuales admite cierta perplejidad, en particular frente a la noción de inconsciente (“si alguna vez alguien llegara a saber a qué se referían [...] con esto”, Feinmann, 6 de septiembre de 2015).

Por cierto, la de Feinmann no es una postura ingenua, puesto que asume una lucha de contrarios, un antagonismo y un conflicto intrínseco al hablante ser, entre el *humanismo* y lo *inhumano* responsable de las grandes tragedias históricas y actuales. Ahora bien, ¿cómo pensar esta categoría de lo inhumano? ¿Se trataría de un “humanismo inhumano”, por así decir, lo cual sería un contrasentido? ¿Se refiere a una suerte de resto o resabio animal, salvaje o natural, que no alcanza a culturalizarse o civilizarse, en grados variables? Nos apuramos a recordar aquí que las bestias, como se las llama, solo matan como conducta instintiva, por hambre o por defensa, mientras que el humano lo hace más bien por goce o, al menos, *no sin* goce, a menudo, tal como dice el conocido blues de Johnny Cash: “just to watch him die”¹.

Pasa luego a definir el *humanismo* como “todo lo que hace el hombre”, lo cual es interesante, puesto que se basa más en su accionar que en el sostén de determinados ideales. Con acierto, no se apura a otorgarle a esa síntesis una universalidad; no es lo mismo el hombre del norte del Ecuador, representado por un Descartes, por ejemplo,

que el del sur, quien ingresó a la Modernidad –a la “globalización”, se diría hoy– colonizado y expoliado, y que seguramente no contaba para aquel en su época.

Parafraseando a George Orwell y su *Rebelión en la granja*, podríamos decir que todos los hombres son iguales, pero que algunos son más iguales que otros. Concluye, también con acierto, que el humanismo de los humanos subalternos y periféricos –entre los que estaba el pequeño sirio, al igual que nosotros– debe ser “una conquista”, pero no se aclara que entonces solo podría ser otorgada o arrancada a los otros humanos dominantes. Es decir que el humanismo sería también “lo que [les] hace el hombre” a los otros hombres, lo cual incluye los sistemas de dominio y explotación, y el ejercicio abusivo del poder en todas sus variantes.

En el mencionado texto de 1915, escrito en pleno apogeo de la Primera Guerra Mundial, Freud se refiere justamente a la desilusión provocada por esta respecto de las ilusiones humanistas de que la humanidad, por efecto de la educación cultural y la eticidad, se desarraigue de su barbarie “originaria” para progresar en los valores de la bondad y la tolerancia. Es llamativa la contundencia de Freud para afirmar que “las ilusiones se nos recomiendan porque ahorran sentimientos de displacer” (Freud, 1915/1993a, p. 282) frente a la evidencia de lo que llama “ley del sentimiento de ambivalencia” (p. 294) que rige la relación especular con el semejante y, en particular, la relación con los seres queridos; es decir, no hay para Freud mayor progreso que esperar respecto de esta condición estructural.

Por otro lado, es también notable cómo se distancia y atraviesa toda dimensión valorativa o de maniqueísmo al evitar otorgarle a las mociones pulsionales una inherencia, un *en sí* malo o bueno, juicio que hará depender de los valores y los ideales de una comunidad humana, que son contingentes e históricamente determinados. De la misma forma, se niega a definir al hombre como “bueno” o “malo” en sus exteriorizaciones; puede ser una cosa y también la otra, dependiendo de las condiciones, las circunstancias y los contextos. Por ello, resaltamos las comillas que Freud coloca sobre ambos términos, con las cuales, además de relativizarlos, les quita sustancia, es decir, los vacía de significado.

Es muy interesante cómo, al nivel de este texto, los valores e ideales se conforman como *formaciones reactivas* que quedan definidas como *destino de pulsión* homologándolas a lo que, por esta misma época, en *Pulsiones y destinos de pulsión* (Freud, 1915/1993d) designó como “transformación en lo contrario”. Es decir que esos valores e ideales están erotizados, no transforman al goce pulsional, son solamente una “mudanza simulada”, al decir de Freud, por efecto de una pura inversión gramatical, o sea, por efecto de lenguaje, puesto que solo en la dimensión de lo simbólico puede haber simulación o engaño. Freud mismo juega con esos pares significantes: *altruismo-egoísmo*, *crueledad-compasión*, etc., dejando ver cómo pueden invertirse y volverse a invertir, de ida y de vuelta. No se trata de que no sean efectivos para imponer civilización a través de la represión, se trata de que no otorgan garantía, puesto que no hay garantía de certeza en lo simbólico. Algunos años después, en 1923, en *El yo y el ello* dirá

1. Johnny Cash, “Folsom prison blues”.

que en el superyó se “cultiva” la pulsión de muerte y hablará de “la formación reactiva del ideal”.

Reafirma luego su postulado básico de que la culturalización se adquiere y se sostiene por renuncia a la satisfacción pulsional, renuncia que obedece primero a una compulsión externa ejercida por la educación y el medio cultural al precio de recompensas y castigos de amor, y luego, por internalización de esta, a una compulsión interna ejercida por el superyó, que, recordamos, va a quedar conformado en 1932 por un trípode: la conciencia moral, la autoobservación y el Ideal del yo. Dicho con otros términos: no hay humanización sin pérdida de goce, sin pago de una “libra de carne”, sin algún orden de sacrificio; solo que ese resto renunciado para entrar en la Ley de la hermandad puede retornar, haciendo que ese pacto simbólico no sea definitivo, que quede incierto e incluso sea transitorio. Para decirlo metafóricamente, el padre de la Horda, el Dios oscuro, nunca está definitivamente muerto, es más bien inmortal.

En ese sentido, Freud se interroga sobre lo que llama “aptitud para la cultura”, entendida como la capacidad para trasponer, para demudar la agresividad y el egoísmo en inclinaciones socialmente valoradas, en una genuina eticidad que luego va a diferenciar de una “obediencia para la cultura”, es decir, un mero sometimiento o forzamiento cultural sin haber consumado realmente, dentro de sí, esa mudanza de las metas pulsionales. Designa esta posición como una “hipocresía cultural”, aclarando que no se refiere a algo intencional o consciente y, aun más, no solo afirma que resulta indispensable cierto grado de esa hipocresía, sino que concluye que la civilización se sostiene mucho más en esta moralidad reactiva basada en la represión que en una verdadera aptitud para la cultura. Refiriéndose, por caso, a los hombres que en ese 1915 se entregaban a una carnicería en los campos de batalla, dice: “en realidad no han caído tan bajo como temíamos, porque nunca se habían elevado tanto como creíamos” (Freud, 1915/1993a). Años más tarde, en el *Malestar en la cultura* (Freud, 1930 [1929]/1993b) hará una crítica radical del mandamiento “amarás a tu prójimo como a ti mismo”, situando en esta misma línea de la hipocresía cultural el altruismo y la filantropía.

En el artículo de 1932, en respuesta a la carta de Einstein, a quien ubica en una posición de *filántropo* (“amigo de la humanidad”, traduce Ballesteros) y a partir de la pregunta de este sobre cómo “evitar a la humanidad los estragos de la guerra” (p. 183), Freud reafirma sus desarrollos previos, con el aditamento de que a partir de 1920 tiene más claro dos cuestiones trascendentes. Por un lado, su dualismo pulsional: vida y muerte, Eros y destrucción que, de nuevo tomando distancia de los valores del bien y del mal, considera “indispensables” para pensar las acciones “conjugadas y contrarias” de los seres humanos. Por otro lado, el rol decisivo del Ideal del Yo y de la identificación para promover la formación y el accionar de “las masas artificiales”, factor clave para que se cometan a nivel público y masivo los “crímenes contra la humanidad”.

Dicho de otra forma, cuando la *pulsión de destrucción* encuentra el recubrimiento legitimante, la justificación del Ideal, se configura una combinación siniestra y surge ese lado “obsceno y feroz”

del superyó. Como ejemplo, se menciona a la Santa Inquisición, pero bien sabemos que en nombre de “la civilización”, “la libertad” o “la democracia”, se cometieron y se siguen cometiendo las “innúmerables crueldades de la historia”, al decir del propio Freud (1933 [1932]/1993c, p. 194). En el nombre del Bien, se han cometido los peores males; además, es sabido que los “buenos” siempre necesitan que haya “malos” que los legitimen como buenos.

Freud es en cierto modo clarividente en 1932, cuando califica de *ilusión* la pretensión comunista de eliminar la agresión entre los hombres, creando un “hombre nuevo”, a partir de garantizar la satisfacción de las necesidades y la igualdad comunitaria. Admite que lo ideal sería una comunidad de hombres que hubieran sometido su vida pulsional –en forma irreversible, agregamos– a los mandatos de la razón, pero a la vez lo califica de “esperanza utópica” (Freud, 1933 [1932]/1993c).

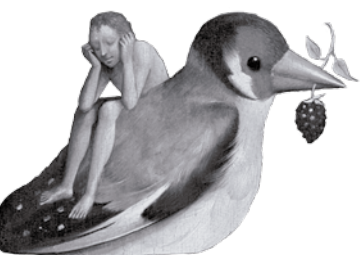
Véase que Freud no cuestiona los ideales en tanto tales, que se los sostenga o profese. ¿Es pensable acaso una posición, tal vez con la excepción de “la posición del analista”, despojada de ideales y utopías? Lo que denuncia como problemático y al cabo peligroso es la idealización; es decir, la creencia de que el Ideal pueda ser efectivamente realizado, que de ser un señuelo que vela la falta o pérdida constitutiva pase a confundirse con “*das Ding*” (Lacan, 1959-1960 [1988]), operando como insaciable mandato superyoico. ¿No sería acaso posible calificar a los kamikazes islamistas que se inmolan en sus sangrientos atentados, como “jóvenes idealistas”?

En definitiva, lo que “hace el hombre”, tomando la definición de Feinnman, es tanto *preguntarse por el ser* como ejercer sin pausa desde Caín y Abel en adelante ese *homen homini lupus* (“el hombre es el lobo del hombre”) que Freud toma del romano Plauto en *El malestar en la cultura* (1930 [1929]/1993b). Conviene no soslayar aquello de que los llamados “crímenes contra la humanidad” fueron cometidos precisamente por la humanidad. La más sublime sinfonía de Mozart o el más bello poema de García Lorca, así como los peores genocidios, incluyendo el de los indígenas americanos y los negros africanos que además se hicieron en nombre de la civilización.

Todo eso, y a la vez, hace el hombre, y por lo tanto ambas cosas conformarían su “humanismo”, cruel paradoja de lo humano que no puede más que ejercer ese “humanismo inhumano” que dice el artículo, término que sería aceptable si se aclarase que no puede haber otro que ese. Lo contrario sería postular un humanismo “malo” y otro “bueno”, tal vez el de “nosotros” y el de “ellos”, reduccionismo maniqueísta al cual una lectura superficial del último dualismo freudiano, y pese a sus reiteradas advertencias, puede alimentar.

Para nosotros se trata de una dualidad indisoluble, no tanto de un humanismo en lucha contra un inhumanismo, de una pureza contra la impureza, sino de dos caras de lo mismo que comparten un borde a la manera de la cinta de Moebius, de un doblez de lo Uno que está en cada uno.

Pese a la apelación a la aparente superioridad del *homo sapiens* por sobre el resto de la creación, juicio que aunque no apele a Dios bien puede implicar la idea de una suerte de preferencia por parte de la Naturaleza, pensamos que los animales, las plantas y las



piedras “saben” más sobre como sostener y perpetuar la vida que los hablantes seres, omnipotentes, infatuados y cegados por esa suerte de milagro que es el lenguaje y, a partir de él, la humana condición. El precio de esa “bendición” es que esos seres no se adaptan sino desnaturalizando, es decir, son inadaptados, no construyen sino destruyendo, no producen cosas sino acumulando residuos, no se aman sin odiarse.

Si bien reconoce, incluso por el peso de la etimología, que “lo fundante es el *agon*” (Feinmann, 6 de septiembre de 2015, párr. 4), es decir, lo insoportable de la diferencia, el conflicto y el antagonismo, al cual podemos agregar la lucha a muerte de los contrarios hegeliana o el freudiano *narcisismo de las pequeñas diferencias*, Feinmann cree y apuesta a lo simbólico, al diálogo, los acuerdos y los tratados de paz. ¿Cómo podríamos, acaso, contradecirlo? De la misma forma y por la misma razón por la que Freud adhiere al pacifismo de Einstein, más allá de su escepticismo, simplemente porque no podríamos hacer otra cosa; “nos vemos precisados a serlo por razones orgánicas”, dice Freud (1933 [1932]/1993c, p. 197).

Es interesante pensar a que se refiere con esas “razones orgánicas” porque no va de suyo. Parece claro que no se trata de la biología, más allá de la metáfora, puesto que no hay ningún naturalismo implicado en ello; se trata de una “intolerancia constitucional”, de una “idiosincrasia”, agrega, es decir, de una manera de ser del ser humano ética y estética por la cual ese “constitucional” sería lo que nos constituye como sujetos culturales, es decir, sujetos del lenguaje, más allá de cualquier ideal o creencia. Por caso, el sueño demuestra que aun dormidos y sin hablar estamos sujetos a lo simbólico. Si “sacamos al hombre del mundo”, como dice Feinmann (6 de septiembre de 2015, párr. 2), ni siquiera habría mundo, decimos, habría tal vez lo real; pero puesto que *mundo* –al igual que *real*– es un significante, una idea y una noción, se trata siempre de lo propiamente humano como ineliminable de cualquier registro del mundo.

Pero más allá de la posición de Freud como persona y de la persona de cada analista, de lo que se trata es de la implicancia ética del psicoanálisis como doctrina, clivaje que no resulta sencillo. Podríamos decir que el humanismo en su amplitud y variantes como doctrina está ligado en primer lugar a una concepción, a una tradición, donde el hombre puede ser sujeto y objeto de sí mismo a la vez; es decir, donde puede conocerse a sí mismo y a partir de esto dirigir sus actos responsablemente. En segundo lugar, supone promover determinado valor o valores como universales, como un *bien* común, es decir, como algo que es bueno para todos, y por último, supone o implica alguna forma de progreso, noción que no debe confundirse con el mero avance tecnológico.

Nos parece que el psicoanálisis como teoría y como praxis viene justamente a poner en cuestión cada uno de esos tres puntos y los atraviesa, por lo cual no podría considerarse como una doctrina humanista.

Si situamos el deseo inconsciente y la división y desconocimiento que este instala en la subjetividad como eje de esa teoría y esa praxis, nos preguntamos: ¿es ese deseo un *bien*? Es bien problemático; puede ser un trastorno, una amenaza y hasta un tormento en tanto su mira



va más allá del placer, cuestionando toda lógica del bienestar. Por otro lado, el análisis no podría ser un *bien* común, puesto que no todos lo quieren, no todos están dispuestos a perder los beneficios del padecer; es decir, lo que es bueno para uno no es necesariamente bueno para todos.

En cuanto al progreso o la evolución y a modo de síntesis de su posición, Freud es rotundo en el texto de 1915: “Los estados primitivos pueden restablecerse siempre, lo anímico primitivo es imperecedero en el sentido más pleno” (p. 287).

En el texto de 1932, Freud va aun más lejos, afirmando que la civilización tiene un “desenlace incierto” (p. 197); nuestra existencia como especie no está asegurada, puesto que participa de la misma labilidad e incerteza de lo simbólico.

Si Freud hace esta reflexión años antes de la Segunda Guerra Mundial –que no llegó a vivir–, ¿qué podríamos decir nosotros que convivimos, además de con las guerras endémicas, con las amenazas de una guerra nuclear o de la destrucción del medio ambiente, en lo que sería una suerte de fase no ya *superior* sino *terminal* del capitalismo?

Sería un error creer o suponer que de todo esto se desprendería un “no hay nada para hacer” o, mejor dicho, un “hay nada para hacer” frente a los determinismos, incluyendo el de la muerte como el más absoluto. Bien por el contrario, cada cosa que se haga o no se haga, grande o pequeña, a nivel público o privado, que genere un efecto subjetivo o simbólico cuenta o influye respecto de los vaivenes y devenires de lo que aún no está escrito o, para mejor decir, de lo que “no cesa de no escribirse”, asumiendo que, por estructura, nunca podrá ser recubierto; es la insistencia misma de la repetición la que provoca la oportunidad de producir algo distinto. Dicho de otra forma más simple, no es en absoluto inexorable que los pequeños Aylan de este mundo vivan apenas tres añitos.

Resumen

Este trabajo toma como pretexto el artículo periodístico del filósofo argentino J. P. Feinmann titulado “Sobre el humanismo”, inspirado en sucesos de la actualidad mundial. Su lectura nos evocó dos artículos trascendentales de Freud: “De guerra y muerte: Temas de actualidad” (1915/1993a) y “¿Por qué la guerra?” (1933 [1932]/1993c). A partir de ellos y en un estilo de contrapunto, se promueven algunas reflexiones e interrogantes sobre la compleja relación entre los valores e ideales colectivos, en particular el “humanismo”, con el psicoanálisis y su ética, en tanto viene a poner el acento en los aspectos más oscuros y paradójales de la condición humana.

Descriptores: *Cultura, Ideología, Formación reactiva, Ideal del yo, Superyó, Destructividad, Ética.*

Abstract

This work takes as pretext the newspaper article of argentine philosopher J. P. Feinmann entitled “On humanism” inspired by events of the world today. His reading evoked us two important Freudian articles: “Reflections on war and death” (1915) and “Why War?” (1932). From them and in a counterpoint style, some thoughts and questions about the complex relationship between values and collective ideals, particularly the relation between “humanism” and psychoanalysis and its ethics, given that the latter stresses the darkest and most paradoxical aspects of the human condition.

Keywords: *Culture, Ideology, Ego ideal, Super-ego, Destructiveness, Ethics.*

Referencias

Campalans Pereda, L. (2004). *Los ideales y la ética del psicoanálisis*. Trabajo presentado en el symposium de la Asociación Psicoanalítica Argentina, Buenos Aires.

Feinmann, J. P. (6 de septiembre de 2015). Sobre el humanismo. *Página 12*. Disponible en <https://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-281029-2015-09-06.html>

Ferrater Mora, J. (1999). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel.

Freud, S. (1993a). De guerra y muerte: Temas de actualidad. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 273-303). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1915).

Freud, S. (1993b). El malestar en la cultura. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 57-140). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1930 [1929]).

Freud, S. (1993c). ¿Por qué la guerra? En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 22, pp. 179-198). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1933 [1932]).

Freud, S. (1993d). Pulsiones y destinos de pulsión. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 105-134). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1915).

Lacan, J. (1988). *El seminario de Jacques Lacan, libro 7: La ética del psicoanálisis* (D. S. Rabinovich, trad.). Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1959-1960).