



Revista Electrónica de Psicología Iztacala



Universidad Nacional Autónoma de México

Vol. 25 No. 4

Diciembre de 2022

INCURSIONES FREUDIANAS EN LA DEFINICIÓN DE LA CULTURA DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA.

HIPÓTESIS DE TRABAJO

Juan Manuel Guerra Hernández.¹

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Universidad Nacional Autónoma de México.

RESUMEN

El propósito del presente escrito es indicar un conjunto de rutas potenciales mediante las cuales sea posible robustecer y enriquecer, a través del psicoanálisis freudiano, algunos tópicos de la tematización que sobre la cultura desarrolló el filósofo marxista Bolívar Echeverría. En este trabajo interesa destacar uno de los problemas pasados por alto por las múltiples reflexiones que el trabajo echeverriano suscita, el de la presencia e importancia de lo psíquico y subjetivo en su definición de la cultura, especialmente en su concepto de transnaturalización con el que, en conjunto con su noción de productivismo, el filósofo buscó dar cuenta de la génesis y reproducción cotidiana de la dimensión cultural. Concisa, pero profunda y dinámica, la obra echeverriana se inscribe en el horizonte interpretativo del marxismo crítico, aportando a esta corriente de pensamiento una rica relectura de Marx y un sólido y denso análisis de la contradicción entre valor y valor de uso, aportación de la que se desprende su reflexión sobre la cultura. Los insumos teóricos del psicoanálisis freudiano no sólo son consonantes con la definición echeverriana de la cultura, sino también indispensables para aportarle profundidad y consistencia en su pretensión comprensiva de la vida humana.

Palabras clave: cultura, transnaturalización, psicoanálisis, represión, lo otro.

¹ Doctorante del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México; correo electrónico: juanmpsic@gmail.com

FREUDIAN INCURSIONS IN THE DEFINITION OF THE CULTURE OF BOLIVAR ECHEVERRIA. WORK HYPOTHESIS

ABSTRACT

The purpose of this paper is to indicate a set of potential routes through which it is possible to strengthen and enrich, through freudian psychoanalysis, some topics of the thematization that the marxist philosopher Bolívar Echeverría developed on culture. In this work, it is interesting to highlight one of the problems overlooked by the multiple reflections that echeverrian work raises, that of the presence and importance of the psychic and subjective in his definition of culture, especially in his concept of transnaturalization with which, together with his notion of productivism, the philosopher sought to account for the genesis and daily reproduction of the cultural dimension. Concise, but deep and dynamic, echeverrian's work is part of the interpretive horizon of critical marxism, contributing to this current of thought a rich rereading of Marx and a solid and dense analysis of the contradiction between value and use value, contribution of the that emerges from his reflection on culture. The theoretical inputs of freudian psychoanalysis are not only consistent with the echeverrian definition of culture, but also essential to provide depth and consistency in its comprehensive claim to human life.

Keywords: culture, transnaturalization, psychoanalysis, repression, the other.

Como parte de una investigación de mayor alcance y profundidad, esta comunicación tiene como propósito presentar y exponer, aunque sea de forma superficial e inacabada, un conjunto de hipótesis que contribuyan a elaborar un derrotero posible para fundamentar y enriquecer psicoanalíticamente algunas concepciones que, desde el mirador crítico-materialista que define al grueso de su obra, el filósofo marxista Bolívar Echeverría desarrolló para dar cuenta de la dinámica, origen y presencia cotidiana de la dimensión cultural. Propósito que parte de una afinidad —hasta este momento no suficientemente explorada— entre el pensamiento del filósofo marxista y el discurso teórico del psicoanálisis freudiano.

La obra echeverriana es concentrada, densa y dinámica; en su conjunto ha suscitado diversas y abundantes reflexiones² que buscan explicarla, prolongarla, profundizarla, honrarla y debatirla, así como exponer su importancia y pertinencia para penetrar comprensivamente en la especificidad de nuestra realidad en sus dimensiones social, política, económica y cultural. No obstante, el vínculo que la obra echeverriana en general y su concepto de cultura en particular guardan con la esfera de lo subjetivo y de lo psíquico no ha sido suficientemente destacado dentro de los variados trabajos por ella motivados, particularmente su virtual afinidad con la argumentación freudiana³. Es notable, así mismo, que la tematización relativa a la transnaturalización (que en el presente escrito ocupa un lugar destacado) dentro de la reflexión que sobre la cultura elaboró Echeverría, así como su familiaridad con el discurso freudiano, a pesar de su relevantísima función dentro de dicha reflexión, tampoco ha sido objeto de atención para los estudiosos de la obra del filósofo ecuatoriano. A solventar ambas lagunas este pequeño trabajo quisiera contribuir. En el marco de su crítica a la modernidad capitalista, y valiéndose de su poderosa y profunda relectura de Marx (Echeverría, 2017), Bolívar Echeverría reflexionó honda y prolongadamente sobre la dimensión cultural en general y sobre la forma específica que ésta adquiere en el modelo capitalista⁴. Al interior de su tematización sobre la cultura, Echeverría (2013; pág. 12) reconoció en el psicoanálisis freudiano un saber esencial sobre lo humano que ha de contribuir —siempre que sea capaz de abrir su ortodoxia disciplinar— a la definición y construcción de un concepto de cultura que no sólo armonice las diferentes orientaciones teóricas que durante el siglo XX dieron cuenta de ella, sino también que permita la superación de los matices esencialistas que durante ese periodo lo han caracterizado. El tratamiento que el filósofo dio al psicoanálisis freudiano fue, sin embargo, limitado y formal, por lo que se echa de menos la profundidad y dinamismo teórico característico de su pensamiento en tematizaciones que claramente pueden

² Por ejemplo: Gandler (2015); Serur (Coor.) (2015); Fuentes, García, Oliva (Coors.) (2012); Arizmendi (2014); entre otros.

³ Sólo el latinoamericanista Jorge Veraza Urtuzuástegui (2018) ha señalado el asunto.

⁴ Consúltese, al respecto, su teoría sobre el cuádruple ethos (Echeverría, 1994) con la cual el autor busca dar cuenta de las versiones que adquiere la modernidad capitalista en América Latina en particular.

vincularse y desarrollarse mediante la teoría freudiana. Gracias a ese superficial tratamiento, es posible seguir trabajando en y con la obra echeverriana desde el supuesto de que la psicología freudiana, siempre leída de forma heterodoxa y reivindicando su esencia crítica, se constituiría como un saber indispensable tanto para asir y penetrar comprensivamente su argumentación materialista en torno a la cultura, como para realizar y prolongar el proyecto marxista de elaborar una crítica total de la sociedad burguesa, en el cual el trabajo echeverriano se inscribe.

Es suficiente ese tratamiento formal e indicativo para identificar sin titubeo que el filósofo ecuatoriano, fiel a la tradición de la teoría crítica en la que su trabajo se asienta, reconoció la importancia y la necesidad, aunque sea tácitamente, de revalorar y de reintegrar los desarrollos teórico-críticos del argumento freudiano en los grandes debates del pensamiento crítico contemporáneo que buscan comprender la dimensión cultural; pensamiento que, sin dicho argumento, no es más que un pensamiento rudimentario e inconcluso.

1. MARCO. BOLÍVAR ECHEVERRÍA Y SU OBRA.

Ha transcurrido más de una década desde la prematura muerte de Bolívar Echeverría (Riobamba 1941, Ciudad de México, 2010), pero su obra y pensamiento son cada vez más notorios y relevantes en la reflexión crítica latinoamericana. Su trabajo se ha constituido como una fuente indispensable e inagotable de la que abrevan no sólo quienes fueron sus cercanos, sino también estudiosos pertenecientes a diversas áreas del conocimiento que buscan dar cuenta críticamente de la condición humana.

Bolívar Echeverría fue uno de los principales y más importantes filósofos e intelectuales latinoamericanos de las últimas décadas, debido no sólo a la profunda y poderosa lectura e interpretación que hizo de la teoría marxiana —especialmente de *El Capital*—, sino también por la interpretación y horizonte de comprensión que nos legó sobre la historia y cultura de América Latina.

Docente, investigador, traductor, editor, Echeverría fue un pensador comprometido con su época y con las transformaciones sociales que estimaba necesarias. Ganador del Premio libertador al pensamiento crítico (2007), Echeverría dejó tras

de sí una obra concentrada pero profunda y densa que suscita y estimula múltiples debates, polémicas y reflexiones que la han hecho reverdecer y que demuestran su vigencia e importancia para profundizar en la comprensión de nuestra realidad social.

Formado en Alemania occidental durante la década del 60 del siglo XX, Bolívar Echeverría fue, particularmente, un hijo del 68 (Arismendi, 2017). Cercano del líder estudiantil alemán Rudi Dutchke, nuestro filósofo se habría introducido en la crítica del Estado autoritario para, desde ahí, realizar un cuestionamiento del carácter pseudosocialista de la Unión Soviética. “Su fino cuestionamiento de la unidimensionalización de la modernidad definida puramente como sinónimo de progreso o, exactamente al revés, puramente como devastación, empezó a emerger ahí.” (Arismendi, 2017; pág. 1129)

Su crítica a la modernidad capitalista, o modernidad “realmente existente” (Echeverría, 2011), se nutre del marxismo crítico en el que, a partir de esa época, Echeverría se inscribió y comenzó a desarrollar. Ubicándose en el horizonte benjaminiano, para Echeverría la modernidad capitalista se desenvuelve como un proyecto histórico en el que progreso (tecnológico) equivale a devastación y barbarie (Echeverría, 2017).

La crítica echeverriana a la modernidad capitalista se funda en su relectura de Marx; veta de pensamiento que se inscribe en la crítica de la dogmatización y positivización del marxismo que fue inaugurada y desarrollada por diversas figuras emblemáticas del marxismo como Rosa Luxemburgo, Georg Lukács, Karl Korsch, la Escuela de Frankfurt, Sartre, Lefebvre, Gramsci, etcétera. Continuada y desarrolladora de esa tradición teórico-crítica, la obra echeverriana busca la superación de la crisis en la que el marxismo cayó a partir de la segunda mitad del siglo XX, ello mediante la revalidación de su coherencia interna (Moreno, 2017). De esa forma, Echeverría pretendió un terreno común teórico-crítico en el que, basado en la pretensión marxiana de elaborar una crítica total de las categorías de la sociedad burguesa, sea posible integrar y cohesionar a todos los movimientos contestatarios, superando la diversificación del marxismo.

La lectura que Echeverría hizo de Marx —y en esto radicaría su potencia y originalidad— se funda en el profundo análisis de la contradicción que al interior del modelo capitalista se da entre valor y valor de uso, análisis en el que se fundan sus posteriores desarrollos teóricos —incluyendo el de la dimensión cultural y el de lo político (Moreno, 2017). En Echeverría, “la idea de que todos los conflictos de la sociedad contemporánea giran, con su especificidad irreductible, en torno a una fundamental contradicción inherente al modo capitalista de reproducción social, la contradicción entre valor de uso y valor, entre dos “formas de existencia” del proceso de producción social: una, “social-natural”, transhistórica, que es determinante, y otra históricamente superpuesta a la primera, parasitaria pero dominante, que es la forma de ‘valor que se valoriza’, de acumulación de capital” (Echeverría, 2017; pág. 24), es protagónica.

Con el concepto de valor de uso, Echeverría pone en el centro y como plataforma de partida de su reflexión crítica a la vida humana concreta y su reproducción. Para el filósofo, el proceso de reproducción social es un proceso de autorealización (individual o colectivo) cuyo fin es producir, consumir y reproducir la socialidad o politicidad concreta de la que los sujetos sociales estamos hechos; a ese fin, a la reproducción de la vida humana concreta, es decir, hecha de una *reciprocidad* entre los seres humanos y entre ellos con la naturaleza derivada del proceso de hominización o transnaturalización, está supeditada la creación y consumo de valores de uso —continentes de la especificidad cultural de cada grupo humano; bienes cuya utilidad está no solamente definida naturalmente, sino culturalmente puesto que “pertenecen diferencialmente a la totalidad sistemática de lo que es efectivamente bueno o favorable para satisfacer las necesidades de consumo [...] de un determinado sujeto social” (Echeverría, 2017; pág. 108)— mediante la intervención, modificación y reproducción humana en la naturaleza. A esta realización o reproducción de la vida humana concreta que posibilita la producción y consumo del valor de uso se opone la figura del valor que se valoriza, cuyo fin o propósito último y único es, precisamente, incrementarse a sí mismo, ensanchar la ganancia, propósito que, por su propia naturaleza, no sólo se opone al que contiene el valor de uso, sino que lo oculta y lo consume, diluyendo o anulando las

específicas cualidades mediante las cuales realiza su propósito; convertido en mercancía capitalista, el bien o valor de uso pierde su singularidad cualitativa de objeto práctico dador y reproductor de vida, quedando de él sólo su forma valor, lo único disponible a la percepción; de ese modo, la vida humana, al interior del modo capitalista, no se define por la autorrealización que posibilita el valor de uso, sino por la fetichización mercantil derivada de la subsunción del trabajo-vida al capital. La relectura echeverriana de Marx es densa y profunda y de ella, como se tiene dicho, derivan sus posteriores desarrollos, mismos en los que es fácil identificar un carácter lúdico, dinámico y transdisciplinar con el que nuestro autor emprendió su original crítica de la modernidad capitalista. “Sin hermetismos ni dogmas —apunta Arismendi (2017; pág. 1131)—, su modo de entender al marxismo siempre buscó, más que interdisciplinaria múltiple, una interacción transdisciplinaria [...] pero desde un mirador irrenunciablemente comprometido en la búsqueda de la *afirmación del sentido del sujeto*”.

En esa búsqueda Echeverría no escatimó recursos teóricos, lo que no derivó en diálogos disciplinares fuera de lugar; sin duda, el filósofo reconoció la potencia e importancia que para tal propósito tendría el psicoanálisis freudiano, tanto en el marco de sus argumentaciones en torno a la dimensión cultural, como en su crítica a la modernidad capitalista en la cual su reflexión sobre la cultura se inscribe; las escasas introducciones e indicaciones que de esta disciplina hizo, así lo demuestran. A tantear y explorar esa posibilidad, se dedica este escrito.

2. CULTURA, TRANSNATURALIZACIÓN Y PSICOANÁLISIS FREUDIANO.

“La cultura —según Echeverría (2013)— es el momento autocrítico de la reproducción que un grupo humano determinado, en una circunstancia históricamente determinada, hace de su singularidad concreta; es el momento dialéctico del cultivo de su identidad [...] [Es] una dimensión que sólo se hace especialmente visible como tal cuando, en esa reproducción, se destaca la relación conflictiva (de sujeción y resistencia) que mantiene —como ‘uso’ que es de una versión particular o subcodificada del código general de comportamiento humano— precisamente con esa subcodificación que la identifica” (pp. 163-64). Se trata de la

reproducción *conflictiva*, autocrítica, de la singularidad concreta con la que se identifica el sujeto social; *conflictiva* porque, para resguardar y reproducir esa singularidad concreta o subcodificación comportamental, es necesario enfrentarla con aquello que amenaza con disolverla, con *lo otro* que desde el comienzo mítico transnaturalizador fue expulsado del mundo humano.

Desde una perspectiva materialista de la historia, Echeverría (2017) ilumina el origen de la dimensión cultural:

La “comprensión materialista de la historia” se resume en verdad en el reconocimiento de un hecho originario que se mantuvo a lo largo de la historia y que ha entrado en proceso de perder su vigencia: la debilidad de las sociedades frente a la naturaleza, la hostilidad de ésta hacia el ser humano, la escasez con que entrega los bienes que el hombre pretende arrancar de ella para cumplir los requerimientos de su vida. Hecho originario que se completa cuando, interiorizado por la vida social, obliga a que todo el proyecto de existencia humana, de realización de un ideal transnatural de convivencia, se adecue a una estrategia para la consecución de los bienes, para el acoso a la naturaleza (pág. 75).

En el origen primordial, los seres humanos habrían enfrentado condiciones poco favorables o de escasez que dificultaron y amenazaron el mantenimiento y reproducción de su existencia; de esa forma fueron obligados no sólo a una organización gregaria en reciprocidad entre ellos y con la naturaleza, sino también y fundamentalmente, a elaborar y a adecuar su existencia transnatural a un productivismo a través del cual fuera posible desprender de la naturaleza los insumos indispensables para prolongar y reproducir su vida. En consonancia y aportando variables ausentes en la representación echeverriana, Freud apunta que el motivo último de la sociedad humana, su raíz, es económico, ya que “como [la sociedad] no posee los medios de vida suficientes para mantener a sus miembros sin que trabajen, tiene que restringir su número y desviar sus energías de la práctica sexual para volcarlas al trabajo. Vale decir, el eterno apremio de la vida, que desde los tiempos primordiales continúa hasta el presente.” (Freud, 1989 [1916-17a]; pp. 284-285)

Origen materialista de la cultura que supone, paralela y simultáneamente, un proceso mediante el cual el animal humano —ejerciendo su libertad intrínseca— tomó distancia, pervirtiéndolo pero integrándolo en un solo acto, de su código comportamental originario, es decir, supone un acto transnaturalizador que habría permitido al ser humano *liberarse* parcialmente de la obligación de ser un mero animal para constituirse en un ser *metafísico* que, mediante proyectos, es capaz de dar orden al caos; ya que, en efecto, “todas las funciones que cumple el animal las cumple también el hombre, pero lo hace de una manera completamente extraña, distorsionada; para éste, la ejecución de esas funciones no tiene un fin en sí misma sino que sólo es el vehículo de la realización de un *telos* meta-animal (metafísico), el de la reproducción de una figura concreta para su socialidad.” (Echeverría, 2013; pág. 131) El proceso transnaturalizador es, así, por un lado, el *big bang* del mundo social, pero también es el acto mediante el cual el animal humano se *deforma* o, en otros términos, toma forma social. Es condición del productivismo, y éste, a su vez, es indispensable para transformar, mediante la producción y el consumo de los valores de uso, al animal en humano, para darle *forma*.

La existencia humana, para Echeverría, se afirma y se realiza al interior de una dimensión en la cual el ser humano, al cumplir y satisfacer sus necesidades orgánico-animales, las refuncionaliza y las dota de un sentido (político) que trasciende, pervierte e integra ese basamento animal. En el ser humano, esa dimensión se constituye como el prerrequisito o condición para el cumplimiento y satisfacción de las necesidades orgánicas que funcionan, exclusivamente, como plataforma de partida o sustancia a dar forma.

Se trata de un salto cualitativo cuya determinación, además de la necesidad de vivir y sobrevivir (apremio de la vida), se ubica, según Echeverría (2013), en la peculiaridad tanto del medio natural escaso como del propio cuerpo humano enfrentado a él; ese enfrentamiento debió pasar a colaboración productivista, de donde resultó una singularidad concreta o identitaria diferente y hasta opuesta a otras formas de identidad derivadas de las distintas especificidades medioambientales; “elecciones civilizatorias” que, unas para las otras, se han

convertido en *otredades* que, por sus diferencias, amenazan y ponen en peligro la identidad con las que cada grupo social se identifica.

Discontinuidad de la vida animal, la dimensión cultural es un *excedente* que el ser humano introdujo en el proceso de reproducción natural para otorgarle un sentido perverso o político que antes no poseía. Salto cualitativo o transnaturalizador que sólo puede comprenderse, tanto en su génesis, como en su actualización cotidiana, si se toman en consideración los procesos psíquicos que debieron y deben intervenir en él. Si se trata de la superación de la condición animal constitutiva de cada ser humano, sin que por ello eso animal desaparezca, sino que, antes bien, se refuncionalice y administre en observancia de la dimensión cultural, se trata, entonces, del ámbito de la pulsión, de su represión, prohibición y sublimación, en suma, de lo inconsciente reprimido.

La cultura implica, para Freud (1989 [1905]), disminución y abandono de la fuerza física para dar paso al ejercicio de la razón; implica moldeamiento del yo por el apremio de la vida, por la necesidad y exigencia que ésta le impone, haciéndolo más razonable y acorde al principio de realidad, obligándolo a diferir su satisfacción y a soportar pequeñas dosis de displacer (Freud, 1989 [1916-17b]; pp. 324-25); se trata de un tránsito necesario para cumplir el proceso transnaturalizador: contención, prohibición y represión de la condición animal para dar paso a un orden racional que, mediante reciprocidad, garantice la convivencia y permanencia de la especie. Dentro de las pulsiones resignadas en el proceso transnaturalizador, la sexual, como ya Freud nos lo indicó, debió ser de las primeras en sucumbir. En lo sexual, para Echeverría (2018a), se encuentra una de las principales diferencias entre el hombre y el animal, a pesar de subsistir, en aquel, un substrato primigenio de éste, consideración que, dicho sea de paso, también asume Freud (1989 [1915a y 1916-17c]). Según el filósofo, la principal diferencia que existe entre ambos (“abismo ontológico”), es que la sexualidad (función orgánica), en el ser humano, se desenvuelve en el marco de la dimensión cultural y está identificada con el eros, al que iguala con el amor, siendo este carácter afectivo de la vida sexual humana, en conjunto con la dimensión en la que se desenvuelve, el que permitiría la modificación del código sexual animal.

Desarrollando mediante la argumentación freudiana la concepción echeverriana de la sexualidad humana, las consideraciones del filósofo sobre la cultura y sobre su origen productivista podrían iluminarse, robustecerse y enriquecerse. En términos generales, el eros, dentro de la concepción freudiana, no es equivalente al amor, su traducción más adecuada sería la de “pulsión de vida” (Laplanche y Pontalis, 2019), remitiendo al impulso orgánico mediante el cual “se cohesionan todo lo viviente” (Freud, 1989 [1920]; pág. 49). El eros, así, no es una característica exclusiva de la sexualidad humana ni una caracterización de un afecto, sino una condición para la reproducción y mantenimiento de la vida en su totalidad. Así entendido el eros, es posible replantear la diferencia echeverriana que en lo sexual existe entre el ser humano y el animal derivando de ello claves para un mejor entendimiento del productivismo que está en la base de la reproducción social.

Ciertamente el eros, entendido como impulso orgánico orientado a cohesionar lo viviente, habría sido un determinante en la organización gregaria humana, pero no exclusivo de ésta; antes bien ese determinante orgánico se habría puesto al servicio, pero también adecuado al proceso semiótico de producción y consumo de satisfactores o valores de uso mediante el cual la dimensión cultural, según Echeverría (2014), se realiza y reproduce. Pero este proceso, que es el de trabajo, no puede tener lugar sin uno previo de prohibición, resignación y sublimación de las pulsiones y de los impulsos orgánicos que lo impedirían, destacadamente la sexual y la agresiva; renuncia sin la cual, según Freud (1989 [1908]), no habría cultura: “cada individuo ha cedido un fragmento de su patrimonio, de la plenitud de sus poderes, de las inclinaciones agresivas y vindicativas de su personalidad; de estos aportes a nacido el patrimonio cultural común de bienes materiales e ideales (pág. 168).”

En ese marco, las pulsiones, especialmente la sexual y la agresiva, son parte constitutiva del proceso de reproducción social toda vez que se trata del patrimonio orgánico desde el que, mediante represión, refuncionalización y sublimación, se obtiene la *energía* necesaria no sólo para mantener en buen funcionamiento la dimensión cultural, sino también, y fundamentalmente, para su existencia misma. Procesos psíquicos de los que derivarían no sólo la especificidad ontológica del ser

humano, sino también la posibilidad misma de producir y consumir y, con ello, de reproducir la cultura. Así, la dinámica represiva y sustitutiva de las pulsiones sería un hecho universal del proceso de hominización, sin embargo, tomaría especificidades en función de las condiciones materiales o medioambientales al interior de las cuales tuvo lugar el salto cualitativo de la transnaturalización, definiendo con ello la especificidad identitaria de cada grupo social. El proceso de reproducción social, así como el productivismo del que parte y la transnaturalización que es su condición, son incomprensibles sin una noción de la sexualidad humana fundada en la represión y sublimación, y no en el eros-amor; la consideración echeverriana en torno a la sexualidad, en ese sentido, no favorece la comprensión de la génesis materialista de la dimensión cultural.

La transnaturalización, tal como Echeverría la concibe, pone de relieve la capacidad inherente del ser humano para dejar de ser y para constituirse en algo más, es decir, pone en evidencia su capacidad para *hacerse así mismo* refuncionalizando, resignificando y sacrificando su fundamento orgánico al interior de un orden metafísico (Echeverría, 2013). Ello implica, como se ha señalado, no sólo represión, sino también sublimación, entendida como la facultad de intercambiar la meta pulsional originaria por otra distinta, pero psíquicamente relacionada con ella, como la capacidad de “poner a disposición del trabajo cultural unos volúmenes de fuerza enormemente grandes” gracias a la posibilidad o peculiaridad pulsional de permutar o desplazar su meta (Freud, 1989 [1908]; 168; y Freud, (1989 [1915b])).

Para que sea posible la cultura, es decir, para que, por un lado, pueda tener lugar el tránsito del animal al humano, y por otro, para que pueda realizarse el proceso producción-consumo de valores de uso, es preciso, afirma Echeverría —en consonancia con la teoría freudiana—⁵, que tengan lugar procesos represivos del comportamiento animal, fomento de algunos de sus rasgos y “sustitución” de algunos de sus componentes, como las pulsiones sexual y agresiva, por cuya maleabilidad y desplazabilidad, se les puede dotar de la “posibilidad de hacer

⁵ Ver, por ejemplo, *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), *La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna* (1908), *Tótem y tabú* (1913), *El malestar en la cultura* (1930), entre otras.

importantísimas contribuciones a la realización social y artística de la humanidad.” (Freud, 1989 [1913]; pág. 214).

Hacerse a sí mismo es lo político del ser humano, su capacidad autogestiva desde la que el sujeto social toma distancia, diferenciándose, de otras formas de politicidad. En ello se incluye su habilidad para enajenarse de su código original (“fetichismo arcaico”; Echeverría, 2017) y para darle forma. Con lo político, de esa forma, toma presencia la figura de lo *otro*, interno o externo, cuya cualidad principal es su distancia respecto de la conciencia; sin embargo, eso anulado desde el momento transnaturalizador no desaparece, permanece en lo inconsciente (Freud, 1989 [1915a]) constituyéndose, por tanto, como una opción comportamental permanente, siempre presente pero difusa. El comportamiento cotidiano del sujeto transnaturalizado, apunta al respecto Echeverría (2013; pág. 137), se desenvuelve al interior de un conflicto, ya que el sujeto “está siendo visitado siempre por el esbozo de otro comportamiento que existe junto y por debajo de él y que se distingue y disiente de él radicalmente [...] habría un comportamiento virtual y soterrado que sólo se hace presente a través de determinados síntomas a los que Freud llama *felleistungen*, equivocaciones, actos fallidos o lapsus.” En la relación tensa y conflictiva que el ser humano transnaturalizado mantiene con lo (su) *otro* es en donde la dimensión cultural se confirma, actualizando indeteniblemente su esencia política, ya que ante lo *otro* como opción comportamental se trata no simplemente de elegir la propia identidad, la “elección civilizatoria” con la cual el sujeto social se identifica, sino de integrar a ella, superándolo, aquello que la amenaza, pero asumiendo la posibilidad de cambio que dicha integración supone. La cultura, así, no significa resguardo o protección de una identidad, sino enfrentamiento, conflicto, integración y superación de lo *otro* (Echeverría, 2018B). Mediante los procesos de formación del síntoma (Freud, 1989 [1916-17d]), de los sueños (Freud, 1989 [1900]), de los chistes (Freud, 1989 [1905]), etcétera, el psicoanálisis freudiano ofrece los medios para comprender que los esfuerzos de la cultura para dominar a lo *otro* nunca es cabal, que éste siempre encuentra vías de acceso a la conciencia y a las relaciones sociales de las que fue proscrito, llegando, incluso, a determinar su forma.

La presencia de lo *otro* en lo cotidiano es lo que Echeverría denominó “momentos extraordinarios”. En ellos, “el nivel político de la reproducción social se encuentra en estado de virulencia, [siendo] requerido o exigido al máximo.” (Echeverría, 2013; pág. 155) En tales momentos, la socialidad concreta se encuentra en estado de peligro ante lo *otro* que le abre la posibilidad de afirmarse o de transformarse; lo *otro*, en este marco, adquiere la forma de lo prohibido o de lo sagrado. Los momentos extraordinarios indican los límites entre lo propiamente humano y aquello que se resignó en el momento traumático de la transnaturalización. La posibilidad que ofrece lo *otro* es la de ser diferente, la de morir para devenir otro, la de volver a instalar el reino del caos. El peligro de esta posibilidad se conjura controlando la aparición de la amenaza. El arte, la fiesta y el juego serían los medios que, según Echeverría, el ser humano transnaturalizado se ha procurado para dominar en lo cotidiano la amenaza que representa lo *otro*.

En ese marco, sin duda, es posible introducir la argumentación freudiana en cada una de las tres estrategias indicadas por Echeverría. ¿No indicó Freud (1989 [1913]; pág. 142), en consonancia con el argumento echeverriano, que la esencia de la fiesta está en el “desencadenamiento de todas las pulsiones y la licencia de todas las satisfacciones”, que es “la violación solemne de una prohibición” para después volverse a instalar?; en cuanto al juego, entendido como pérdida voluntaria de control y razón, como vuelta al azar y a la angustia y placer del caos, ¿la fantasía freudiana (Freud, 1989 [1907]), ese fenómeno de la imaginación en el que la realidad actual, por insatisfactoria, se permuta por otra en la que los tres tiempos se mezclan para dar paso a una realidad alterna carente de reglas, de orden racional o de fundamento material, no nos ofrece esclarecimiento? Respecto al arte, finalmente, ¿no son las expresiones del inconsciente formas en las que se *desrealiza-teatraliza*⁶ —tal como lo hacen el conjunto de las artes en cuanto a la presencia de *lo otro* en la vida cotidiana, simbolizándola como un hecho en ruptura y en crisis (Echeverría, 2013)— la tensión y el dominio a los que el deseo y las

⁶ La estetización que propone el *ethos barroco*, según Echeverría (2013) radica en “desrealizar el hecho en el que el valor de uso es sometido y subordinado al valor económico; transfigurarlo en la fantasía, convirtiéndolo en un acontecimiento supuesto, dotado de una ‘realidad’ revocable” (pág. 195).

pulsiones están sometidas por obra de la cultura? Lo inconsciente y sus manifestaciones cotidianas pueden ser comprendidas como hechos artísticos no sólo por la simbolización y deformación de las que se valen, sino también porque introducen al sujeto en un drama desconocido que quiebra su rutina transnaturalizada, introduciéndolo en la crisis afectiva que todo hecho artístico está llamado a cumplir⁷.

Las formaciones del inconsciente pueden ser consideradas como momentos extraordinarios en los que la manifestación cotidiana de lo *otro* cuestiona la subcodificación comportamental derivada del trauma transnaturalizador, como momentos de ruptura, de crisis, de cultivo autocrítico y dialéctico de la identidad, puesto que en ellas, en el ámbito de lo cotidiano, tal como lo expresa Freud (1989 [1921]) respecto a la neurosis y al sueño, “eso excluido insiste en ser admitido a las puertas custodiadas por resistencias, en la vigilia y en el estado de salud nos servimos de particulares artificios para acoger temporariamente en nuestro yo lo reprimido sorteando las resistencias y mediando una ganancia de placer” (pág. 123-24). Ellas, las formaciones del inconsciente abren la posibilidad de volver a un satisfactorio pretérito que ya solo existe como realidad psíquica, pero que, sin embargo, conserva su eficiencia y potencia.

Con los conceptos de lo político y de transnaturalización, Echeverría, de manera latente, pone en escena una de las problematizaciones fundamentales que cruzan al conjunto de la obra freudiana: la de la pugna entre lo pulsional y lo cultural, misma que Echeverría (2013) traslada a la segunda tópica freudiana, es decir, a la concepción del aparato psíquico compuesto por el yo, el ello y el superyó. Sin una clara distinción entre las tópicas freudianas del aparato psíquico, incluso confundiéndolas, Echeverría (2013) define el comportamiento transnaturalizado como “una solución de emergencia” que se desenvuelve al interior de una lucha entre dos pautas “que lo requieren y que son contradictorias entre sí: la que viene de la forma y el código [...] y la que viene de la substancia y lo innominado” (pág. 136). Para Echeverría (2013) “esta dualidad de estrato —consciente/inconsciente—

⁷ Para Freud (1989 [1907]), de la tragedia que para el ser humano es su inconsciente, el poeta, más que el científico, es capaz de dar cuenta.

en el comportamiento cotidiano sería así el colmo que resumiría ente el animal la “perversión” del comportamiento transnaturalizado del ser humano” (pág. 136) Identificando a lo consciente con las normas sociales representadas y contenidas en el superyó, y al inconsciente con el conjunto de impulsos animales informes, con la fuente “demoniaca” que es el ello, el comportamiento social es el compromiso que resulta de la exigencia o de la presión que ambas instancias ejercen sobre el yo. Así representado, el esquema psicoanalítico con el que Echeverría pretende iluminar el comportamiento transnaturalizado es superficial, por no decir equívoco o confuso.

En la representación psicológica del filósofo se entiende que el yo, como pauta comportamental y al igual que el superyó, forma parte de la conciencia, sin embargo, Freud (1989 [1923]) fue lo suficientemente explícito al indicar que, por un lado, el yo no debe identificarse plenamente con la conciencia, sino sólo de manera parcial y minúscula, y por otro, que el superyó, lo mismo que el ello, es fundamentalmente inconsciente. Echeverría (2013) se figura al superyó y al ello como instancias contrarias entre sí y ajenas al yo y a las que éste debe dar satisfacción elaborando un comportamiento complejo; sin embargo, en la argumentación freudiana no se trata de instancias necesariamente contrarias, sino complementarias, además, tampoco se trata de instancias distantes o contrarias del yo, sino nutricias de él. El yo, por su parte, es concebido sólo como un comportamiento que se vive al interior de la contradicción, pero no como una figura cuya esencia es ser inconsciente.

Valiéndose de consideraciones freudianas, la concepción echeverriana del aparato psíquico mediante la cual se busca comprender el comportamiento transnaturalizado, arroja más inquietudes y dudas que certezas y esclarecimientos. Si bien las nociones de represión y sublimación (sustitución) son empleadas de forma atinada y congruente con el argumento freudiano, el basamento psíquico del comportamiento humano queda inconcluso y se muestra frágil y confuso a la luz de la teoría psicoanalítica. Esta no es una laguna menor al interior de la transnaturalización echeverriana, toda vez que se trata, con ese concepto, no únicamente de uno de los factores genéticos de la cultura, sino también de su reproducción y actualización cotidiana.

CONSIDERACIONES FINALES

Las indicaciones que aquí se han aportado sobre la potencial relación que guarda el discurso del psicoanálisis freudiano con la conceptualización de la cultura desarrollada por Bolívar Echeverría, han sido no sólo escasas, sino también superficiales; sin embargo, son también demostrativas de la consabida capacidad que la disciplina freudiana tiene no sólo para establecer contacto con saberes que rondan fuera del radar de la ortodoxia clínica, sino también para penetrarlos estableciendo con ellos un diálogo mediante el cual las partes involucradas pueden enriquecerse en favor o beneficio de un mejor entendimiento de la existencia humana y de su sentido.

Figura notable del pensamiento crítico contemporáneo y actual, Bolívar Echeverría destaca por el carácter no esencialista y transdisciplinar que le imprimió a su obra, por la crítica que, desde esa cualidad, dirigió hacia la modernidad capitalista y a sus manifestaciones cotidianas y subjetivas, siempre teniendo como horizonte el propósito irrenunciable de toda teoría que se precie de crítica: desentrañar, comprender y transformar el presente vinculándolo dialécticamente con la historia; percibir y desprender mediante la razón (siempre a riesgo de ser ininteligible, como señala Raymundo Mier (2017)) el contenido no manifiesto de una condición existencial históricamente determinada que, por el sufrimiento que produce, exige ser no sólo criticada, sino fundamentalmente modificada.

En esa labor, ya desde las reflexiones transdisciplinarias de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, el psicoanálisis freudiano ha acreditado su función y relevancia, misma que, durante toda la segunda mitad del XX se ha desplegado, profundizado y diversificado, acreditando que la comprensión de la condición humana en general y de la dinámica de la sociedad burguesa en particular, no es posible sin los insumos teóricos que el psicoanálisis freudiano nos legó.

En ese marco comprensivo el trabajo echeverriano se ubica. Como filosofía crítica, las reflexiones de Bolívar Echeverría certifican su vigencia en la invitación que nos hacen para disipar las apariencias y para desarrollar una conciencia capaz de percibir un futuro diferente. El psicoanálisis freudiano, al interior de la obra echeverriana, se constituye como un insumo indispensable para penetrar comprensivamente la condición existencial que ha de ser derrotada, evidenciando los efectos que en nuestra subjetividad produce, así como ofreciéndonos los medios para comprender la constitución o determinación histórica de esa subjetividad; en esto, la disciplina freudiana también es vigente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arizmendi, L. (Coor.) (2014). **Bolívar Echeverría. Trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI**. Quito: IAEN.
- Arizmendi, L. (2017). "Echeverría, Bolívar". En: Polidori, A., y Mier, R., (Coors), **¡Nicht für immer! ¡No para siempre! Introducción al pensamiento crítico y la Teoría crítica Frankfurtiana**. México: UAM/Gedisa, pp. 127-132.
- Echeverría, B. (2013). **Definición de la cultura**. México: FCE/Ítaca.
- Echeverría, B. (2011). "Definición de la modernidad". En: Echeverría, B., **Modernidad y blanquitud**. México: Era, pp. 13-34.
- Echeverría, B. (2018a). "El dinero y el objeto del deseo". En: Echeverría, B. **Las ilusiones de la modernidad**. México: Era, pp. 77-84.
- Echeverría, B. (2017). **El discurso crítico de Marx**. México: FCE/Ítaca.
- Echeverría, B., (1994). "El ethos barroco". En: Echeverría, B. (Coor.) **Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco**. México: UNAM/EI equilibrista, pp. 13-36.
- Echeverría, B. (2013). "El ethos barroco y la estetización de la vida cotidiana". En: Echeverría, B. **La modernidad de lo barroco**. México: Era, pp. 185-198.
- Echeverría, B. (2014). "El "valor de uso": ontología y semiótica". En: Echeverría, B. **Valor de uso y utopía**. México: Siglo XXI, pp. 153-197.

- Echeverría, B. (2018b). "La identidad evanescente". En: Echeverría, B. **Las ilusiones de la modernidad**. México: Era, pp. 56-76.
- Freud, S. (1989 [1916-17]b). **22 conferencia. Algunas perspectivas sobre el desarrollo y la regresión. Etiología**. En: Obras completas, Buenos Aires: Amorrortu, T. XVI.
- Freud, S. (1989 [1916-17d]). **17 conferencia. El sentido de los síntomas**. En: Obras completas, Buenos Aires: Amorrortu, T. XVI.
- Freud, S. (1989 [1916-17a]). **20 conferencia. La vida sexual de los seres humanos**. En: Obras completas, Buenos Aires: Amorrortu, T. XVI.
- Freud, S. (1989 [1916-17c]). **13 conferencia. Rasgos arcaicos e infantilismo en el sueño**. En: Obras completas, Buenos Aires: Amorrortu, T. XV.
- Freud, S. (1989 [1905]). **El chiste y su relación con lo inconsciente**. En: Obras completas, Buenos Aires: Amorrortu, T. VIII.
- Freud, S. (1989 [1907]). **El delirio y los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen**. En: obras completas, Buenos Aires: Amorrortu, T. IX.
- Freud, S. (1989 [1930]). **El malestar en la cultura**. En: Obras completas, Buenos Aires: Amorrortu, T. XXI.
- Freud, S. (1989 [1923]). **El yo y el ello**. En: Obras completas, Buenos Aires: Amorrortu, T. XIX.
- Freud, S. (1989 [1900]). **La interpretación de los sueños**. En: Obras completas, Buenos Aires: Amorrortu, T. IV y V.
- Freud, S. (1989 [1908]). **La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna**. En: Obras completas, Buenos Aires: Amorrortu, T. IX.
- Freud, S. (1989 [1915a]). **Lo inconsciente**. En: Obras completas, Buenos Aires: Amorrortu, T. XIV.
- Freud, S. (1989 [1920]). **Más allá del principio de placer**. En: Obras completas, Buenos Aires: Amorrortu, T. XVII.
- Freud, S. (1989 [1921]). **Psicología de las masas y análisis del yo**. En: Obras completas, Buenos Aires: Amorrortu, T. XVIII.
- Freud, S. (1989 [1915b]). **Pulsiones y destinos de pulsión**. En: Obras completas, Buenos Aires: Amorrortu, T. XIV.
- Freud, S. (1989 [1913]). **Sobre psicoanálisis**. En: Obras completas, Buenos Aires: Amorrortu, T. XII.
- Freud, S. (1989 [1913]). **Tótem y tabú**. En: Obras completas, Buenos Aires: Amorrortu, T. 13.

- Fred, S. (1989 [1905]). **Tres ensayos de teoría sexual**. En: Obras completas, Buenos Aires: Amorrortu, T. VII.
- Fuentes, D., García, I., Oliva, C. (Coors.) (2012). **Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación**. México: Ítaca/FFyL UNAM.
- Gandler, S. (2015). **Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría**. México: FCE.
- Laplanche, J. y Pontalis, J.B. (2019). **Diccionario de psicoanálisis**. México: Paidós.
- Mier, R. (2017). "Expresiones y relevancia contemporánea del pensamiento crítico". En: Polidori, A., y Mier, R., (Coors). **Nicht für immer! ¡No para siempre! Introducción al pensamiento crítico y la Teoría crítica Frankfurtiana**. México: UAM/Gedisa, pp. 53-82.
- Moreno, D. (2017). Prologo a Echeverría, B. **El discurso crítico de Marx**. México: FCE. Pp. 11-16.
- Serur, R. (Coor.) (2015). **Bolívar Echeverría: modernidad y resistencias**. México: UAM/Era.
- Veraza, J. (2018). **Marx y la psicología social del sentido común. (Contribución a una teoría marxista del sentido común)**. México: Ítaca.