

Título: Una lectura de *Psicología de las masas y análisis del Yo* de Sigmund Freud como aporte al debate sobre el concepto de masa.

Autor: Diego Sadrinás – IIGG-CONICET

Mail: dsadrinas@hotmail.com

1. Sobre el inconsciente y lo social

Esta ponencia tendría poco sentido si no se comienza por plantear la antesala del tema. La pregunta tácita e inevitable se sugiere en el mismo título de este trabajo y puede formularse de la siguiente manera: ¿es necesario recurrir a Freud para elaborar un análisis sobre la noción de masa en el contexto del discurso sociológico? Resulta más que obvio que la sociología puede valerse por sí misma para hablar sobre dicha noción, sin necesidad de recurrir a lugares tan transversales como el psicoanálisis. Y seguramente, en muchos casos, con resultados más que trascendentales, lo que nos daría una primera respuesta a la pregunta.

Ahora bien, ello no impide que uno se corra de esta supuesta autosuficiencia, para intentar pensar una alternativa a la forma de encarar la cuestión de la masa, noción tan cara las ciencias sociales desde el desarrollo de la modernidad a la fecha. Esto, no a manera de un juego de cruces discursivos, sino especialmente sobre la base del hecho de que el mismo Freud percibió que la cuestión de las masas no era en absoluto ajena al psicoanálisis. Hecho al que ningún tratamiento del tema debe obviar. Lo que necesariamente lleva a un ¿por qué? Es decir, ¿por qué Freud decide ocuparse de la cuestión de las masas?

1.1. Individuo y sociedad

El interrogante que encierra dicha pregunta interpela a las ciencias sociales de forma particular, ya que conlleva a otra cuestión sumamente pertinente, que es la de la potencialidad del psicoanálisis para pensar el lazo social. Sobre ello existe un juicio generalizado que vincula lo psicoanalítico a lo puramente “individual”, sostenido sobre una interpretación ampliamente difundida de gran parte de la obra freudiana, de corte ostensiblemente clínico. A su vez, los escritos pertenecientes sobre todo a su última etapa entrarían en un grupo de producciones sobre “psicología social”,¹ orientados a ensayar

1

intervenciones desde el discurso psicoanalítico a cuestiones sociales. En principio sumamente interesantes, pero -al menos, en apariencia-, desligados de la clínica, vinculados más bien a -así la llama Freud- metapsicología. De ello se desprendería una suerte de división, en mi opinión sumamente estéril, entre un psicoanálisis “clínico” y un psicoanálisis “teórico”. De acuerdo a esta lógica, las nociones clínicas deben ser entendidas como reducidas a un modelo “particular” que poco tiene que decir o aventurarse sobre los fenómenos sociales, los cuales responderían a otra lógica sumamente diferente.

Resulta interesante que el mismo Freud se hace cargo de dicho “estado de cosas”, comenzando el escrito que analizaré a lo largo de esta intervención de la siguiente manera:

“La oposición entre psicología individual y psicología social o colectiva, que a primera vista puede parecernos muy profunda, pierde gran parte de su significación en cuanto la sometemos a más detenido examen. (...) En la vida anímica individual aparece integrado siempre, efectivamente, “el otro”, como modelo, objeto auxiliar o adversario, y de este modo, la psicología individual es al mismo tiempo y desde un principio psicología social, en un sentido amplio, pero plenamente justificado” (Freud, 2013:2563).

Vemos entonces cómo se presenta la noción de individuo de una forma prácticamente contradictoria, en tanto se muestra como grado cero del lazo social sin pretender caer en un reduccionismo individualista. No se trata de una relación entre dos entidades constituidas y autónomas. Individuo y sociedad se constituyen juntos, son correlativos y construidos en el campo de lo social. Deseo, prohibición, represión, sublimación no son categorías que puedan presentarse como de segunda instancia frente a la sociedad. Todo lo contrario, la producen. Como veremos más adelante, para Freud el lazo social tiene que ver con el manejo de imágenes y representaciones que se opera en función de una energía particular que él da en llamar *libido*. Esta economía libidinal que implica el aparato psíquico supone siempre al otro. Lo resaltable aquí es que, a contrapelo de la idea de alteridad tan diversificada en las ciencias sociales, el otro no se nos aparece en psicoanálisis como una entidad externa que da fundamento a lo propio. Una suerte de *yo soy* en tanto hay otros que me reconocen. Todo lo contrario, el descubrimiento freudiano del inconsciente implica -valga la ambivalencia- una exterioridad interna, un *yo es otro* que tira por la borda la idea de consciencia autónoma o de individuo, incluso la idea de intersubjetividad.

En este sentido, Freud supone la existencia de una censura, una barrera en nuestro sistema psíquico que le impide al contenido del inconsciente emerger al nivel de conciencia, y que describe bajo el concepto de represión. Pero, como explica Montalban,

“este concepto de represión se arma sobre una base distinta a la coacción cultural, pues lo reprimido no es meramente prohibido por alguna instancia exterior sino que es atraído al inconsciente y no precisamente para ser almacenado y olvidado definitivamente puesto que retorna, se manifiesta de otra manera, mediante los sueños, el lapsus, los síntomas” (Montalban, 2009:19).

Se trata de un yo escindido, opaco a sí mismo, que solo puede pensarse como yofantasmáticamente. O en términos de Althusser, ideológicamente, en tanto está marcado por el retorno de una imposibilidad.² Existe algo un núcleo irreductible, un “más allá” - como sostengo en el próximo apartado- que vuelve imposible cualquier idea de reflexividad.

1.1. Cultura y pulsión.

En *El malestar en la cultura*, escrito posterior a *Psicología de las masas*, Freud plantearía que todo vínculo social implica una renuncia pulsional que se saldará a título individual por medio de la neurosis. Aquí nos adentramos en el centro de la cuestión. El vínculo entre Freud y lo social se entiende principalmente por la estrecha conexión entre los conceptos de cultura y pulsión. Existe, en efecto, una concepción de la cultura en Freud que no puede ni debe desligarse de la clínica psicoanalítica, a la vez que resulta imprescindible para comprender su desarrollo sobre las masas.

El punto del que se debe partir es el cuerpo. El cuerpo en Freud es un cuerpo pulsional, que a diferencia de lo que postula la tradición iluminista, no se sostiene sobre ningún tipo de racionalidad ni de ley. Es una multiplicidad de fuerzas en pugna. No reconoce conciencia, ni moral, ni capacidad de atención, juicio o memoria. Todas esas fuerzas purgan por su descarga inmediata, siendo el desafío de todo orden social el de producir un sujeto sujetado

²En este sentido, no deja de ser paradójica la utilización del término individuo por parte de Freud, solamente justificable a falta de un término más pertinente en los discursos de la época. El psicoanálisis recién conocería un término más preciso a la luz del surgimiento de la corriente estructuralista, y más precisamente, a partir de la interpretación que realizaría Jacques Lacan de la obra freudiana. La noción de sujeto que desarrollaría Lacan a lo largo de su obra sería precisamente el punto nodal para la deconstrucción de la dimensión individual y la social como lugares antagónicos.

a la lógica de orden, por medio de la identificación con la ley. En efecto, es la represión lo que produce individuos, la radicación de las prohibiciones fundamentales de la cultura en esos cuerpos. De ello deriva el interés temprano en Freud por estas prohibiciones, condensadas inicialmente en *Tótem y Tabú*. Es allí donde Freud comienza a desarrollar su preocupación por el pasaje de la naturaleza a la cultura.

El mito del padre de la horda y el asesinato a manos de sus hijos desarrollado en *Tótem y Tabú*, es para Freud el mito fundante de lo social. En el escrito sobre *Moisés y la religión monoteísta* dirá que este evento primordial y arquetípico sería la base de la primera forma de organización social y, por lo tanto, origen de toda moral y el derecho. El siguiente fragmento relata esta secuencia mítica y representativa de la fundación a través de la identificación de los hijos con la ley por medio del asesinato del padre, y el consecuente tratamiento de los dos elementos determinantes del complejo de Edipo: la rivalidad con el padre y la prohibición del incesto:

“Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible. (...) El violento padre primordial era por cierto el arquetipo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la banda de hermanos. Y ahora, en el acto de la devoración, consumaban la identificación con él, cada uno se apropiaba de una parte de su fuerza. El banquete totémico, acaso la primera fiesta de la humanidad, sería la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión. (...) Odiaban a ese padre que tan gran obstáculo significaba para su necesidad de poder y sus exigencias sexuales, pero también lo amaban y admiraban. Tras eliminarlo, satisfacer su odio e imponer su deseo de identificarse con él, forzosamente se abrieron paso las mociones tiernas avasalladas entre tanto. Aconteció en la forma del arrepentimiento; así nació una conciencia de culpa que en ese caso coincidía con el arrepentimiento sentido en común. El muerto se volvió aún más fuerte de lo que fuera en vida (...), lo que antes él había impedido con su existencia, ellos mismos se lo prohibieron ahora en la situación psíquica de la ‘obediencia de efecto retardado’ (...). Revocaron su hazaña declarando no permitida la muerte del sustituto paterno, el tótem, y renunciaron a sus

frutos denegándose las mujeres liberadas. Así, desde la conciencia de culpa del hijo varón, ellos crearon los dos tabúes fundamentales del totemismo, que por eso mismo necesariamente coincidieron con los dos deseos reprimidos del complejo de Edipo. Quien los contraviniera se hacía culpable de los únicos dos crímenes en los que toma cartas la sociedad primitiva”(2013:3290).

El surgimiento de la culpa y la prohibición sobreviniente del crimen y la identificación que suponen el banquete totémico son para Freud los elementos fundamentales sobre los que se sostiene el orden social. El origen de lo social que aquí se escenifica es el de una situación de sometimiento total de los hijos del jefe de la horda a su despotismo. Era el padre el que organizaba y detentaba el acceso a ese goce primario. No podían ser todos déspotas una vez muerto el jefe. Se lo mata, se lo hace desaparecer como ese ser temido, y se lo convierte en un símbolo de eso, en un padre que representa la ley. De esta forma se renuncia al absoluto de la naturaleza, a ser ese significante que lo podía todo, el padre que podía poseer a la madre y a las hermanas y tiranizaba al resto. Se reconocen obligaciones mutuas, se instituye la prohibición del incesto y la prohibición religiosa de dar muerte y destituir a la autoridad, así como también la prohibición social del fratricidio. Como se puede observar, el orden social se funda en este proceso de prohibición-transgresión-castigo-culpa. O bien, lo que resulta aún más crucial, es el crimen sobre lo que se construye todo orden social.

1.3. Pulsión de vida y pulsión de muerte.

No obstante, no podemos contentarnos con esta descripción que no hace más que entrever en qué puede consistir la lógica pulsional. Insistiré en ello porque, como se verá, el problema de la pulsión de muerte será decisivo para gran parte de la teoría social contemporánea. La introducción de la noción de pulsión (*trieb*) frente a la de instinto es precisamente el planteo de la distinción radical entre naturaleza y cultura. El instinto, a diferencia de la pulsión, apunta a algo meramente fisiológico, mientras que ésta última supone la identificación con la ley en tanto prohibición, que instala el deseo del sujeto del inconsciente. El ser humano por estar inmerso en un universo cultural está entonces radicalmente separado de la naturaleza y su legado instintivo.

En el pasaje del relato que se acaba de citar vemos cómo se instituye mediante el asesinato del padre una pérdida a la vez que una producción. Por un lado se requiere algo del sujeto,

algo que el sujeto debe ceder, que es a ser el falo tal cual lo encarnaba el padre de la horda. Pero esa renuncia hace a la vez posible la emergencia del sujeto en su relación con orden simbólico. Esta prohibición será percibida como una nostalgia de algo que se perdió para siempre, pero a la que inevitablemente se buscará retornar. En este sentido, la cultura es condición de una pérdida estructural.³

Ahora bien, para comprender mejor la idea de pulsión, es necesario hacer una breve digresión y remitirnos a un escrito freudiano fundamental como lo es *Más allá del principio de placer*. La complejidad del mismo hace difícil uno pueda abocarse a él en este trabajo, pero pretendo extraer algunas concepciones claves. Freud comienza dicho escrito introduciendo la idea de principio de placer como motor de la vida psíquica. El placer sería la disminución de toda excitación de la vida anímica, mientras que el displacer sería una elevación de esta excitación. Lo que prevalece en el *ello* es este principio de placer destinado a la descarga inmediata. Esta descarga produce, siguiendo al esquema planteado por Freud, una huella en el cuerpo, una representación de una satisfacción, que en el futuro intentará satisfacerse al igual que la primera vez.

A esta descarga pulsional se le opondrán las tensiones provenientes del “mundo exterior”. En este punto Freud sostiene que sería riesgoso para el individuo perseguir este principio sin miramiento hasta las últimas consecuencias, por lo que la búsqueda de autoconservación ha llevado a la sustitución del principio de placer por un principio de realidad que,

“sin abandonar el propósito de una final consecución de placer, exige y logra el aplazamiento de una satisfacción y el renunciamiento a algunas posibilidades de alcanzarla, y nos fuerza a aceptar pacientemente el displacer durante el largo rodeo necesario para llegar al placer” (Freud, 2013:2509).

³ En este sentido se expresa Stavrakakis, quien desde una lectura lacaniana describe dicho pasaje: “Para poder adquirir la capacidad de simbolizar (y de vivir una vida normal, neurótica) el presupuesto necesario es sacrificar algo, aceptar que la simbolización nunca puede ser total, que algo será excluido para siempre a fin de que el mundo tenga sentido. Lo que tenemos aquí es la inclusión, la aceptación, de una exclusión, como condición de posibilidad para la simbolización. La entrada al mundo simbólico implica este movimiento dual. A fin de ganar el mundo simbólico, tenemos que sacrificar la esencia de lo que buscamos en él; a fin de ganar el significante, tenemos que sacrificar el significado” (Stavrakakis, 2007:59).

Dicho de otra manera, este principio de realidad es la instancia mediadora entre los imperativos del *ello* y el mundo exterior, de forma tal que los designios del principio de placer sean realizados en la medida en que ello no sea a cualquier costo.

Tenemos entonces al principio de placer como principio rector de la vida anímica, y al principio de realidad que lo modifica e implica una renuncia a la satisfacción. Esto es lo que se retrata como *Eros* o pulsión de vida, en tanto tendencia a la conservación y a la integridad. Esta pulsión de vida se caracteriza por ser una disposición a la unión, a la propia unidad física y psíquica. Está orientada hacia el amor, que procura un vínculo libidinal entre los individuos y que obra como fundamento de toda unidad social, dado que es el impulso que tiende al mantenimiento de unidades más amplias para satisfacer nuestras necesidades sociales.

Pero Freud va a sostener a lo largo de este escrito que la pulsión de vida no es el único motor de la vida anímica, sino que, todo lo contrario, como resultado de sus múltiples experiencias clínicas así como de la observación del comportamiento humano en general, existía presente en todo individuo una pulsión que tendía a un retorno a un estado de total ausencia de tensión, una suerte de nirvana o punto de quietud desprovisto de todo conflicto. El modelo de esto es la lógica fusional presente sobre todo en las religiones orientales, principalmente el budismo, pero también una disposición general a la quietud, a la ausencia de estímulos. Una suerte de fusión con el todo que nos retrotrae a esta idea, recién planteada, de retorno a un estado anterior, inorgánico y análogo a la muerte. Lo que le permitirá sentar las bases de su segunda tópica:

“El que el fin de la vida fuera un estado no alcanzado nunca anteriormente, estaría en contradicción con la naturaleza, conservadora de los instintos. Dicho fin tiene más bien que ser un estado antiguo, un estado de partida, que lo animado abandonó alguna vez y hacia lo que tiende por todos los rodeos de la evolución. Si como experiencia, sin excepción alguna, tenemos que aceptar que todo lo viviente muere por fundamentos *internos*, volviendo a lo anorgánico, podremos decir: *La meta de toda vida es la muerte. Y con igual fundamento: Lo inanimado era antes lo animado*” (Freud, 2013:2526).

Aquí se observa como casi con sorpresa Freud percibe que en efecto hay una tendencia inevitable de todo organismo vivo a alcanzar un estado de máximo equilibrio que se

esconde detrás de esta supuesta primacía de la conservación. El principio de placer se discurre entonces entre dos pulsiones primarias, de vida y de muerte. Siendo la primera aquella destinada a la satisfacción de necesidades vitales, mientras la segunda la tendiente a la eliminación de todo contenido displacentero. Sorpresivamente, el placer mismo es, a partir de este texto, lo que lleva a la quietud que implica la muerte:

“El instinto de conservación, que reconocemos en todo ser viviente, se halla en curiosa contradicción con la hipótesis de que la total vida instintiva sirve para llevar al ser viviente hacia la muerte. La importancia teórica de los instintos de conservación y poder se hace más pequeña vista a esta luz; son instintos parciales, destinados a asegurar al organismo su peculiar camino hacia la muerte y mantener alejadas todas las posibilidades no inmanentes del retorno a lo anorgánico. Pero la misteriosa e inexplicable tendencia del organismo a afirmarse en contra del mundo entero desaparece, y sólo queda el hecho de que el organismo no quiere morir sino a su manera” (Ibíd.).

Vemos como nuevamente el relato se conjuga como una tensión constante entre dos fuerzas ambivalentes e igualmente presentes. Son dos fuerzas contradictorias que se posan sobre un mismo objeto. Pero esto no quedaba allí, y el texto no sería en absoluto revolucionario si no se ocupara más que de sentar un modelo pulsional como el recién descrito. Lo que resta explicar es entonces ese “más allá” que motiva el título.

Lo que verdaderamente intriga a Freud en este punto es que existe algo que hace obstáculo a su modelo. El psicoanalista observaba una y otra vez una compulsión a la repetición en los individuos, a recrear situaciones y estados traumáticos que provocaban un marcado displacer. Esto chocaba con el principio de placer que había desarrollado como motor de la vida anímica.....

1.4. Pulsión de muerte y culpa.

Hasta aquí el discurso freudiano da cuenta de dos tendencias que coexisten en la psique humana de forma ambivalente. Pero nos centraremos en la pulsión de muerte, en tanto tendencia orientada hacia la disolución del organismo, es decir, los impulsos agresivos, hostiles y violentos que conviven, cuya represión da lugar a la posibilidad de una vida en sociedad. La satisfacción de este impulso implica una descarga destructiva sobre el objeto,

cuyo desenlace a nivel social es eminentemente disruptivo. Freud lo afirma de la siguiente manera:

“La versión oculta de todo esto, que negaríamos de buen grado, es la de que el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que sólo osaría defenderse si se le atacara, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. Por consiguiente, el prójimo no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirla, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, maritizarlo y matarlo. *Homo homini lupus*: ¿quién se atrevería a refutar ese refrán, después de todas las experiencias de la vida y de la Historia? La existencia de tales tendencias agresivas, que podemos percibir en nosotros mismos y cuya existencia suponemos con toda razón en el prójimo, es el factor que perturba nuestra relación con los semejantes, imponiendo a la cultura tal despliegue de preceptos. Debido a esta primordial hostilidad entre los hombres, la sociedad civilizada se ve constantemente al borde de la desintegración” (Ibíd.:3046).

La imposibilidad de tal satisfacción a la descarga pulsional que implica la vida en sociedad es la consecuencia de esta ambivalencia presente en todo ser humano. Lo interesante de este proceso es que, como surgió más arriba, no se trata de una mera coacción externa de la cual uno puede librarse. El cambio fundamental que involucra la vida en sociedad sucede cuando la autoridad que impone dicha restricción es internalizada, estableciendo ese deber-ser, fundamento de la moral, que la tónica freudiana es el *súper-yo*. Si bien es imposible referirse detalladamente al complejo de Edipo, para comprender lo recién dicho conviene clarificar la secuencia edípica de “advenimiento del *yo*”. En el complejo de Edipo existe un primer momento, de satisfacción plena con la madre. hay un primer momento que es el de la relación directa con la madre. Un segundo momento es el padre que aparece como tercero rivalizante y que reclama la separación maternal. En esta instancia el otro aparece como rival, en tanto es quien detenta a la madre, a la vez que es objeto de admiración, en tanto es el que la posee al igual que el padre de la horda poseía el goce de las mujeres. Por último, existe un tercer estadio, que es la salida idealizante de esa instancia en que el otro es

percibido como amenaza de castración, para pasar a una identificación con esa ley. Es la identificación con el padre, que impide ese primer objeto, pero posibilita el acceso a objetos sublimatorios.

Pero la rivalidad nunca va a desaparecer, sino que va a vivir inconscientemente. La coerción exterior se vuelve coerción interna, y el mecanismo resultante de este estado es la culpa. La agresión inherente al hombre es así incorporada y redirigida al lugar de donde procede, creando una tensión insuperable entre el yo y este super-yo que canaliza la hostilidad que hubiera sido desencadenada hacia otros objetos. Este es el origen del sentimiento de culpabilidad, que se nos muestra como una necesidad de castigo. Tal como lo expresa Freud,

“La agresión es introyectada, internalizada, devuelta en realidad al lugar donde procede: es dirigida contra el propio yo, incorporándose a una parte de éste, que en calidad de *super-yo* se opone a la parte restante, y asumiendo la función de “conciencia” [moral], despliega frente al yo la misma dura agresividad que el yo, de buen grado, habría satisfecho en individuos extraños. La tensión creada entre el severo *súper-yo* y el yo subordinado al mismo lo calificamos de *sentimiento de culpabilidad*, se manifiesta bajo la forma de necesidad de castigo. Por consiguiente, la cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo, debilitando a éste, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior, como una guarnición militar en la ciudad conquistada” (Freud, 2013:3053).

En este sentido, siguiendo al fundador del psicoanálisis, no resulta realmente importante si hemos o no matado al padre, la culpabilidad advendrá de todas maneras, ya que ésta es producto del conflicto entre el eros y la pulsión de muerte. La culpa es un deseo de castigo, un pedido de punición, que requiere ser satisfecho. El sujeto necesita para complacer al super-yo una manifestación, que será por medio de síntomas. El síntoma es esta transacción de compromiso por medio del cual se expresa este conflicto estructural.

Así, podemos decir que el tanto el sujeto como la sociedad quedan constituidos cuando existe identificación con la ley. Siendo que la ley es la sociedad -la cultura-, no existiría para este discurso un afuera de la ley. Sin prohibición no hay sociedad, y sin represión en tanto ley encarnada, no hay sujeto.

Hasta aquí pudimos apreciar algunos lineamientos iniciales para comprender el lugar de lo social en Freud. Como intenté demostrar, la distinción entre individuo y sociedad es irrelevante en este paradigma, siendo una y otra atravesadas por una misma lógica. A partir de lo hasta aquí expresado, resta ahora adentrarnos en el tema central de este trabajo, que es la intervención del psicoanálisis en la cuestión de las masas.

2. ¿Por qué una psicología de las masas?

Lo anterior sirve de corolario para comenzar a responder esta pregunta que titula el apartado. Freud se va a centrar en el fenómeno de las masas primeramente en una manera reactiva, es decir, frente al surgimiento de una obra fundante de la psicología social: *Psicología de las masas*, de G. Le Bon. Digo de manera reactiva, porque fiel a su estilo típico de producción, Freud va a escribir su estudio sobre la psicología de las masas principalmente a manera de respuesta a la obra de Le Bon. Como era de esperarse, ello no resultaba ser más que una excusa para ofrecer su propia teoría, a la luz de sus investigaciones previas.

Lo primero que debe decirse, en clara conexión con lo establecido hasta aquí es que Freud descrea de la idea principal de Le Bon, en la que el factor numérico sea un factor determinante para el surgimiento de un nuevo tipo de impulso, que a nivel individual permaneciera inexistente. Nuevamente, dada la esterilidad de la distinción entre psicología individual y psicología social, una psicología de las masas no podría sino ser la manifestación más extensiva de los procesos que determinan la vida anímica. No está de más prestar atención al título de la obra, cuyo final es “análisis del yo”. Es decir, psicología de las masas es un fenómeno análogo a los procesos que involucran el análisis del yo.

Psicología de las masas se construye en varias partes, forma en la que el psicoanalista alemán suele incurrir. Comienza con un amplio desarrollo del estado de la cuestión, con fuertes concesiones a la obra de Le Bon, para luego introducir el elemento diferencial. Lo que sostengo aquí es que, para comprender la intervención de Freud, *Psicología de las masas* debe leerse a la luz de la teoría de las pulsiones que se despliega a partir de *Más allá del principio de placer*. Y se podrá entonces percibir cómo con este escrito comienza la aplicación de su segunda tópica a una verdadera teoría de la cultura. Pero lo que es incluso más interesante y trascendente es que, como veremos en breve, Freud va a utilizar esta obra

para introducir su teoría de las identificaciones, la cual resulta determinante para la práctica clínica y sobre todo para el desarrollo de su segunda tónica. En este sentido, lo que resulta realmente integrante, y que es en efecto la pregunta que motiva todo este trabajo, es preguntarse por qué Freud despliega su teoría de las identificaciones en un texto como el de psicología de las masas. Este es el interrogante que intentaré responder a lo largo de este apartado. Comencemos entonces por algunas concesiones a la obra de Le Bon, para luego continuar con el quiebre que introduce Freud.

2.1. Alma colectiva y libido

La obra comienza con una descripción y comentarios a la definición de alma colectiva que ofrece Le Bon y que Freud toma para su propio despliegue.

Le bon ensaya una primera definición de masa al sostener que

“En determinadas circunstancias, y tan solo en ellas, una aglomeración de seres humanos posee características nuevas y muy diferentes de las de cada uno de los individuos que la componen. La personalidad consciente se esfuma, los sentimientos y las ideas de todas las unidades se orientan en una misma dirección. Se forma un alma colectiva, indudablemente transitoria, pero que presenta características muy definidas. La colectividad se convierte entonces en aquello que, a falta de otra expresión mejor, designaré como masa organizada o, si se prefiere, masa psicológica. Forma un solo ser y está sometida a la *ley de la unidad mental de las masas*” (Le Bon, 1986:27).

Tenemos aquí lo que Le Bon entiende por masa, como entidad diametralmente opuesta a una simple aglomeración de individuos. Con una tácita pero notable influencia durkheiminiana, el alma colectiva sería esa instancia evanescente en donde se produce una unidad diferente de la suma de sus integrantes. En este sentido, lo que realmente va a interesar a Le bon es el comportamiento de dicha masa, la cual actúa como en total desconexión con los comportamientos de los individuos que la componen:

“El hecho más llamativo que representa una masa psicológica es el siguiente: sean cuales fueren los individuos que la componen, por similares o distintos que puedan ser su género de vida, ocupaciones, carácter o inteligencia, el simple hecho de que se hayan transformado en masa les dota de una especie de alma colectiva. Esta alma les

hace sentir, pensar y actuar de un modo completamente distinto de como lo haría cada uno de ellos por separado” (Ibíd.:29).

Sobre este concepto de alma colectivo es que Freud comenzará el despliegue de su teoría.