

Esta obra ha sido editada con la colaboración de la Fundación Juan March

A José Luis Aranguren

Primera edición: mayo de 2000
Segunda edición: mayo de 2003
Tercera edición: enero de 2008

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Cubierta: Joan Batallé

© 1989 y 2000: Celia Amorós, Gabriel Bello, Enrique Bonete, Victoria Camps, Carlos Castilla del Pino, Camilo J. Cela Conde, Adela Cortina, Salvador Giner, Francisco Gomá, Francisco J. Laporta, José Rubio Carracedo, Javier Sádaba, Carlos Thiebaut, Fernando Vallespín, Fernando Velasco

© 1989 y 2000 de la presente edición castellana para España y América:
EDITORIAL CRÍTICA, S.L., Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona
ISBN: 84-8432-054-5

Depósito legal: M-55331-2007

Impreso en España

2008. -Brosnac, S. L. Polígono Industrial I, calle C, Móstoles (Madrid)

(Freud, 1915, 1916, XV, p. 25); o bien: «abrigan en su interior la ilusión de una libertad psíquica y no quieren renunciar a ella. Lamento encontrarme en este punto en la más tajante oposición con ustedes» (Freud, 1915, XV, p. 43). Y finalmente: «La existencia humana no tiene sentido. Cuando alguien se pregunta acerca del sentido, es que está enfermo».⁶

2. VIDA DE SIGMUND FREUD⁷

De padres judíos, Freud nació en Freiberg, aldea de Moravia, perteneciente entonces al Imperio Austro-Húngaro. Cuando tenía 4 años de edad la familia se trasladó a Viena, en donde residió Freud hasta los 82. Interesado en su juventud por la filosofía y bajo la indicación de Franz Brentano, a uno de cuyos cursos asistió, tradujo al alemán un volumen de obras escogidas de John Stuart Mill. Estudió Medicina y en principio se interesó por la investigación neuroanatómica y fisiológica, bajo la dirección de Von Brücke. Posteriormente, apremiado por las necesidades económicas, se dedicó al ejercicio de la neuropsiquiatría, cuya formación inicial debió a Meynert y, tras un corto período en París, a Charcot. En neurología hizo importantes contribuciones, especialmente en el campo de las afasias y de las parálisis cerebrales infantiles. Hacia 1897 debe situarse su cambio de dirección en la investigación, proyectada a partir de entonces al ámbito de la patología psíquica, especialmente de las neurosis, más concretamente de las distintas formas de histeria, y, a partir de aquí, las neurosis fóbicas, la obsesiva, las perversiones sexuales, etc., y desde luego la conducta calificable como normal. Con menor dedicación, abordó alguna vez el problema de las psicosis —parafrenia, amencia de Meynert (lo que hoy se denominaría episodio psicótico agudo), las psicosis depresivas, incluso tangencialmente la esquizofrenia (demenia precoz)—. Su descubrimiento fundamental es no sólo la existencia de procesos psíquicos inconscientes, cosa que había sido anteriormente insinuada por parte de filósofos (Fleming, Ambrosi, incluso, más anteriormente, por Leibniz, y también por Schopenhauer y Nietzsche), sino el carácter de sistema que dio a la construcción psicológica derivada de este desvelamiento. Fue una vida de intensísimo trabajo clínico y de reflexión psicológica. Los puntos fundamentales so-

los los que incidiría su aportación serían los siguientes: a) el carácter dinámico de los procesos del inconsciente sobre la vida psíquica en general; b) la consideración de la situación conflictual como decisiva en el desarrollo normal y/o patológico del sujeto; c) la tónica de la personalidad, es decir, la consideración heterogénea y estratificada del sujeto (ello —inconsciente—, estrato pulsional, libidinal y destructivo, tendente a la gratificación, a merced, pues, del «principio del placer»; yo, parte del aparato psíquico que contacta con la realidad y también con el ello, obediente al «principio de realidad»; super-yo, segmento del yo que se ha diferenciado como ideal del yo, como censor moral, como conciencia moral, consciente en tanto actuación, no consciente, interiorizado, en la medida en que el sujeto ignora la procedencia de sus instancias); d) el descubrimiento de la sexualidad infantil y su importancia en el futuro evolutivo del sujeto.

A partir de 1905, Freud se rodeó de un grupo de seguidores y discípulos, algunos de los cuales se convertirían en disidentes con posterioridad (Adler, Jung, O. Rank, Stekel, etc.). Fue miembro de la Royal Society en 1936, y con anterioridad recibió el premio Goethe. En 1938, tras la anexión de Austria por el Tercer Reich, Freud y su familia pudieron exiliarse en Inglaterra y, radicado en Londres, en donde, aunque reducidamente, prosiguió con su trabajo clínico y preparando nuevas publicaciones, se hizo acelerar su muerte cuando estaba ya en su fase terminal, como consecuencia de un cáncer de maxilar, del que hubo de ser intervenido 33 veces en sus últimos veinte años. Murió el 23 de septiembre de 1939.

3. LA TEORÍA DE LA MORAL EN FREUD

Los problemas concernientes a la moral —en un sentido, naturalmente, muy amplio— ocupan una parte considerable de la obra de Freud. La razón es clara. Los procesos inconscientes son procesos reprimidos, y lo son porque, aunque amorales, resultan ser reprochables si emergen al exterior y, en consecuencia, necesitados de que sobre ellos se ejerza la acción del aparato represor —super-yo—, o del propio yo, que se obliga a la contención de los impulsos provenientes del ello, del inconsciente, ante las exigencias de la realidad (en el sentido de la organización social, las instituciones de

la moral, de la justicia, etc.). Freud, pues, se obliga a tratar estas dos cuestiones: 1) qué consecuencias tiene la represión de las pulsiones del ello, es decir, la libidinal y la agresiva, en la evolución psicológica del individuo y de la sociedad en general, en tanto que compuesta de individuos; 2) cómo se operan y cómo generan las instancias provenientes del aparato represor.

Como se hará ver a lo largo de estas páginas, la preocupación por los problemas morales está presente en Freud desde el primer momento. La razón es obvia: no se puede construir una doctrina de la dinámica psíquica sin contar con la instancia moral, que es constitutiva del ser humano. El que la constitución de la misma derive, en el sentir de Freud, de instancias a su vez elementales, pulsiones libidinales y destructivas, concierne a la hipótesis acerca de la génesis, pero habla en favor de que el tema mismo es objeto de preocupación. Lleva razón Freud cuando, además, señala que él ha tratado de construir un edificio paso a paso, desde la observación, no al modo de un sistema filosófico que se presenta *ab initio* cerrado y completo. Así se expresa, por ejemplo, de la manera siguiente:

Incontables veces se ha reprochado al psicoanálisis que no hace caso de lo más alto, lo moral, lo suprapersonal, en el ser humano. El reproche era doblemente injusto, tanto histórica como metodológicamente. Lo primero porque desde el comienzo mismo se atribuyó a las tendencias morales y estéticas del yo la impulsión para el esfuerzo de la represión; lo segundo, porque no se quiso comprender que la investigación psicoanalítica no podía emerger como un sistema filosófico con un edificio doctrinal completo y acabado, sino que debía abrirse el camino hacia las complicaciones del alma paso a paso, mediante la descomposición analítica de los fenómenos tanto normales como anormales. Mientras debimos ocuparnos tanto de lo normal en la vida anímica no necesitamos compartir la timorata aflicción por la suerte eventual de lo superior en el hombre. Ahora que hemos osado emprender el análisis del yo [se refiere a la monografía *El yo y el ello*, de 1923, década en la que reestructura su teoría del aparato psíquico, la que en el plano de la investigación sobre la conciencia moral denominó tercera etapa, con la conceptualización del super-yo] a aquellos que sacudidos en su conciencia ética clamaban que, a pesar de todo, es preciso que en el ser humano haya una esencia superior, podemos responderles: «por cierto que la hay, y es la entidad más alta, el ideal del yo o super-yo, la agencia

representante de nuestro vínculo parental. Cuando niños pequeños, esas entidades superiores nos eran notorias y familiares, las admirábamos y temíamos; más tarde, las acogimos en el interior de nosotros mismos» (Freud, 1923, XIX, p. 37).

Freud —eso es nítido desde sus primeros escritos— no es ni pretende ser un tratadista de ética, ni siquiera en obras en las que aspira trascender, con la obcecación de los descubridores, aquellos de sus postulados básicos del ámbito extrapsicológico de la cultura, la sociedad y la historia. Freud es un psiquiatra y, desde dos décadas antes, ni siquiera eso, sino psicoanalista, que se *encuentra* con los preceptos éticos y con el hecho de que, para aceptarlos o para transgredirlos, todo ser humano ha de contar con ellos. Y la pregunta es entonces ésta: ¿cómo es posible que haya que obedecerlos para uno mismo e incluso por sí mismos?; o bien: ¿dónde están los preceptos que hay que obedecer y de qué índole son cuando no son parangonables a ningún otro? No hay, pues, en la teoría de la moral en Freud una teoría del debe-ser, sino una psicología de lo que llega a ser deber; *más propiamente: una psicogenética de la moral. Genética del deber, no filosofía del deber-ser.*

4. EL VALOR EN FREUD

En primer lugar, he de advertir que en Freud la operación valorativa, el dar-valor, el valorar un objeto (sea otro, sea uno mismo, y más concretamente, la acción de uno mismo), no es sólo ética, sino también estética. Para Freud, el asco se pone al lado de la vergüenza, y, a la inversa, «los reclamos ideales en lo estético y en lo moral» son parejos (Freud, 1905, VII, p. 147). Dicho de otra forma: toda acción puede ser estética y/o éticamente valorada. Por eso, la religión misma es una organización pareja a la organización que constituye el arte como constructo social. Freud (1930, XXI, p. 74) hace suyo el pensamiento goethiano:

Quien posee ciencia y arte,
tiene también religión;
y quien no posee aquellos dos,
¡pues que tenga religión!

y añade, como exégesis: «Por un lado, esta sentencia opone la religión a las dos realizaciones supremas del ser humano; por el otro, asevera que son compatibles o *sustituibles* entre sí» (Freud, 1930, XXI, pp. 71, 2) (las cursivas son mías).

Pero la estética y la ética —es decir, el arte y la religión como organizaciones sociales en donde los sistemas de valores quedan concretados— no son sino formaciones sustitutivas, transacciones, mediante las cuales se obtiene una cierta compensación tras la imposibilidad de gratificación a que tienden las pulsiones libidinales y agresivas, regidas por el «principio del placer». Más precisamente son formas de ganancia de placer o de evitación, cuando menos, del displacer que conlleva la insatisfacción pulsional (Freud, 1930, XXI, p. 83). Arte, religión y ciencia son sustituciones gratificadoras de la instancia a la felicidad que se deriva de la satisfacción pulsional. La religión (Freud, 1930, XXI, p. 84) es la forma más próxima al delirio:

Su técnica consiste en deprimir el valor de la vida y en desfigurar de manera delirante la imagen del mundo real, lo cual supone el amedrentamiento de la inteligencia. A este precio, mediante la violenta fijación a un infantilismo psíquico y la inserción en un delirio de masas, la religión consigue ahorrar a muchos seres humanos la neurosis individual.

La embriaguez o la psicosis son las formas transaccionales que otros adoptan para evitar el displacer que procura la insatisfacción del servicio a la realidad.⁸

Los valores, pues, son para Freud las formas socialmente permisibles de transacción pulsional que al sujeto le son factibles verificar en la realidad que constituye la comunidad social. No dejan de ser, por consiguiente, convenciones, si bien mantenidas históricamente, y por tanto, relativas, aunque —habremos de verlo a renglón seguido— acuñadas, piensa en una primera etapa, incluso biológicamente. Freud es, en este sentido, darwiniano —Darwin era uno de los científicos admirados por él—, para el cual, como se sabe, la selección natural modifica los caracteres y hace posible la herencia de esta variación. Conviene tener en cuenta este supuesto (erróneo) para comprender el biologismo de la primera etapa del pensamiento de Freud en lo que respecta a la génesis de la conciencia moral.

4.1. *Carácter subjetivo de los valores*

Pero si los valores sociales estéticos y éticos son la única forma permisible, transaccional, de gratificación pulsional, quiere esto decir que valorar es desear, y se valora como se desea, es decir, cada cual valora como desea. Freud queda adscrito al grupo de pensadores, psicólogos y filósofos, que han sostenido la tesis de la subjetividad del valorar y del contenido de lo valorado, es decir, del valor.⁹ Pues, en última instancia, el valor procede de la pulsión, esto es, del inconsciente, y, como dice:

el carácter más singular de los procesos inconscientes (reprimidos), carácter al que sólo con gran esfuerzo se acostumbra el investigador, consiste en que *la realidad mental queda equiparada en ellos a la realidad externa, y el mero deseo, al suceso que lo cumple, conforme en un todo al dominio del principio del placer*. Por eso, resulta tan difícil distinguir las fantasías de los recuerdos emergidos en la conciencia (Freud, 1911, XII, p. 230) (las cursivas son mías).

De esta forma, el valor, como expresión del deseo, derivado a su vez de la pulsión inconsciente, aparece como «objetivo», y aquello que nos gusta o nos parece bueno (o nos disgusta o nos parece aborrecible) aparece, al sujeto, como lo que *realmente* es bueno (o malo).

Es claro que lo subjetivo del valor no queda invertido —esto es, no se convierte de subjetivo en objetivo— por el hecho de que el valor mismo sea, en su contenido, aceptado como positivo o negativo por un grupo social más o menos amplio. En casos tales, lo que ocurre, naturalmente, es que el valor es compartido, y lo es, ante todo, porque ha sido interiorizado a partir de una fuente exterior (figuras parentales, autoridades, maestros, etc.). Y es compartido con gusto, para la aceptación del individuo en el grupo, como tiene ocasión de verse en el comportamiento del individuo en la masa.

Sin embargo, esta concepción subjetiva de los valores representa quizás el punto final de la concepción freudiana de los valores. Primero ha de pasar, durante varios años, sosteniendo la tesis del rango biológico de la inhibición que la moral produce en la expresión de las pulsiones, especialmente libidinales, y asimismo del con-

tenido concreto de esa moral, en forma de sometimiento de asco, vergüenza o reprobabilidad.

5. LA GÉNESIS DE LA CONCIENCIA MORAL

El problema de la génesis de la conciencia moral interesó a Freud desde comienzos de siglo hasta su muerte, como haré ver a continuación. En realidad, según sabemos a través de las cartas a W. Fliess, había de suscitarse tarde o temprano, pues el problema de la histeria podía plantearse así: ¿por qué hay que encubrir ciertos recuerdos? ¿por qué son conflictivos? Y si lo son, porque el sujeto los considera reprobables, ¿de dónde procede la reprobación que hace suya el sujeto en cuestión? De esta forma, el síntoma histérico, en general neurótico, sólo se explica a través del conflicto intrapsíquico, entre la moral del sujeto a que se obliga, y la inmoralidad que le reconoce a la acción o al recuerdo de la acción.

Es interesante hacer notar que este problema, el de la génesis de la conciencia moral, no encuentra su enfoque correcto *mientras* Freud sigue adherido al modelo biogénista. Es una demostración clara de cómo una teoría acerca de un objeto exige el modelo adecuado, y de no ser así, la aplicación del modelo se constituye en obstáculo —un obstáculo epistemológico— para la resolución del problema y para su ulterior confusión.

Un estudio pormenorizado de los textos freudianos en los que hace referencia a la conciencia moral, me permite distinguir tres etapas en la evolución de su pensamiento al respecto: 1ª.) biogénista; 2ª.) previa a la construcción de la segunda tópica y, por tanto, al supuesto del super-yo; 3ª.) la derivada de la segunda tópica. Como veremos, la primera y la segunda se solapan en un determinado momento.

5.1. La concepción biogénista de la conciencia moral

En 1905 Freud escribe *Tres ensayos de teoría sexual*. Como contribución al conocimiento de lo humano, Strachey señala que, con *La interpretación de los sueños*, constituye una de las aportaciones más trascendentales y originales que hizo. Freud ha de toparse, para

la interpretación de las denominadas aberraciones sexuales, con la existencia de «ciertos poderes anímicos en calidad de resistencias». Y añade: «entre ellos, se destacan de la manera más nítida la vergüenza y el asco. Es lícito conjeturar que estos poderes han contribuido a circunscribir la pulsión dentro de las fronteras consideradas normales». Pero en la nota agregada diez años después (Freud, 1905, VII, p. 147; la nota es de 1915), dice lo siguiente:

Por otra parte, en estos poderes que ponen un dique al desarrollo sexual —asco, vergüenza, *moral*— es preciso ver también un sedimento histórico de las inhibiciones externas que la pulsión sexual experimentó en la psicogénesis de la humanidad. En el desarrollo del individuo se observa que emergen en su momento, como espontáneamente, a una señal de la educación y de la influencia externa (las cursivas son mías).

Es evidente que aquí se quiere indicar por parte de Freud que tales inhibiciones están filogenéticamente condicionadas y que sólo se precisa la «señal» o la «influencia» para que se manifiesten. Pero, por si acaso hubiera duda alguna acerca del biogénismo implícito en las líneas citadas, páginas después advierte más específicamente lo que sigue:

En el niño civilizado se tiene la impresión de que el establecimiento de esos diques es obra de la educación, y sin duda alguna ella contribuye en mucho. Pero *en realidad este desarrollo es de condicionamiento orgánico, fijado hereditariamente, y llegado el caso puede producirse sin ninguna ayuda de la educación*. Esta última [la educación] se limita a marchar tras lo prefijado orgánicamente, imprimiéndole un cuño algo más ordenado y profundo (Freud, 1901, VII, p. 161) (las cursivas son mías).

Pero lo biológico no es sólo prohibir, limitar, frenar o como se quiera decir. Es también el qué se prohíbe, qué es lo que se limita o frena. Mientras que los adultos han conseguido diferir en el niño su maduración sexual,

se ha ganado tiempo para erigir, junto a otras inhibiciones sexuales, la barrera del incesto, y para implantar en él los preceptos morales que excluyen expresamente de la elección de objetos... a las personas amadas en la niñez» (Freud, 1905, VII, p. 205).

Pero a renglón seguido, en nota de diez años después, añade esta apuntación: «La barrera del incesto se cuenta probablemente entre las adquisiciones históricas de la humanidad y, al igual que otros tabúes morales, quizás esté fijada en muchos individuos por herencia orgánica» (Freud, 1905, VII, p. 205) (las cursivas son mías).

De manera que, en esta etapa, que he denominado biológica, lo esencial es el carácter biológico, heredable incluso, de la conciencia moral, rudimentaria, pero decisiva; y, sobre ella, emergen luego «la vergüenza, el asco, la compasión y las construcciones sociales de la moral y la autoridad» (Freud, 1905, VII, p. 211). Estas instituciones son las que se han de oponer a la satisfacción de las pulsiones inconscientes, de forma que ellas son las responsables de un cierto grado de infelicidad.

Mientras las instituciones sociales no logren más para volverla [a la vida] dichosa, no podrá ser ahogada esa voz en nosotros que se subleva contra los requerimientos morales. Todo hombre honrado deberá terminar por hacerse esa confesión siquiera para sí (Freud, 1905, VIII, pp. 103-104).

Hay, pues, en Freud, durante esta etapa, dos tipos de prohibiciones, que quedan bien concretadas en 1913, en su obra *Totem y tabú*, a saber: 1.º las restricciones inherentes a la organización religiosa, moral y social en general, perfectamente inteligibles, codificables incluso, y desde luego sistemáticas, a las que se las podrá propugnar su necesidad en términos universales, y que —al modo kantiano— podrían proporcionar los fundamentos mismos de la abstención que predicar; y 2.º otras, «que en verdad prohíben desde ellas mismas», no insertas en un sistema, «carecen de toda fundamentación, son de origen desconocido; incomprensibles para nosotros, parecen cosa natural a todos aquellos que están bajo su imperio» (Freud, 1913, XIII, p. 27). Se trata de las prohibiciones del tabú.

Es de enorme interés atender a la concepción que de las restricciones del tabú adquiere Freud, porque en ellas se ve obligado a hacer explicaciones de cuestiones hasta entonces meramente contestadas. Al dar por sentado que el tabú es «la forma más antigua de la conciencia moral», Freud se obliga a tomar este problema mismo por su raíz, y a tratar de darle una solución, cuando menos

lo que respecta a su génesis, o, para usar de sus propias palabras, a su psicogénesis.

¿Qué es, ante todo, la conciencia moral? En primer lugar, «aquella que se sabe con la máxima certeza (*am gewissensten wissen*); y muchas lenguas, su designación apenas se diferencia de la de «conciencia» (*Bewusstsein*)». De hecho, lo mismo ocurre entre nosotros con la identidad de conciencia, como estado que permite la perfecta denotación de los objetos de la realidad exterior e interior, y conciencia, como la índole de la sensibilidad ante los hechos morales. Pero el contenido de la conciencia moral es «la percepción interior de que desestimamos determinadas mociones de deseo existentes en nosotros; ahora bien, el acento recae sobre el hecho de que esa desestimación no necesita invocar ninguna otra cosa, pues para ella de sí misma». La cuestión se torna más clara aun cuando aparece «la conciencia de culpa, la percepción del juicio adverso interior sobre aquellos actos mediante los cuales hemos consumado determinadas mociones de deseo. Aquí parece superfluo aducir un fundamento» (Freud, 1913, XIII, p. 73). Este sentimiento de culpa, en forma de «angustia de la conciencia moral» (Freud, 1913, XIII, p. 74), del que se es consciente, es inconsciente respecto de su génesis. Puede experimentarse tal sentimiento de culpa independiente de que la transgresión de aquello que lo depara haya sido verificada inadvertidamente. Por eso, «en la conciencia de culpa hay algo desconocido e inconsciente, a saber, la motivación de la desestimación. A eso desconocido, no consabido, corresponde el carácter angustioso de la conciencia de culpa» (Freud, 1913, XIII, p. 74).

Pero lo importante es que el origen de la conciencia moral lo hace depender Freud de la «ambivalencia de sentimientos provenientes de unas relaciones humanas bien definidas a las que se adhiere esa ambivalencia». La ambivalencia está clara desde el momento en que «tras cada prohibición, por fuerza hay un anhelo» (Freud, 1913, XIII, p. 75). La organización social, que conlleva necesariamente una restricción de libertad en el orden de la gratificación pulsional, surge tras el intento fallido de logro de la misma. Freud da una interpretación que ha sido juzgada de siempre como inverificable, y que se apoya, desde luego, en débiles argumentos de analogía con el comportamiento de hordas animales descritas por Darwin. Es la siguiente: frente al padre tiránico, poseedor de

la totalidad de las hembras del clan, los hijos deciden su asesinato y devoración. Tras éste, los hijos rivalizan entre sí, ninguno de ellos logra sustituir al padre, aparece, entonces, la «conciencia de culpa del hijo varón», de la que deriva la obediencia al mandato del padre, y entre ellos deciden el tipo de transacción que conlleva la limitación ética. El precepto fundamental,

el primer mandamiento y el más importante, de esa incipiente conciencia moral decía «no matarás». Se lo adquirió frente al muerto amado, como reacción frente a la satisfacción del odio que se escondía tras el duelo, y poco a poco se lo extendió al extraño a quien no se amaba y, por fin, también al enemigo (Freud, 1915, XIV, p. 296).

«Estos dos tabúes del totemismo, con los cuales comenzó la eticidad de los hombres» son, por una parte, la prohibición del incesto y, por otra, el respeto del animal totémico, sustituto del padre asesinado. Una situación análoga parece darse, en el sentir de Freud, en cada individuo con la situación que ha de denominar desde entonces complejo de Edipo. Pero es en el complejo edípico comunitario en donde se han de situar, mancomunadamente (Freud, 1913, XIII, p. 158), los comienzos de la religión, la eticidad, la sociedad misma, el arte. «Esta creadora conciencia de culpa no se ha extinguido todavía en nosotros», y aunque fácticamente no tiene lugar, naturalmente, el asesinato del padre, sí como realidad psíquica, en forma de «meros impulsos de hostilidad hacia el padre» (Freud, 1913, XIII, pp. 160-161). Es a partir de la ambivalencia hacia esa figura —admiración e incluso amor y hostilidad— cómo se decide la interiorización de su figura y de sus preceptos y la perpetuación del patrimonio básico de la cultura.

Es así, pues, como en el hombre aparece un sentimiento de culpa oscuro, inconsciente, que «brota del complejo de Edipo, frente a los dos grandes propósitos delictivos, el de matar al padre y el de tener comercio sexual con la madre», y que Freud eleva a patrimonio de la humanidad, como se deduce de este texto: «Y cumple recordar también el supuesto a que otras indagaciones nos han llevado, a saber, que la humanidad ha adquirido su conciencia moral, que ahora se presenta como un poder anímico heredado, merced al complejo de Edipo» (Freud, 1916, XIV, pp. 338-339).

El carácter transaccional de toda institución social, sobre todo la moral, procede de la imposibilidad de que, muerto el líder padre en la circunstancia que Freud supone de la horda primitiva, ninguno de los hijos o componentes de la tribu debe ser el sustituto. Más tarde, en 1921, resumirá su pensamiento en forma que recuerda a la inversión de los valores nietzscheana:

Lo que más tarde hallamos activo en la sociedad en calidad de espíritu comunitario, *sprit de corps*, no desmiente este linaje suyo, el de la envidia originaria. Ninguno [alude inicialmente a los componentes tribales, más concretamente a los hijos que festejan el asesinato del padre mediante el banquete totémico] debe querer destacarse, todos tienen que ser iguales y poseer lo mismo. La justicia social quiere decir que uno se priva de muchas cosas para que también los otros deban renunciar a ellas o, lo que es lo mismo, no puedan exigir las. Esta exigencia de igualdad es la raíz de la conciencia moral social y del sentimiento del deber (Freud, 1921, XVIII, p. 114).

5.2. La conciencia moral y el ideal del yo

En 1914 Freud publica el importante trabajo transaccional *Introducción al narcisismo*. La relevancia de este trabajo es muy variada: en primer lugar, parece plantear el problema de la dinámica psíquica en términos estrictamente psicológicos, y ya no la abandonará; en segundo lugar, es un trabajo precursor de lo que ha de ser su concepción definitiva del «aparato psíquico» o estructura psíquica del ser humano; en tercer lugar, introduce parámetros tales como el del *ideal del yo* que va a permitir una interpretación dinámica de procesos psicóticos, tanto en el sentido de su organización disociativa, como en el del contenido mismo del mundo del psicótico —para ser más exacto, del parafrénico y del esquizofrénico—. Para el objeto de nuestro trabajo, la investigación que se obtiene en este que ahora citamos es fundamental para determinar la que he denominado segunda etapa, caracterizada por la introducción del concepto de ideal del yo, que entraña una nueva, aunque no la última, reconsideración de la conciencia moral. Y la he calificado de etapa *presuperyoica* porque conceptualmente precede a la que habrá de caracterizar la introducción del concepto de super-yo que, como dice Strachey, resulta ser una combinación del ideal del yo y la

conciencia moral, y que será la definitiva conceptualización de la conciencia moral y de su expresión como sentimiento de culpa.

El proceso es como sigue: «Las pulsiones libidinales sucumben en parte por la represión, cuando entran en conflicto con las representaciones culturales y éticas del individuo»; pero, como se ha dicho, Freud hace hincapié en que tales representaciones no deben ser vistas «como si se tuviera un conocimiento meramente intelectual de [su] existencia ...», sino que deben suponerse como normativas». Obsérvese, pues, que se trata ya de una sujeción a la norma, sujeción irracional, y no sólo de determinados tabúes. Esta represión, pues, parte del yo, porque es éste el que reconoce que tales mociones pulsionales entran en conflicto con la realidad externa, social. Pero la represión parte del yo, para funcionar de forma que se consiga «el respeto del yo por sí mismo». La represión, pues, ha dibujado un yo ideal, «un ideal por el cual mide su yo actual» (Freud, 1914, XIV, p. 90). Actual quiere decir, aquí, el yo que *hic et nunc* actúa.

Es interesante hacer notar que también por esta vía alcanza Freud su concepción de la subjetividad de los valores, pues al tratar de este tema compara al sujeto en el que la represión ha dado lugar a la formación del ideal del yo, y por tanto, con una conciencia moral reprobatoria, a otro en el que la no existencia de la represión hace tolerables idénticas mociones libidinales.

El narcisismo de que el hombre gozó en la infancia se desplaza ahora al yo ideal y, en consecuencia, comoquiera que éste posee el cúmulo de perfecciones, aspira a él como forma de satisfacción narcisista. Este yo ideal no tiene nada que ver con la sublimación. Es más, las pulsiones libidinales no están sublimadas, y precisamente por esto es por lo que surge el conflicto entre el yo actual y el yo ideal, entre el yo que a veces consiente en la gratificación pulsional y el yo que desaprueba este consentimiento porque supone una herida narcisista a sí mismo. A partir de ahora, la «conciencia moral» ... satisface el ser una instancia caracterizada por velar el aseguramiento de la satisfacción narcisista proveniente del ideal del yo» (Freud, 1914, XIV, p. 92). Es esta conciencia moral la que, disociada, surge en la paranoia, en el delirio de observación, en el que voces de quienes sean le reprochan (voces alucinatorias, claro está), le culpan, le insultan, tras conocer sus pensamientos reprobables, es decir, tras hacerse transparente para los demás el yo actual,

el yo que consiente lo que no debiera. Es la autoacusación moral que ahora, en la paranoia, aparece como aloacusación, es decir, como acusación y reprobación externa, social. Voces, que, como dice Freud, representan la tutela paterna inicial, luego educadores, maestros, y «como enjambre indeterminado e inabarcable, todas las otras personas del medio». Son los delirios en los que predomina la depreciación ética, y que muchas veces encontramos en las formas psicóticas paranoides propiamente dichas, pero otras veces, como ya lo vio Kretschmer, se corresponden a formaciones psicóticas de los depresivos. Freud completa la dinámica de esta conciencia moral convertida en acusadora, advirtiendo que el sujeto protesta de la misma, en un intento en el fondo de desasirse de la sumisión parental.

Nada menos que los nueve años siguientes seguirá Freud dedicado a analizar —entre otras cuestiones— este problema de la conciencia moral, de la instancia crítica, del papel del ideal del yo en la dinámica intrapsíquica del sujeto.

El trabajo *Tristeza y melancolía* (Freud, 1917, XIV, p. 241) y *Psicología de las masas y análisis del yo* (Freud, 1921, XVIII), preparan ya el paso a la etapa ulterior, en la que se reelabora la conciencia de culpa y el «órgano» de la conciencia moral, lo que ha de ser el *super-yo*. Vale la pena, no obstante, seguirle paso a paso en su denodado esfuerzo por obtener claridad y precisión a este respecto, y porque al mismo tiempo se hace ostensible el progreso logrado.

En el primero de estos trabajos, Freud hace una descripción de los autorreproches que caracterizan el estado anímico del melancólico. ¿Qué ocurre en este caso? Ocurre que una parte del yo, caracterizada por haberse constituido en conciencia moral, se ha escindido del conjunto al que pertenece, el yo, y se torna acusadora del mismo. Se trata de una escisión parcial, porque —a diferencia de lo que en *Introducción al narcisismo* ha señalado para la paranoia—, aquí el sujeto se autoculpa, de modo que la inculpa-ción no la proyecta fuera de sí, que es el mecanismo de la paranoia, sino que la sigue considerando suya, con lo que la unidad del yo se mantiene (Freud, 1917, XIV, p. 245). Pero aquí se contiene ya, más o menos esbozadamente, una escisión del yo sobre la cual, posteriormente, llamará la atención de modo breve pero inequívoco:

Estas melancolías nos muestran además otra cosa, que puede llegar a ser importante para nuestras ulteriores consideraciones. Nos muestran al yo dividido, descompuesto en dos fragmentos, uno de los cuales arroja su furia sobre el otro. Este otro fragmento es el alterado por la introyección, que incluye al objeto perdido. Pero tampoco desconocemos al fragmento que se comporta tan cruelmente. Incluye la conciencia moral, una instancia crítica del yo, que también en épocas normales se le ha contrapuesto críticamente, sólo que nunca de manera tan implacable e injusta. Ya en ocasiones anteriores nos vimos llevados a adoptar el supuesto de que en nuestro yo se desarrolla una instancia así, que se separa del resto del yo y puede entrar en conflicto con él. La llamamos «ideal del yo», y le atribuimos las funciones de la observación de sí, la conciencia moral, la censura onírica y el ejercicio de la principal influencia en la represión (Freud, 1921, XVIII, p. 103).

En la autoinculpación de la melancolía el sujeto se responsabiliza de la pérdida del objeto sobre el cual se fijara libidinalmente. Pero, dice Freud, responsabilizarse de la misma, considerarse culpable de la pérdida del objeto de amor «vale decir que la quiso» (Freud, 1917, XIV, p. 248). La conciencia moral no tendría lugar si no anidaran en el mismo individuo impulsos que ha de aceptar como suyos y que reprueba; pero esta conciencia moral entra en juego cuando se precisa, es decir, cuando tales impulsos reprobables emergen; mientras no ocurre así, la conciencia moral está acallada. No es infrecuente que el sujeto se sorprenda de lo que en sí mismo contiene en su relación con el objeto al que creía solamente amar, y es esta consciencia de sí mismo la que conlleva la depreciación ética subsiguiente. En la melancolía se trata, por tanto, «de un conflicto de ambivalencia» (Freud, 1917, XIV, p. 253); o bien, sostiene Freud, en cada relación con el objeto amado coexisten pulsiones de odio, y es constitutivo de esta relación el dato de la ambivalencia pulsional, o bien éstas aparecen ante la amenaza de la pérdida, que gravita permanentemente. Pero lo que luego ha de preguntarse el melancólico, de modo compulsivo, es esto: independientemente de la posibilidad de la pérdida del objeto, que siempre existiera, ¿qué tanto de culpa poseo en la facticidad de la misma?

Freud tiende a pensar que la ambivalencia es constitutiva de toda relación sujeto-objeto. En su trabajo *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte* (Freud, 1915, XIV) escrito, *Lo que se desea, pues, es castigarse, a través de lo cual el sujeto realiza la aproximación del yo actual al yo ideal.*

Pero hemos visto que la conciencia moral, en la paranoia, por ejemplo, es vivida como reproche que de interiorizado se convierte en exteriorizable y exteriorizado. Por tanto, la conciencia moral puede equipararse con «la angustia social». Tal es la expresión de Freud

por tanto, en el acmé de la primera guerra mundial, Freud ya afirma categóricamente que el hombre «únicamente de manera harto defectuosa puede clasificarse como 'bueno' o como 'malo', porque es una mezcla de pulsiones de amor y de odio, de amor hacia determinados objetos y de odio hacia otros, y, es más, de amor hacia determinada relación de objeto y de odio hacia otra, de modo que es el mismo objeto el que puede llegar a ser, y de hecho es, el recipiendario de ambos tipos opuestos de pulsión (Freud, 1915, XIV, p. 282). De este conflicto de ambivalencia, del que resultara en su día la constitución de la ética para la humanidad, ahora surge la neurosis (Freud, 1915, XIV, p. 300). De la misma ambivalencia deriva la posibilidad de transmutación del sadismo, en el que las pulsiones de odio se proyectan sobre el objeto, en masoquismo, en el que las pulsiones de odio revierten sobre sí mismo, a través de la conciencia de culpa (Freud, 1919, XVII, p. 191) que precisa, para ser calmada, el castigo externo o el autocastigo (masoquismo moral). Esta punición es, pues, deseable, y este es el motivo por el cual los sueños de punición cumplen también la ley general de que el sueño es realización de deseo. En una reseña que, al parecer, el propio Freud hizo de su conferencia en el Congreso Psicoanalítico Internacional de La Haya (1920), *Complementos a la teoría de los sueños*, dice lo siguiente:

Junto a los bien conocidos sueños de deseo y sueños de angustia, fácilmente asimilables dentro de la teoría [del sueño como realización desiderativa] había motivos para admitir la existencia de una tercera categoría, a la que se dio el nombre de 'sueños de punición'. Si se tiene en cuenta el justificado supuesto de la existencia en el yo de una instancia especial de crítica y observación de sí (el ideal del yo, el censor, la conciencia moral), también a estos sueños de punición debería subsumírseles en la teoría del cumplimiento de deseo, pues figurarían el cumplimiento de un deseo proveniente de esa instancia crítica (Freud, 1920, XVIII, p. 5).

Lo que se desea, pues, es castigarse, a través de lo cual el sujeto realiza la aproximación del yo actual al yo ideal.

en su *Psicología de las masas y análisis del yo* (Freud, 1921, XVIII). Hagamos un excursus acerca de las mutaciones de la conciencia moral en el comportamiento del individuo en la masa.

5.2.1. Conciencia moral e ideal del yo en el comportamiento de masas

En primer lugar, Freud señala, al igual que Le Bon, que en la masa el individuo experimenta una moralización. Quiere decir con esto no tanto que la moralización sea de signo positivo cuanto que se trata de una eticidad de la misma, en favor tanto de la desinhibición de los impulsos destructivos como de los «desinteresados». O sea, dicho de otra forma: «mientras que el rendimiento intelectual de la masa es siempre muy inferior al del individuo, su conducta ética puede tanto sobrepasar con creces ese nivel como quedar muy por debajo de él» (Freud, 1921, XVIII, p. 75).

Pero, además, esa moralización supone la prescindencia de la moral singularizada a que cada individuo había llegado, en favor de la adscripción a una moral común, lo cual supone, dada la rudimentariedad de esta última, la cancelación de sus inhibiciones, con la subsiguiente ganancia de placer (Freud, 1921, XVIII, p. 81).

Hay otro proceso en el que la conciencia moral sufre también mutaciones características. Freud se refiere en este momento al enamoramiento. En éste, el objeto de amor ocupa el lugar del ideal del yo, de modo que el sujeto en el que el proceso tiene lugar abdica de su ideal en favor del objeto, que, por tanto, no puede ser objeto de crítica alguna —puesto que él es el ideal del yo—; al contrario, ese objeto de amor puede ser el que critique, de manera que todo se supedita a él. Es justa, pues, para Freud la denominación de *idealización* para la mutación que tiene lugar en el enamoramiento, puesto que mediante ella se consigue el falseamiento del juicio sobre el objeto amado. Pero, al mismo tiempo que sobre el objeto se deposita el ideal del yo, el yo queda sin ese ideal en sí mismo, de manera que «en la ceguera del amor uno se convierte en criminal sin remordimientos» (Freud, 1921, XVIII, p. 107).

6. EL SUPER-YO Y LA CONCIENCIA MORAL

Si hubiera que remitir a alguien acerca de cómo adquirir una genuina información respecto del pensamiento definitivo de Freud en orden al psicoanálisis como doctrina psicológica, habría que remitirle a la lectura de *El yo y el ello* (Freud, 1923, XIX). Las *Nuevas conferencias sobre psicoanálisis* (Freud, 1933, XXII), que nunca pronunciara porque le era imposible, desde hacía años, la exposición oral, recogen el nuevo modelo de aparato psíquico, la denominada *segunda tópica*, que va a facilitar la interpretación de la dinámica de los procesos psíquicos y, sobre todo, evitará equívocos y defectuosas interpretaciones.

De otro lado, y para que se obtenga una visión clara de la trascendencia de este trabajo y de esta fecha, es de advertir que, a partir de ella, el discurso freudiano es un discurso estrictamente psicológico, de modo que, en realidad, esta exposición entraña una nueva forma de aproximación epistemológica, que sitúa al objeto de la psicología, y no del psicoanálisis tan sólo, en el nivel epistemológico propio. Es así como hay que interpretar esta frase del prólogo:

Recogen, pues, esos pensamientos, los enlazan con diversos hechos de la observación analítica, procuran deducir nuevas conclusiones de esta reunión, *pero no toman nuevos préstamos de la biología y por eso se sitúan más próximos al psicoanálisis* (Freud, 1923, XIX, p. 13) (las cursivas son mías).

¿Qué representa el super-yo? Es, desde luego, el ideal del yo, al cual nos hemos referido como instancia encontrada por Freud en el análisis de la dinámica de los procesos psíquicos. Pero «la novedad», que introduce y que él mismo advierte que pide aclaración, es el que «esta pieza del yo mantiene un vínculo menos firme con la conciencia» (Freud, 1923, XIX, p. 30) de lo que imaginaba. Esa vinculación también con el ello deriva de la liquidación del complejo de Edipo, que Freud describe, en sus líneas generales, de la manera siguiente: al ser heredero de la figura parental interiorizada, sobre ésta existen dos identificaciones: una, positiva, de mímesis del padre; otra, negativa, de autoprohibición a ser como el padre. De esta manera, toma del padre la fuerza para robustecer

el yo, y al mismo tiempo para imponerse, desde dentro de sí mismo, sobre el yo y vivirlo con el «carácter compulsivo que se exterioriza como imperativo categórico» (Freud, 1923, XIX, p. 36). Todo este complicado proceso de identificación tiene lugar como necesidad en el niño por dos circunstancias biológicas que adquieren una significación psicológica en él, a saber: primera, por su desvalimiento, que le obliga a aceptar la dependencia del padre; segunda, el período de latencia en el desarrollo libidinal, tras la situación edípica.

«El ideal del yo satisface todas las exigencias que se plantean en la esencia superior del hombre: 1.º la añoranza del padre que aparece en todas las religiones; 2.º el juicio de la propia insuficiencia en comparación con el ideal que ha de transmutarse en el sentimiento religioso de humillación; 3.º las posteriores prohibiciones inherentes a la relación con las instituciones sociales, retomando el lugar del padre, adoptan la forma de conciencia moral (conciencia social); 4.º la tensión entre el yo y el ideal del yo es sentida como sentimiento de culpa; y 5.º los sentimientos sociales aparecen mediante la identificación con los otros sobre fundamento un mismo ideal del yo. De esta forma «religión, moral y sentir social —esos contenidos principales de lo elevado en el ser humano—, han sido, en el origen, uno solo» (Freud, 1923, XIX, p. 38). El sentimiento inconsciente de culpa procede de la vinculación, asimilación, con el residuo inconsciente de la situación edípica, con su ambivalencia ante la figura parental. El super-yo critica al yo, pues, y el sentimiento de culpa «es la percepción que corresponde en el yo a esa crítica» (Freud, 1923, XIX, p. 53).

De esta forma, Freud distingue ya dos tipos de culpa: la inconsciente, residuo del complejo edípico, y la consciente (conciencia moral), «sentimiento de culpa normal» resultado de la tensión entre el yo y el ideal del yo surgida en el curso histórico de nuestras actuaciones en la realidad. El masoquismo moral es la necesidad compulsiva e interminable de castigo por una culpa que el sujeto ignora, precisamente porque deriva del sentimiento inconsciente de culpa, y no de la concreta relación del sujeto con un acto consciente reprochable (Freud, 1923, XIX, p. 175). De otra forma no tendría explicación, y de hecho aún no existe una interpretación alternativa que la aventaje: la necesidad de castigo al parecer gratuito oculta dos cosas, aquello por lo que se siente la necesidad de ser castigado y quién castiga, que aunque es manifestamente el mismo sujeto,

es éste el que reconoce que la instancia, como mandato indeclinable que no puede desobedecer, pareciera provenir de fuera (de la instancia parental).

En un trabajo posterior, *Las resistencias al psicoanálisis* (Freud, 1925, XIX, pp. 233 y ss.), Freud hace un paralelo brillante entre las dos formas de resistencia a la elucidación de la represión, es decir, de los móviles que han llevado a la represión pulsional y de aquí a la eticidad («eticidad es limitación de las pulsiones»; Freud, 1925, XIX, p. 232): por parte de la sociedad, porque ésta entroniza el ideal ético y no quiere saber nada de su origen, mientras que el psicoanálisis descubre los puntos débiles de este sistema y aconseja modificarlo. Propone aflojar la severidad de la represión de las pulsiones y, a cambio, dejar más sitio a la veracidad» (Freud, 1925, XIX, p. 233). Pero la «hipocresía cultural», que se crea mediante la inseguridad, prohíbe toda indagación al respecto. En el psicoanálisis como terapia la resistencia proviene también de la negación a saber sobre sí mismo, lo que en último término se habrá de traducir en resistencia a la curación.

La moral, en su conjunto, aparece, por tanto, como *formación reactiva*, término que en el psicoanálisis significa aquel mecanismo de defensa mediante el cual la prevención de lo que se reprueba puede obtenerse mediante la adopción de una actitud radicalmente opuesta. La moral es la antítesis (inmoralidad) de la pulsión. No sólo hay que reprimir la pulsión; más eficaz es la negación de la misma mediante la invasión de la totalidad del sujeto por la moral.

Por tanto, para Freud, en este momento, hacia 1927-1930, hay dos formas, como he dicho, de sentimiento de culpa: 1.º el inherente a la liquidación edípica y, por tanto, el sentimiento inconsciente de culpa, la culpa ante el super-yo que, desobedecido, castiga desde dentro del sujeto mismo; y desobedecerlo no es sólo *actuar*, sino *desear actuar* contra lo prescrito; 2.º el sentimiento de culpa frente a la autoridad, culpa ante la sociedad, culpa social, culpa extrínseca al sujeto de la acción, siempre que el individuo no es capaz de llevar a cabo la «renuncia a lo pulsional», que es el precio que hay que pagar por la integración social que se nos depara (Freud, 1920, XXI, pp. 120 y ss.).

6.1. *El super-yo y la moral como cultura*

El hecho de que el super-yo devenga de la liquidación del complejo de Edipo y que Freud considere universal esta situación, refuerza al super-yo, pese a sus vinculaciones con el ello, con el inconsciente, el carácter de rasgo común. En efecto, los ideales del yo son compartidos por la mayoría de los miembros que componen una cultura. Y cualquiera sea el contenido del super-yo, que, por lo demás, Freud consideraba que en sus rasgos esenciales era idéntico para todos los seres humanos, éste pasa a ser, pues, un ingrediente estructural del ser humano y, por su contenido, patrimonio cultural. De aquí que el super-yo sea a modo de correa de transmisión de los valores morales (y estéticos) de nuestra cultura, y, para Freud, de la humanidad. «Las personas en quienes se consuma el fortalecimiento del super-yo] se transforman, de enemigos de la cultura, en portadores de ella», dice en *El porvenir de una ilusión*, en donde compara la institucionalización cultural de la religión con la del super-yo tiránico que alcanza su máxima ostentación en la neurosis obsesiva (Freud, 1927, XXI, p. 11).

Los resultados del análisis verificado y sistematizado en *El yo y el ello* fueron tan fecundos que, pese a su edad y a la enfermedad que padecía, Freud siguió produciendo, y con una lucidez extraordinaria. Se tiene la impresión de que, pese a la precocidad de sus descubrimientos básicos, el logro de la doctrina psicoanalítica como sistema es el resultado de un constante forcejeo, como lo demuestra el hecho de que no hay ni una sola dispersión en su obra intelectual. Freud es el prototipo de una persona consciente de su destino como investigador y del débito que en este sentido tiene consigo mismo. Después de la publicación de esta monografía, Freud invierte de campos sociohistóricos, como la religión, en *El porvenir de una ilusión* (Freud, 1927, XXI), la índole infeliz de nuestra cultura y el origen de la misma en la infelicidad, en *El malestar en la cultura* (Freud, 1930, XXI), *Moisés y la religión monoteísta* (Freud, 1937-1938, XXIII) y algunos escritos varios (como *Análisis terminable e interminable*, Freud, 1937, XXIII).

Esta última parte de nuestra exposición se centrará en *El malestar en la cultura*, por la interpretación que hace de la cultura tomando como núcleo el sentimiento de culpa, del que en su capítulo VIII nos dice:

Acaso haya perjudicado el edificio del ensayo, pero ello responde enteramente al propósito de situar al sentimiento de culpa como el problema más importante del desarrollo cultural, y mostrar que el progreso cultural debe pagarse con el déficit de dicha provocado por la elevación del sentimiento de culpa (Freud, 1930, XXI, p. 130).

Se quiere significar con esto que el valor moral, que es un valor cultural, está en oposición al valor que implica la realización del deseo, en última instancia, de la gratificación pulsional. Por eso, cuando no es lo dañino o perjudicial para el yo; al contrario, puede serlo también lo que anhela y le depara contento» (Freud, 1930, XXI, p. 120), porque de ello puede derivarse la pérdida de amor que es preciso evitar por la angustia frente a esa pérdida». De aquí que se permita la verificación de «lo malo, que promete cosas agradables», cuando se está seguro que no se será descubierto y no es posible que se pague la acción mala pero deseada con la pérdida de la estimación (Freud, 1930, XXI, p. 121). La angustia entonces se dirigirá exclusivamente a la posibilidad de ser descubiertos.

Pero la conducta es distinta cuando la autoridad —el padre inicial, los delegados del mismo con posterioridad— es interiorizada. En ese momento desaparece la angustia ante la posibilidad de ser descubiertos, y lo que es más importante: entre el hacer el mal y quererlo, porque ante el super-yo los pensamientos no pueden ocultarse.

Interesa destacar la dinámica que Freud describe para el *arrepentimiento*, y la razón por la cual el psicoanálisis —al contrario de las concepciones éticoreligiosas— lo desdén, por decirlo así, como terapéutica; o sea, como forma de prevención de la acción mala futura.

Una necesidad pulsional ha adquirido una potencia suficiente para satisfacerse a pesar de la conciencia moral... y luego que la necesidad logra eso, su natural debilitamiento permite que se restablezca la anterior relación de fuerzas (Freud, 1930, XXI, p. 127).

De esta forma, la oposición necesidad pulsional/conciencia moral en un primer momento juega en favor de la primera; y una vez satisfecha, en un segundo momento, juega en favor de la segunda.

Pero entonces aparece claro que el arrepentimiento es tan sólo una *racionalización* —como se diría posteriormente, por Anna Freud— al tratar de los mecanismos de defensa del yo— con la que se justifica, y con la que se pretende calmar al super-yo, pero que no garantiza que el acto no vuelva a reiterarse. Por este motivo, el arrepentimiento puede adquirir un carácter compulsivo pero ineficaz, puesto que está sustentado ahora sobre una pulsión ya satisfecha y, por tanto, debilitada, frente a la misma fuerza de la conciencia moral. Asímetría que se volverá a favor de la pulsión una vez que ésta adquiera de nuevo más fuerza que la conciencia moral reprobatoria.

Muy concorde con el pensamiento biológico de la época, incluso más propio del que caracteriza el inmediato posdarwinismo (Huxley, Haeckel), Freud va a extrapolar la analogía ontogenia/filogenia del desarrollo individual de la conciencia moral, del super-yo, al desarrollo de la moral cultural, aunque no sin precauciones.

Yo no sabría decir si semejante ensayo de transferir el psicoanálisis a la comunidad cultural es disparatado o está condenado a la esterilidad. Pero habría que ser muy precavido, no olvidar que a pesar de todo se trata de meras analogías, y que no sólo en el caso de los seres humanos sino en el de los conceptos, es peligroso arrastrarlos de la esfera en que han nacido (Freud, 1930, XXI, p. 139).

Pero, no obstante, la analogía le lleva a este raciocinio: «Es lícito aseverar, en efecto, que también la comunidad plasma un super-yo, bajo cuyo influjo se consume el desarrollo de la cultura» (Freud, 1930, XXI, p. 136).

El super-yo de la cultura ha plasmado sus ideales y plantea sus reclamos. Entre éstos, los que atañen a los vínculos recíprocos entre los seres humanos se resumen bajo el nombre de ética. En todos los tiempos se atribuye el máximo valor a esta ética, como si se esperara justamente de ella unos logros de particular importancia. Y en efecto, la ética se dirige a aquel punto que fácilmente se reconoce como la herida [*wundeste Stelle*] de toda cultura. La ética ha de concebirse entonces como un ensayo terapéutico, como un empeño de alcanzar por mandamiento del super-yo lo que hasta este momento el restante trabajo cultural no había conseguido (Freud, 1930, XXI, pp. 138-139).

y todavía en su último libro, *Moisés y la religión monoteísta*, en el que trabajó desde 1934, pero que se publicó en 1938, poco antes de su muerte, vuelve al tema de la ética para reafirmar:

Una parte de sus preceptos [los de la ética] se justifican con arreglo a la *ratio* por la necesidad de deslindar los derechos de la comunidad frente a los individuos, los derechos de estos últimos frente a la sociedad, y los de ellos entre sí. Sin embargo, lo que en la ética se nos aparece de grandioso, misterioso, como misticamente evidente, debe tales caracteres a su nexa con la religión, a su origen en la voluntad del padre (Freud, 1938, XXIII, p. 118).

La necesidad de la ética se muestra para Freud tanto más evidente cuanto que el desarrollo cultural no es garante de que, con él, se logre «dominar la perturbación de la convivencia que proviene de la humana pulsión de agresión y de autoaniquilamiento». Y añade:

Nuestra época merece quizás un particular interés justamente en relación con esto. Hoy los seres humanos han llevado tan adelante su dominio sobre las fuerzas de la naturaleza que con su auxilio les resultará fácil exterminarse unos a otros, hasta el último hombre (Freud, 1930, XXI, p. 140).

Después de todo, Freud era, como no podía ser de otro modo, un moralista. En carta a Thomas Mann, con motivo de su 60.º cumpleaños, en 1935, Freud finalizó con estas palabras: «En nombre de incontables contemporáneos suyos me siento autorizado a expresar nuestra certidumbre de que usted nunca hará o dirá —puesto que las palabras del poeta son obras— nada cobarde o bajo, y aun en tiempos y situaciones que extravían el juicio andará por el camino recto y se lo enseñará a los demás» (Freud, 1935, XXII, p. 233).

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Sigmund Freud citadas en el texto (véase la nota 1)

1895 *Estudios sobre la histeria* (en colaboración con J. Breuer), II.