

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFIA



T E S I S

MAS ALLA DEL LIBRE
ALBEDRIO Y LA MALA FE

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD
EN FREUD Y EN SARTRE

PABLO ESPAÑA ESPAÑA

TESIS PRESENTADA PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFIA

MEXICO, 1983



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INTRODUCCION

"Prevalece una opinión común de que hace ya mucho tiempo se expresó el jugo de la controversia sobre el libre - albedrío, y que ningún nuevo campeón - puede hacer más que recalentar viejos argumentos que todo el mundo ha oído. Esto es un error radical. No conozco asunto menos gastado ni en el que el - genio incentivo tenga mayor probabilidad de roturar tierra nueva; no, quizá, de imponer una conclusión y obligar al asentimiento, sino de profundizar nuestro sentido de lo que realmente es la cuestión entre las dos partes, y de lo que realmente implican las ideas de - destino y de libertad".

William James, *The Dilemma of Determinism*¹.

El título de esta tesis está vinculado al nombre de tres obras cuyo contenido hace referencia, en mayor o menor grado, al problema de la libertad de la voluntad. Estas obras son: Más allá del bien y del mal, Más allá del principio del placer y Más allá de la libertad y la dignidad. También alude a la mala fe sartreana.

En la primera de ellas, Nietzsche se propone mostrar la validez de un principio rector de la conducta que se encuentra más allá de la idea tradicional del bien y del mal. Este principio es la voluntad de poder. Nietzsche parte de una crítica de los valores de la cultura occidental

1. En P. Edwards y A. Pap, *A Modern Introduction to Philosophy*, The Free Press, N.Y., 1957., pág. 27.

basados en los ideales del cristianismo que para él suponen un descenso de la vitalidad y una decadencia del espíritu. La voluntad de poder se hace posible por medio de una transmutación de los valores: humildad, satisfacción, piedad y amor al prójimo, que son valores inferiores, requieren cambiarse por orgullo, riesgo, crueldad y amor a lo lejano. Desde esta perspectiva la voluntad es *libre* en el *Superhombre* cuando éste puede realizar la voluntad de dominio imponiéndola con toda su fuerza. La voluntad, por el contrario, no es libre en el hombre cuando está sujeta a los valores inferiores de la moral tradicional.

En *Más allá del principio del placer* Freud lleva a cabo un cambio muy importante desde el punto de vista teórico del psicoanálisis al introducir la noción del impulso de muerte. Con este cambio, el *aparato psíquico* ya no se mueve regido exclusivamente por el *principio del placer* y su derivado, el *principio de realidad*. Frente al Eros de la energía sexual que dirige la conducta como un principio unificador y constructivo, Freud propone al Thanatos como un principio desintegrador y destructivo. El bien y el mal aparecen ocultos detrás de las pulsiones de origen biológico que sirven de sostén a estos dos principios. De esta manera el problema de la moralidad y el problema de la libertad de la voluntad, que Freud analiza respectivamente en *Totem y Tabú* y en *la Psicopatología de la vida cotidiana*, encuentran un fundamento teórico más acabado y completo. Bajo esta nueva visión resulta, por una parte, más coherente la explicación del masoquismo moral que impone el *super yo* y por otra, más definida, la determinación de la voluntad, empujada ahora hacia dos fines distintos y a la vez complementarios: la vida y la muerte.

En *Más allá de la Libertad y la dignidad* Skinner se propone, desde una perspectiva de lo que él llama una teoría científica de la conducta, abolir totalmente la idea de una posible libertad de la voluntad.

Hay entre psicoanálisis y conductismo una radical oposición en sus bases teóricas. Ambas disciplinas son deudoras de corrientes filosóficas distintas. Mientras que el psicoanálisis tiene antecedentes en la teoría de las ideas innatas que aparece en autores como Platón, Descartes y Leibnitz, el conductismo participa de la corriente empirista. Esta oposición puede resumirse en el énfasis que pone el psicoanálisis en lo intrapsíquico mientras que el conductismo se limita a lo puramente ambiental. Sin embargo, a pesar de esta radical oposición, es importante destacar que ambas teorías concuerdan en la negación de la libertad de la voluntad, o dicho en otras palabras, en la autonomía del hombre.

Respecto al *más allá* que aparece en el título de esta tesis me propongo hacer un análisis del problema de la libertad de la voluntad a la luz de los descubrimientos del psicoanálisis con el objeto de ver qué nuevos problemas o soluciones nos ofrecen las ideas de Freud. Para llevar a cabo esta tarea he escogido dos maneras de plantear este problema; una, que abarca el capítulo primero de esta tesis, se refiere a la distinción entre libertad natural y libertad racional; otra, que comprende el capítulo segundo, trata el problema de la libertad en relación al conocimiento de sí mismo. La elección de estas dos formas de abordar el problema no es arbitraria; ambas aparecen predominantemente en los planeamientos prácticos y teóricos del psicoanálisis. La primera es la

oposición que Freud establece entre naturaleza y cultura, la segunda es el conocimiento de lo inconsciente por la conciencia. Me ha parecido oportuno contrastar las ideas de Freud con las de Marcuse, en lo que respecta a la primera manera de tratar el problema, y a Sartre en lo que se refiere a la segunda debido a que, desde el punto de vista sociológico y filosófico, son las dos críticas más destacadas que se han formulado al determinismo freudiano.

Las tesis de Freud acerca de la libertad de la voluntad han sido y siguen siendo motivo de controversia. Frente a estas tesis se han adoptado diversas posturas; una, encabezada por Sartre, Merleau Ponty y Binswanger, ha tomado como punto de partida a la fenomenología existencial para rechazar la idea del inconsciente freudiano al considerar que niega la libertad de la conciencia. Otra, partidaria de una versión renovada del libertarismo (Marcuse, Fromm) ha tratado de demostrar que la posición de Freud fue contradictoria y que éste fue un libertarista que se negaba a sí mismo. Se ha argumentado, por ejemplo, que el determinismo freudiano no es compatible con la transformación que la terapia psicoanalítica se propone llevar a cabo en el sujeto. Esta interpretación es semejante a las que se le han hecho a las posturas deterministas de Spinoza y Marx ¿Cómo es posible elaborar una ética o una economía política, que tiene como meta transformar al hombre, bajo un régimen de nociones o leyes deterministas?

En esta forma el psicoanálisis ha servido para renovar la vieja polémica entre libertaristas y deterministas, pero es importante destacar

que la reacción en contra del determinismo freudiano ha resultado abrumadoramente mayor que su defensa. Al psicoanálisis se le ha intentado *arrancar los dientes y cortar las uñas* como dice Paul Ricoeur. Es decir, se le ha tratado de suprimir el naturalismo darwinista que hace destacar el lado animal del hombre del cual surge la idea del inconsciente como un *ello* impersonal. ¿No será esta reacción el resultado del agravio que Freud denuncia con el nombre de *narcisismo herido* el cual aparece al tratar de probar que el hombre no es dueño de sí mismo en cuanto a su voluntad, su autodeterminación y su destino?

Antes de finalizar estas notas introductorias me parece pertinente hacer algunas consideraciones sobre el concepto de *libre albedrío* y de *libertad de la voluntad* que estoy empleando indistintamente. Se entiende tradicionalmente por libre albedrío la posibilidad de escoger libremente, bien porque no hay coacción interna o externa, o bien, porque habiéndola, ésta puede superarse por medio de la voluntad. En el primer caso, el libre albedrío consistiría en la posibilidad de escoger indiferentemente entre opciones triviales. En el segundo caso, la posibilidad de actuar libremente se llevaría a cabo a pesar de ciertas condiciones desfavorables que impedirían o limitarían la acción, como puede serlo el hábito. En cuanto a la libertad de la voluntad, este concepto puede tener dos significados: uno como impulso, sea este irracional o por lo menos no racional; y otro, como una facultad en la que interviene la razón.

Así definidos, parecería que estos conceptos quedan claramente diferenciados, pero el libre albedrío y la libertad de la voluntad son dos

ideas que están íntimamente ligadas, pues no puede haber libre albedrío sin una voluntad libre y no cabe la posibilidad de que exista esta última sin el primero. A pesar de este vínculo tan estrecho podemos, hipotéticamente, separar estos términos, refiriéndonos al libre albedrío como una disposición interna que nos permite escoger, y a la libertad de la voluntad o bien como un impulso o bien como una facultad. Pero inmediatamente advertimos que el problema de la libertad, que ambos conceptos incluyen, queda sin resolver, pues ¿qué significa en última instancia la posibilidad de escoger y en qué consiste la libertad de la voluntad? Esta tesis pretende, en parte, contestar estas preguntas.

CAPITULO I

DOS CONCEPTOS DE LIBERTAD: LIBERTAD NATURAL Y LIBERTAD RACIONAL

El problema de la libertad de la voluntad ha sido acaloradamente discutido a lo largo de la historia de la filosofía. Una parte de las discusiones que ha originado este problema se debe a la ambigüedad en la que está envuelto este concepto. Libertad y esclavitud son dos términos que en diferentes contextos se entienden de maneras opuestas, lo que da lugar a contradicciones y paradojas. Lo que en un contexto se entiende por libertad, en otro se entiende por esclavitud y viceversa. Dicho en otros términos: una misma palabra, bajo perspectivas distintas, significa exactamente lo contrario.

En realidad el problema de la libertad es más antiguo que la filosofía misma y desde su origen surge ya rodeado de ambigüedades y contradicciones. La noción de libertad, como libertad en sentido negativo, aparece en la idea de la fatalidad o destino en la poesía homérica y en la tragedia griega. Para los poetas griegos la voluntad humana estaba determinada por un poder divino que empujaba a los seres humanos a un fin inevitable.

La última causa de todo acaecimiento es la decisión de Zeus. Incluso en la tragedia de Aquiles ve Homero el decreto de su suprema voluntad. En toda motivación de las acciones humanas intervienen los dioses.²

2. W. Jaeger, *Paideia*, F.C.E., Méx., 1974, pág. 63.

Contra la poderosa fuerza irracional del hado ciego, de la diosa Até, todo el arte de la educación humana, todo consejo razonable resulta impotente³.

Contrariamente al valor que posteriormente se le va a asignar a la posibilidad de que el sujeto sea el amo y el señor de su destino, en la tragedia griega el estar bajo el dominio de la voluntad divina suponía una distinción inapreciable. Sólo los seres verdaderamente importantes eran dignos de atraer la atención de los dioses. La dignidad estaba unida a la carencia total de libertad, contrariamente a la idea que poseemos ahora cuando consideramos a la libertad y a la dignidad inseparables. Sin embargo, los héroes de la epopeya homérica se movían también por razones psicológicas, como era el afán de distinguirse por medio de sus proezas en el campo de batalla. Para ellos el elogio y la reprobación eran la fuente del honor y del deshonor⁴. De esta manera, al mismo tiempo que existía la idea de la fatalidad inevitable, había un concepto de autonomía basado en el esfuerzo que el sujeto podía realizar para alcanzar determinado fin. Así pues, el problema de la libertad estaba planteado en términos contradictorios en esta mezcla de fatalidad y autodominio. Este es uno de los tantos aspectos paradójicos que alrededor de la libertad se da ya desde una época tan remota, aspectos que constituyen lo justamente problemático del problema de la libertad.

3. *Ibid*, pág. 42.

4. *Ibid*, pág. 25.

La idea de que una divinidad impone su voluntad en el hombre para llevarlo a un fin determinado, la encontramos también en la filosofía socrática en la idea del *daimon*. El *daimon* es la voz de un genio que habla desde el interior del sujeto indicándole lo que debe y lo que no debe hacer: "sobre mí, dice, Sócrates, siento la influencia de algún dios o de algún genio... se trata de una voz que comenzó a mostrarse en mi infancia, la cual, siempre que se deja oír trata de apartarme de aquello - que quiero hacer y nunca me incita hacia ello"⁵. A pesar de que Sócrates es un precursor de la libre autodeterminación con su actitud de búsqueda de un conocimiento interior del hombre, su pensamiento guarda este vestigio de fatalismo. Ahora bien ¿no puede acaso afirmarse también que la - libertad de Sócrates consiste en la fuerza de su *genialidad*, es decir, - en la fuerza hacia donde lo mueve su *genio*? La intervención de la divinidad en un aspecto puede interpretarse entonces como destino o fatalidad; en otro como un sentido más elevado de libertad.

El sentido ambiguo alrededor del cual se mueve el problema de la - libertad, lo podemos ver también en la discusión que mantienen Sócrates y Calicles en el *Gorgias* de Platón. Esta discusión se centra en dos maneras totalmente opuestas y aparentemente irreconciliables de entender - la libertad. La de Calicles consiste en la idea de la libertad que podemos llamar *natural* en el sentido de que las cosas existen en la naturaleza sin coacciones o límites que le impidan actuar en forma libre, espontánea, siguiendo un curso natural; tales como el vuelo de un pájaro, el curso libre de una corriente, etc. La de Sócrates es la idea de la li--bertad que podríamos llamar *racional* en el sentido que obedece a un or--

5. Platón, *Apología*, 31 b.

den o ley racional en oposición al orden o ley natural. Esta oposición existe en el hombre cuando nos referimos a sus impulsos naturales en estado libre, o cuando éstos son reprimidos, y el problema de la libertad se plantea entonces en los términos de si el hombre no debe ser el esclavo de la razón o no debe ser el esclavo de sus pasiones. En el primer caso la libertad está asociada a lo vital o biológico, en el segundo caso, a lo racional. Ambas ideas se basan en un concepto de legalidad distinto: concepto de legalidad natural y concepto de legalidad racional. Así pues la libertad, y consecuentemente la esclavitud, aparecen bajo - dos criterios diferentes: libertad como desbordamiento de las pasiones y libertad como moralidad basada en la razón. Esta antítesis es el resultado de la diferenciación del mundo de la naturaleza, como un orden que no depende del hombre, y mundo de la cultura como producto de las crea-- ciones del hombre. Según Mondolfo⁶ estos dos mundos se encontraban con-- fundidos en los filósofos naturalistas anteriores y son los sofistas los que logran establecer la separación de estas dos esferas de la realidad. Una consecuencia que obtienen los sofistas de esta antítesis consiste en la exigencia de que el mundo de la cultura, considerado como un producto artificial, debe sujetarse al orden de lo natural. Esta exigencia se fundamenta, por una parte, en la supremacía de la naturaleza en cuanto a que sus preceptos son necesarios e ineludibles, mientras que las normas de la cultura son artificiales. Se le da, pues, un valor aparente a la cultura en cuanto que es algo artificial en oposición a la naturaleza, a la cual se le da un valor real. Por otra parte se identifica todo aquello que --

6. R. Mondolfo, *El pensamiento antiguo*, Losada, Bs. As., 1974, Vol. I., pág. 144.

La idea de que una divinidad impone su voluntad en el hombre para llevarlo a un fin determinado, la encontramos también en la filosofía socrática en la idea del *daimon*. El *daimon* es la voz de un genio que habla desde el interior del sujeto indicándole lo que debe y lo que no debe hacer: "sobre mí, dice, Sócrates, siento la influencia de algún dios o de algún genio... se trata de una voz que comenzó a mostrarse en mi infancia, la cual, siempre que se deja oír trata de apartarme de aquello - que quiero hacer y nunca me incita hacia ello"⁵. A pesar de que Sócrates es un precursor de la libre autodeterminación con su actitud de búsqueda de un conocimiento interior del hombre, su pensamiento guarda este vestigio de fatalismo. Ahora bien ¿no puede acaso afirmarse también que la - libertad de Sócrates consiste en la fuerza de su *genialidad*, es decir, - en la fuerza hacia donde lo mueve su *genio*? La intervención de la divinidad en un aspecto puede interpretarse entonces como destino o fatalidad; en otro como un sentido más elevado de libertad.

El sentido ambiguo alrededor del cual se mueve el problema de la - libertad, lo podemos ver también en la discusión que mantienen Sócrates y Calicles en el *Gorgias* de Platón. Esta discusión se centra en dos maneras totalmente opuestas y aparentemente irreconciliables de entender - la libertad. La de Calicles consiste en la idea de la libertad que podemos llamar *natural* en el sentido de que las cosas existen en la naturaleza sin coacciones o límites que le impidan actuar en forma libre, espontánea, siguiendo un curso natural; tales como el vuelo de un pájaro, el curso libre de una corriente, etc. La de Sócrates es la idea de la li- bertad que podríamos llamar *racional* en el sentido que obedece a un or--

5. Platón, *Apología*, 31 b.

den o ley racional en oposición al orden o ley natural. Esta oposición existe en el hombre cuando nos referimos a sus impulsos naturales en estado libre, o cuando éstos son reprimidos, y el problema de la libertad se plantea entonces en los términos de si el hombre no debe ser el esclavo de la razón o no debe ser el esclavo de sus pasiones. En el primer caso la libertad está asociada a lo vital o biológico, en el segundo caso, a lo racional. Ambas ideas se basan en un concepto de legalidad distinto: concepto de legalidad natural y concepto de legalidad racional. Así pues la libertad, y consecuentemente la esclavitud, aparecen bajo dos criterios diferentes: libertad como desbordamiento de las pasiones y libertad como moralidad basada en la razón. Esta antítesis es el resultado de la diferenciación del mundo de la naturaleza, como un orden que no depende del hombre, y mundo de la cultura como producto de las creaciones del hombre. Según Mondolfo⁶ estos dos mundos se encontraban confundidos en los filósofos naturalistas anteriores y son los sofistas los que logran establecer la separación de estas dos esferas de la realidad. Una consecuencia que obtienen los sofistas de esta antítesis consiste en la exigencia de que el mundo de la cultura, considerado como un producto artificial, debe sujetarse al orden de lo natural. Esta exigencia se fundamenta, por una parte, en la supremacía de la naturaleza en cuanto a que sus preceptos son necesarios e ineludibles, mientras que las normas de la cultura son artificiales. Se le da, pues, un valor aparente a la cultura en cuanto que es algo artificial en oposición a la naturaleza, a la cual se le da un valor real. Por otra parte se identifica todo aquello que --

6. R. Mondolfo, *El pensamiento antiguo*, Losada, Bs. As., 1974, Vol. I., pág. 144.

pertenece a la naturaleza con la libertad. La ley está en guerra contra la naturaleza "pues ha sido legislado, para los ojos, qué cosas de be mirar y cuáles no: para los oídos las que deben escuchar y cuáles no; para la lengua, qué debe decir y qué debe callar; para las manos, qué cosas deben hacer y cuáles no, para los pies adonde deben ir y hacia donde no, y para la inteligencia, qué es lo que debe querer y lo que no debe desear"⁷. La supremacía que los sofistas le otorgan a la naturaleza sobre la ley está respaldada por la idea de un orden que es superior al orden que quieren establecer los hombres con sus leyes. Es te orden lleva consigo una idea de justicia opuesta a la idea de justicia inventada por los hombres. Las leyes naturales, no escritas, tienen un valor preeminente sobre las escritas, en el sentido de que poseen una validez permanente y universal.

La discusión acerca de la libertad en el *Gorgias* se centra sobre la conveniencia del dominio o la exaltación de los deseos y las pasiones. Sócrates es partidario de la moderación y el dominio sobre sí mismo, Calicles de la incontinencia y la intensificación de la vida instintiva⁸. Para el primero toda necesidad y deseo son penosos, placer y sufrimiento no son iguales a felicidad y desgracia⁹; para el segundo la malicia, la intemperancia y el libertinaje constituyen virtud y felicidad¹⁰. Cada uno propone un distinto manejo de la fuerza encaminada a lograr la libertad; uno en el autodomínio basado en la represión, el otro en el desbordamiento y en el dominio de los demás. Sócrates no manifiesta

7. *Ibid.*, pág. 145, del frag. I, del papiro del Oxirrinco.

8. Platón, *Gorgias*, 491 c.

9. *Ibid.*, 497 c.

10. *Ibid.*, 493 b.

que se tenga que dejar de satisfacer los deseos, sino colmar sólo aquellos que hacen al hombre mejor con vistas a un determinado fin, y no a tontas y a locas como, según él, intenta Calicles. Hay pues, en Sócrates, la búsqueda de una medida y un orden que se identifican con la norma y la ley establecidas por el hombre, mientras que para Calicles el desbordamiento, la desmesura aparecen sin medida ni fin racional¹¹. En Sócrates este fin racional supone la supresión o el aplazamiento de las inclinaciones naturales; para Calicles la medida se da en las diferencias que establece la naturaleza y el fin en la satisfacción libre e inmediata. Para este último la libertad consiste, como dice Jaeger, "en poder ser como el hombre es en realidad"¹².

Estas dos formas contradictorias de entender la libertad, ligadas a dos maneras opuestas de concebir al hombre, están presentes en diferentes etapas de la historia de la filosofía. Encontramos en el siglo XVIII, principalmente en las ideas de J.J. Rousseau, un resurgimiento del naturalismo que defiende Calicles. Este pensador francés inicia una corriente en la cual ve a la civilización como una inversión de los designios de la naturaleza. El espíritu de perfeccionamiento que conduce a la cima de la civilización constituye a la vez la pérdida de la libertad y es la fuente de la corrupción y la degradación del hombre. Sin pretender que la solución a este problema fuera un retorno al estado de naturaleza, Rousseau buscó rescatar al hombre de la perversión social y moral que lo había conducido a la civilización al reprimir sus necesidades y violar las leyes de la naturaleza.

11. Del mismo modo que los héroes de la tragedia campían con el cosmos.

12. *Paideia*, pág. 529.

Sade es otro crítico radical de las leyes de la civilización. Su posición anárquica frente a la autoridad de las reglas de la moral, só lo es comparable al anarquismo político de Bakunin. El radicalismo de ambos parte de un rechazo a todo lo que supone una limitación de la li bertad individual. Tienen en común además, el haber unido la teoría a la acción, de tal manera que sus ideas y las experiencias vitales se correspondían unas a las otras: Bakunin como teórico y conspirador, Sa de como escritor y libertino. Bakunin fue un defensor apasionado de la justicia natural; definió la libertad como el dominio sobre las cosas - exteriores, basado en la observación respetuosa de las leyes de la natu raleza, y la moralidad anarquista como la moralidad verdaderamente huma na.

La actitud y las ideas de Sade representan un sueño común a todos - los mortales: hacer suyo el disfrute del goce irrestricto. La vuelta al estado natural sin los controles que impone la cultura, la máxima ex presión del egoísmo individualista que la cultura trata de suprimir y canalizar a través de los tradicionales medios de controlar la concien- cia: la beatificación o la demonización de las acciones, ya sean útiles o estorben a los fines ideológicos que defiende toda sociedad.

Sade defiende lo que parece ser indefendible: el egoísmo, el crimen, las perversiones; sin embargo, como lo señala A. Stern, "para Vico, Kant, Hegel y Marx, la envidia, las pasiones y las necesidades consti- tuyen el combustible que mantiene la marcha de la historia"¹³. "Como Heráclito, Kant exaltó el conflicto entre los hombres porque sin él, se convertirían en víctimas de su propensión a la pereza. Pero "afortuna-

13. A. Stern, *La filosofía de la historia y el problema de los valores*, Eudeba, Bs. As., 1970, pág. 59.

damente" los hombres están poseídos por la envidia, la vanidad, la codicia y el deseo del poder. Sin esos vicios, dice Kant, todas las excelentes disposiciones humanas permanecerían atrofiadas¹⁴.

Nietzsche es otro pensador importante que defiende la libertad desde la perspectiva de lo que hemos venido llamando el naturalismo. Sus ideas, como es sabido, guardan grandes semejanzas con las de Calicles, y no resulta aventurado poder considerar su pensamiento como una versión moderna de la doctrina del sofista griego, aunque, como bien señala A. Menzel¹⁵, no es justo, a pesar de que haya muchos puntos de semejanza entre ambos, el negar la originalidad de Nietzsche y por tanto, es necesario también admitir las diferencias que los separan.

Como Calicles, Nietzsche sustenta la idea del predominio de las leyes naturales sobre las leyes creadas por el hombre, particularmente cuando se oponen a las de la naturaleza y se declara también a favor de la falta de frenos en las pasiones.

El grande hombre lo es en verdad gracias al libre desenvolvimiento de "sus deseos". ¿Cuáles son en el mundo las tres mejores cosas que más se han vituperado?: la voluptuosidad, el jardín de la felicidad de la tierra, la naturaleza del león, la fortaleza del corazón, etcétera. Se malinterpreta al animal y al hombre de presa, como César Borgia, cuando se busca en una enfermedad la explicación de esta bestia, la más sana de todas¹⁶.

¿Cómo se sitúa Freud frente al problema de la libertad en relación

14. *Ibid.*, pág. 75.

15. A. Menzel, *Calicles*, C.E.F., Méx., 1964, pág. 105.

16. *Ibid.*, pág. 108.

al naturalismo? ¿Qué es para él el hombre, esclavo de sus pasiones o de su razón?

La defensa del naturalismo en Freud es muy clara. En varias ocasiones relató que se inscribió en la facultad de Medicina después de leer el ensayo de Goethe titulado "La Naturaleza". En uno de sus párrafos, este ensayo dice: "Es ruda y dulce, amable y terrible, débil y todopoderosa. En ella está todo siempre. No conoce ni pasado ni futuro. El presente es su eternidad. Es buena"¹⁷.

Este conjunto de oposiciones que describen a la naturaleza se aproximan a las ideas que sobre este tema Freud dejó desparramadas en sus libros. En términos generales, Eros puede considerarse amable frente al terrible Thanatos. El inconsciente, en lo que se refiere al *ello*, no conoce ni el pasado, ni el futuro; es presente en cuanto principio del placer que quiere satisfacerse en forma inmediata. Pero Freud difícilmente admitiría como Goethe que la naturaleza es buena.

La oposición entre naturaleza y cultura es una temática, explícita unas veces, implícita otras, que está presente en toda la teorización psicoanalítica. El concepto *represión*, categoría fundamental dentro de las ideas de Freud, sintetiza esta oposición. ¿Qué es la neurosis sino el resultado de conflictos entre deseos (que proceden de impulsos naturales) y deberes (que provienen de los imperativos de la moral y la cultura)?

17. M. Robert, *La revolución psicoanalítica*, F.C.E., Méx., 1966, pág. 51.

Nuestra cultura descansa totalmente en la coerción de los instintos. Todos y cada uno hemos renunciado a una parte de nuestro poderío, a una parte de las tendencias agresivas y vindicativas de nuestra personalidad y de estas aportaciones ha nacido la común propiedad cultural de bienes materiales e ideales.¹⁸

Es fácil advertir cómo el tono de Freud es distinto al de los autores que hemos revisado antes. Al referirse a la coerción de los instintos (equivalente a lo que hemos venido llamando la "esclavitud de las pasiones") habla de una renuncia a una parte de nuestro poderío, pero también señala que los instintos dan lugar al nacimiento de los bienes culturales. Hay además, según lo sostiene en su ensayo *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna*, una moral natural y una moral cultural; pero ¿qué entiende Freud por moral natural?

Indudablemente esta moral natural no se apoya en la exaltación del buen salvaje roussonian, ni en el disfrute del goce irrestricto al estilo de Sade, tampoco al libre desenvolvimiento de los deseos del superhombre nietzscheano.

En *El Malestar en la cultura*, Freud señala que los logros y los avances de la cultura hacen que el hombre pague un precio muy alto con su limitación creciente y su desdicha, pero al mismo tiempo afirma que: "las minuciosas investigaciones realizadas en los pueblos primitivos actuales nos han mostrado que en manera alguna es envidiable la libertad de que gozan en su vida instintiva, pues ésta se encuentra supeditada a restricciones de otro orden quizá más severas de las que sufre el hombre

18. S. Freud, "La moral sexual y la nerviosidad moderna", *Obras Completas*, Bibl. N. de M., Méx., 1948, Vol. I, pág. 93f.

civilizado moderno"¹⁹.

Difícilmente, hoy en día, se le puede atribuir a Freud ser el defen--sor de la libertad irrestricta de la vida instintiva como llegó a atri--buirsele a principios de este siglo cuando sus ideas, malinterpretadas en este sentido, fueron motivo de repudio y escándalo. Estas ideas, me--nos radicales que las de Sade o Nietzsche, llegaron a considerarse más pe--ligrosas tal vez debido a que se apoyaban en la fuerza y prestigio de la ciencia, mientras que las de los autores citados partían de la literatu--ra y la filosoffa.

El naturalismo de Freud consiste fundamentalmente en el papel predo--minante que la sexualidad y la agresividad, como impulsos naturales, de--sempeñan en la vida del hombre. Estos impulsos no son menos intensos en el ser humano que en el animal, como lo ha tratado de mostrar la imagen idealizada que ofrecen la moral tradicional y la religión.

El instinto sexual -o mejor dicho, los instintos sexuales, pues la inves--tigación analítica enseña que el ins--tinto sexual es un compuesto de muchos instintos parciales- se halla probable--mente más desarrollado en el hombre - que en los demás animales superiores y es, desde luego, en él mucho más const--tante, puesto que ha superado casi por completo la periodicidad, a la cual apa--rece sujeto en los animales²⁰.

19. "El malestar en la cultura", *op cit.*, Vol. III, pág. 41.

20. "La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna", *op. cit.*, Vol. I pág. 939.

Pero el papel que desempeña la sexualidad en el hombre no consiste sólo en el grado de intensidad y de constancia que es superior a la de los animales. El ser humano posee además la peculiaridad de poder desplazar el fin sexual primitivo por otros fines, no propiamente sexuales, aunque psicológicamente no pierden el carácter original del cual proceden. De esta manera el erotismo está presente en una gran parte de las actividades del hombre. La sublimación consiste en una "desviación de las fuerzas instintivas sexuales hacia fines culturales elevados" y "la conducta sexual de una persona constituye el *prototipo* de todas sus demás reacciones"²¹. El instinto sexual no desplazado hacia las actividades culturales puede fijarse tenazmente en alguna de las etapas de su desarrollo dando lugar a las perversiones sexuales o a la neurosis. El hombre, pues, bajo el imperio de la sexualidad, se mueve de la neurosis o de la perversión a la sublimación y a la cultura. Esta última, que con sus normas y reglas se convierte en la antagonista de la vida instintiva del hombre, es, al mismo tiempo, un producto de la sexualidad reprimida.

Dijimos líneas atrás, que el Eros interviene en una gran parte de las actividades del hombre. Nos falta mencionar a Thanatos como el otro impulso natural, que, en oposición al primero, forma la pareja de los dos impulsos fundamentales de la conducta. Como la sexualidad, la agresividad está presente en la vida del hombre en forma constante más allá de lo consciente:

21. *Ibid.*, págs., 941 y 944.

Nuestro inconsciente asesina, en efecto, incluso por pequeñeces. Como la antigua ley draconiana de Atenas, no conoce, para toda clase de delitos, más pena que la de muerte, y ello con una cierta lógica, ya que todo daño inferido a nuestro omnipotente y despótico Yo es, en el fondo, un *crimen laesae majestatis*. Así, pues, también nosotros mismos, juzgados por nuestros impulsos instintivos, somos como los hombres primitivos, una horda de asesinos²².

Eros y Thanatos se alían, colocándose uno al servicio del otro o bien se oponen para contrarrestar sus efectos.

Todos nuestros cariños, hasta los más íntimos y tiernos, entrañan salvo en contadísimas situaciones, un adarme de hostilidad que puede estimular al deseo inconsciente de muerte²³.

Según Freud nos resistimos con nuestra inteligencia a admitir esta dualidad de amor y odio, que la teoría psicoanalítica comparte, en muchos aspectos, con la teoría cosmológica de la concordia y la discordia de Empédocles. La dualidad instintiva de amor y odio resulta "una simple calumnia insostenible ante los asertos de la conciencia"²⁴.

La teoría psicoanalítica de los instintos puede ser descalificada filosóficamente con las etiquetas de irracionalismo o vitalismo, términos que denotan una crítica en tanto que estas teorías dan una importancia exagerada a lo irracional y a lo vital. Sin embargo, en cierto aspecto, Freud es un continuador de Platón. W. Jaeger hace de Platón el pa--

22. S. Freud, "Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte", *op. cit.*, Vol. II, pág. 1014.

23. *Ibid.*, pág. 1015.

24. *Loc. cit.*

dre del psicoanálisis; incluso dice que este filósofo "es el primero que desenmascara la monstruosidad del complejo de Edipo"²⁵, cuando se refiere a aquel pasaje de *La República* que habla de cómo se despiertan los deseos más irracionales en el sueño. En este mismo texto Platón hace patente el desbordamiento incontrolado de los deseos cuando dice: "hay en cada uno de nosotros, aun en los de pasiones más moderadas, deseos verdaderamente temibles, salvajes y contra toda ley. Y esto se evidencia claramente en los sueños"²⁶. Freud por su parte toma en cuenta las afirmaciones de Platón y pregunta a los incrédulos:

¿...ignorais que todos los excesos y todas las inmoralidades que soñamos por las noches son diariamente cometidas y degeneran con frecuencia en crímenes reales? ¿Qué otra cosa hace el psicoanálisis sino confirmar la vieja máxima de Platón de que los buenos son aquellos que se contentan con soñar lo que los malos efectúan realmente?²⁷.

La aportación más importante que llevó a cabo Freud sobre su concepción del Eros, consistió en poner de relieve su carácter ambivalente. Desde el punto de vista del psicoanálisis, todas las relaciones amorosas están condenadas a la sospecha: el amor paterno-filial, el amor romántico, la amistad, la veneración, etc., participan del Eros libidinal. Hay en esta sospecha una desconfianza, no tanto de la razón, sino de la idealización del poder de la razón, al mismo tiempo que un énfasis en la potencia de lo no racional, de lo instintivo, que se deriva del ser natural

25. W. Jaeger, *Paideia*, pág. 749.

26. Platón, *La República*, 571-b.

27. "Introducción al psicoanálisis" op. cit., Vol. II, pág. 131.

del hombre. El amor de la madre hacia el hijo no está exento de ambigüedad. A pesar de que se le considere como modelo de amor desinteresado, la madre ama al hijo como una parte de sí misma en el cual deposita sus expectativas y anhelos. No ama a su hijo por lo que él mismo es, sino por una imagen ideal de sí misma que el hijo tiene que llegar a alcanzar. Por otra parte, no está exento de amor el canibalismo, pues como dice Freud: "el canibal ama a sus enemigos; esto es, gusta de ellos o los estima para comérselos, y no se come sino aquellos a quienes ama desde este punto de vista"²⁸. La ingestión de lo que se ama aparece en el ritual de la Última Cena, que es un recuerdo del banquete totémico, en el cual los participantes se comían al padre o al jefe de la tribu que era amado y temido a la vez. La ambigüedad en el Eros aparece, en parte por su origen instintivo y sexual, en parte por la ambivalencia de sentimientos en donde alternan el amor y el odio.

Por lo que respecta a la libertad de la voluntad el Eros se encuentra reprimido por la cultura en lo que atañe a la sexualidad. Es así como la cultura se construye a partir del Eros pero a costa de él por medio de limitaciones y coerciones. El gran NO, la prohibición del incesto, supone, según el acuerdo de antropólogos y etnólogos, el inicio de la cultura sin el cual ésta no se hace posible. Así pues, la prohibición es el elemento constitutivo de la cultura, pero al mismo tiempo la prohibición es cultura. Es con la pérdida de la libertad, la libertad de los impulsos naturales, que el hombre se lanza a la búsqueda de otro tipo de libertad, la de la razón y el orden. Entre los animales no existen las prohibiciones, de la misma manera que no existen los ideales, porque el

28. S. Freud, "Totem y Tabú", *op. cit.*, Vol. II, págs. 499-504.

animal no se niega a sí mismo como tal. El amor a los ideales supone para el hombre un rechazo de sí mismo en el no de la prohibición de ser como se es para buscarse en otra manera de ser. El no de esta negación implica el sí de lo otro, de lo distinto, que puede ser aquello que es valioso o estimable ideal o culturalmente hablando. La cultura se muestra ambivalente desde sus orígenes con esta afirmación y negación simultáneas.

Existe a partir de Eros y Thanatos un doble antagonismo frente a la cultura y por lo tanto una doble pérdida o restricción de la libertad instintiva. En términos generales, el Eros es favorable al desarrollo de la sociedad y la cultura:

Aquel impulso amoroso que instituyó a la familia sigue ejerciendo su influencia en la cultura, tanto en su forma positiva, sin renuncia a la satisfacción sexual directa, como bajo su transformación en un cariño coartado en su fin. En ambas variantes perpetúa su función de unir entre sí un número creciente de seres con intensidad mayor que la lograda por el interés de la comunidad de trabajo. La impresión con que el lenguaje emplea el término amor, está pues genéticamente justificada. Suele llamarse así a la relación entre el hombre y la mujer que han fundado una familia sobre las bases de sus necesidades genitales; pero también se denomina amor a los sentimientos positivos entre padres e hijos, entre hermanos y hermanas, a pesar de que estos vínculos deben ser considerados como amor de fin inhibido, como cariño²⁹.

Este aspecto del Eros coincide con el Eros platónico fundamentador de la ética y la política. El concepto de Eros no es distinto para los

29. S. Freud, "El malestar en la cultura", Op. cit., Vol. III, págs. 30 y 31.

griegos al de *filia*, la *filia* que se da en la filiación, el amor filial, el nexo de unión que permite establecer la comunidad y la comunicación. El hombre, para ser animal político, necesita ser animal erótico. Pero además de este tipo de amor existe el amor egoísta y pasional. Es el tipo de amor irracional que Platón menciona en el *Fedro*³⁰. Por boca de Lisias se lleva a cabo una descripción de este tipo de amor. Según Lisias el amor de los amantes es tan irracional que la virtud y el bien quedan deshechos. El amor-pasión de los amantes es tan fuerte que éste se vuelve egoísta y los destruye mutuamente. El amor aparece aquí como algo corrosivo, es anti-logos, anti-polis, anti-ethos. Este tipo de amor es el que está representado en el *Banquete* por la Afrodita Terrenal en oposición a la Afrodita Celeste del amor espiritual y racional.

Desde el punto de vista psicoanalítico el enamoramiento supone una experiencia excitante y llena de intensa fascinación porque entraña la repetición de la unión más completa que pueda darse: la experiencia de unión con la madre que sirve de paradigma a todas las relaciones amorosas y que todos conservamos. En esta experiencia está presente el tratar de superar la vivencia de separación, la insuficiencia, el anhelo de goce sin restricciones y el deseo de volver al origen, que se da tanto en el plano individual, como en el de la especie frente a la unión perdida con la naturaleza. Ambos deseos suponen un atentado contra la cultura y la moral.

Para realizarse el amor necesita quebrantar la ley del mundo. En nuestro

30. Platón, *Fedro*, 244 d.

tiempo el amor es escándalo y desorden, transgresión: el de dos astros que rompen la fatalidad de sus órbitas y se encuentran a la mitad del espacio.

Y de ahí también que el amor sea, sin proponérselo, un acto antisocial, pues cada vez que logra realizarse, quebranta el matrimonio y lo transforma, en lo que la sociedad no quiere que sea: la revelación de dos soledades que crean por sí mismas un mundo que rompe la mentira social, suprime tiempo y trabajo y se declara autosuficiente. No es extraña, así que la sociedad persiga con el mismo encono al amor y a la poesía su testimonio y lo arroje a la clandestinidad, a las afueras, al mundo turbio y confuso de lo prohibido, lo ridículo y lo anormal³¹.

Este es el tipo de amor irracional, amor loco, al que Platón calificó de amor terrenal; ciego, porque no lo conduce la razón, estéril, porque no está bañado por el *ethos*, y, en su egoísmo, es incapaz de producir el bien de los demás. Este es el amor que testimonia la literatura en personajes como Madame Bovary, Effi Briest, Justine, Ana Karenina, que nos atraen precisamente porque evocan en nosotros lo oscuro e irracional que llevamos dentro.

La cultura apoya y promueve el Eros filial, pero limita o rechaza el goce del Eros sexual. Según Freud, "en la culminación máxima de la relación amorosa no subsiste interés alguno por el mundo exterior; ambos amantes se bastan a sí mismos y tampoco necesitan al hijo común para ser felices"³². Es por esto que "la cultura actual nos da claramente a entender que sólo está dispuesta a tolerar las relaciones sexuales basadas en la unión única e insoluble entre un hombre y una mujer, sin admitir

31. O. Paz, *El laberinto de la soledad*, F.C.E., Méx., 1972, págs. 178 y 179.

32. S. Freud, "El malestar en la cultura", *Op. cit.*, Vol. III, pág. 31.

la sexualidad como fuente de placer en sí, aceptándola tan sólo como un instrumento de reproducción humana que hasta ahora no ha podido ser sustituido³³.

Pero no es el Eros, a pesar de sus ambigüedades, el que genera con las oposiciones que plantea, el verdadero antagonismo entre cultura y naturaleza. Según Freud, Thanatos, el más anticultural de los instintos, es el verdadero enemigo de la civilización. Justamente por ello son mayores los recursos de que se vale la cultura para tratar de neutralizar y convertir en inofensivo sus afectos. Uno de estos recursos, el más efectivo, es el *super-yo* o conciencia moral. Paralelamente al *super-yo* cultural, que viene a ser la suma de todas las prohibiciones y exhortaciones que limitan, orientan o promueven al individuo hacia las metas que la cultura impone, existe el *super-yo* individual, el cual actúa frente al *yo* de la misma manera que el *yo* lo hace frente a otros individuos. La agresión, de esta manera, vuelve a su lugar de origen al volcarse sobre el individuo mismo. Los sentimientos de culpa, y el malestar que generan, son al producto del castigo que el *super-yo* infiere al *yo* por transgresiones reales o imaginarias que el sujeto comete contra las reglas que impone la cultura. Según la metáfora militar que Freud utiliza:

...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 una ciudad conquistada³⁴.

33. *Ibid.*, pág. 33.

34. *Ibid.*, pág. 47

Por medio del *super-yo* individual se logra, además de neutralizar la agresividad del sujeto, un control represivo cuya efectividad no podría alcanzarse por otros medios. La cultura, a través del *super-yo* cultural, decreta preceptos inalcanzables desde el punto de vista psicológico como el de *amarás a tu prójimo como a ti mismo* con el objeto de anular los efectos de la agresividad inherente al hombre. El *super-yo* cultural impone además severas restricciones como son el tabú al incesto o los diez mandamientos que contrarrestan los deseos más intensos del hombre exigiendo por medio de la renuncia a los instintos un ideal de moralidad basado en el sacrificio. Pero todas estas restricciones del *super-yo* cultural serían menos eficaces o tal vez inútiles, porque sin el auxilio del *super-yo* individual cualquier sujeto se permitiría regularmente hacer cualquier mal que le ofreciera ventajas, siempre y cuando pudiera evadir el castigo bajo el cual se ve amenazado, pues según Freud:

...el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor que sólo osaría defenderse si se le atacara... 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, martirizarlo y matarlo³⁵.

35. *Ibid.*, pág. 37

Según Freud no existe una facultad natural en el hombre que sirva para discernir el bien del mal. La facultad que permite llevar a cabo esta distinción se forma a través del influjo de una presión externa. Pero ¿a qué se debe que el sujeto acepte la instalación en su interior de una *guarnición militar* extraña a su ser que va a funcionar como un centro de vigilancia mucho más eficaz que todos los sistemas de control externa, impidiendo llevar a cabo los más ansiados deseos, frenando las pasiones y castigando no sólo las acciones sino hasta los pensamientos de posibles acciones? Freud piensa que el estado indefenso del niño y su prolongada dependencia infantil lo obligan, no sólo a someterse a las prohibiciones sino a introyectarlas, es decir a reprimir los impulsos instintivos adoptando como propias las restricciones del mundo exterior. "Del mismo modo que el niño se halla sometido a sus padres y obligado a obedecerlos, se somete el *Yo* al imperativo categórico del *super-yo*³⁶.

El *super-yo* guarda grandes semejanzas con lo que la tradición filosófica ha llamado *conciencia moral*, considerada como un *no-yo* o mismidad superior. Una especie de oscuro impulso o proto sentimiento conocido con el nombre de *horme* que inclina hacia el camino recto. Una voz que, a la manera del *daimon* socrático o la "*Vox Dei*" de los escolásticos interviene en los momentos decisivos para indicar no tanto lo que se debe hacer como lo que se debe omitir.

El *super-yo* se asemeja a lo que Descartes y Spinoza llamaban *el mor disco de la conciencia*, cuando, además del papel de guía restrictivo, ejerce la función vigilante y punitiva que da lugar a tensiones y angus-

36. S. Freud, "El yo y el ello", *Op. cit.*, Vol. II, pág. 1207.

tias relacionadas, a su vez, con la culpa y la vergüenza. También cumple la tarea que se atribuye a la conciencia moral cuando se opone a la conducta irracional del hombre frenando los impulsos instintivos del *ello*. Sin embargo, el *super-yo* no es semejante a la conciencia moral en lo que respecta al carácter autónomo que se le ha atribuido tradicionalmente. El hombre no es libre desde el punto de vista de su conciencia moral. Los valores que asume, las preferencias que adopta, las acciones que lleva a cabo son el producto de las reglas y prohibiciones heterónomas. En ciertos aspectos es moral a pesar suyo y no puede dejar de serlo aun que se lo proponga. La paradoja que plantea Freud es que el hombre es, al mismo tiempo, más moral y más inmoral de lo que se imagina.

Situándonos en el punto de vista de la restricción de los instintos, o sea de la moralidad, podemos decir lo siguiente: el *ello* es totalmente amoral; el *yo* se esfuerza por ser moral, y el *super-yo* puede ser "hipermoral" y hacerse entonces tan cruel como el *ello*³⁷.

El *Yo* es esa *pobre cosa*³⁸, sometida a los peligros del mundo exterior y a las amenazas internas del *ello* y del *super-yo*. El imperativo categórico kantiano no es, desde el punto de vista del psicoanálisis, el producto de una decisión libre, sino la sumisión a un imperativo ineludible. Un fenómeno que sirve para ilustrar el grado de *hipermoralidad* del *super-yo* lo constituye el masoquismo. Además de ser una llamativa perversión sexual, éste abarca lo que se ha dado en llamar masoquismo moral. Desde el punto de vista sexual o erótico se manifiesta como el

37. *Ibid.*, pág. 1210.

38. *Ibid.*, pág. 1211.

sentimiento de culpa inconsciente. La aceptación cristiana del castigo es interpretada por Freud como una perversión moral: "el verdadero masoquista ofrece la mejilla a toda posibilidad de recibir un golpe"³⁹.

El masoquismo moral da lugar a fenómenos tan especiales como son el sentimiento de inferioridad, la búsqueda inconsciente del fracaso y hasta el suicidio. Estos fenómenos no pueden explicarse satisfactoriamente sin tomar en cuenta el papel que desempeña el instinto de agresión en to dos estos tipos de conducta autodestructiva. El masoquismo no puede comprenderse sin el sadismo, pues cada uno de estos términos, aunque opuestos, son complementarios. Masoquismo y sadismo no se dan separadamente: cuando uno se hace manifiesto, el otro permanece latente y a esto se debe que se usen conjuntamente estos términos y se hable de conducta sado-masoquista. El masoquista actúa sádicamente consigo mismo de igual manera que el suicida es un homicida de sí mismo. En ambos casos, la agresión, en lugar de dirigirse hacia afuera, se dirige hacia dentro del sujeto.

El retorno del sadismo contra la pro pia persona se presenta regulamente con ocasión del sojuzgamiento cultural de los instintos que impide utilizar al su jeto en la vida una gran parte de sus componentes instintivos destructores⁴⁰.

El masoquismo moral no existe sólo en los casos extremos que ya hemos citado: sentimiento de inferioridad, búsqueda inconsciente de fracaso, o el suicidio sino que, en menor grado, y en diferentes niveles de

39. S. Freud, "El problema económico del masoquismo", *Op. cit.*, Vol. I, pág. 1019.

40. *Ibid.*, pág. 1021.

intensidad, actúa por medio de los remordimientos (el citado *mordisco de la conciencia* de Descartes y Spinoza) o en forma más profunda, pero a la vez más difusa, en el vago sentimiento de angustia que podría identificarse con la angustia existencial de Heidegger. Freud estima que:

...es mucho más acertado distinguir la angustia ante la muerte de la angustia real objetiva y de la angustia neurótica ante la libido... la angustia ante la muerte se desarrolla, a mi juicio, entre el *yo* y el *super-yo*⁴¹.

La necesidad de castigo y el goce en el sufrimiento que experimenta el masoquista pueden explicarse en función al alivio que genera la liberación de la tensión creada por el sentimiento de culpa. Este sentimiento se vuelve angustioso e intolerable para el sujeto que lo padece porque, en forma real o imaginada, existe la amenaza de perder el afecto y la seguridad que espera recibir de los otros (ya sean los padres, la familia o el grupo social al que pertenece y del cual depende). Sin embargo no hace falta la desobediencia de una orden o el quebrantamiento de una norma para que se haga presente el sentimiento de culpa; la simple aparición de pensamientos o deseos prohibidos son fuente de tensión para el masoquista moral y por lo tanto de necesidad de castigo. Finalmente es necesario mencionar otra fuente de culpa más sutil pero no por eso menos profunda. La constituye el *ideal del yo* (una variante del *super-yo*) que encarna los ideales de los padres. Además de la introyección, la identificación es otra manera de expresar la dependencia hacia

41. S. Freud, "El yo y el ello", *Op. cit.*, Vol. I, pág. 1212.

los otros. El sentimiento de comunión constituye la manera más eficaz de superar la angustia creada por la conciencia de desvalidez frente a los peligros de la naturaleza y el medio ambiente. Ser idéntico a una persona o a un grupo es la forma más completa de formar parte de esa persona o ese grupo. Por otra parte di-sentir es equivalente a no sentir igual que los otros, es diferenciarse, y disidente es aquel que está separado o sentado aparte. Esta dependencia es la que genera lo que Nietzsche llama *mala conciencia*:

Yo considero la mala conciencia como la profunda dolencia a que tenía que sumir el hombre bajo la influencia de esta transformación, lo más radical de todas las que haya experimentado nunca -de esa transformación que se tradujo cuando se encontró definitivamente encadenado a la argolla de la sociedad y de la paz⁴².

Freud considera más justo llamar a la mala conciencia "angustia social"⁴³. El hombre civilizado necesita cambiar una parte de su felicidad por una parte de seguridad. La cultura desempeña un doble papel; por una parte, protege al individuo contra la Naturaleza y surge para regular las relaciones de los hombres entre sí⁴⁴, pero a la vez la cultura da origen a que éste viva en un estado de *malestar* que llega a convertirse en angustia interna y en neurosis. Las limitaciones crecientes de la libertad de los instintos y las desdichas que ésta ocasiona constituyen el precio ineludible que el hombre se ve obligado a pagar ante los avances de la cultura.

42. F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Alianza, Mad., 1975, pág. 85.

43. S. Freud, "El malestar en la cultura", *Op. cit.*, Vol. II, pág. 40.

44. *Ibid.*, pág. 21.

Ante el panorama que Freud nos presenta de lo que es el hombre con sus instintos naturales y su confrontación con la cultura cabe la formulación de algunas preguntas. ¿Es posible la existencia de una civilización exenta de represión? ¿Hasta qué punto es errónea la concepción ahistórica de los instintos, o qué grado de historicidad contienen los principios biológicos para lograr su mutabilidad en diferentes etapas de la historia? La respuesta a estas preguntas constituye la obra de Marcuse *Eros y Civilización*. En esta obra se introduce, desde el interior de la teoría psicoanalítica, una serie de cambios que contradicen las conclusiones obtenidas por Freud.

Según Marcuse lo que Freud llama *el principio de realidad* consiste en la encarnación de las instituciones de un determinado sistema social; así la familia, la fábrica, el ejército son formas materializadas del poder político instituido que rodean al individuo, de tal manera que la realidad para el individuo es esencialmente una realidad socioeconómica. Ahora bien, esta concepción de la realidad, que proviene de Marx, es parcialmente cierta cuando se aplica a lo que Freud denominó *principio de la realidad*. Para entender lo que significa este principio, y a qué realidad alude, hay que tomar en cuenta la hipótesis psicofisiológica del principio de constancia de G. Th. Fechner del cual se sirve Freud para elaborar el principio del placer-displacer y el principio de realidad. La idea que sustenta a estos principios consiste en que "una de las tendencias en el aparato anímico es la de conservar lo más baja posible o, por lo menos, constante la cantidad de excitación en el existente"⁴⁵.

45. S. Freud, "Más allá del principio del placer", *Op. cit.*, Vol. I, pág. 1089.

Así pues, el placer corresponde a la disminución de excitación, debido a que conduce a la estabilidad mientras que el aumento de la misma provoca inestabilidad y dolor. El hambre, por ejemplo, a medida que aumenta llega a producir una tensión dolorosa, la cual se reduce cuando dicha tensión desaparece por medio del alimento, acompañando a esta falta de tensión una sensación de relajamiento y bienestar. Bajo esta perspectiva el principio del placer consiste básicamente en una actitud de huida de las impresiones penosas y por tanto en un alejamiento de la realidad en cuanto que de ella provienen las estimulaciones que son fuentes de tensión, es decir de dolor y sufrimiento. La realidad se muestra intolerable según la tendencia del principio del placer, pero al mismo tiempo el renunciar al mundo exterior significa la muerte, puesto que existe una forzosa interdependencia entre el mundo externo y el organismo vivo. Frente a esta disyuntiva el principio de realidad viene a ser una transacción: se acepta la realidad, es decir el displacer, pero "sin abandonar el propósito de una final consecución del placer"⁴⁶. Esto quiere decir que el principio del placer no desaparece por la aceptación del displacer que trae consigo la realidad: se trata de una actividad psíquica adaptativa con miras a la supervivencia. Pero el principio del placer aparece persistentemente en aquellas acciones que niegan la realidad y que tienen como fin el alcanzar la consecución del placer, como sucede con la ilusión, la alucinación o el acto de soñar. "El neurótico, según Freud, se aparta de la realidad o de un fragmento de la misma porque se le hace intolerable"⁴⁷, y se refugia, compensatoriamente,

46. *Ibid.*, pág. 1090.

47. S. Freud, "Los dos principios del suceder psíquico", *Op. cit.*, Vol. II, pág. 403.

en la ilusión y en el ensueño con el fin de obtener lo que la realidad le niega.

Como se puede apreciar, la idea de la realidad a que se alude en el citado principio es completamente distinta a la realidad a que se refiere Marcuse. Por otra parte, esto no quiere decir que Freud se refiera a la realidad exclusivamente a partir de procesos homeostáticos, pero hay que entender dicha noción básicamente a partir del principio psíquico-físico que la sustenta.

Para Marcuse los instintos no constituyen entidades fijas. Estos se modifican de acuerdo a los cambios en el medio socioeconómico: "todos los conceptos psicoanalíticos (sublimación, identificación, proyección, etc.) implican la mutabilidad de los instintos"⁴⁸. El principio de realidad, que ajusta y moldea al principio del placer no es el mismo en todas las épocas de la historia, por lo tanto las modificaciones del principio del placer y las necesidades que se derivan de estas modificaciones traen consigo distintos tipos de necesidad. En cuanto a la represión hay una represión *básica*, necesaria para llevar a cabo las modificaciones de los instintos que permiten la perpetuación de la raza humana en la civilización, y una represión excedente o sobrante que se produce bajo el régimen de lo que Marcuse llama *principio de actuación* o de *rendimiento* que consiste en "la forma histórica prevalente del principio de realidad"⁴⁹. La represión "excedente" se ha justificado a lo largo de la historia por la escasez de los medios de subsistencia. Debido a ello el principio de realidad ha figurado como principio de rendimiento econó

48. H. Marcuse, *Eros y civilización*, Seix Barral, Barc., 1976, pág. 25.

49. *Ibid.*, pág. 30.

mico dando lugar a que las experiencias de goce se vean reducidas a su mínima expresión y el trabajo se convierta en trabajo enajenado. La represión excedente modifica los instintos con el propósito de lograr la dominación social y por tanto el origen de dicha represión corresponde a una causa socio-económica.

Marcuse da por sentado que la represión que produce la oposición naturaleza-cultura es la represión excedente y que la represión básica no interviene para producir dicho antagonismo. La represión excedente se ha dado en el transcurso de la historia debido al trabajo que ha necesitado efectuar el hombre para llevar a cabo el dominio de la naturaleza y de esta manera poder llegar a superar las necesidades a las que se ha visto sometido. Así pues, si la historia de la humanidad para Freud es la historia de la represión en general, para Marcuse la historia de la humanidad es la historia de la represión causada por el trabajo enajenado.

La satisfacción de las necesidades, según Marcuse, conlleva siempre un trabajo que implica el dominio de la naturaleza o el dominio de otros hombres. "La dominación es ejercida por un grupo o un individuo particular para sostenerse y afirmarse a sí mismo en una posición privilegiada"⁵⁰. Estas formas de dominación dan lugar a diferentes maneras históricas de concretar el principio de realidad⁵¹. El Eros encadenado de una civilización enferma (enferma desde el punto de vista de la enajenación que provoca) no puede llevar a cabo la función unificante gratificadora que llevaría a cabo el Eros libre⁵². Marcuse piensa que la *represión exce-*

50. *Ibid.*, pág. 47.

51. *Loc. cit.*

52. *Ibid.*, pág. 52.

dente no sólo modela al principio de realidad en sus aspectos externos sino que "transforma al principio de realidad en sí mismo".⁵³

Las actuales sociedades industrialmente avanzadas no permiten reducir o suprimir la *represión excedente* debido a que dicha represión es necesaria para el mantenimiento del *statu quo*. Por lo tanto la productividad misma de estas sociedades se vuelve contra los individuos convirtiéndose en un control represivo. La actual civilización industrial cuenta con los medios necesarios para abolir tanto la escasez como el trabajo enajenado y puede permitir que se lleve a cabo "un cambio *cualitativo* de las necesidades humanas". Este cambio traería consigo el acceso a una nueva forma de civilización hedonista en la cual el trabajo se convertiría en juego y placer.

Lo que Marcuse denomina *principio de rendimiento*, o sea el principio de realidad prevaleciente, aparece en su expresión más clara en una sociedad de "tipo adquisitivo, antagónica y en constante proceso de expansión"⁵⁴. Este principio ejerce su dominio sobre los miembros de la sociedad bajo la actuación competitiva de los individuos que la componen. En este régimen, cuerpo y mente son convertidos en instrumento de trabajo enajenado y, bajo estas circunstancias, el principio del placer ya no se transforma tanto en principio de realidad como en un puro *principio de rendimiento*.

Según Marcuse existe en el momento actual la potencialidad económica y tecnológica que permitiría la supresión de la escasez en los niveles a que se ha visto sometido el hombre en el pasado que ha justificado la represión institucionalizada. Así pues las fuentes del sufrimiento humano, que Freud presentó bajo tres formas: La fuerza superior de la naturaleza, la inevitable disposición hacia la decadencia de nuestros cuerpos y la imperfección de nuestros métodos para regular las relaciones humanas, habría que considerarlas como formas históricas (por lo me-

53. *Ibid.*, pág. 53.

54. *Ibid.*, pág. 54.

nos en lo que respecta a la primera y la última) las cuales perderían el carácter de inevitabilidad que Freud les asignó.

El objeto fundamental que persigue Marcuse en *Eros y Civilización* es el de tratar de cambiar lo que él llama una *pedra central de la teoría freudiana*, que consiste en la idea de que no es posible la existencia de una civilización exenta de represión en lo que respecta a la vida instintiva. Para lograr este cambio, Marcuse, como ya vimos, utiliza el recurso de dividir a la represión en dos clases diferentes: una básica y necesaria y otra excedente e innecesaria. Una vez llevada a cabo esta división, Marcuse se olvida por completo de la represión básica, a la que, según parece, no merece la pena dedicarle ninguna atención, y se dedica al examen de la *represión excedente* sin más explicaciones. ¿Hasta qué punto en esa omisión reside el meollo del conflicto que plantea Freud y que Marcuse trata de eludir? Pasemos a tratar de llenar el hueco que supone esta omisión y veamos si nuestras sospechas están debidamente fundadas. La argumentación de Marcuse parece señalar que Freud, al admitir la idea de que una civilización no represiva es imposible, acepta indiscriminadamente a la represión en toda su magnitud. Esto que sería decir que Freud aceptaba la represión sexual, que le tocó vivir en la sociedad vienesa, y de la cual provenían sus pacientes, como un mal irremediablemente. Sin embargo esto no es así. Muy por el contrario, como mostraremos a continuación, Freud luchó, no políticamente pero sí científicamente, por llevar a cabo una revolución sexual que implicaba la supresión de una represión innecesaria. Si Freud hubiera aceptado la *represión excedente* que le endosa Marcuse se habría convertido en un

defensor de represión sexual de su época y no habría recibido la avalancha de acusaciones que tuvo que tolerar ni se habría suscitado el escándalo que se le vino encima con la publicación de sus obras.

Freud en *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna* se dedica a mostrar las absurdas consecuencias de la moral sexual victoriana. En dicho texto hace una enumeración detallada de los males que acarrea la represión sexual excesiva. Freud menciona al autor de una publicación, que acaba de leer, el cual señala los males de la moral sexual dominante en nuestra sociedad occidental y al referirse a él dice lo siguiente: "No es ciertamente labor de un médico la de proponer reformas sociales; pero he creído poder apoyar su urgente necesidad ampliando la exposición hecha por Ehrenfels, de los daños imputables a nuestra moral sexual cultural, con la indicación de su responsabilidad en el incremento de la nerviosidad moderna"⁵⁵.

Ahora bien, cuando Freud afirmaba que una civilización no represiva es imposible, y al mismo tiempo veía como innecesaria y perjudicial la represión excesiva, ¿no quiere esto decir que Freud, al hablar de represión necesaria se refería a lo que Marcuse llama represión básica? y ¿No será, entonces, en la represión básica en donde se produce el antagonismo entre naturaleza y cultura que Freud plantea?

La propensión de Marcuse por transformar categorías psicológicas en sociológicas y su excesivo optimismo lo llevan a negar la debilidad congénita del hombre frente a la naturaleza. Freud estableció esta debilidad a dos niveles: uno, filogenético, como la falta de dotación bio

55. S. Freud, "La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna", *Op. cit.*, Vol. I, pág. 946.

lógica del hombre como especie, y otro, ontogenético, que procede de la prolongada y necesaria dependencia infantil. Sin embargo, piensa Marcuse que sólo la decadencia de nuestro cuerpo puede considerarse como una inevitable fuente de sufrimiento, no así la fuerza superior de la naturaleza y la imperfección de nuestros métodos para regular las relaciones humanas. Es bastante dudoso que el hombre como especie haya logrado el dominio de la naturaleza a tal grado que puede decirse que es más fuerte que la naturaleza. Para que esto fuera cierto no bastaría que el grado de dominio del hombre sobre la naturaleza fuera tal que ya no se viera expuesto a no poder satisfacer sus necesidades vitales, tampoco bastaría el que se pudiera alcanzar un dominio en el que no pudieran darse cambios imprevisibles (terremotos o cataclismos de gran magnitud); sería necesario además el cambio de la propia naturaleza del hombre en cuanto a sus instintos. Pero Marcuse piensa, como ya vimos al comienzo de este trabajo, que los instintos no son fijos y se modifican de acuerdo a los cambios que se dan en el medio socio-histórico. Ahora bien, Marcuse olvida (o tal vez desconoce) que Freud al referirse a *los instintos y sus destinos* estableció una perentoriedad, un fin, un objeto y una fuente del instinto⁵⁶. Los conceptos psicoanalíticos (sublimación, identificación, proyección, represión, introyección) que para Marcuse implican la mutabilidad de los instintos⁵⁷ se llevan a cabo fundamentalmente en relación con el objeto y parcialmente en el fin, pero no se dan cambios en lo que respecta a la perentoriedad y la fuente de los instintos. Freud reconoce que el objeto que "es aquel en el cual, o por medio del cual, puede

56. S. Freud, "Metapsicología", *Op. cit.*, Vol. I. pág. 1029.

57. H. Marcuse, *Eros y Civilización*, pág. 25.

el instinto alcanzar su satisfacción, es lo más variable del instinto"⁵⁸. También admite la posibilidad de hablar de un indeterminado número de instintos en la práctica corriente y que éstos pueden tanto cambiar de dirección como pueden reemplazarse unos a otros; sin embargo una vez que establece la existencia de sólo dos instintos básicos (Eros y el instinto de destrucción o instinto de muerte) les confiere una dirección y una finalidad precisas. "La dirección del primero es establecer en cualquier momento unidades mayores y preservarlas, uniéndolas unas a otras. La finalidad del segundo es, por el contrario, la de romper las conexiones y destruir las cosas... debemos suponer que su meta final es la de conducir lo que está vivo a un estado inorgánico"⁵⁹.

Para Marcuse no sólo es indispensable mostrar la mutabilidad de los instintos, también es necesario para él destruir la oposición Eros-Thanatos. El movimiento que lleva a cabo al interpretar la teoría psicoanalítica es doble: por un lado necesita cambiar las categorías psico-biológicas por categorías socio-históricas, y por el otro desbaratar las oposiciones freudianas en forma similar a como lo hizo Hegel con las antinomias kantianas. En especial la eliminación de la antítesis Eros-Thanatos resulta de gran importancia para Marcuse. Así pues, al suprimir el Thanatos se consigue la disolución de la más radical de las antinomias freudianas. Para llevar a cabo esta supresión, Marcuse recurre a la hipótesis, esbozada por Fenichel, según la cual se puede suponer la existencia de un instinto con carácter neutro del cual se derivarían Eros y Thanatos. Pero esta hipótesis sólo sirve para ponernos al tanto del origen de la polaridad de los instintos sin llegar a impedir que la dinámica de

58. S. Freud, "Metapsicología", *Loc. cit.*,

59. S. Freud, "Esquema del psicoanálisis", *Op. cit.*, Vol. III, pág. 1014.

la oposición se altere sustancialmente. Debido a ello Marcuse da otro paso más en su intento por disolver al Thanatos, incorporando el instinto de muerte al instinto de vida de tal manera que el primero se conforma a los designios del segundo cumpliendo una función vital detrás de su aparente función thanática. "El instinto de muerte es destructividad no por sí misma, sino para el alivio de una tensión. El descenso hacia la muerte es una huida inconsciente del dolor y la necesidad. Es una expresión de la eterna lucha contra el sufrimiento y la represión" dice Marcuse basándose en la idea del principio del placer como huida ante el sufrimiento⁶⁰. Sin embargo, esta solución bastante previsible, fue explícitamente rechazada por Freud: "El principio del nirvana (y el principio del placer que suponemos idéntico) actuaría por completo al servicio de los instintos de muerte, cuyo fin es conducir la vida inestable a la estabilidad del estado inorgánico, y su función sería la de prevenir contra las exigencias de los instintos de vida de la libido de intentar perturbar tal recurso de la vida. Pero esta hipótesis no puede ser exacta"⁶¹. Párrafos más adelante precisa que el principio del nirvana, el principio del placer y el principio de realidad no se anulan entre sí. Con lo cual, de nueva cuenta, se evidencia el intento de Marcuse de torcer en su provecho las tesis de Freud. Este intento lo realiza recurriendo a la división de un concepto, con lo cual logra convertir lo cualitativo (como mostramos en el caso de la represión), o bien disolviendo la oposición de los términos al subsumir uno de ellos en el otro (como acabamos de ver en la oposición Eros-Thánatos).

60. H. Marcuse, *Eros y Civilización*, pág. 40

61. S. Freud, "El problema económico del masoquismo", *Op. cit.*, Vol. I, pág. 1017 (El subrayado es nuestro).

Marcuse cae en una posición similar a la del revisionismo neofreudiano que critica en el epílogo de *Eros y Civilización*. Los cambios que introduce, desde el punto de vista del humanismo marxista que él defiende, alteran la teoría psicoanalítica privándola de los rasgos inminentemente incisivos y críticos que caracterizan sus conceptos. Pero este revisionismo no se limita al psicoanálisis sino que también abarca al marxismo. Por ejemplo, así como elimina el antagonismo entre instintos y cultura, que es uno de los aportes fundamentales de Freud, también suprime la lucha de clases, que constituye una de las contribuciones básicas de la teoría marxista. Marxismo y psicoanálisis le sirven para la construcción de una visión ilusoria de la realidad social, moral y psicológica del hombre. La imagen idealizada del hombre erótico de Marcuse, ausente de impulsos thanáticos, contrasta notablemente con la visión conflictiva del ser humano planteada por Freud.

En *Un ensayo para la liberación* el optimismo marcusiano se desborda y nos ofrece la visión de una sociedad ideal construida sobre las bases del marxismo y el psicoanálisis utópico. En esta sociedad, cuya realización es posible debido a que contamos con los medios tecnológicos necesarios, el trabajo pierde la cualidad de esfuerzo retribuido y se convierte en juego; las fuentes de sufrimiento humano que proceden de la supremacía de la naturaleza y de la imperfección de nuestros métodos para regular las relaciones humanas quedan anuladas, las necesidades tanto en el orden económico como en el sexual plenamente satisfechas. Pero Marcuse, desligado de las bases científicas para alcanzar una transformación tan radical como lo que él señala, no nos dice los pasos que hay que dar

para lograr este fin. No nos dice, por ejemplo, cómo es posible que la eficacia (tan necesaria para una sociedad tecnológica altamente avanzada) se compagine con el juego.

Bajo estas bases la utopía de una sociedad en donde reina la abundancia y la felicidad para todos no deja de ser más que el sueño arquetípico de la Edad de Oro. Este mito según Jung⁶², corresponde a anhelos y esperanzas infantiles largamente acariciados por la humanidad. En este sentido, a nivel colectivo, cumple la misma función que el sueño o la ilusión; a nivel individual, en cuanto a una realización sustitutiva de deseos insatisfechos. Ahora bien, una de las metas principales del psicoanálisis y del marxismo consiste en la transformación de la realidad: en el primero se trata de una transformación psicológica, en el segundo de una transformación social. Pero ésta no se puede lograr dándole la espalda a la realidad; de ahí que se le dé una importancia tan decisiva al análisis de las ilusiones en el psicoanálisis y el análisis de las ideologías en el marxismo. Freud consideró a la neurosis como el fracaso producido por el hecho de vivir dentro de un mundo de ilusiones infantiles, y es en este sentido en el que se refirió al psicoanálisis como *una educación para la realidad*.

La inclinación de Marcuse por la utopía explica su aversión por el principio de la realidad. Este principio no tiene cabida dentro de la sociedad marcuseriana. El descenso del principio de realidad da lugar al ascenso del *principio estético* que lo sustituye⁶³. En esta forma Marcuse colabora al incremento de una ilusión agradable, hermosa y altamente estimulante, lo cual explica, en gran parte, la popularidad de que gozan

62. C. J. Jung, *El hombre y sus símbolos*, Aguilar, Mad., 1979. pág. 85.

63. H. Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, Joaquín Mortíz, Méx., 1969. pág. 92.

sus ideas. Puede decirse, parafraseando a Freud, que proporcionan el bienestar de una ilusión.

Si el intento por parte de Marcuse para reivindicar la libertad de los instintos dentro de la cultura es un fracaso, lo es, en primer lugar, porque no deja de admitir la necesidad de que la represión subsista en forma necesaria; en segundo lugar porque las soluciones que propone son utópicas. ¿Cuáles alternativas subsisten a partir de las ideas de Freud para la posible libertad en el hombre? Existen dos vías por medio de las cuales Freud considera posible solucionar el conflicto entre Naturaleza y Cultura, aunque éstas sean sólo parciales y limitadas: la práctica psicoanalítica y la sublimación. La primera de ellas no consiste en un aspecto del psicoanálisis separado de la teoría y de la visión que Freud tiene del hombre. La creación de una práctica psicoanalítica constituye un intento para resolver los conflictos que aquejan al ser humano respecto a sus impulsos y a la represión de los mismos.

A pesar de que Freud utiliza el término *curación*, para referirse al fin que persigue la práctica psicoanalítica (debido al origen médico del cual partió el psicoanálisis), también utiliza repetidamente en diversos textos al término *educación* al referirse a dicho fin. Es en ese sentido en el que habla de *una educación para la realidad* y también de "una educación progresiva para que cada uno de nosotros superamos los residuos de la infancia"⁶⁴. La educación para la realidad se lleva a cabo cuando se logra apartar al neurótico de su mundo de ilusiones y ensueños en don

64. S. Freud, "El porvenir de una ilusión", *Op. cit.*, Vol. I, pág. 1277.

de éste se ha recluido para obtener compensatoriamente lo que la realidad le niega. En cuanto a la superación de los residuos de la infancia, la práctica psicoanalítica se propone resolver el conflicto generado por el complejo de Edipo. Freud considera la superación de este conflicto como una meta que todo sujeto está obligado a alcanzar para evitar caer en la neurosis. El complejo de Edipo es una de las etapas de desarrollo psicosexual del niño cuya presencia en el adulto supone la pervivencia de intensos impulsos incestuosos. El neurótico está anclado en el pasado trabado en una lucha, no tanto con la prohibición que impone el tabú del incesto, sino con su propia conciencia moral. La verdadera vida pasional, contrariamente a lo que tradicionalmente se ha venido sosteniendo, le pertenece más al niño que al adulto. Freud hace resaltar la turbulencia conflictiva del niño apoyándose en lo que Diderot dice en *Le Nouveaux de Rameau*:

Si el pequeño salvaje quedase abandonado a sí mismo, de tal manera que conservase su imbecilidad y que a la escasa razón del niño de pecho uniera las violentas pasiones de un hombre de treinta años le retorcería el cuello a su padre y se acostaría con su madre.

Inmediatamente después de esta cita Freud añade:

Me atrevo a declarar que si el psicoanálisis no tuviera otro mérito que la revelación del complejo de Edipo reprimido, esto sólo bastaría para hacerlo acreedor a contarse entre las conquistas más valiosas de la humanidad⁶⁵.

65. S. Freud, "Esquema del psicoanálisis", *Op. cit.*, Vol. III, pág. 129.

Educar para la realidad y superar los residuos de la infancia son dos ideas que en el fondo persiguen el mismo fin: "reorientar los fines instintivos"⁶⁶. La frustración que trata de eludir el neurótico por medio de las ilusiones proviene de los residuos de los conflictos infantiles no resueltos. En este sentido la terapia psicoanalítica viene a ser una especie de brújula orientadora de los afectos o pasiones que encierran los deseos irracionales que provienen de la vida instintiva. Estas pasiones se encuentran ocultas en el inconsciente en forma reprimida debido a las grandes prohibiciones que impone la cultura para evitar que puedan llegar a realizarse. Una parte de la labor psicoanalítica consiste en hacer que lo sumergido en lo inconsciente se haga consciente, o dicho con palabras de Freud: "Donde era el *ello*, debe devenir el *yo*". Esto quiere decir que la parte natural del hombre debe sufrir una transformación haciendo que lo instintivo se convierta en racional. Según el psicoanálisis la manera como una transformación de tal índole puede llevarse a cabo es tratando de lograr que el hombre reconozca sus impulsos irracionales como propios, en lugar de reprimirlos negándoles su existencia. La negación o represión no conduce a la desaparición de estos impulsos irracionales, sólo a su ocultamiento, pues por muy reprimidos que puedan encontrarse reaparecen actuando por la espalda como fuerzas extrañas precisamente por no haber sido reconocidas como propias. Pero conseguir el reconocimiento de impulsos tan severamente censurados no es tarea fácil. Supone ir en contra del modo habitual de sentir y de actuar res-

66. S. Freud, "El malestar en la cultura", *Op. cit.*, Vol. III, pág. 13,

pecto a los valores y las normas establecidas dentro de la educación moral tradicional, es ir en contra de los dictados del *super-yo*. Por eso, para que pueda hacerse posible la fórmula freudiana: "donde era *ello*, debe devenir el *yo*" es necesario antes que donde es el *super-yo* debe devenir el *yo*.

El psicoanálisis como una actividad encaminada a la educación de los afectos constituye la culminación de un proyecto que aparece en la filosofía socrático-platónica. Uno de los aspectos más importantes de esta filosofía se centra en el conocimiento de la interioridad del hombre, la psique, y en derivar de este conocimiento una educación, una *paideia*, que haga posible una liberación de la esclavitud de los afectos. Platón representa esa interioridad del hombre por medio de tres imágenes: la de un monstruo rodeado de cabezas de animales (unos domesticados y otros feroces), la de un león y la de un hombre⁶⁷. Estas tres partes bajo la apariencia de una figura humana constituyen lo que es el hombre con su parte instintiva (el monstruo de múltiples cabezas), su parte temperamental (el león), y la racional, que es el "hombre en el hombre".

En la filosofía de Spinoza también podemos encontrar ese énfasis por la necesidad de una transformación de la vida pasional del hombre como un medio para superar la servidumbre de los afectos: "El hombre que se encuentra sujeto a los afectos no es dueño de sí mismo sino esclavo de la fortuna"⁶⁸. Spinoza es un continuador de la tradición platónica al asociar el problema de la libertad interior del hombre a la necesidad de -

67. Platón, *La República*, 589b.

68. B. Spinoza, *Ética*, Prefacio de la cuarta parte.

transformar sus pasiones. Pero, a diferencia de Platón (por lo menos del Platón del *Fedón*) y de lo que más tarde será la tradición platónica cristiana, no considera al cuerpo, y a las pasiones que de él se originan, como fuerzas negativas que es necesario combatir por medio de una lucha entre razón y pasión. Las pasiones para Spinoza tienen un origen natural y, como para él la naturaleza es Dios, no pueden ser en sí mismas dañinas. Admite que las pasiones disminuyen la potencia del hombre para actuar, pero a la vez éstas indican la potencia y la habilidad de la naturaleza⁶⁹. Por eso, en lugar de tratar de eliminar las pasiones, reprimiéndolas o negando su existencia, propone la solución de "la libertad como el reconocimiento de la necesidad". Lema al cual el psicoanálisis puede adherirse para alcanzar lo que sería una posible libertad de la voluntad del hombre.

Con Platón y Spinoza al proyecto freudiano puede considerarse la continuación de un propósito muy antiguo del hombre que el psicoanálisis pretende realizar de una manera más eficaz. Ahora bien, el concebir al psicoanálisis como una nueva forma de pedagogía no puede dejar de despertar una larga serie de objeciones. El mismo Freud admite que el analista tiene la oportunidad de llevar a cabo una especie de reeducación del neurótico y puede corregir los errores cometidos por los padres en la educación, pero advierte el peligro que puede acarrear el que el analista se convierta en maestro, modelo e ideal del paciente⁷⁰. Adoptando tal papel, el analista se convierte, inevitablemente, en un nuevo agente represor que contradice las metas que el psicoanálisis se propone al tra

69. *Ibid.*, cuarta parte, escolio de la proposición LVII.

70. S. Freud, "Esquema del psicoanálisis". *Op. cit.*, Vol. III, pág. 1036.

tar de contrarrestar los efectos represivos del *super-yo*.

El proceso psicoanalítico es congruente con la teoría cuando toma en cuenta el problema que plantean los impulsos (el *ello*) y al mismo tiempo no se olvida del problema que plantea la represión de los mismos (el *super-yo*). Es necesario recordar lo que dijimos a propósito de las servidumbres del *yo* y el masoquismo moral. Liberar al hombre significa para el psicoanálisis una doble tarea: transformar los instintos y combatir la acción represiva de la moralidad. Una meta difícil de alcanzar porque aún reorientados los instintos no dejan de actuar con sus imperiosas demandas y, por lo que respecta al *super-yo*, el hombre no puede vivir al lado del hombre sin una moralidad. Es por eso que Freud considera el ejercicio del psicoanálisis junto con la educación y el gobierno como una de las profesiones imposibles, en las cuales se está de antemano seguro de que los resultados serán insatisfactorios⁷¹.

Además de la práctica psicoanalítica existe, como ya dijimos, la sublimación como otra vía posible para solucionar el conflicto entre la libertad de los instintos y represión de la cultura. En *Un recuerdo infantil de Leonardo De Vinci*, Freud hace una exposición pormenorizada de la teoría de la sublimación. Páginas atrás nos referimos a la sublimación como una desviación de las fuerzas instintivas sexuales hacia fines culturales elevados. Según esta teoría la impulsividad sexual tiene un grado de intensidad mayor en la infancia que en la edad adulta. El papel que juega la represión da lugar a un proceso en el cual existen tres posibilidades: una, en la cual la posibilidad de sublimar queda coartada por una intensa represión y conduce a una neurosis sin capaci-

71. S. Freud, "Análisis terminable e interminable", *Op. cit.*, Vol. III, pág. 568.

dad sublimatoria. En cuanto a otra posibilidad, la obsesiva, la fuerza del intelecto resiste la represión, pero sexualiza el pensamiento produciéndose en éste los placeres y las angustias de los procesos propiamente sexuales. Esta solución Freud la considera imperfecta debido a que la capacidad de sublimación no se alcanza satisfactoriamente. El tercer tipo logra eludir tanto la coerción como la obsesión intelectual y la libido puede entonces actuar libremente al servicio del interés artístico o intelectual⁷².

Expuesta en estos términos la teoría de la sublimación parece no ofrecer problemas respecto a su comprensión. Freud expone otras ideas relacionadas con esta teoría que conducen a contradicciones o por lo menos a cierta falta de claridad. Así por ejemplo cuando afirma que:

La observación de la vida cotidiana de los hombres nos muestra que en su mayoría consiguen derivar hacia su actividad profesional una parte muy considerable de sus fuerzas instintivas sexuales⁷³.

Por una parte la sublimación aparece como un privilegio poco común del cual sólo pueden disfrutar los artistas geniales o los que poseen un intelecto superior a la generalidad; por otra parte la sublimación resulta ser un fenómeno común y corriente. Esta contradicción puede quedar resuelta si consideramos a la sublimación en un sentido restringido cuando se refiere específicamente a las tres posibilidades que el

72. S. Freud, "Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci", *Op. cit.*, Vol. II, pag. 374.

73. *Ibid.*, pag. 372.

impulso sexual puede adoptar frente a la represión y consideramos a la sublimación en un sentido amplio en la simple desviación de las fuerzas instintivas hacia otro tipo de fines no sexuales. Sólo que en el sentido amplio la sublimación consiste en una forma de represión, aquella que Freud denuncia cuando señala que nuestra cultura descansa totalmente en la coerción de los instintos y no corresponde a la sublimación propiamente dicha que exige como requisito la falta de represión para actuar libremente. Pero el problema se vuelve más complicado cuando se observa la manera como aplica Freud la teoría de la sublimación al caso concreto del genio de Leonardo. Por un lado este famoso artista es considerado como un modelo del tercero de los tipos detallados antes; por otro lado, debido a circunstancias accidentales de su niñez: nacimiento ilegítimo, abandono del padre en la infancia, actitud erótica de la madre hacia el niño, represión del amor del niño hacia su madre, "las aportaciones del instinto sexual a la vida anímica de Leonardo quedan repartidas entre la represión, la fijación y la sublimación"⁷⁴. Además de esta distribución de la libido, en la cual la sublimación juega sólo un papel parcial, Leonardo es considerado por Freud como:

...próximo a aquel tipo neurótico que designamos con el nombre de "tipo obsesivo", comparando su actividad investigadora con la "meditación obsesiva" del neurótico y sus coerciones con las abulias del mismo⁷⁵.

Represión, fijación, sublimación y conducta obsesiva alternan en

74. *Ibid.*, pág. 398.

75. *Loc. cit.*

la vida de Leonardo. En los primeros años de juventud su actividad creadora parece estar libre de toda coerción. Esta es la época que Freud califica como "una época de viril fuerza creadora y de productividad artística"⁷⁶. (Es la etapa de Milán, en donde encuentra el apoyo de Ludovico Sforza) A continuación de esta etapa, cuando le falta la protección de su mecenas, su actividad creadora comienza a paralizarse y aparece la tendencia a la indecisión y a la reflexión obsesiva (es la etapa de la *Última Cena*). Posteriormente a los cincuenta años con el encuentro de la Gioconda sufre una transformación que lo impulsa a una nueva etapa de creación artística (*Mona Lisa*, *La Virgen con el niño Jesús* y otras). La vida de Leonardo transcurre en una lucha entablada entre la represión y sublimación de instintos. Basta que alguna circunstancia favorezca la represión para que ésta aparezca como una fuerza que apaga su voluntad creadora.

La lucha entre represión y sublimación le sirve a Freud para explicar la lentitud exagerada con la que trabajaba Leonardo, el hecho de que dejara inconclusa la mayor parte de sus obras, así como el abandono total de la pintura durante una larga temporada de su vida. Freud nos muestra a través de Leonardo como la sublimación, ese proceso por medio del cual el hombre parece alcanzar la libertad de la voluntad, no está exento de los obstáculos y los conflictos que plantea la represión.

76. *Loc. cit.*

CAPITULO II

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD Y EL CONOCIMIENTO.

El concepto básico del psicoanálisis, el inconsciente⁷⁷, nos lleva inevitablemente al problema del conocimiento interior o autoconocimiento. Porque ¿qué es el inconsciente según el psicoanálisis sino lo *desconocido* inaccesible que opera en nuestro interior empujándonos a actuar tal vez conociendo nuestros deseos pero *ignorando* el origen de los mismos o *engañosamente* creyéndolos conocer? Tal desconocimiento, ignorancia o engaño necesitan superarse si se desea ser consecuente con el autodomínio que pretendemos poseer, así como la supuesta apropiación de las acciones que emprendemos. Fácilmente se percibe que la libertad de la voluntad está sospechosamente cuestionada si se admite la existencia del inconsciente tal como lo postula el psicoanálisis.

Planteado el problema en estos términos lo primero que se impone es tratar de definir el inconsciente freudiano, pues surgen inmediatamente una serie de objeciones. ¿No existen un sin número de acciones y procesos inconscientes que no atentan necesariamente contra nuestra libertad y los cuales no nos vemos precisados a conocer? Inconscientes son los actos reflejos, los hábitos y las conductas automatizadas que, afortunadamente, nos permiten actuar sin tener que poseer un control consciente sobre ellas. En cuanto a la memoria no somos conscientes de

77. "La diferenciación de lo psíquico en consciente e inconsciente es la premisa básica del psicoanálisis". S. Freud, "El yo y el ello", *Op. cit.*, Vol. I, pág. 1191.

todos los conocimientos y experiencias que poseemos, también afortunadamente, porque de lo contrario nos veríamos inundados en tal forma que quedaríamos paralizados sin poder pensar. Con la percepción sucede lo mismo que con la memoria; sólo somos conscientes de una mínima parte de la abrumadora multitud de estímulos que en forma constante recibimos. La atención consiste justamente en la posibilidad de atender exclusivamente a los estímulos que poseen un carácter significativo para nosotros. Si la memoria y la percepción no fueron selectivas nos sucedería lo mismo que a Irineo Funes, el fantástico personaje de Borges, el cual recordaba, no sólo cada hoja de cada árbol de cada monte, sino cada una de las veces que las había percibido o imaginado. Y en tal caso no podríamos pensar, porque pensar es olvidar diferencias, es generalizar, es abstraer.

Toda esta clase de actos y procesos inconscientes pueden ser aceptados sin ninguna clase de objeciones porque son fácilmente compatibles con la idea que todos tenemos de la conciencia y no limitan la libertad de la voluntad. Sin embargo, cuando Freud se refiere a lo inconsciente, éste connota una serie de peculiaridades que van más allá de la idea de un inconsciente latente susceptible de hacerse consciente por medio de un mayor o menor esfuerzo de la memoria. A este inconsciente latente, Freud lo denomina preconsciente, pero no es lo inconsciente propiamente dicho. Hay, desde el punto de vista psicoanalítico, una gran diferencia entre estos dos términos que es necesario precisar para comprender

el verdadero alcance de lo inconsciente. Es justamente por ello que Freud rechaza el uso del término *subconsciente*, porque conduce a la falsa identificación de lo preconscious con lo inconsciente.

Lo inconsciente posee una latencia y una eficacia como el preconscious, pero, a diferencia de éste, sus contenidos están disociados de la conciencia y no tienen acceso a ella por muy fuertes que sean. Tiene un carácter dinámico en el sentido de que sus contenidos están alejados de la conciencia y sin embargo actúan eficazmente sobre ella⁷⁸.

Otra peculiaridad de lo inconsciente es lo reprimido. El proceso de represión impide que los contenidos inconscientes tengan acceso a la conciencia, pero lo reprimido constituye sólo una parte de lo inconsciente⁷⁹. Es inconsciente el *ello*, el polo pulsional de donde provienen los instintos sexuales y el instinto de muerte a los cuales hicimos referencia en el capítulo anterior. Somos "vividos por fuerzas desconocidas e ingobernables" dice Freud citando a Groddeck⁸⁰ de quien adopta el término *ello*, que a su vez lo toma de Nietzsche. El *ello* es el depósito primario de la energía psíquica y sus contenidos reprimidos son en parte innatos, en parte hereditarios. Es atemporal, no conoce ni pasado ni futuro, es naturaleza actualizada en el presente en cuanto principio del placer que quiere satisfacerse en forma inmediata.

La fórmula freudiana "donde era el *ello* debe devenir el *yo*" es equivalente a hacer consciente lo inconsciente. Y es aquí donde se vin

78. S. Freud, "Metapsicología", *Op. cit.*, Vol. I, pág. 1024.

79. *Ibid.*, pág. 1043.

80. G. Groddeck, *Das Buch Von Es (El libro del ello)*, Sudamericana, Bs. As., 1968, pág. 1196.

cula el problema del conocimiento al problema de la libertad. El hombre necesita re-conocer sus impulsos irracionales, reprimidos y negados, para que éstos no actúen a sus espaldas como agentes extraños. En este sentido Freud viene a ser un continuador del precepto del templo de Delfos, "conócete a ti mismo", que la filosofía socrática-platónica adopta como un propósito básico. Para esta filosofía sólo es libre el que tiene un conocimiento verdadero de sí mismo. El que carece de esta capacidad yerra en su conducta, confundido y engañado al escoger lo aparente por lo real. El problema del conocimiento en general para Platón es una extensión del problema particular del conocimiento de sí mismo. De lo aparente y no real en el conocimiento de sí mismo se llega a lo aparente y lo real en la búsqueda de todo tipo de conocimiento.

La forma en que aparece más claramente expresado en Platón el vínculo entre el problema de la libertad y problema del conocimiento lo podemos encontrar en "el mito de la caverna". Los hombres aparecen allí encadenados viendo surgir una serie de sombras a las que falsamente consideran como si fueran la realidad misma. Estos extraños prisioneros para Platón "son semejantes en todo a nosotros"⁸¹. La esclavitud a que están sometidos los hombres que viven en la caverna no sólo obedece al hecho de tener encadenados los pies y el cuello de tal manera que no pueden dejar de permanecer en una sola posición, sino también a la costumbre de ver las cosas en la penumbra, de tal manera que se ven empujados a rechazar el verdadero conocimiento cuando se les presenta con la

81. Platón, *La República*, 511 d.

intensidad dolorosa de la luz del sol. El conocimiento de lo verdadero, aunado al de la libertad, aparecen como algo difícil de alcanzar y no siempre deseable. En "el mito de la caverna" el supuesto prisionero que logra desembarazarse de las cadenas necesita pasar por un proceso para alcanzar el conocimiento verdadero de las cosas. Primero requiere acostumbrarse a la luz que penetra a la caverna desde el exterior, la cual nunca ha visto de frente; el siguiente paso consiste en habituarse a ver las sombras e imágenes reflejadas en el agua; y finalmente, sólo después de los pasos anteriores, podrá ver los objetos directamente a la luz del sol. Este mito puede servir para ilustrar con gran precisión lo que Freud llama las resistencias. En el proceso de hacer consciente lo inconsciente, o sea de mostrar los deseos ocultos que son rechazados por la conciencia, (principalmente los que se refieren al complejo de Edipo) aparecen las resistencias como una defensa ante tal tipo de conocimiento. Es por esto que Freud considera un paso previo indispensable para hacer consciente lo inconsciente, vencer esas resistencias.

En Platón la importancia del saber de sí mismo es decisiva, puesto que de este tipo de conocimiento depende la opción acertada o la opción equivocada, de tal manera que la libertad puede ser una falsa libertad si no se sabe elegir bien. Un ejemplo de elección equivocada, para Platón, es la del cobarde en donde la ignorancia es la causa de la cobardía, mientras que por el contrario, la valentía consiste en el saber, en lo que se refiere a lo temible y no temible⁸². En relación a esta manera de explicar la cobardía puede decirse que el cobarde y el valiente buscan lo mismo: la seguridad. Sólo que cada uno de ellos tiene

82. Platón, *Protágoras*, 360 d.

una idea distinta de lo que es la seguridad. El héroe que se lanza a la batalla busca la seguridad en el buen nombre, en el honor; el cobarde prefiere la seguridad que lo lleva a no arriesgar su vida. No hay dos objetivos distintos entre el uno y el otro, sino dos maneras de concebir la seguridad: seguridad en lo mundano y seguridad basada en la gloria. Pero se trata de no incurrir en el error de cálculo de considerar el placer más cercano como el mejor. El cobarde elige mal, llevado por su ignorancia, al optar por lo mundano, que es lo más cercano, lo inmediato y también lo más efímero, en lugar de la gloria que es lejana, mediata y permanente. El conocimiento inmediato, así como la elección de lo inmediato en la conducta conducen al error. De la misma manera que mi dedo aparece más grande que el sol, en forma inmediata, en la conducta, el placer inmediato se presenta ilusoriamente como la opción acertada. En ambos casos el error se corrige solamente a través del conocimiento mediato.

En Freud el principio del placer que procede del *ello* requiere también la satisfacción inmediata, el libre desenvolvimiento de los deseos, el disfrute del goce irrestricto sin medir los límites de lo real, a diferencia del principio de realidad que se caracteriza por el aplazamiento con miras a lograr que la satisfacción se alcance en forma más duradera. Donde era el *ello* debe devenir el principio de realidad.

En la cuarta parte de su "Ética" Spinoza aborda el problema de la "servidumbre humana" y cita la conocida sentencia: "Veo que es mejor y lo apruebo pero hago lo que es peor". Esta paradójica manera de actuar la explica Spinoza en función del conocimiento defectuoso que tiene el

hombre acerca de sí mismo y de la realidad humana en que vive. El error o la ignorancia en el obrar bien aparecen debido a que existe un conocimiento de la realidad parcial, confuso y prejuiciado. En este sentido Spinoza coincide con Platón al asociar el problema de la libertad con el problema del conocimiento. Es libre aquel que sabe y esclavo el ignorante. El verdaderamente libre es el sabio:

Aquel, en efecto, hace, quiera o no quiera, lo que más ignora; éste, en cambio, a nadie complace como no sea a sí mismo y sólo hace lo que sabe que en la vida es primero y por ello desea más, en consecuencia, a aquél lo llamo siervo y a éste libre⁸³.

También coincide con Platón en el reconocimiento de las dificultades que existen para que dicho saber pueda alcanzarse. Los hombres son conscientes de sus acciones y de sus deseos pero desconocen las razones que los determinan a actuar⁸⁴.

Si bien es cierto que el pensamiento psicoanalítico puede considerarse solidario de la necesidad del conocimiento de sí mismo y comparte con la filosofía la idea de que el conocimiento de las razones que nos lleva a actuar puede alterar el curso de nuestra conducta, el hacer consciente lo inconsciente consiste para el psicoanálisis en una labor de un orden de dificultad que va mucho más allá de lo que el pensamiento -

83. B. Spinoza, *Ética*, Cuarta parte, escolio de la proposición LXVI.

84. *Ibid.*, Prefacio de la Cuarta parte.

filosófico ha tomado en cuenta. Esta dificultad convierte a la autogno-
sis en una tarea imposible si la consideramos no tanto como el conoci-
miento en general de lo que somos, sino como el autoconocimiento de ca-
da uno en particular. Incluso genéricamente dicho conocimiento presen-
ta grandes dificultades. El inconsciente tal como lo concibe Freud es
un agravio para el hombre. El psicoanálisis como la ciencia de lo in-
consciente es la tercera de las grandes humillaciones que ha recibido
el amor propio del hombre por parte de la investigación científica. La
primera es la humillación cosmológica, provocada por Copérnico al mos-
trar que la tierra no es centro del Universo; la segunda es la humilla-
ción biológica, y proviene de Darwin cuando establece que el hombre no
es el amo de la Creación; la tercera, la psicológica, es un atentado
contra la autonomía de la voluntad cuando Freud afirma que "no somos
dueños de nuestra propia casa"⁸⁵.

Además del problema de las resistencias para reconocer nuestros
deseos más ocultos y la referida humillación narcisista, el autoconoci-
miento, a través de hacer consciente lo inconsciente, tropieza con la
dificultad del cuestionamiento de lo que es la conciencia. Supuesta-
mente una de las funciones del *yo* es la de la autoconciencia; pero se-
gún Freud el *yo* es en gran parte inconsciente:

Hemos encontrado en el propio *yo* algo
que también es inconsciente, que se com-
porta exactamente igual que lo reprimido,
es decir, que produce poderosos efectos
sin volverse consciente y que, para ser
hecho consciente, exige un trabajo parti-
cular⁸⁶.

85. S. Freud, "Una dificultad del psicoanálisis, Psicoanálisis aplicado",
Op. cit., Vol. II, pág. 1016.

86. S. Freud, "El yo y el ello", *Op. cit.*, Vol. I, pág. 1193.

Así pues, no sólo son inconscientes las pulsiones (el *ello*) o la conciencia moral (el *super-yo*), también lo es el *yo*, lo que supone, además de la profundidad de lo inconsciente en cuanto a su inaccesibilidad, lo abarcante en cuanto a su extensión en la estructura psíquica. Al reunir la primera división tópica (inconsciente, preconscious, consciente) con la segunda (*ello*, *yo* y *super-yo*), y al hablar de un *yo* inconsciente, Freud amplía los límites de lo inconsciente y evita que se confunda al *yo* con la conciencia. Las funciones del *yo* son más amplias que las de la conciencia. Esta se reduciría sólo a la parte consciente del *yo*.

Como puede apreciarse, los límites de la conciencia son cada vez más reducidos y los de lo inconsciente más amplios a medida que Freud avanza en el análisis de los procesos mentales. Al comienzo de este análisis es el inconsciente el que se ve cuestionado frente a la conciencia, pero después, a la inversa, es la conciencia la que tiene que justificar sus límites y funciones frente a lo inconsciente.

Para la mayoría de las personas de cultura filosófica la idea de un psiquismo no consciente resulta inconcebible y la rechaza, atacándola de absurda e ilógica. Procede esto, a mi juicio, de que tales personas no han estudiado nunca aquellos fenómenos de la hipnosis y del sueño que, aparte de otros muchos de naturaleza patológica, nos impone tal concepción. En cambio, la psicología de nuestros contradictores es absolutamente incapaz de solucionar los problemas que tales fenómenos nos plantean⁸⁷.

87. *Ibid.*, pág. 1192.

La conciencia queda limitada no a la esencia de lo psíquico, según lo ha juzgado tradicionalmente la filosofía, sino a una cualidad de lo psíquico que puede añadirse a otras cualidades o que no aparece en lo absoluto⁸⁸.

Para abordar el problema de la conciencia desde diferentes posiciones y con diferentes propósitos, Descartes y Freud utilizan el recurso del sueño y la ilusión. Descartes para mostrar su duda sobre la *res extensa* y afirmar la certidumbre de la *res cogitans*. Para llevar a cabo tal propósito, se describe a sí mismo sentado al lado del fuego, con un papel entre las manos, vestido de negro, preguntándose si no estará soñando en ese momento. Después de negar tal posibilidad persiste en seguir dudando para concluir finalmente que no hay indicios seguros que nos lleven a distinguir netamente la vigilia del sueño y que todas aquellas cosas de las que nos sentimos seguros bien pueden ser nada más que ilusiones⁸⁹. Freud, por el contrario, analiza los sueños con el propósito de hacer evidente la realidad engañosa de la conciencia. La primera consiste en una forma atenuada de la segunda. Los recursos de la censura: el desplazamiento y la condensación de la deformación onírica, indican una tendencia de los procesos mentales a mantener ocultos todos aquellos deseos peligrosos pero a la vez intensamente anhelados. Estos deseos se realizan solamente durante el sueño cuando la capacidad de la censura se encuentra disminuída y aún así se llevan a cabo disfrazadamente de tal manera que el sujeto soñante no se percata que tales deseos se han realizado. Lo que trata de

88. *Loc. cit.*,

89. R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Parte primera.

revelar Freud con el proceso del sueño es que el engaño en la vigilia es más completo porque es más eficaz la censura y que el desconocimiento de nuestra realidad más íntima puede ser mayor estando despiertos que dormidos.

Freud lleva a cabo una inversión de la conciencia cartesiana. Para Descartes la conciencia "es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y también imagina y siente"⁹⁰. Frente a la *res extensa* todo lo que no es extensión es conciencia. Esto quiere decir contrariamente a lo que Freud propone, que la conciencia es imaginación, sentimientos, afectos, pasiones, duda, razón; en una palabra todo lo psíquico, sea de la naturaleza que sea, es conciencia.

Pero la inversión cartesiana que Freud lleva a cabo no se limita solamente a los alcances de conciencia; hay además una inversión basada en el materialismo que le hace atribuir la extensión a los procesos mentales:

El espacio puede ser la proyección de la extensión del aparato psíquico. No es probable otra derivación. En lugar de las categorías "a priori" de Kant, las condiciones de nuestro aparato psíquico. La psique es extensa; pero nada sabe de ello⁹¹.

Finalmente hay una tercera inversión de la conciencia cartesiana en cuanto a la libertad de la conciencia. Para Descartes la menor actividad del pensamiento "compromete a todo el pensamiento, un pensamiento

90. *Ibid.*, Parte primera.

91. S. Freud, "Conclusiones, Ideas y Problemas", *Op. cit.*, Vol. III, pág. 447.

autónomo que se funda en cada uno de sus actos, en su independencia plena y absoluta"⁹², mientras que para Freud la conciencia está supeditada a las determinaciones de lo inconsciente. P. Ricoeur acertadamente señala el cuestionamiento de la conciencia que Freud lleva a cabo cuando dice:

El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tal como aparecen; pero no duda que la conciencia no sea tal como aparece a sí misma: en ella sentido y conciencia del sentido coincidirían, después de Marx, Nietzsche y Freud lo dudamos. Después de la duda sobre la cosa hemos entrado en la duda sobre la conciencia⁹³.

El psicoanálisis, para este pensador francés, constituye una conmoción en todos aquellos que se han formado en la fenomenología, la filosofía existencial y la renovación de los estudios hegelianos. Según él, no es un tema particular de la filosofía el que se ve alterado por esta conmoción, sino el proyecto filosófico en su conjunto⁹⁴. "Ha nacido un problema nuevo: el de la mentira de la conciencia, el de la conciencia como mentira"⁹⁵. Parafraseando la cita de Platón acerca de la oscuridad del ser dice: "la cuestión de la conciencia es tan oscura como la cuestión del inconsciente"⁹⁶. Y afirma que es necesario admitir esta doble confesión: "no comprendo el inconsciente a partir de lo que se da en la conciencia, ni aún del preconsciente, y más aún: no comprendo ni siquiera qué es la conciencia"⁹⁷

92. J-P. Sartre, *El hombre y las cosas*, Losada, Bs.As., 1968, pág. 233.

93. P. Ricoeur, *Hermenéutica y Psicoanálisis*, Megápolis, Bs.As., 1975, pág. 60.

94. *Ibid.*, pág. 5.

95. *Loc. cit.*

96. *Loc. cit.*

97. *Ibid.*, pág. 5.

Pero si el dismantelamiento y la disolución de la conciencia por medio de la sospecha llega hasta el extremo de convertirla en un oscuro enigma ¿cómo puede alcanzarse el conocimiento de lo inconsciente? ¿dónde está la supuesta autonomía del *yo*? ¿cómo puede resolverse el problema de la libertad?

Desde el punto de vista epistemológico Freud nos depara una respuesta sorpresiva a la primera pregunta. Si se compara la percepción de los procesos psíquicos inconscientes con la percepción de los fenómenos del mundo exterior resulta que ofrece menos dificultades el primer tipo de conocimiento que el segundo. Esta conclusión la fundamenta Freud en base a la teoría kantiana de la percepción:

Del mismo modo que Kant nos invitó a no desatender la condicionalidad subjetiva de nuestra percepción y a no considerar nuestra percepción idéntica a lo percibido incognoscible, nos invita el psicoanálisis a no confundir la percepción de la conciencia con el proceso psíquico inconsciente objeto de la misma. Tampoco lo psíquico necesita ser en realidad tal como los percibimos. Pero hemos de esperar que la rectificación de la percepción interna no oponga tan grandes dificultades como la de la externa y que el objeto interior sea menos incognoscible que el mundo exterior⁹⁸.

Esta facilidad del conocimiento interno respecto al externo no resuelve el problema del conocimiento de lo inconsciente porque a la inaccesibilidad de lo inconsciente desde el punto de vista tópico de la re-

98. S. Freud, "Metapsicología", *Op. cit.*, Vol. I, pág. 1045.

presión (la accesibilidad de lo consciente a lo preconscious pero no a lo inconsciente), y a la dificultad que plantea la represión desde el punto de vista dinámico (el placer y el displacer, el conflicto entre tendencias que se oponen) el problema epistemológico se suma al problema del conocimiento de lo inconsciente a nivel del conocimiento perceptual. Es necesaria una rectificación de lo que percibimos en nuestro mundo interno. El problema kantiano de lo fenoménico y lo nouménico se añade a la inaccesibilidad propia de lo inconsciente.

En cuanto a la autonomía del *yo* y el problema de la libertad Freud le habla al *yo* en estos términos:

No se ha introducido en ti nada extraño; una parte de tu propia vida anímica se ha sustraído a tu conocimiento y a la soberanía de tu voluntad. Por eso es tan débil tu defensa; combates con una parte de su fuerza contra la otra parte, y no puedes reunir, como lo harías contra un enemigo exterior, toda tu energía.

...no debes acariciar la ilusión de que obtienes noticia de todo lo importante.

...el servicio de información falla y tu voluntad no alcanza entonces más allá de tu conocimiento... las noticias de tu conciencia son incompletas y muchas veces nada fidedignas...

Te conduces como un rey absoluto que se contenta con la información que le procuran sus altos dignatarios y no desciendes jamás hasta el pueblo para oír su voz. Adéntrate en ti desciende a tus estratos más profundos y aprende a conocerte a ti mismo⁹⁹.

99. S. Freud, "Una dificultad del psicoanálisis", *Op. cit.*, Vol. II, pág. 1019.

La conclusión final acerca del conocimiento de lo inconsciente a la que Freud apunta, después de mostrar todas las peripecias y obstáculos, todas las limitaciones y engaños a las que tal conocimiento debe someterse, no consiste en adoptar una actitud escéptica o pesimista en cuanto a las posibilidades de su aprehensión. Su naturalismo no lo lleva a negar el papel que desempeña la razón a pesar de todas sus limitaciones, en la misma forma en que tampoco rechaza a la cultura porque ésta se opone a los instintos. Tampoco toma el camino del intuicionismo que, al estilo de Bergson, ve en el instinto una forma de conocimiento que supera la incapacidad de la razón para alcanzar el conocimiento inmediato y verdadero de los más íntimos secretos de la vida¹⁰⁰. La razón, al igual que la conciencia y el *yo*, es ambivalente en cuanto al papel que juega frente a la verdad y la mentira. Es débil, como el *yo*, ante las fuerzas irracionales que la acosan, al mismo tiempo que se hace fuerte detrás de los mecanismos defensivos, principalmente en lo que respecta a la racionalización.

El conocimiento de lo inconsciente debe alcanzarse por medio de la conciencia, porque al final de cuentas es ésta, con todas sus limitaciones, engaños y mentiras, la única que puede constatar la existencia de lo inconsciente. El autoconocimiento de lo inconsciente, en forma semejante al Espíritu en Hegel, tiene que pasar necesariamente por una serie de peripecias, entre ellas las argucias de la razón, la infatuación narcisista del *yo* y la tiranía rígida y moralizante de la conciencia.

Una lectura de Freud, tal vez incompleta y parcial ha dado como

100. H. Bergson, *La evolución creadora*, Espasa Calpe, Mad., 1973, pág. 153.

consecuencia que se le acuse de irracionalista. Tal es el caso de Karl Jaspers cuando considera al movimiento psicoanalítico como una amenaza para la razón¹⁰¹. Debido a que este filósofo identifica la razón con la libertad, y el psicoanálisis, (con la idea de lo inconsciente), atenta contra la libertad de la voluntad, piensa que las teorías de Freud son un peligro para la razón¹⁰². Es por esto que Jaspers considera al psicoanálisis una creencia y no una ciencia:

Ciertos errores científicos fundamentales, que señalaré brevemente, posibilitan el psicoanálisis como una creencia: Se confunde la comprensión de sentido con la explicación causal (...) Si confundo la comprensión de sentido, que se efectúa en el plano de la libertad, con la explicación causal, atento contra la libertad¹⁰³.

Pero también en defensa de la libertad y la autodeterminación se le ha acusado a Freud opuestamente de racionalista, cuando sustenta que todo acto aparentemente casual o espontáneo, sueño, tic, síntoma, error, olvido o torpeza, tienen un significado oculto. Esta manera de interpretar lo cotidiano de la conducta que da razones de aquello que parece ser lo menos racional, este intento de explicar abrumadoramente todo lo aparente, casual e insignificante, no deja de crear un malestar, y cierto rechazo, en la mentalidad de todo aquel que se siente inclinado a defender el libre albedrío y la autodeterminación. ¿Cómo es posible que no existan actos humanos caprichosos o gratuitos, es decir carentes de

101. K. Jaspers, *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, Sudamericana, Bs. As., 1967, págs. 21-22.

102. *Ibid.*, pág. 66.

103. *Ibid.*, pág. 22.

toda explicación racional? ¿No peca Freud, al tratar de explicar de esta manera todo acontecer psíquico, de un racionalismo nauseabundo? Recordemos la actitud radical que Freud adopta frente a la posible explicación casual de los actos fallidos. "Creo, dice, en los actos accidentales casuales exteriores (reales), pero no en una casualidad interior (psíquica)"¹⁰⁴.

Freud es a la vez un crítico y un defensor de la razón. Su línea de pensamiento es en algunos aspectos una continuación, y una ampliación de la filosofía de Schopenhauer a quien considera un precursor de Eros y Thanatos¹⁰⁵ y del psiquismo inconsciente.

Podemos citar como precursores (que afirman la existencia de procesos psíquicos inconscientes) a renombrados filósofos, ante todo a Schopenhauer, el gran pensador, cuya "voluntad" inconsciente puede equipararse a los instintos anímicos del psicoanálisis...¹⁰⁶

Al problema del conocimiento de lo inconsciente, complicado ya por las ambivalencias freudianas en relación a la conciencia y a la razón, se añade el problema de una voluntad inconsciente. Pero ¿es legítimo hablar de una voluntad inconsciente dentro de la teoría psicoanalítica? Existen muchos indicios que nos llevan a contestar afirmativamente. El *ello* persigue una finalidad al tratar de encontrar una satisfacción al conjunto de pulsiones caóticas que lo componen. Es en este sentido que Freud habla de que *somos vividos por fuerzas desconocidas ingo*

104. S. Freud, "Psicopatología de la vida cotidiana", *Op. cit.*, Vol. I, pág. 755.

105. S. Freud, "Más allá del principio del placer", *Op. cit.*, Vol. I, pág. 1110.

106. S. Freud, "Una dificultad del psicoanálisis", *Op. cit.*, Vol. II, pág. 1020.

- *bernables*. También en todas las formas transaccionales, en las cuales aparece un conflicto inconsciente pueden decirse que está presente una voluntad inconsciente: en el sueño, como realización inconsciente de deseos y la censura en cuanto al rechazo de tales deseos; en los actos fallidos, en donde hay un propósito inconsciente de decir o actuar al mismo tiempo que un propósito contrario que conduce a callar e inhibir; en la represión que tiende a excluir ciertos elementos de la conciencia mientras que el retorno de lo reprimido produce el movimiento contrario.

En otra cita sobre Schopenhauer, Freud dice:

Lo que desde luego no podemos ocultar nos es que hemos arribado inesperadamente al puerto de la filosofía de Schopenhauer, pensador para el cual la muerte es el verdadero resultado, y por lo tanto, el objeto de la vida y, en cambio, el instinto sexual la encarnación de la voluntad de vivir¹⁰⁷.

Para este filósofo la voluntad no es una función del intelecto sino, inversamente, el intelecto es una mera función de la voluntad. Con esta inversión logra Schopenhauer (y también Freud que lo sigue) lo que H. Barth¹⁰⁸ denomina *un viraje filosófico de gran trascendencia*. A la conciencia le toca el papel de trastocar los motivos encubriendo el despliegue de las fuerzas naturales. "Todo lo consciente de la especie, dice Schopenhauer, está ya retocado y es intencionado transformándose, por lo tanto, en afectación, esto es en fraude"¹⁰⁹.

107. S. Freud, "Más allá del principio del placer", *Op. cit.*, Vol. 1, pág. 1110.

108. H. Barth, *Ideología y verdad*, F.C.E., Méx., 1951.

109. Citado por H. Barth., *Op. cit.*, pág. 180.

toda explicación racional? ¿No peca Freud, al tratar de explicar de esta manera todo acontecer psíquico, de un racionalismo nauseabundo? Recordemos la actitud radical que Freud adopta frente a la posible explicación casual de los actos fallidos. "Creo, dice, en los actos accidentales casuales exteriores (reales), pero no en una casualidad interior (psíquica)"¹⁰⁴.

Freud es a la vez un crítico y un defensor de la razón. Su línea de pensamiento es en algunos aspectos una continuación, y una ampliación de la filosofía de Schopenhauer a quien considera un precursor de Eros y Thanatos¹⁰⁵ y del psiquismo inconsciente.

Podemos citar como precursores (que afirman la existencia de procesos psíquicos inconscientes) a renombrados filósofos, ante todo a Schopenhauer, el gran pensador, cuya "voluntad" inconsciente puede equipararse a los instintos anímicos del psicoanálisis...¹⁰⁶

Al problema del conocimiento de lo inconsciente, complicado ya por las ambivalencias freudianas en relación a la conciencia y a la razón, se añade el problema de una voluntad inconsciente. Pero ¿es legítimo hablar de una voluntad inconsciente dentro de la teoría psicoanalítica? Existen muchos indicios que nos llevan a contestar afirmativamente. El *ello* persigue una finalidad al tratar de encontrar una satisfacción al conjunto de pulsiones caóticas que lo componen. Es en este sentido que Freud habla de que *somos vividos por fuerzas desconocidas ingo*

104. S. Freud, "Psicopatología de la vida cotidiana", *Op. cit.*, Vol. I, pág. 755.

105. S. Freud, "Más allá del principio del placer", *Op. cit.*, Vol. I, pág. 1110.

106. S. Freud, "Una dificultad del psicoanálisis", *Op. cit.*, Vol. II, pág. 1020.

toda explicación racional? ¿No peca Freud, al tratar de explicar de esta manera todo acontecer psíquico, de un racionalismo nauseabundo? Recordemos la actitud radical que Freud adopta frente a la posible explicación casual de los actos fallidos. "Creo, dice, en los actos accidentales casuales exteriores (reales), pero no en una casualidad interior (psíquica)"¹⁰⁴.

Freud es a la vez un crítico y un defensor de la razón. Su línea de pensamiento es en algunos aspectos una continuación, y una ampliación de la filosofía de Schopenhauer a quien considera un precursor de Eros y Thanatos¹⁰⁵ y del psiquismo inconsciente.

Podemos citar como precursores (que afirman la existencia de procesos psíquicos inconscientes) a renombrados filósofos, ante todo a Schopenhauer, el gran pensador, cuya "voluntad" inconsciente puede equipararse a los instintos anímicos del psicoanálisis...¹⁰⁶

Al problema del conocimiento de lo inconsciente, complicado ya por las ambivalencias freudianas en relación a la conciencia y a la razón, se añade el problema de una voluntad inconsciente. Pero ¿es legítimo hablar de una voluntad inconsciente dentro de la teoría psicoanalítica? Existen muchos indicios que nos llevan a contestar afirmativamente. El *ello* persigue una finalidad al tratar de encontrar una satisfacción al conjunto de pulsiones caóticas que lo componen. Es en este sentido que Freud habla de que *somos vividos por fuerzas desconocidas ingo*

104. S. Freud, "Psicopatología de la vida cotidiana", *Op. cit.*, Vol. I, pág. 755.

105. S. Freud, "Más allá del principio del placer", *Op. cit.*, Vol. I, pág. 1110.

106. S. Freud, "Una dificultad del psicoanálisis", *Op. cit.*, Vol. II, pág. 1020.

- *bernables*. También en todas las formas transaccionales, en las cuales aparece un conflicto inconsciente pueden decirse que está presente una voluntad inconsciente: en el sueño, como realización inconsciente de deseos y la censura en cuanto al rechazo de tales deseos; en los actos fallidos, en donde hay un propósito inconsciente de decir o actuar al mismo tiempo que un propósito contrario que conduce a callar e inhibir; en la represión que tiende a excluir ciertos elementos de la conciencia mientras que el retorno de lo reprimido produce el movimiento contrario.

En otra cita sobre Schopenhauer, Freud dice:

Lo que desde luego no podemos ocultar nos es que hemos arribado inesperadamente al puerto de la filosofía de Schopenhauer, pensador para el cual la muerte es el verdadero resultado, y por lo tanto, el objeto de la vida y, en cambio, el instinto sexual la encarnación de la voluntad de vivir¹⁰⁷.

Para este filósofo la voluntad no es una función del intelecto sino, inversamente, el intelecto es una mera función de la voluntad. Con esta inversión logra Schopenhauer (y también Freud que lo sigue) lo que H. Barth¹⁰⁸ denomina *un viraje filosófico de gran trascendencia*. A la conciencia le toca el papel de trastocar los motivos encubriendo el despliegue de las fuerzas naturales. "Todo lo consciente de la especie, dice Schopenhauer, está ya retocado y es intencionado transformándose, por lo tanto, en afectación, esto es en fraude"¹⁰⁹.

107. S. Freud, "Más allá del principio del placer", *Op. cit.*, Vol. I, pág. 1110.

108. H. Barth, *Ideología y verdad*, F.C.E., Méx., 1951.

109. Citado por H. Barth., *Op. cit.*, pág. 180.

El hablar de una voluntad inconsciente acarrea problemas similares a los que ya hemos tocado al referirnos a términos como psiquismo inconsciente (cuando la psique se identifica con lo consciente) o motivos inconscientes (cuando los motivos, es decir lo que nos mueve a actuar, que no es propiamente un acto reflejo, es inconsciente). Una voluntad inconsciente puede conducir a pensar en una duplicación del yo o de la conciencia. La voluntad desde Platón y Aristóteles, diferenciada del deseo, ha sido definida como lo consciente al otorgarle atributos racionales intelectuales. Puede por el contrario hablarse de voluntad inconsciente si se efectúa la citada inversión que llevan a cabo Schopenhauer y Freud. Respecto a que al psiquismo inconsciente sea un duplicado de la conciencia Freud responde en los siguientes términos: "Aquellos que se han resistido a aceptar la existencia de un psiquismo inconsciente menos podrán admitir la de una *conciencia inconsciente*"¹¹⁰. Según Freud los estados psíquicos inconscientes mantienen una gran independencia unos de otros y, en muchos casos, no se relacionan entre sí. Así pues sería necesario aceptar un sinnúmero de estados de conciencia ocultos e ignorados unos de otros. Los procesos inconscientes, además, poseen una serie de peculiaridades que los convierten en algo extraño, increíble y totalmente opuestos a las cualidades que nosotros conocemos de la conciencia¹¹¹.

Sartre rechaza la idea del inconsciente freudiano justamente porque lo considera como una especie de otra conciencia, al mismo tiempo que es lo otro de ésta, algo que al ser conciencia mueve a la conciencia siendo ajena a ella. ¿"Cómo puede disfrazarse la tendencia reprimida, pregunta

110. S. Freud, "Metapsicología", *Op. cit.*, Vol. I, pág. 1045.

111. *Loc. cit.*,

Sartre, si no implica, primero, la conciencia de ser reprimida; 2º la conciencia de haber sido rechazada por ser lo que es; 3º, un proyecto de disfraz"¹¹². Para Sartre como para Merleau Ponty el inconsciente es un caso particular de la mala fe¹¹³. Semejante al autoengaño inconsciente que propone el psicoanálisis, la mala fe sartreana se produce sin reflexión, pero se diferencia de éste en que se lleva a cabo conscientemente. puede decirse que la noción del inconsciente freudiano descarta la idea de la mala fe como autoengaño consciente, pero, a la inversa, también puede decirse que la idea de la mala fe elimina la noción del inconsciente.

Cabe preguntarse cómo es posible que Sartre elimine la noción de lo inconsciente tan arraigada en el pensamiento contemporáneo. Es necesario remitirse a los fundamentos del pensamiento sartreano, a su ontología, y particularmente a su concepción de la nada, para captar la idea sobre la que se basa su noción de la conciencia y la libertad que hacen inaceptable el inconsciente freudiano.

Sartre culmina la introducción de *El ser y la nada* proponiendo la existencia de dos seres: el ser en-sí y el ser para-sí. Este es el resultado de una investigación previa sobre el ser y se pregunta: ¿Cuál es el sentido profundo de estos dos tipos de ser? Es, confiesa este autor, para dar respuesta a esta pregunta, y a una serie de preguntas que surgen de tal división, que ha escrito la obra citada.

112. J-P. Sartre, *El Ser y la Nada*, Losada, Bs. As., 1972, pág. 98.

113. M. Merleau-Ponty, *Filosofía y Lenguaje*, Proteo, Bs. As., 1969, pág. 57.

Con esta división Sartre es consciente de hallarse ante un problema similar al de Descartes en cuanto a las relaciones entre la sustancia pensante y la sustancia extensa. En un intento por tratar de resolver este problema busca la solución del mismo en lo concreto. Siguiendo a Heidegger, considera que lo concreto es el *ser-en-el-mundo*. Piensa que si tomamos las conductas humanas objetivamente, y no como afecciones subjetivas, éstas pueden entregarnos a la vez, el hombre, el mundo y la relación que los une.

Sartre considera que es necesario describir varias conductas para penetrar en el sentido de la relación *hombre-mundo*, pero que hace falta decidirse por una que sirva de hilo conductor a la investigación. Escoge a la actitud humana interrogativa porque cree que la interrogación se mantiene en los límites de la relación del hombre con el *ser-en-sí*. Por otra parte, juzga que la interrogación es una variante de la espera. Interrogo al ser sobre sus maneras de ser, dice, y espero una respuesta del ser interrogado. La respuesta será un sí o un no, lo cual conduce a distinguir a la interrogación de la afirmación o la negación. Por un lado aparece la negación como respuesta a preguntas que aparentemente no comportan respuestas negativas y sin embargo es posible responder diciendo: "Nada" o "Nadie" o "Nunca". Por otro lado surge la negación en preguntas cuya respuesta puede admitir la negación sin ningún género de dudas con un "No" rotundo. Y, finalmente, en la misma respuesta afirmativa, cabe la aparición del No en la forma limitante del no-ser cuando se dice: Es así y no de otra manera. Estas tres formas del no ser, según Sartre, condicionan toda interrogación y en particular la interrogación metafísica.

ca. "La interrogación, afirma Sartre, es un puente lanzado entre dos seres": 'no-ser del hombre que no sabe y busca una respuesta, y la posibilidad del no-ser del ser trascendente (lo que se interroga). Por otra parte, la búsqueda de la verdad nos obliga a determinar el ser del no-ser, en cuyo caso la negación es limitante.

El desarrollo de la actitud interrogante que ha efectuado Sartre ha culminado en la revelación de la nada que nos rodea por todas partes. En la búsqueda del ser aparece el no-ser, que se recorta sobre el fondo de este último. Este componente de la realidad da origen a un grado de complejidad mayor al análisis filosófico del ser, pues se necesita, además del análisis de las relaciones del hombre con el ser en sí, tomar en cuenta las relaciones del ser con el no-ser y las del no-ser humano con el no-ser trascendente.

Sartre enfrenta la objeción respecto a la posibilidad del ser en-sí para dar respuestas negativas, debido a que, por un lado, la experiencia común y corriente no parece reportar la revelación de un no ser y, por otra parte, la negación propiamente dicha sólo parece ser imputable al interrogador. En estas circunstancias la negación sería exclusivamente una cualidad del juicio y por tanto se convertiría en una cuestión meramente lógica. Por este camino se llega a la afirmación de que el ser en sí es plena positividad y no puede dar albergue a ninguna negación. La negación en tal caso se daría en el acto judicativo sin tener que admitir su participación "en" el ser.

Para salvar este escollo Sartre plantea la cuestión haciéndola girar en el lado opuesto: en lugar de admitir la negación como el resultado

final de la actividad judicativa, considera a la nada como estructura de lo real que sirve de origen y fundamento a la negación. Además rechaza como falso el que la negación sea solamente una cualidad del juicio. En el caso de la interrogación, ésta se formula con juicios y sin embargo no es juicio, es, según Sartre, una conducta prejudicativa que consiste en una manera particular de mantenerse frente al ser en la cual el juicio no es más que una expresión facultativa. Se puede interrogar con la mirada con el gesto, etc. Entiende Sartre además, que el ser interrogado no tiene que ser necesariamente un ser pensante, puede ser un objeto; como sucede cuando se descompone una máquina de la que esperamos una respuesta positiva con su funcionamiento habitual: el reloj, el coche, etc. En esta actitud de espera está implícita la posibilidad de la respuesta negativa, o sea, la develación de un no-ser.

La objeción podría seguirse manteniendo con el argumento de que las interrogaciones se formulan con frecuencia por un hombre a otros hombres, sin embargo existen cierto tipo de actividades como la destrucción, en la cual se puede utilizar el juicio como instrumento, sin que sea propiamente una actividad judicativa. La destrucción presenta además la misma estructura de la interrogación. Sartre sostiene que fenómenos de la naturaleza no implican destrucción en forma directa. Para él una tempestad o un terremoto no consiguen modificar la realidad, en el sentido que no hay menos ni más que antes de que el fenómeno suceda. Es necesario la presencia del hombre que, como testigo, compare el pasado con el presente y advierta el ya no. Para que haya destrucción, dice Sartre, es necesario una relación entre el hombre y el ser, es decir, una trascendencia; y en

los límites de esta relación, es menester, que el hombre capte un ser como destructible. El ser, en esta forma, se recorta sobre el no ser, es decir, sobre la nada. La *destrucción*, pues nos ha llevado a las mismas conclusiones que la *interrogación*.

Para ahondar más sobre la develación del no-ser, Sartre, pone un ejemplo concreto. Se trata de una cita con Pedro en un café a la cual lleigo tarde. La pregunta que surge en seguida es: ¿Me habrá esperado? La ausencia de Pedro puede juzgarse como *nada* en el sentido de un desplazamiento de la negación que cae dentro de la lógica de los juicios negativos. Sin embargo Sartre piensa que hay una intuición de la nada que puede ilustrarse con la forma popular de expresarse para estos casos cuando se dice: *En seguida vi que no estaba*. Y para hacer más clara la existencia de este tipo de intuición procede a llevar a cabo un análisis fenomenológico detallado de la manera como se efectúa esa espera. Hay, dice, una plenitud de ser en todos los estímulos que recibo por medio de mis sentidos: ruidos, olores, colores, etc. Sin embargo este cúmulo de sensaciones no se da en forma totalmente caótica. En la percepción se da siempre la constitución de una forma sobre el fondo que puede depende de mi atención. Los objetos del café asumen una *organización sintética de fondo* sobre la cual debe darse la realidad de Pedro apareciendo ante mis ojos. Esta organización de figura y fondo supone una primera nihilización en sentido de que el fondo es aquello que mi atención reduce a lo marginal. Sobre este fondo negado de la realidad de mi atención es sobre el cual la no presencia de Pedro se hace patente y lo que sirve de funda-

mentación a que el juicio: *Pedro no está* consista en el captar esa doble negación. Esto muestra, dice Sartre, que el no-ser no viene a las cosas por el juicio de negación; al contrario, el juicio de negación está condicionado y sostenido por el no-ser, es decir, por la nada.

A pesar de que lo que hemos visto hasta este momento es apenas el inicio de la investigación que Sartre se propone hacer sobre el ser y la nada, no por eso deja de ser pertinente el preguntar sobre la finalidad de esa tarea (la cual se vislumbra larga y pesadosa), finalidad que puede servir de guía orientadora para la comprensión de la investigación.

Al seguir atentamente las descripciones fenomenológicas, brillantemente expuestas por Sartre, la nada ha llegado a hacérsenos patente. pero ¿por qué es tan importante para este filósofo darle realce esta idea negativa? Para encontrar la respuesta a esa pregunta, que serviría para contestar la primera que formulamos, hasta con acudir a la introducción de la obra a la que nos hemos venido refiriendo. Allí, en forma esbozada, se aprecia el propósito de Sartre por fundamentar una ontología a partir de la existencia humana. Un propósito similar al de Heidegger y, a la vez, distinto, al rechazar la posibilidad de llevar a cabo una ontología general. Para Sartre no se puede hablar del ser sino a partir de la existencia que consiste en lo no acabado, es ese todavía no, en la nada. El hombre es, según esta perspectiva, un ser incompleto ("es lo que no es y no es lo que es"), en donde la conciencia juega el papel de la nada y la existencia es un hueco que nunca se llena. Como consecuencia de lo anterior el hombre es libre partiendo de esa nada. Lo que no es libre, para Sartre, es el ser en-sí. La libertad y la nada son lo mis

mo, pero a la vez, como dirá páginas más adelante, "la libertad no es un ser: es el ser del hombre, es decir su nada de ser"¹¹⁴.

Además de esta equivalencia para Sartre, conciencia y libertad son una y la misma cosa, de tal manera que cuando dice que el hombre es libre se está refiriendo a la conciencia y viceversa. La mala fe consiste en mentirse a sí mismo en cuanto a la libertad o, dicho en otras palabras, la mala fe es el autoengaño que se lleva a cabo frente a la conciencia de la posibilidad. Hay una conciencia específica de la libertad y esta es la angustia que se puede definir como conciencia de posibilidad. El vértigo es una forma de angustia en cuanto supone la posibilidad, no tanto de caer desde una gran altura, sino la de arrojarse uno al vacío. Pero esta angustia se distingue del temor en el sentido de que se puede tener miedo a un peligro específico, externo a nosotros, mientras que la angustia es un temor ante uno mismo. Se puede tener miedo frente al peligro pero la angustia aparece, desplazando al miedo, cuando se intenta prever si va a ser posible tolerar la situación peligrosa, es decir cuando existe la posibilidad como duda de sí mismo.

Sartre se pregunta cómo es que la angustia relacionada a lo posible no constituye un estado permanente de la afectividad. En la cotidia nidad existe un constante estado de indeterminación, puesto que todo ac to se lleva a cabo dentro de un abanico de posibilidades. Mi estar com prometido en el mundo no se reserva sólo a las grandes decisiones; en la campanilla del reloj despertador que obedecemos, en el acto de encender

114. *Vid.* Capítulo primero de la Primera Parte de *El Ser y La Nada*.

un cigarrillo, estamos comprometidos realizando nuestra existencia y lo que somos nosotros mismos. Son actos que tienen que ver con nuestro proyecto original y sus posibilidades de cambio. Pero la angustia no aparece o aparece excepcionalmente. Este fenómeno lo explica Sartre por medio del enmascaramiento de la mala fe. Se trata "de enmascarar una verdad desagradable o de presentar como verdad un error agradable"¹¹⁵. La angustia no se puede suprimir "ya somos angustia"¹¹⁶, ni tan siquiera, en sentido estricto, enmascarar. Se puede querer no ver algo externo a nosotros, pero cuando se trata de velar lo que yo soy, esto no es posible sin que yo esté al tanto de lo que yo no quiero ver: "huyo para ignorar, pero no puedo ignorar que huyo y la huida de la angustia no es sino un tomar conciencia de la angustia"¹¹⁷.

He aquí como queda descartado el inconsciente freudiano y la censura, y todos los mecanismos defensivos inconscientes aparecen englobados dentro de conductas de mala fe. También, al mismo tiempo, queda resuelto el problema del conocimiento de supuestas fuerzas ocultas reprimidas que nos mueven, pues no es posible enmascarar o velar lo que soy recurriendo a la dinámica de lo inconsciente. "El determinismo psicológico antes de ser concepción teórica es primeramente una conducta de excusa o, si se quiere, el fundamento de todas las conductas de excusa"¹¹⁸. Esta afirmación de Sartre contrasta con la concepción teórica de Freud:

115. *Ibid.*, pág. 93.

116. *Ibid.*, pág. 88.

117. *Loc. cit.*

118. *Ibid.*, pág. 84.

Conocido es que gran número de personas alegan en contra de la afirmación de un absoluto determinismo psíquico, su intenso sentimiento de convicción de la voluntad libre. Esta convicción sentimental no es incompatible con la creencia en el determinismo. Como todos los sentimientos normales, tiene que estar justificada por algo. Pero, por lo que yo he podido observar, no se manifiesta en las grandes o importantes decisiones, en las cuales se tiene más bien la sensación de una coacción psíquica y se justifica uno con ella. ("Me es imposible hacer otra cosa"). En cambio en las resoluciones triviales e indiferentes se siente seguro de haber podido obrar lo mismo de una manera que de otra; esto es, de haber obrado con libre voluntad no motivada. Después de nuestros análisis no hace falta discutir el derecho al sentimiento de convicción de la existencia del libre albedrío. Si distinguimos la motivación consciente de la motivación inconsciente, este sentimiento de convicción consciente no se extiende a todas nuestras decisiones motoras. *Mínima non curat praetor*. Pero lo que por este lado queda libre recibe su motivación por el otro, por lo inconsciente, y de este modo queda conseguida, sin solución alguna la continuidad de la determinación en el reino psíquico¹¹⁹.

La libertad para Sartre no surge de la lucha de la razón contra las pasiones¹²⁰ porque el hombre es responsable de su pasión. El jugador de Dostoievsky, según el ejemplo de Sartre, tiene enfrente la resolución del día anterior de "no jugar más" y contempla con angustia la impotencia de dicha resolución, pero la angustia, como ya lo había dicho Kierkegaard, no niega la libertad sino la afirma. Así pues, no se puede asegurar que los actos libres son los actos voluntarios, a pesar de que existe una

119. S. Freud, "Psicopatología de la vida", *Op. cit.*, Vol. I, pág. 754.

120. S. Freud, *El Ser y la Nada*, pág. 76.

teoría bastante difundida que aboga por esta solución. Según esta teoría el determinismo se aplica al mundo de las pasiones, mientras que los actos libres pertenecen a los actos voluntarios. Este es el punto de vista de Descartes, según el cual la voluntad es libre pero existen pasiones del alma; también el de Kant con su conocida división de mundo fenoménico y mundo nouménico. La tradición estoica, y en ella podríamos incluir a Spinoza, participaría de esta teoría con la variante de que el dominio de las pasiones se logra obedeciendo a las pasiones para mejor gobernarlas con la voluntad, de donde surgiría la libertad. Pero, según Sartre, la libertad no se puede ubicar en los actos voluntarios; éstos, como las pasiones, son "ciertas actitudes subjetivas por medio de las cuales intentamos alcanzar los fines puestos por la libertad original"¹²¹. No se oponen por lo tanto a la libertad, más bien es por medio de ellas que la libertad se lleva a cabo, como sucede con las emociones. En las emociones, según la teoría que Sartre en particular elabora en su "Ensayo de una teoría fenomenológica de las emociones", no son una "tempestad fisiológica que la conciencia vive pasivamente como algo que le viene de afuera y frente a la cual la libertad se vería anulada o limitada. Las emociones, por el contrario suponen una conducta de adaptación con un sentido, una forma, y una intención que apuntan a alcanzar un fin específico. En esta forma mi miedo "es" libre y manifiesta mi libertad; he puesto toda mi libertad en mi miedo y me he elegido miedoso en tal o cual circunstancia"¹²², como sucede en el desvanecimiento frente a un peligro que me permite evitar enfrentarlo.

121. *Ibid.*, pág. 549.

122. *Ibid.*, pág. 551.

Sartre no admite una libertad que tiene como punto de partida la voluntad, porque no se detiene como los psicólogos en la volición o en la motivación; él quiere ir más lejos y se pregunta el por qué de la volición o de la motivación. "La voluntad no es una manifestación privilegiada de la libertad"¹²³, es un suceso más entre los otros sucesos psíquicos. Además de negarle a la voluntad el lugar privilegiado que se le ha asignado tradicionalmente, Sartre afirma que nuestra libertad se manifiesta en elecciones que no toman en cuenta valores preestablecidos. ¿Quiere esto decir que la libertad consiste en un acto caprichoso o gratuito? Sartre lo niega¹²⁴. La libertad no consiste en un acto caótico azaroso e incomprensible (ni siquiera imprevisible), puesto que existe un proyecto original (*un ser-en-el-mundo*) que le confiere sentido a los actos. Al igual que en el psicoanálisis, cada gesto, cada acto, no se limitan a sí mismos, están llenos de significación, remiten a estructuras más profundas. Pero, a diferencia del psicoanálisis, el proyecto original no se encuentra anclado en el pasado como sucede con la libido fijada sobre determinados objetos; en primer lugar porque el proyecto es, dialécticamente, último e inicial a la vez, y además, "esta solución no es primero concebida y después realizada"¹²⁵; en segundo lugar porque la elección del proyecto puede ser cambiada en tanto que el porvenir aparece como algo posible.

La libertad no existe como un poder asediado por un conjunto de determinaciones. Las determinaciones sociales o psicológicas no existen

123. *Ibid.*, pág. 559.

124. *Ibid.*, pág. 560.

125. *Ibid.*, pág. 571.

como factores que limitan a la libertad; o mejor dicho, existen, pero al margen de la libertad. "El hombre no puede ser ora libre ora esclavo: es enteramente y siempre libre, o no lo es"¹²⁶. Esta afirmación un tanto sorprendente deja de serlo cuando se examina a la luz de otra afirmación; "Puedo siempre elegir pero tengo que saber que, si no elijo, también elijo"¹²⁷. El tipo de libertad que está rechazando aquí Sartre, la libertad dentro de la determinación, no es más que una variante más amplia de la libertad concebida como acto voluntario. Una dualidad dentro de la conciencia, en el sentido de que hay espontaneidad unida a una serie de hechos determinados, no es admisible para este filósofo.

Sartre rechaza cualquier división del psiquismo. Tanto la división deseo-voluntad, razón-pasión, como consciente-inconsciente, yo-ellosuperyo. No existe pues una necesidad, como en el caso de Freud, de conocer las fuerzas oscuras que nos dominan para liberarnos de ellas. El psicoanálisis existencial se atiene a la comprensión del proyecto original que le da significado a nuestras acciones. Este proyecto abarca lo que es la significación fundamental de mi modo de ser-en-el-mundo y el psicoanálisis existencial es el método para descubrir el secreto individual de esta elección particular.

El conocimiento del proyecto original se alcanza siguiendo las reglas del psicoanálisis existencial, pero más que un conocimiento se obtiene un reconocimiento. Ya dijimos que para Sartre no hay fuerzas ocultas inconscientes, hay enmascaramientos que provienen del autoengaño de la mala fe. El secreto individual de cada elección particular es, para-

126. *Ibid.*, pág. 546.

127. J-P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Sur, Bs. As., 1957, pág. 58.

dóxicamente, un "misterio a plena luz"¹²⁸. El psicoanálisis existencial se inspira en el psicoanálisis freudiano, según lo admite el propio Sartre¹²⁹, y coincide en muchos aspectos con él aunque hay grandes diferencias que separan uno de otro.

Para ambos psicoanálisis no hay gusto, gesto, tic, acto humano que no sea revelador, o significativo y remita a algo que no sea él en sí mismo. Tanto un psicoanálisis como el otro intentan descubrir el sentido y las vicisitudes de estos actos considerando que están vinculados a la historia del sujeto y a su situación en el mundo. El psicoanálisis freudiano trata de hacer conscientes las motivaciones inconscientes venciendo las resistencias que se presentan en ese proceso, mientras que el psicoanálisis existencial se propone descubrir lo que Sartre llama la *elección primaria*. Para alcanzar esta meta, Sartre admite que en ambos psicoanálisis el sujeto no está habilitado para llevar a cabo sobre sí mismo esta tarea:

Sin duda, el sujeto *puede* efectuar sobre sí una investigación psicoanalítica. Pero le será preciso renunciar de una vez a todo beneficio de su posición particular, e interrogarse exactamente como si fuera un prójimo¹³⁰.

Pero Sartre no admite que la ignorancia de nuestra elección primaria, de nuestro proyecto original y las resistencias que presentan el ac-

128. J.R. Sartre *El Ser y La Nada*, pág. 696.

129. *Ibid.*, pág. 694.

130. *Ibid.*, pág. 695.

ceso a dicho conocimiento tengan algo que ver con la idea del inconsciente freudiano o cualquier otro tipo de inconsciente.

El psicoanálisis empírico parte en efecto del postulado de la existencia de un psiquismo inconsciente que por principio se hurta a la intuición del sujeto. El psicoanálisis existencial rechaza el postulado del inconsciente: el hecho psíquico es para él coextensivo a la conciencia. Pero, si el proyecto fundamental es plenamente *vivido* por el sujeto y, como tal, totalmente consciente, ello no significa en modo alguno que deba ser a la vez *conocido* por él...¹³¹

¿No hay una contradicción entre el desconocimiento del proyecto original y la total conciencia del mismo; y, a mayor abundamiento, que el sujeto esté además inhabilitado para llevar a cabo sobre sí mismo el descubrimiento de tal proyecto? Para Sartre no hay contradicción entre conciencia plena y desconocimiento de sí, porque no admite una equivalencia o semejanza entre estos dos términos. La conciencia, según lo declara en la introducción de *El Ser y la Nada*, "puede conocer y conocerse, pero en sí misma, es otra cosa que un conocimiento vuelto sobre sí". Siguiendo a Husserl, para él, la conciencia es conciencia de algo, es conciencia de otra cosa que ella misma, es *intencionalidad*, o sea que la conciencia no tiene contenido. "Ves este árbol, sea. Pero lo ves en el lugar mismo en que está: al borde del camino, entre el polvo, solo y retorcido por el calor, a veinte leguas de la costa mediterránea. No podría entrar en

131. *Ibid.*, pág. 695.

tu conciencia, pues no tiene la misma naturaleza que ella"¹³². Para enfatizar dramáticamente esta definición de la conciencia, Sartre señala que: "si por un imposible entraras "en" una conciencia, serías presa de un torbellino que te arrojaría fuera, junto al árbol, en pleno polvo, pues la conciencia carece de "interior"; no es más que el exterior de ella misma y son esa fuga absoluta y esa negativa a ser sustancia las que la constituyen como conciencia". "Si la conciencia trata de recuperarse, de coincidir al fin con ella misma, en caliente, con las ventanas cerradas, se aniquila"¹³³. Para Sartre y los fenomenólogos la conciencia que se adquiere de las cosas no se limita al conocimiento de ellas. El conocimiento de este árbol, señala el citado autor, es una de las formas posibles de la conciencia pero es posible también amarlo, tenerlo y odiarlo y cada una de estas manifestaciones son lo que intencionalmente constituyen la conciencia. Al igual que Descartes para Sartre todo lo psíquico, sea de la naturaleza que sea, es conciencia. El *en-sí* es equivalente a la *res extensa* de la misma manera que el *para-sí* lo es a la *res pensante*; por lo tanto la oposición que señalamos entre la concepción de la conciencia cartesiana y la freudiana es semejante a la que existe entre esta última y la sartreana.

Para Freud la conciencia, bien sea de una percepción externa o interna, es conocimiento. Un conocimiento que a nivel de lo perceptual es fenoménico al estilo kantiano, y a nivel de lo inconsciente existe en sus

132. J-P. Sartre, "Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: La intencionalidad", *El Hombre y las Cosas*, Losada, Bs. As., 1968, pág. 25.

133. *Ibid.*, pág. 26.

diferentes variantes del desconocimiento: deformación onírica, censura, ilusión, racionalización, negación, conversión, etcétera. Lo psíquico inconsciente es lo desconocido, y la conciencia es lo que ha devenido conocido a partir de lo inconsciente.

Sartre no toma en cuenta la génesis de la conciencia como lo hace Freud cuando considera que el yo parte del ello, que en otras palabras puede expresarse así: primero somos naturaleza inconsciente y después cultura y conciencia. Lo inconsciente es lo primordial, tanto en la génesis como en el fundamento, y la conciencia lo terminal. Para Freud el inconsciente no viene después de la conciencia, mientras que Sartre supone primero la existencia de la conciencia y después la mala fe como intento de negar la conciencia, acto que también es negación de la libertad en cuanto posibilidad y angustia enmascarada. Para Sartre la libertad, en tanto que conciencia, es absoluta; no existe para él la conciencia a medias. Freud en cambio considera relativa la libertad que se obtiene al hacer consciente lo inconsciente; incluso es incorrecto referirse a la libertad cuando la conciencia se obtiene como un proceso o acción que no tiene acabamiento; sería más preciso, en todo caso, utilizar el término "liberación". Lo inconsciente no queda atrás en el sentido de algo que ha sido superado, los impulsos del ello y la censura *superyoica* no dejan de estar presentes en todo momento. El conflicto entre naturaleza y cultura es permanente. Este conflicto puede tener diferentes grados de intensidad entre los cuales la psicosis sería el más violento y la neurosis el menos agudo. Hacer consciente lo inconsciente, o expresado en la fórmula freudiana: "Donde era el ello, debe devenir el yo", supo-

ne un intento de liberación de las fuerzas desconocidas ingobernables por medio de las cuales somos vividos. Pero esta liberación es sólo parcial y se mantiene como una lucha a lo largo de toda la vida. Recordemos lo dicho en el primer capítulo a propósito de como la cultura necesita dominar la peligrosa inclinación destructiva del individuo, desarmándolo y - haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior y como Freud hace suya la idea de Schopenhauer de que el instinto de muerte es el verdadero resultado, y por lo tanto el objeto de la vida, en lucha permanente con el instinto sexual que es la encarnación de la voluntad de vivir. Esta lucha permanente se da en dos frentes: uno, externo, entre naturaleza y cultura, otro interno, entre pulsiones antagónicas:

Debemos acostumbrarnos a tener siempre en cuenta, pues es algo de capital importancia, el hecho de que la vida psíquica es un campo de batalla en el que luchan tendencias opuestas o, para emplear un lenguaje menos dinámico, un compuesto de contradicciones y de pares antinómicos¹³⁴.

Pero el problema de la liberación de las fuerzas ocultas inconscientes no limita la vigencia de las pulsiones; otro factor que determina al sujeto lo constituye la permanencia o actualidad de su pasado. En el ámbito de lo psíquico lo primitivo pervive junto a lo evolucionado. En el curso evolutivo del individuo una parte de su vida instintiva permanece inmodificada mientras otra sigue un proceso de desarrollo. Freud hace una comparación entre la arqueología de la psique y las ruinas antiguas

134. S. Freud, "Introducción al psicoanálisis", *Op. cit.*, Vol. II, pág. 94.

de una ciudad como Roma. En esta última las construcciones de las diferentes épocas subsisten unas junto a otras y algunas han desaparecido por completo. En la vida psíquica en cambio, lo pasado no está condenado a la destrucción; lo pretérito se conserva con la misma integridad que lo presente¹³⁵. Es bajo esta idea del peso de lo pretérito en lo presente que Paul Ricoeur elabora una arqueología del sujeto en cuanto a lo inconsciente y una teleología en lo que respecta a la conciencia:

Personalmente veo en el freudismo una revelación de lo arcaico, una manifestación de algo siempre anterior. Es ahí donde el freudismo tiene antiguas raíces y plantea nuevas raíces que le ligan con la filosofía romántica de la vida y de lo inconsciente. Cabría revisar toda la obra teórica de Freud desde el punto de vista de sus implicaciones *temporales*, y se vería que el tema de lo anterior representa su obsesión característica¹³⁶.

El concepto de regresión es básico en el pensamiento freudiano; aparece en la triple regresión de la realización de deseos del sueño: regresión al material bruto de la imagen, en el retorno o la infancia, y en el retorno a lo perceptivo en lugar de lo motriz. El narcisismo, así como todo tipo de amor, es también regresivo en tanto que los modelos sobre los que se rigen todas las formas amorosas son la madre y el propio cuerpo. Las ilusiones y los ideales, formas análogas del sueño, corresponden de igual modo a formas arcaicas, como lo son también los síntomas neuróticos

135. S. Freud, "El malestar en la cultura", *Op. cit.*, Vol. III, pág. 7.

136. P. Ricoeur, *Freud: Una interpretación de la cultura*, Siglo Veintiuno, Méx., 1970, pág. 385.

y todas las estrategias del principio del placer. Asimismo la religión y la moral se constituyen a partir de lo arcaico o regresivo desde el momento que la primera es para Freud una ilusión neurótica colectiva y la segunda procede de "precipitados de objetos perdidos". La moralidad se constituye a partir de un proceso enajenante que tiene su origen en las figuras paternas introyectadas que se convierten en amos del *yo*. El *super-yo* se puede considerar como mi "otro *yo* que hay en mí extranjero y extraño"¹³⁷ procedente de la resolución infantil del complejo de Edipo. Dos cuestiones separadas, desde el punto de vista filosófico, génesis y fundamento se unen en Freud. "La génesis hace de fundamento"¹³⁸.

Charles Odier¹³⁹ también considera a la génesis como un sinónimo de fundamento cuando se refiere a la formación del *yo* y la capacidad que el individuo tiene de poder valorar. En el infante la actitud valorativa se asume como una intuición irreflexiva e inconsciente. El valor está unido al afecto. El individuo lanzado al mundo y separado de la unión simbiótica de la madre está, en el origen y en el fundamento de sí mismo, condenado a la inseguridad. La inseguridad es un dato fundamental constitutivo de la conciencia de sí, del *yo* del sujeto como individuo, tomando al individuo en el sentido de aquello que está separado y forma una unidad propia. La capacidad de valorar se puede explicar genéticamente basándose en la siguiente fórmula: si se pierde toda seguridad, todo carece

137. *Ibid.*, pág. 392.

138. *Ibid.*, pág. 393.

139. Ch. Odier, *El hombre esclavo de su inferioridad*, F.C.E., Méx., 1962, págs. 16, 19 y 21.

de valor. La madre en la unión simbiótica con el hijo constituye todo el mundo del niño, la pérdida de la madre es equivalente a la pérdida del mundo y a la pérdida de sí mismo¹⁴⁰.

Como remate a todos los tipos de regresión que hemos señalado, el instinto de muerte constituye la forma suprema de regresión. Instalado en las entrañas mismas de la vida es, según dijimos páginas atrás, "el verdadero resultado y por lo tanto el objeto de la vida".

Basándose en el hecho de que la vida surgió de la materia inorgánica, Freud propone la existencia de una pulsión dentro de todos los procesos vitales que tiende a suprimir la vida y a restablecer el estado inorgánico¹⁴¹. El retorno a lo inorgánico es una consecuencia de lo que Freud llama el *principio de nirvana* tendencia a reducir e incluso suprimir las tensiones de la excitación interna. Como es bien conocido, el término "filosófico" *nirvana* procede del pensamiento de Schopenhauer, quien a su vez lo tomó de la religión budista, y su finalidad consiste en la anulación de todo deseo y la pérdida de la individualidad que conduce a una vuelta al origen anónimo e indiferenciado del cual procedemos.

El problema que nos plantea la regresión, según lo establece el psicoanálisis, no se refiere tanto a lo que podríamos llamar el carácter estático de la regresión (aquel que alude solamente a la convivencia de lo primitivo con lo evolucionado), sino el carácter dinámico que da lugar a que todas las formas que pueden considerarse progresistas: ideales, moral, religión, arte, procedan de formas arcaicas y que incluso su *telos*

140. Un estudio más completo sobre este tema lo llevó a cabo René Spitz en su libro *El Primer Año de Vida*, en el cual introduce el término "depresión anaclítica". Los infantes afectados por este mal adoptan una actitud indiferente e irreversible hacia el mundo y la vida.

141. S. Freud, "Más allá del principio del placer", *Op. cit.*, Vol. I.

no está proyectado al futuro sino al pasado como sucede con el instinto de muerte.

Esta proyección al pasado o teleología regresiva pone en tela de juicio la idea un progreso o evolución en la psique del hombre. En *Totem y Tabú* y en *Moisés y la religión monoteísta*, Freud niega la existencia de un progreso en la evolución del pensamiento religioso. Los hombres primitivos fantásticos y animistas inventan primero a los demonios y después a los ángeles. Es un universo plural sobre el cual predomina el peso de los ancestros. El siguiente paso, el politeísmo, consiste en cambiar el submundo, el mundo de los antepasados que viven debajo del suelo, por el mundo celestial de los dioses. Después surge el monoteísmo etnoteísta en donde cada pueblo tiene su propio dios, para culminar en la idea de un dios universal como término de todas estas etapas. Pero estas transformaciones no son más que un cambio de máscaras. Hay una aparente evolución, un aparente alejamiento de los orígenes cuando lo que sucede realmente es un acercamiento al origen. Animismo, demonología, politeísmo, etnoteísmo, dios universal, no son otra cosa más que máscaras detrás de las cuales se oculta el deseo infantil de tener un padre protector y providencial agigantado.

Se puede sin embargo replicar que Freud no admite el progreso en el pensamiento religioso simplemente porque para él la religión es una ilusión, sea la forma en la que ésta se presente. Pero cuando se refiere al progreso que reporta la cultura nos encontramos con un cuestionamiento semejante al que le plantea a la religión. Freud considera que hay dos fines primordiales a los que están encaminadas las producciones

culturales: "proteger al hombre contra la naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí"¹⁴². Respecto al primero de los fines reconoce prolijamente todas las ventajas que han reportado las técnicas que se han empleado en este sentido, desde el dominio del fuego hasta los implementos y las máquinas más sofisticadas. El hombre, dice, en el momento presente se encuentra muy cerca de alcanzar el ideal que se había forjado mucho tiempo atrás de poseer la omnipotencia y la omnisciencia de los dioses. Poderes que antes había idealmente depositado en ellos. "El hombre ha llegado a ser por decirlo así, un dios con prótesis: bastante magnífico cuando se coloca todos sus artefactos pero éstos no crecen de su cuerpo y a veces le procuran muchos sinsabores"¹⁴³.

Respecto al segundo fin, el que se refiere a la forma en que son reguladas las relaciones de los hombres entre sí, Freud considera que es un paso fundamental la sustitución del poderío individual por el de la comunidad. Las ventajas que ofrece la lucha común frente a las amenazas de la naturaleza son muchas, pero la comunidad exige como condición previa la represión de poderosos instintos que no pueden ejercerse libremente entre los miembros del grupo sin el peligro de destruir la cohesión del mismo. La frustración cultural se constituye pues en el elemento básico de las relaciones sociales. Pero esta frustración llega a provocar, por un lado una reacción de hostilidad en contra de la cultura y por el otro lado un sentimiento de culpabilidad y una necesidad inconsciente de castigo. Este sentimiento procede de los conflictos que genera el complejo de Edipo en el orden filogenético y ontogenético. El sentimiento de culpabilidad se remonta al supuesto asesinato del protopadre monopolizante.

142. S. Freud, "El malestar en la cultura", *Op. cit.*, Vol. III, pág. 21.

143. *Ibid.*, pág. 22.

zador de todas las mujeres de la horda, y el remordimiento es una consecuencia de la ambivalencia de sentimientos de los hijos que lo odiaban y lo amaban a la vez. Satisfecho el odio mediante la agresión, surgió el amor acallado temporalmente y con él el *superyo* por una identificación con el padre, otorgándole su poderío, como si con ello, dice Freud, se consiguiera reparar el daño que se le hizo sufrir. Finalmente ese primitivo sentimiento de culpa y necesidad de castigo sirvieron para establecer las restricciones destinadas a prevenir la repetición del crimen¹⁴⁴. Al volverse a presentar en cada generación nuevamente la tendencia agresiva contra el padre, el sentimiento de culpa se mantuvo y se incrementó haciéndose más fuerte con los aportes de las agresiones reprimidas transferidas al *superyo*. La participación de lo que Freud llama la eterna lucha de Eros y Thánatos iluminan la génesis de la conciencia y "el carácter fatalmente inevitable del sentimiento de culpabilidad"¹⁴⁵.

En relación al progreso que reporta la represión nos encontramos con lo siguiente. Mientras que la comunidad se mantiene, en cuanto a su organización, dentro de los límites de la familia, el conflicto edípico opera en la forma descrita, pero cuando la comunidad se amplía, crece en forma progresiva la acentuación del sentimiento de culpabilidad. Esto se debe a que el objetivo de amalgamar a los individuos en grandes masas sólo se consigue mediante represiones cada vez mayores¹⁴⁶.

144. *Ibid.*, pág. 54.

145. *Loc. cit.*

146. *Loc. cit.*

El proceso que comenzó en relación con el padre concluye en relación con la masa. Si la cultura es la vía ineludible que lleva de la familia a la humanidad entonces, a consecuencia del innato conflicto de ambivalencia, a causa de la eterna querrela entre la tendencia de amor y la muerte, la cultura está ligada indisolublemente con una exaltación del sentimiento de culpabilidad que quizá llegue a alcanzar un grado difícilmente soportable para el individuo¹⁴⁷.

¿Cuál es el balance final al que llega Freud al examinar los beneficios y perjuicios de la cultura? ¿No nos encontramos, como en el caso de la religión, más cerca del origen cuando al mismo tiempo más alejados nos encontramos de dicho origen? Ahora bien, si el origen, el pasado, la regresión, el inconsciente determinan el fin, el presente, el desarrollo, la conciencia ¿cómo es posible hacer consciente lo inconsciente y alcanzar la liberación de que hemos venido hablando? Páginas atrás señalamos la falla de Sartre al no preocuparse por el origen de la conciencia; ahora nos encontramos en el extremo opuesto, el origen de la conciencia constituido en su fundamento nos conduce a un callejón sin salidas. ¿No será un error el tratar de buscarle un origen a la conciencia y lo que le achacamos a Sartre como una falla sea un acierto? ¿Será necesario admitir que la conciencia es atemporal para Sartre como lo es el inconsciente para Freud? ¿O será necesario aceptar que para Sartre y para Freud coexisten dos formas de temporalidad: una regresiva, que nos arrastra hacia el pasado, y otra progresiva que nos empuja al futuro? Examinemos cada una de estas posibilidades tratando de apreciar su coherencia.

147. Ibid., pág. 55.

"A los marxistas de hoy -dice Sartre- sólo le preocupan los adultos: al leerles podría creerse que nacemos a la edad en que ganamos nuestro primer salario"¹⁴⁸. ¿No podría aplicarse una crítica semejante al mismo Sartre cuando se refiere a lo que él llama la elección original? Según Sartre, a la edad de seis años Baudelaire decide libremente su destino solitario como una elección original frente a la muerte de su padre y el repentino casamiento de su madre.

Llegamos aquí a la elección original que Baudelaire hizo de sí mismo, a ese compromiso absoluto por el cual cada uno de nosotros decide en una situación particular lo que será y lo que es¹⁴⁹.

Como el obrero que nace a la edad en que gana su primer salario, parece que nacemos al llevar a cabo la elección original que decide nuestro destino. ¿Qué sucede con los años anteriores a esa elección libremente escogida que nos define en forma tan decisiva? ¿Nacemos acaso armados como Palas Atena con una conciencia que nos permite llevar a cabo tal clase de proezas?

Lo que le sucede al pequeño Baudelaire antes de la elección original, Sartre lo toma en cuenta sólo para enmarcar la situación. Si hace referencia a sus problemas psicológicos, no lo hace con el propósito de explicar, basándose en ellos, el porqué de tal elección, sino para montar el escenario donde se va llevar a cabo el drama existencial. Es en

148. J-P. Sartre, *Crítica de la Razón Dialéctica*, Losada, Bs. As., 1970, Libro I, pág. 56.

149. J-P. Sartre, *Baudelaire*, Losada, Bs. As., 1949, pág. 17.

esta forma que nos habla de los celos, de la desesperación o del orgullo.

Elección heroica y vindicativa de lo abstracto, desprendimiento desesperado, renuncia y afirmación a la vez, tiene un nombre, el orgullo metafísico que no se alimenta ni de las distinciones sociales, ni del éxito, ni de ninguna superioridad reconocida, en fin, nada de este mundo, sino que se presenta como un acontecimiento absoluto, una elección *a priori* sin motivo...¹⁵⁰

Este orgullo metafísico que explica la conducta del niño Baudelaire de seis años no tiene nada que ver con el orgullo psicológico. No se respalda en motivos, "no reposa en nada, está en el aire... gira en el vacío"¹⁵¹, no lo determina ni el espacio ni el tiempo (podemos añadir nosotros) y para comprenderlo es necesario remitirnos a la concepción sartreana de la nada y del hombre. El hombre es, según esta concepción, un ser incompleto ("es lo que no es y no es lo que es"¹⁵²), en donde la conciencia juega el papel de la nada y la existencia es un hueco que nunca se llena. Como una consecuencia de lo anterior el hombre es libre partiendo de esa nada. Libertad y nada son lo mismo: "la libertad no es un ser: es el ser del hombre, es decir su nada de ser"¹⁵³.

Dijimos que la conciencia para Sartre es atemporal y esto merece una explicación, porque parecería que no estamos tomando en cuenta los persistentes análisis fenomenológicos que este filósofo le dedica al susodicho tema. Para Sartre el hombre es un ser ambiguo, posee una dimensión, la del ser en-sí, que no es libre, constituida por su pasado,

150. *Ibid.*, pág. 20.

151. *Loc. cit.*

152. J-P. Sartre, *El Ser y la Nada*, pág. 74.

153. *Ibid.*, Capítulo primero de la IV parte.

su cuerpo y el ser que los otros le confieren; y otra dimensión, la del para-sí, que es la conciencia, totalmente incondicionada y libre.

La importancia que Sartre le concede al pasado se puede apreciar en la siguiente afirmación: "sin pasado no puedo concebirme; más aún, ni siquiera podría pensar nada acerca de mí mismo, puesto que pienso acerca de lo que soy, y soy en pasado"¹⁵⁴. Pero ya dijimos que el pasado pertenece a la dimensión no libre del en-sí. En el para-sí "nada me viene que no sea elegido"¹⁵⁵. "Para que "tengamos" un pasado es menester que le mantengamos en existencia por nuestro proyecto mismo hacia el futuro"¹⁵⁶. Estas afirmaciones y las que siguen dan cuenta clara de lo que Sartre piensa de lo que el pasado es para la conciencia: "lo apremiante de pasado proviene del futuro". "El futuro decide si el pasado está vivo o está muerto". "Pues la única fuerza del pasado le viene del futuro"¹⁵⁷.

Si comparamos el manejo de la temporalidad en Sartre y en Freud podemos apreciar dos maneras de concebirla; se oponen entre sí, pues mientras que para el primero el futuro es el que decide el presente y el pasado, para el segundo es el pasado el que decide el presente y el futuro. "La dimensión del futuro no existe para el psicoanálisis" dice Sartre¹⁵⁸ criticando la concepción de la temporalidad freudiana. Pero también podemos afirmar que para Sartre la dimensión del pasado no existe para la conciencia, puesto que no la afecta. La conciencia contem--

154. *Ibid.*, pág. 610.

155. *Ibid.*, pág. 611.

156. *Loc. cit.*

157. *Ibid.*, pág. 613.

158. *Ibid.*, pág. 566.

pla al pasado como algo exterior no penetrado por ella. ¿Pero cómo puede la conciencia ser afectada si es proyecto, es futuro, es nada, en el sentido de que *es lo que no es*? Para Freud, en cambio, el psiquismo (y la conciencia como parte de él) es el resultado de un proceso filogenético y ontogenético.

En la *Crítica de la Razón Dialéctica*, Sartre parece adoptar una actitud más afin al psicoanálisis, al integrarlo, metodológicamente, como una disciplina auxiliar del marxismo. Su concepción de la temporalidad parece modificarse aceptando los criterios del psicoanálisis, según se puede apreciar en las siguientes citas:

La infancia es la que forma los prejuicios insuperables¹⁵⁹.

Sólo el psicoanálisis permite hoy estudiar a fondo cómo el niño, entre tinieblas, a tientas, trata de representar sin comprenderlo, el personaje social que le imponen los adultos¹⁶⁰.

La interiorización de la exterioridad es aquí un hecho irreductible¹⁶¹.

El psicoanálisis, en el interior de una totalización dialéctica, remite por un lado a las estructuras objetivas, a las condiciones materiales, y por el otro a la acción de nuestra insuperable infancia sobre nuestra vida de adultos¹⁶².

Pero estos cambios son en realidad aparentes, su concepción de la temporalidad no se modifica. Las ideas acerca de la elección, la libertad y el proyecto persisten en forma muy semejante tal como aparecen en

159. J-P. Sartre, *Crítica de la Razón Dialéctica*, pág. 55.

160. *Ibid.*, pág. 55.

161. *Ibid.*, pág. 58.

162. *Loc. cit.*

El Ser y la Nada. Después de destacar la importancia de la infancia, o lo que es lo mismo, del pasado dice:

Sin embargo, conviene indicar algunas precisiones. Recordemos en primer lugar que vivimos nuestra infancia como nuestro futuro¹⁶³.

*Nuestros roles siempre son futuros: todos aparecen como tareas que cumplir, como trampas que evitar, como poderes que ejercer, etc.*¹⁶⁴

En la *Crítica*, Sartre adopta el método progresivo-regresivo como un intento por integrar lo pasado a lo futuro complementando estas dos dimensiones de la temporalidad, pero de vuelta nos encontramos con el predominio del futuro sobre el pasado, del para-sí en el en-sí, de lo progresivo en lo regresivo. Es decir que no hay una auténtica complementariedad.

Complejos, estilo de vida y revelación del pasado-superador como porvenir a crearse no son sino una y la misma realidad: es el proyecto como *vida orientada*, como afirmación del hombre por la acción, y es al mismo tiempo esa bruma de irracionalidad no localizable que se refleja del futuro en nuestros recuerdos de infancia y de nuestra infancia en nuestras elecciones razonables de hombres maduros¹⁶⁵.

163. *Ibid.*, pág. 88.

164. *Ibid.*, pág. 89.

165. *Loc. cit.*

Aparece aquí muy claramente expuesto el movimiento progresivo-regresivo, regresivo-progresivo, pero en última instancia el predominio se centra en el proyecto y este es el que define el ser del hombre¹⁶⁶.

El hombre, para sí mismo y para los demás, es un ser significativo, ya que no se puede comprender ni el menor de sus gestos sin superar el presente puro y sin explicarlo por el porvenir¹⁶⁷

¿Existe la posibilidad de adoptar el método progresivo-regresivo al psicoanálisis? La posibilidad se discute a propósito de la importancia que J. Lacan le ha atribuido al término *nächtraglich*, traducido por efecto "a destiempo" o "resignificación"¹⁶⁸. Este término lo utilizó Freud para designar la reorganización o reinscripción de ciertos elementos psíquicos en relación a nuevas condiciones que se presentan en el individuo. Tal idea ha dado lugar a que se piense que todos los fenómenos psíquicos tienen la posibilidad de ser resignificados retroactivamente llevando a cabo la integración del pasado en el presente en la forma propuesta por Sartre que acabamos de examinar. Pero el concepto *nächtraglich* lo emplea Freud en forma limitada y precisa. Coincidimos con Laplanche y Pontalis cuando señalan: "Lo que se elabora retroactivamente no es lo vivido en general sino electivamente lo que, en el momento de ser vivido, no puede integrarse plenamente en un contexto significativo"¹⁶⁹.

166. *Ibid.*, pág. 119.

167. *Ibid.*, pág. 120.

168. J. Lacan, *Escritos*, Siglo Veintiuno, Méx., 1980, Vol. I, pág. 375.

169. J. Laplanche y J.B. Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis*, Labor, Barc., 1979, pág. 406.

Un ejemplo de este tipo de experiencias lo constituyen las relaciones sexuales de los padres observadas y vividas en forma traumática por el niño. Esta experiencia vivida en forma absurda e incomprensible sólo puede integrarse con posterioridad. Ahora bien, el hecho de que la experiencia sea reconstruida plantea la duda acerca de su construcción, es decir, que ésta pueda haber sido imaginada o fantasiada. Freud resuelve este problema por medio de lo que el llama *fantasmas originarios*, remontándose más allá de la historia del individuo hasta la historia de la especie en una afirmación de "la preponderancia de la estructura pre subjetiva sobre la experiencia individual"¹⁷⁰. El pasado filogenético estructura las experiencias individuales, tal como lo vimos en la génesis de la conciencia moral cuando se remonta a la culpa del asesinato del protopadre.

Páginas atrás mencionamos la elaboración teórica de P. Ricoeur acerca de una arqueología del sujeto en cuanto a lo inconsciente y una teleología en lo que respecta a la conciencia que ahora cabría examinar como una posible solución al problema que plantea el movimiento de lo regresivo hacia lo progresivo. P. Ricoeur piensa que hay una teleología implícita en el freudismo y que ésta se da en tres índices: en los conceptos operatorios del freudismo, en la identificación y en la sublimación¹⁷¹. Vamos a empezar a examinar en primer lugar a la sublimación, tema que ya tocamos al final del primer capítulo.

170. *Ibid.*, pág. 149.

171. P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, pág. 414.

Como ya vimos, hay en Freud una noción amplia de la sublimación que se refiere a la desviación de las fuerzas instintivas orientadas, por medio de la represión, hacia la creación de la cultura en general, y un sentido restringido que tiene que ver con la sublimación, exenta de represión, que se refiere a la creación artística. Nos interesa, en especial, esta última porque vemos más claramente la posibilidad de que se lleve a cabo en ella el movimiento progresivo-regresivo que estamos analizando.

Según P. Ricoeur, Freud "explica muy bien la unidad funcional del sueño y la creación, pero se le escapa la diferencia de "fin" que dialectiza la pulsión, y ésta es la razón de no haber resuelto el problema de la sublimación"¹⁷². En el *Moisés* de Miguel Angel, el *Edipo Rey* de Sófocles y el *Hamlet* de Shakespeare hay creación desde el momento en que estas obras no son simples proyecciones del artista, hay además el proyecto de una solución de estas proyecciones. En el sueño predomina el disfrazamiento sobre la develación de una verdad; es regresivo por su tendencia hacia el pasado y la infancia. La obra de arte, por el contrario, debido a que, según P. Ricoeur, "representa un símbolo prospectivo de la síntesis personal y del porvenir del hombre"¹⁷³ trasciende lo personal y lo meramente regresivo.

¿Podemos entender como símbolo prospectivo el rostro de la Mona Lisa y su enigmática sonrisa? W. Pater (citado por Freud) ve en este cuadro "la encarnación de toda la experiencia amorosa de la humanidad

172. *Ibid.*, pág. 455.

173. *Ibid.*, pág. 456.

civilizada"¹⁷⁴. Si por otra parte tomamos en cuenta que en este cuadro se entreteje la trama de los sueños de Leonardo que provienen de su infancia: la sonrisa de Catalina (su madre) perdida para el artista y re-encontrada en la Gioconda; podemos afirmar que se daría aquí el movimiento regresivo-progresivo al que nos hemos venido refiriendo. Por un lado tendríamos un recuerdo infantil, por el otro un símbolo prospectivo; en otras palabras una síntesis de lo personal y lo universal.

Independientemente de la polémica que puede suscitar, desde el punto de vista estético la interpretación de la Gioconda, tal como la acabamos de transcribir, queda en suspenso todavía el problema del conocimiento de lo inconsciente. Podemos admitir la viabilidad del método progresivo-regresivo en el proceso de sublimación que se lleva a cabo en la obra artística, pero ¿no es en este terreno en donde el hacer consciente lo inconsciente resulta más problemático?

Durante el proceso creativo es bastante conocida la aparición repentina de *otro yo*, o fuerza desconocida que parece actuar en forma independiente de la voluntad del artista. En su novela *Dr. Zhivago*, Pasternak, refiriéndose a un arrebató de inspiración del protagonista, dice: "su trabajo tomó posesión de él y sintió la aproximación de lo que llamamos inspiración... su trabajo no estaba siendo hecho por él y le controlaba"¹⁷⁵. O. Paz coincide en forma bastante semejante al referirse a ese *otro yo* creador: "Cómo se llama, quien es ese que interrumpe mi discurso y me hace decir cosas que yo no pretendía decir? Algu-

174. S. Freud, "Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci", *Op. cit.*, Vol. II, pág. 388.

175. Tomado de E. H. Gombrich, *Freud y la psicología del arte*, Barral, Barc., 1971, pág. 32.

nos lo llaman demonio, musa, espíritu, genio; otros lo nombran trabajo, azar, inconsciente, razón"¹⁷⁶. Dante ve en la inspiración un fenómeno sobrenatural que le provoca una serie de reacciones contradictorias: temor, humildad, veneración; al mismo tiempo siente burlada su razón y quiere ejercer un control sobre esa fuerza misteriosa que lo domina¹⁷⁷. Breton confiesa: "seguimos tan poco informados como antes del origen de esta voz"¹⁷⁸. ¿No resulta asombrosamente semejante este tipo de declaraciones y la que hace Sócrates a propósito de la voz de su *daimon*? Sólo que, a diferencia de la voz inspiradora del poeta que lo empuja a obrar, la voz del *daimon* socrático, es una fuerza limitadora, que detiene la acción: "siempre que se deja oír trata de apartarme de aquello que quiero hacer y nunca me incita hacia ello".

Dijimos a propósito del método progresivo-regresivo, que propone p. Ricoeur, que existen, además de la sublimación, otros dos índices (los conceptos operatorios del freudismo y la identificación) en los cuales hay una teleología implícita. Por "conceptos operatorios" se refiere este autor a las relaciones duales o de interlocución que aparecen en las situaciones intersubjetivas, como es el caso de la transferencia en la cual el devenir consciente se alcanza por medio de la relación paciente-analista. Es aquí, por medio de un trabajo intenso y prolongado, venciendo todas las clases de resistencias, actitudes narcisistas y autoengaños, que se llegaría a reorientar a los instintos y a superar la influencia del pasado. El movimiento progresivo

176. O. Paz, *El Arco y la Lira*, F.C.E., Méx., 1956, pág. 153.

177. *Ibid.*, pág. 166.

178. *Ibid.*, pág. 170.

se alcanzaría por medio de la regresión infantil que implica la relación transferencial. La liberación, no la libertad, según aclaramos con anterioridad, se produciría paralelamente al incremento de la conciencia en el proceso de hacer consciente lo inconsciente en la situación analítica.

La identificación también presupone una relación intersubjetiva; en este caso se trata de la duplicación de la conciencia. Detrás de la economía de las pulsiones, habría un proceso de conciencia a conciencia. Por medio de este proceso se produciría un progreso de las emociones. Según P. Ricoeur, después de que se disuelven las relaciones libidinales complicadas en la situación conflictiva del Edipo queda una energía libidinal disponible para la tarea creativa de los objetos culturales. Por medio de la renuncia de los impulsos sexuales edípicos y a la identificación con el padre se alcanzaría la instauración del *superyo* como una estructura que modifica al *ello*. Desde luego, P. Ricoeur, al referirse aquí al *superyo*, alude al aspecto ideal de esta instancia susceptible de modificar los impulsos del *ello* y no a la función represora aliada al *ello*. De esta manera la identificación, un mecanismo arcaico, serviría de base para el desarrollo de conductas de un nivel más elevado dentro del ámbito de la cultura. El progreso se produciría a partir de una regresión; o dicho en los términos que emplea P. Ricoeur, el avance teleológico se llevaría a cabo por medio del retroceso arqueológico. Pero ¿pueden en verdad considerarse a los ideales encarnados en el ideal del yo como agentes no represores? Aunque la función del *ideal del yo* se distingue de la función del *superyo* en tanto que la primera se basa en el precepto "tú debes ser así" y la segunda en "tú no debes ser así" es

decir que ésta última es represora mientras que la primera parece no serlo, hay que tomar en cuenta la represión indirecta y la culpa que origina el incumplimiento de las exigencias del *ideal del yo*. Así pues la diferencia entre el *superyo* y el *ideal del yo* en cuanto a la culpa y la represión se debe a la manera indirecta y sutil en que éstas se ejercen. Nuevamente nos encontramos aquí con el problema de la sublimación y sus relaciones con la represión que ya tocamos anteriormente a propósito de la creación de la cultura y la creación de la obra de arte.

Ahora bien, lo que nos interesa en este momento es el problema del conocimiento de lo inconsciente vinculado al método progresivo-regresivo y no tanto discutir la validez que P. Ricoeur le quiere dar a este método en su intento de superar el influjo del pasado en el presente en la concepción de la temporalidad freudiana.

Hemos visto que de los tres índices en los que P. Ricoeur piensa que hay una teleología implícita en el freudismo sólo en la relación transferencial analista-paciente se lleva a cabo el devenir de la conciencia por medio del proceso de hacer consciente lo inconsciente. Podemos aceptar la viabilidad del método progresivo-regresivo en la creación de las obras de arte, incluso admitir que es alcanzable la libertad pulsional o libertad natural a la que nos referimos en el capítulo primero, pero encontramos que en la sublimación no existe el proceso de hacer consciente lo inconsciente. En cuanto a la identificación hemos visto que tampoco se da a través de ella el citado proceso y, al mismo tiempo, apreciamos lo cuestionable que resulta el tratar de aplicar a este *índice* el método progresivo-regresivo.

A la luz de estos resultados parece que hemos podido responder a la pregunta que formulamos páginas atrás acerca de cómo era posible alcanzar el conocimiento de lo inconsciente. Ahora resulta necesario saber en qué forma, según la teoría psicoanalítica, es posible elegir, de que manera las preferencias están ligadas al conocimiento y si es posible elegir libremente.

Bajo el criterio común y corriente la atracción del hombre hacia la mujer y viceversa, es decir la heterosexualidad, resulta ser un fenómeno normal o natural al cual se opone la homosexualidad como algo excepcional. Pero lo que a simple vista parece una situación carente de complicaciones, como es la definición de la sexualidad, para el psicoanálisis constituye un problema. "Así pues, dice Freud, en el sentido psicoanalítico, el interés sexual exclusivo del hombre por la mujer constituye también un problema y no algo natural, basado únicamente en una atracción física"¹⁷⁹.

La definición de la sexualidad en la infancia se lleva a cabo por medio de lo que Freud denomina *elección de objeto*, entendiendo por objeto la persona sobre la que recae el interés amoroso del infante y que, por tal motivo, llega a convertirse en objeto amoroso y sexual. Para el psicoanálisis no existe una relación de dependencia entre el sexo del individuo y su elección de objeto. Así pues el individuo puede orientarse, dependiendo de los diversos factores determinantes que intervienen en su desarrollo, en una elección homosexual o heterosexual. En el pri-

179. S. Freud, "Tres ensayos sobre una teoría sexual", *Op. cit.*, Vol. I, pág. 772.

mer caso la elección se lleva a cabo tomando como modelo el propio cuerpo (elección objetal narcista) y en el segundo sobre el modelo de las personas que le han servido de apoyo (elección objetal anaclítica). Debido a que Freud considera al narcisismo como la primera forma amorosa que se manifiesta en el individuo, la elección de objeto homosexual antecede a la heterosexual. Esta última se alcanza por medio del vínculo con los padres. En el caso de los homosexuales masculinos Freud afirma que en los primeros años de la infancia se lleva a cabo en ellos una intensa fijación a la mujer y que, después de esta fase heterosexual, pasan a una fase homosexual por medio de una identificación con el papel que desempeña la madre con el hijo. La elección del objeto homosexual en el hombre adulto recae, por medio de esta identificación y la primitiva elección objetal homosexual narcisista, en hombres jóvenes semejantes a su propia persona a los que éste ama tomando como modelo su propio sexo pero a la vez jugando el papel de la madre que lo cuidó en la infancia. Pero también la atracción basada en la polaridad masculino-femenino está presente en la elección homosexual. En la Grecia antigua la homosexualidad la practicaban hombres de gran virilidad cuya atracción por los efebos provenía de los rasgos femeninos que éstos presentaban tanto en el aspecto físico como en lo psíquico (timidez y necesidad de apoyo que provenían de alguien que sirviera de padre o maestro). Esta importancia de los rasgos femeninos se puede apreciar en el hecho de que el interés que experimenta el homosexual por los efebos desaparece cuando éstos se hacen hombres y pierden sus características femeninas. También es apreciable este fenómeno en la apariencia no viril que, por medio

del vestido y los modales, adoptan ciertos homosexuales con el fin de aumentar la atracción sexual.

Freud recurre, para explicar la elección homosexual del objeto amoroso, a la teoría del narcisismo, a la historia del sujeto, al proceso psicológico de la identificación y a la teoría de la bisexualidad. Marca diferentes etapas en el desarrollo sexual y psicosexual del individuo (infancia, latencia, adolescencia; etapa oral, anal, fálica y genital) que sirven para explicar como se define la sexualidad y cómo se lleva a cabo la elección amorosa del objeto. La elección bajo este modelo explicativo parte de la unión inseparable de lo psíquico y lo físico o biológico. Lo psíquico descansa en necesidades vitales de supervivencia (amantamiento, necesidad de calor y protección) pero además, la manera como se viven estas necesidades, las vicisitudes del sujeto, son las que definen la sexualidad y el tipo de elección amorosa. Esta elección proviene de la primitiva elección narcisista la cual se lleva a cabo antes de la existencia de un *yo* y de una conciencia. Es una elección inconsciente, o como Freud la denomina, un *hallazgo*. Pero bien sea elección o hallazgo, el caso es que sobre ésta elección se define la sexualidad desde el punto de vista psicológico y se elige (si es posible hablar de elección) la relación amorosa de tipo homosexual o heterosexual.

La elección objetal es un ejemplo de cómo concibe el psicoanálisis las preferencias del individuo y cómo éste logra definirse en algo tan decisivo como es su sexualidad. Por un lado Freud propone la existencia de principios universales que rigen el psiquismo humano como son el principio del placer, las pulsiones, el narcisismo, el complejo

de Edipo, etc. y por el otro están las vicisitudes particulares del sujeto en el cual lo universal se individualiza. La combinación de estos factores caracteriza el modo peculiar de elegir del sujeto. Su carácter y el sentido de sus actos parten de motivaciones inconscientes ancladas en el pasado. No existe una frontera que límite la heterosexualidad de la homosexualidad. Desde el punto de vista universal todo sujeto tiene un componente biológico de bisexualidad y una primaria elección objetal narcisista homosexual, y desde el punto de vista particular tiene tras de sí una serie de experiencias individuales. La combinación de estos factores permite un conjunto diverso de posibilidades o de elecciones.

Ahora bien ¿no es acaso frente a este conjunto de posibilidades en donde aparece la libertad del sujeto para llevar a cabo su elección? En relación a los determinismos que pesan sobre el sujeto, existen dos conocidas soluciones: una afirma que la libertad es posible a pesar de los determinismos, la otra asegura que la libertad existe justamente por la presencia de los determinismos, ya que sin ellos no tendría sentido hablar de libertad. En ambos casos se le asigna a la conciencia la posibilidad de elegir enfrentando las determinaciones en un juego a la vez comprometido pero a la vez separado, en forma similar al de un espectador afectado por un drama o una obra de arte. Pero ¿no está acaso la conciencia afectada ya por aquella elección primaria como es el caso de la elección objetal? Más aún ¿no podemos decir que la conciencia es, como sucede en la elección homosexual, una conciencia homosexual? y si este es el caso ¿cómo puede una conciencia definida definirse? Por otra par

te existen también los estados de duda que no permiten hablar exclusivamente de elecciones definidas. Un sujeto que por sus vicisitudes no ha definido su sexualidad y oscila entre la heterosexualidad y la homosexualidad, hipotéticamente, se encontraría en un estado de libertad mayor que otro sujeto definido en su sexualidad. Un caso como éste nos llevaría a pensar incluso que la verdadera libertad de elección sólo podría darse en una situación en la que impera un equilibrio de tendencias. Si se admite que existen unos sujetos más definidos que otros respecto a su sexualidad habría que aceptar, que los que están más definidos son los menos libres para escoger.

Esta salida es la que E. Fromm considera la solución a los dilemas que plantea el problema de la libertad: "el hombre mejor y el peor no son individuos libres para elegir, mientras que el problema de la libertad de elección existe precisamente para el hombre corriente con inclinaciones contradictorias"¹⁸⁰. Dicho en otras palabras "sólo el completamente *malo* y el completamente *bueno* no tienen ya que elegir"¹⁸¹.

El *alternativismo*, tal es el nombre que Fromm le da a esta solución, supuestamente resuelve el problema de la libertad de la voluntad. Sin embargo, lo que hace dicha solución es conducirnos inmediatamente a una multiplicidad de problemas. La libertad, que en términos generales se considera una cualidad para el hombre, requiere de la maldad para su existencia: sin maldad no hay libertad. En el estado de beatitud, tal como lo afirma Fromm siguiendo a San Agustín, no hay libertad para

180. E. Fromm, *El corazón del hombre*, F.C.E., Méx., 1966, pág. 156.

181. *Ibid.*, pág. 144.

pecar. Así pues el hombre es solamente libre cuando posee iguales proporciones de bondad y de maldad, ya que así puede inclinarse tanto hacia un lado como a otro y no lo es cuando las proporciones son desiguales.

La paradoja a que nos conduce el alternativismo no puede resolverse eliminando términos absolutos objetables tales como: completamente bueno, completamente malo, hombre mejor, hombre peor y hombre santo. ¿Por qué un pequeño desequilibrio garantiza la libertad y un desequilibrio mayor la hace imposible? ¿Cómo saber cuáles son los límites de la conciencia ante sus determinaciones? Y, si se admiten los determinismos ¿qué es lo que garantiza que la conciencia está indeterminada y se comporta como un juez imparcial?

Puede observarse fácilmente que el alternativismo frommiano no es más que una variación a la paradoja del *Asno de Buridan*, la cual parece estar presente en la mayor parte de los debates entre deterministas y antideterministas. Kant la presupone cuando considera que el hombre verdaderamente meritorio no es el que por inclinación es bondadoso sino aquel que sostiene una lucha consigo mismo entre fuerzas opuestas. Un hombre temperamentalmente frío e indiferente a los sufrimientos de los demás que se convierte en filántropo es superior al que tiene un temperamento compasivo. "En esto -dice Kant- es precisamente donde brilla el valor del carácter, el más alto de todos, el que procede de hacer el bien, no por inclinación, sino por deber"¹⁸².

182. E. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Capítulo III.

Traducida a términos psicoanalíticos, la elección, que surgiría de la lucha consigo mismo entre fuerzas opuestas, sería el producto de la confrontación entre el ello (las inclinaciones), el super-yo (el deber), y el yo (la conciencia), que fungiría como una especie de árbitro libre e imparcial. Este esquema resultaría convincente siempre y cuando su simplicidad no se viera perturbada por la complejidad que hemos puesto de relieve cuando nos ocupamos en describir las contradicciones y ambigüedades que Freud señala en el funcionamiento del yo y el super-yo. Vimos como las funciones del yo son en gran parte inconscientes. Su autonomía está supeditada a mecanismos defensivos, a idealizaciones narcisistas y a enajenaciones especulares. En cuanto al super-yo vimos que éste no puede coincidir con la conciencia moral kantiana porque para Kant la libertad consiste en el apoyo a los mandatos que de ella proceden mientras que para Freud el super-yo nos obliga a ser morales inconscientemente, sin proponérselo, de igual manera que actuamos por deseos e impulsos del ello. Incluso sus mandatos dan lugar a una moralizante y rígida tiranía, lo que P. Ricoeur llama la patología del deber.

Siguiendo el modelo de la elección de objeto, el psicoanálisis plantea que elegimos en relación a motivos inconscientes de tal manera que las elecciones presentes se respaldan en elecciones pasadas. Bajo esta perspectiva la indefinición sexual se origina en una falta de elección de objeto que no se cumplió en una etapa adecuada del desarrollo psicosexual debido a una identificación ambigua con los padres. Esta situación, en lugar de conducir a la realización de la libertad, acarrea más bien un estado limitante de confusión, dando lugar a que la elección

ambigua se prolongue indefinidamente sin solución en las sucesivas elecciones de objeto.

Por otra parte, la duda que surge del antagonismo de tendencias opuestas conduce en ocasiones a estados de vacilación obsesiva en los cuales el sujeto, como en la paradoja de Buridan, se queda trabado en un *impasse* indefinido y torturante dando lugar a que la acción no pueda llevarse a cabo. En el obsesivo el impulso y la defensa se contrarrestan en forma semejante a un coche al que se oprime el freno y el acelerador al mismo tiempo. Su libertad está tan limitada como la del hombre bondadoso para ejercer acciones criminales o la del criminal para efectuar la virtud.

Otro aspecto importante del antagonismo de tendencias opuestas en relación a la libertad de elección es la idea de conflicto psíquico. El conflicto es una de las ideas centrales del psicoanálisis y la teoría de las neurosis. Hemos hecho mención de esta idea a lo largo de este trabajo cuando nos hemos referido a la lucha permanente entre naturaleza y cultura o cuando hemos hablado del antagonismo de las pulsiones y de cómo la vida psíquica transcurre como un campo de batalla en el que luchan fuerzas opuestas. Es importante señalar, pues, que si bien las elecciones que lleva a cabo el sujeto responden a modelos de elección arcaicos, éstas se producen en el marco general del conflicto psíquico. La elección no consiste en una repetición mecánica; el aspecto dinámico de la lucha entre tendencias opuestas no se refiere a los tipos de antagonismo que Kant plantea entre la razón y las inclinaciones. Antagonismo, según hemos visto, indispensable para que la libertad se haga

posible. Para el psicoanálisis la oposición entre Eros y Thanatos o entre naturaleza y cultura (ello y superyo) no pone en juego a la libertad moral. Al igual que los principios metafísicos Amor y Odio de Empédocles, Eros y Thanatos (o naturaleza y cultura) luchan alternando su hegemonía sin plantear el necesario triunfo del uno sobre el otro. No se privilegia en forma moral a lo racional colocándolo por encima de lo irracional. Como Spinoza, Freud no considera a las pasiones como fuerzas negativas que es necesario combatir por medio de una lucha entre razón y pasión. Para ambos las pasiones pueden ser en un determinado momento un obstáculo para el despliegue de la acción, pero al mismo tiempo, éstas indican la potencia y la habilidad de la naturaleza, es decir que pueden obstaculizar al mismo tiempo que impulsar la acción.

Una de las características fundamentales del pensamiento de Freud es el énfasis que pone en el aspecto natural del hombre, particularmente el peso de la sexualidad y de los instintos. Pero al mismo tiempo no es menos característico de su pensamiento el señalar lo imprescindible que resulta para el hombre la cultura. Recordemos cómo Freud en su ensayo *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna*, sostiene que existen dos tipos de moral: una moral natural y una moral cultural. En relación a estos dos tipos de moral es que nos hemos referido en el primer capítulo a una libertad natural y a una libertad racional.

Desde el punto de vista del problema de la libertad de elección cabe preguntarse ¿qué es más acertado, hablar de la coexistencia conflictiva de una libertad natural y una libertad racional o bien por el contrario negando la libertad, afirmar que existen dos determinismos

que pesan sobre el hombre: el que procede de sus instintos y su naturaleza animal y el que proviene de los imperativos de la cultura asimilados e internalizados en el psiquismo inconsciente?

A la luz de estos dos tipos de libertad es posible proclamar que somos libres para elegir, pero entonces es necesario aclarar a qué tipo de libertad y a qué tipo de moral nos estamos refiriendo. Por otra parte, si admitimos que estamos doblemente determinados y la libertad no existe, sólo nos queda considerar que la elección conscientemente motivada, está enmarcada, apoyada y determinada por elecciones de tipo inconsciente.

En cuanto al papel que juega el conocimiento en la elección, ya vimos que es necesario conocer para liberarse. Pero vimos que la liberación comprende dos aspectos importantes; uno, que se refiere a la necesidad de una doble liberación: la liberación de las fuerzas que nos hacen ser vividos por impulsos naturales, y liberación de los imperativos restrictivos del *superyo*-individual y cultural; otro, que la liberación es un proceso que corre paralelamente al proceso de hacer consciente lo inconsciente y que por tanto es necesario destacar su carácter relativo. Es decir que podemos afirmar que somos más o menos libres de la misma manera que somos más o menos conscientes. Lo que el psicoanálisis nos enseña a propósito del problema de la libertad de elección es que en lugar de hablar en términos absolutos debemos hablar en términos relativos y en lugar de referirnos en términos cualitativos debemos referirnos en términos cuantitativos.

¿Cómo elegimos según Sartre? Para Sartre somos libres de elegir en la infancia, según vimos en el caso de Baudelaire; en la enfermedad y el cansancio agotador, según el ejemplo del alpinista que fatigado puede elegir entre continuar el ascenso o detener su marcha¹⁸³; en la esclavitud, cuando afirma que nunca fueron más libres los franceses que durante la ocupación alemana; en la locura, cuando considera, apoyándose en Steckel¹⁸⁴, que el núcleo de la psicosis es consciente. Según la libertad sartreana siempre podemos elegir porque el para-sí, nuestra conciencia, o lo que es lo mismo nuestra libertad, no está ausente, no desaparece en ninguna de estas situaciones; siempre hay posibilidad para optar aunque esta opción, en último extremo, sea entre la vida y la muerte. Y ciertamente el niño elige, al igual que el alpinista agotado, el francés dominado por la fuerza, o el loco, pero el caso es saber si realmente este tipo de elecciones son libres, pues también un animal elige cuando decide pelear por su comida o huir ante un enemigo más fuerte. Este tipo de libertad es el que hemos denominado libertad natural, pero no es el tipo de libertad a la que Sartre se refiere. La libertad sartreana no tiene nada que ver con el mundo natural.

Veamos con un ejemplo, el conocido caso que aparece en el *Existencialismo es un humanismo* del joven alumno que va a pedirle un consejo a Sartre, si es posible elegir libremente tal como lo señala este autor. El citado joven está indeciso entre partir a la guerra o permanecer al

183. J-P. Sartre, *El Ser y la Nada*, pág. 561.

184. J-P. Sartre, *El Ser y la Nada*, pág. 99.

lado de su anciana madre. La primera opción supone vengar al hermano muerto por los alemanes, mientras que la segunda tiene como fin el evitar que la anciana y solitaria madre muera de desesperación al verse abandonada por este hijo que es su único sostén y consuelo en la vida.

Según Sartre no puede llevarse a cabo una elección en un problema de este tipo invocando a la moral o al sentimiento. No es posible recurrir a la primera, porque -ya sea la moral cristiana, la utilitaria o la kantiana- no puede decirnos en este caso a quien hay que amar, qué acto reporta mayor utilidad o quién es medio y quién es fin en el momento de elegir. Tampoco es posible recurrir al sentimiento porque, según Sartre, no es posible determinar el valor o la magnitud de un sentimiento mientras no se ejecuta la acción que lo corrobora. En este caso el amor hacia la madre sólo puede probarse con el acto de quedarse a su lado. "No puedo determinar el valor de este afecto, dice Sartre, si no he hecho precisamente un acto que lo ratifica y lo define"¹⁸⁵.

Desde esta perspectiva no es posible saber qué es lo preferible en el momento de elegir consultando los sentimientos porque "el sentimiento se construye con actos que se realizan"¹⁸⁶. Esto quiere decir que no existen los sentimientos en potencia, sólo en acto. Pero, si aceptamos que esto es cierto, habrá que admitirse también que el acto que definirá el cariño del joven por su madre al quedarse a su lado o el acto que definirá la lealtad hacia el hermano tratando de vengar su muerte, han estado precedidos por una serie de actos cariñosos o leales. Porque en el caso de que esos actos no existieran en el pasado no podría

185. J-P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Sur, Bs. As., 1957, pág. 36.

186. *Ibid.*, pág. 37.

explicarse entonces el estado de duda, a menos que la duda se planteara en estas circunstancias a un nivel puramente intelectual. No siendo así, la elección en este caso será el resultado de la intensidad del vínculo afectivo con la madre o con el hermano en relación a las acciones precedentes; lo que le dan coherencia y sentido a la elección última.

El planteamiento sartreano de la elección es abstracto. Procede más de una idea que de los hechos concretos y por eso la solución que este filósofo propone ante los dilemas de la elección, la de que es necesario inventar, es una solución falsa. Supuestamente, el joven estudiante afligido y angustiado debe resolver su conflicto en forma similar a la de un poeta cuando recurre a la imaginación para inventar un verso. Para Sartre elección e invención es lo mismo: "usted es libre, elija, es decir invente"¹⁸⁷, le dice a su alumno. Pero un tipo de elección así no puede ser calificado de otra manera que no sea la de un milagro inexplicable.

Aparece aquí atribuida a la conciencia la misteriosa *causa sui*, o causalidad libre, que tiene la particularidad de ser causa primera de una cadena de efectos, siendo ella misma incausada. Atribuida a Dios, en su uso original, la *causa sui* se constituye en una cualidad de la conciencia del hombre, significando con ello que éste se determina a sí mismo libremente.

Ya dijimos con anterioridad que la conciencia para Sartre es intemporal; sólo así es posible concebirla incausadamente tal como la con

187. *Ibid.*, pág. 38.

cibe Kant en su carácter *nouménico*. Aislada de lo sensible y de la contaminación fenoménica, la conciencia para Kant y para Sartre se encuentra preservada de cualquier peligro frente a las amenazas del determinismo de las leyes de la Naturaleza. Pero no sólo en las concepciones de la conciencia del tipo de Kant y Sartre está presente la *causa sui*, también interviene en la libertad restringida que propone el determinismo moderado. En el marco de las restricciones deterministas la causalidad libre actúa en forma excepcional, pero no por eso menos misteriosa e inexplicable que el indeterminismo de la conciencia *nouménica* o del para sí. En el alternativismo frommiano, a pesar de que existe el supuesto teórico de que las motivaciones conscientes dependen causalmente de las motivaciones inconscientes, el sujeto puede elegir incausadamente. Esto quiere decir, exhibiendo una grave falla teórica, que la conciencia puede estar sujeta en ciertas ocasiones al rigor causal y en otras ocasiones no, a pesar de que se ha establecido previamente la causalidad de las motivaciones inconscientes. En este sentido resulta más consecuente y congruente la conciencia nouménica o el para-sí en su defensa de una libertad absoluta, aunque este absolutismo acarree una concepción de la libertad ideal y abstracta.

El misterio de la *causa sui* o *libertad causal* puede ser "explicado" por medio de una inversión de las determinaciones que afectan al sujeto. La conciencia no sólo no está determinada causalmente por las leyes de la naturaleza (las pulsiones del *ello* según el psicoanálisis) o el pasado (las experiencias vividas por el sujeto), manteniéndose aislada de estas determinaciones, sino que, por el contrario, es ella la que deter

mina una serie de causas y efectos. En Kant no es posible el tránsito de lo sensible a lo suprasensible, pero sí de lo suprasensible a lo sensible¹⁸⁸.

De igual manera en Sartre la alteración del para-sí por el en-sí no es posible, pero el para-sí, como *causa sui* o causa libre, sí ejerce sus efectos sobre el en-sí. Según vimos páginas atrás, la libertad no existe como un poder asediado por un conjunto de determinaciones sociales o psicológicas. Estas determinaciones no existen como factores que limitan a la libertad, o mejor dicho existen, pero al margen de la libertad. Es en este sentido que Sartre afirma que el hombre no puede ser ora libre, ora esclavo: o es enteramente y siempre libre o no lo es. La libertad sartreana es una libertad completa y por lo tanto no admite grados. "El hombre está enteramente determinado o bien es enteramente libre"¹⁸⁹. Esta afirmación es igualmente pertinente para la teoría sartreana de la libertad que para el determinismo del psicoanálisis. No en balde señala Sartre:

Una sola escuela ha partido de la misma evidencia originaria que nosotros: la escuela freudiana. Para Freud como para nosotros un acto no puede limitarse a sí mismo: remite inmediatamente a estructuras más profundas¹⁹⁰.

Para Sartre cada uno de los actos que realizamos, por insignificante que sea, tiene un significado: Un gesto remite a una *Weltanschauung*¹⁹¹.

188. E. Kant, *Crítica del Juicio*, Edit. Nacional, Méx., 1973, pág. 116.

189. J-P. Sartre, *El Ser y la Nada*, pág. 548.

190. *Ibid.*, pág. 565.

191. *Loc. cit.*

De igual manera Freud afirma en la *Psicopatología de la vida cotidiana*, que no hay acto, omisión, error, olvido que no tenga una intención, pero, a diferencia de Sartre, todos ellos están causalmente determinados. Sin embargo, el determinismo freudiano, como bien advierte Sartre¹⁹², no es un determinismo psíquico horizontal por medio del cual la acción se interpreta por el momento que la antecede. El acto es simbólico, es decir que el acto manifiesto proviene de lo reprimido latente, y la intención que se expresa en él tiene su raíz en un deseo más profundo originado en la libido del sujeto. Ahora bien, el determinismo vertical no puede dejar de tomar en cuenta la historia del sujeto, dando lugar a que ambas dimensiones, la horizontal y la vertical, se entrecrucen y complementen. En Sartre el fenómeno no se comprende a partir del pasado, según vimos al comparar la temporalidad sartreana con la temporalidad del psicoanálisis. El acto, la elección, se lleva a cabo por medio de un retorno del futuro hacia el presente¹⁹³.

Respecto a la elección, Sartre afirma que cada uno de los actos que el sujeto lleva a cabo, hasta el menor de ellos, es enteramente libre¹⁹⁴ y no hay ningún fenómeno psíquico privilegiado en lo tocante a la libertad¹⁹⁵. Con base en estas afirmaciones critica a los partidarios de la libertad de indiferencia cuando se refieren a que puede haber actos sin motivos, y aclara que hablar de un acto sin motivo es hablar de un acto al cual le falta la estructura

192. *Loc. cit.*

193. *Ibid.*, 567.

194. *Ibid.*, 560.

195. *Ibid.*, 551.

interna de todo acto, pero añade: si no hay acto sin motivo esto no quiere decir que puede hablarse de él en el sentido de que no hay fenómeno sin causa¹⁹⁶. El móvil no procede del pasado moviéndonos a actuar en el presente; el móvil no se comprende sino a través del fin¹⁹⁷, o lo que es lo mismo, según dijimos, por medio de un retorno del futuro al presente.

Según Sartre, si se acepta un salario de miseria es por miedo, y el miedo, en este caso, es un móvil. Pero este miedo es miedo de morir-se de hambre y no tiene sentido sino como un fin puesto idealmente, que en este caso, es la conservación de la vida. Este miedo a su vez no se comprende sino por el valor que se le infiere a la vida, el cual, a su vez, está inscrito en un sistema jerarquizado de valores que cada uno es libre de elegir o rechazar¹⁹⁸. De la misma manera, si hay una movilización para la guerra existe la oportunidad de sustraerse a ella por medio de la deserción o el suicidio, lo que Sartre llama los posibles últimos, pero no tomar ninguna de estas determinaciones es elegir aunque estén en juego la flaqueza de ánimo, la cobardía ante la opinión pública, el honor de la familia, etc. De nosotros depende, dice, el elegirnos como "grandes" o "nobles" o "viles" o "humillados"¹⁹⁹.

Pero si todo acto es libre y además tiene un significado, ¿qué significado tiene elegirse vil o humillado cuando depende de nosotros elegirnos grandes o nobles? Sartre indica que debemos remitirnos al proyecto original, el cual si bien se ha elaborado con anterioridad tie

196. *Ibid.*, pág. 541.

197. *Loc. cit.*

198. *Ibid.*, pág. 542.

199. *Ibid.*, pág. 582.

ne sentido en relación al futuro. Además de la búsqueda de la comprensión del acto, en este movimiento regresivo-progresivo es necesario, en forma parecida al psicoanálisis, encontrar una significación en cada significación, yendo de un nivel superficial a otro más profundo:

Se trata, en efecto, de extraer las significaciones implicadas por un acto -por todo acto- y pasar de ahí a significaciones más ricas y profundas hasta encontrar la significación que no implica ya otra alguna y que no remite sino a sí misma²⁰⁰.

Hemos visto que Sartre no admite la existencia de actos sin motivos; sin embargo ¿a qué se refiere cuando dice que se trata de encontrar una significación que no implica ya otra alguna y que no remite sino a sí misma? ¿qué le da significación al último de los significados? ¿no nos está hablando acaso de un motivo inmotivado?

Es así como "explica" el que podamos elegirnos viles y humillados cuando depende de nosotros el ser grandes o nobles. No hay finalmente un motivo para nuestros actos que no sea el porque sí que remite al acto por el acto mismo. Finalmente, como ya vimos, la elección se reduce a la pura invención, a la *causa sui*. Como se puede apreciar en esta fórmula: "Nada es causa de la conciencia" porque "ella es causa de su propia manera de ser"²⁰¹. Se puede añadir, parafraseando lo que dice Sartre en relación a la libertad cartesiana, que el "sí" del para-sí no es diferente del "sí" de Dios²⁰².

200. *Ibid.*, pág. 565.

201. *Ibid.*, pág. 23.

202. J.-P. Sartre, "La libertad cartesiana", en *El Hombre y Las Cosas*, pág. 235.

Sartre ve en el fondo de todos los proyectos del hombre, es decir lo que hace comprensible el proyecto fundamental de la realidad humana, el deseo de ser Dios: "Ser hombre es tender a ser Dios; o si se prefiere, el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios"²⁰³. Pero este deseo no es una pura ilusión tal como la omnipotencia que experimentan los niños o la megalomanía de los locos; se trata de una pasión que convierte al hombre en Dios, aunque este sea un "Dios fallido"²⁰⁴ y su pasión, una "pasión inútil".

Puede apreciarse al final de cuentas que Sartre, para no caer en el absurdo de la elección caprichosa, el acto gratuito al estilo de André Gide, recurre a un proyecto que unifica todos los proyectos del hombre y que le da sentido a todos los actos significativos posibles. La omnipotencia que Sartre atribuye a la conciencia en cuanto a la elección no tiene límites; si los tuviera no sería libre en forma absoluta tal como él la concibe. El poder absoluto de elección y la libertad absoluta son uno y la misma cosa. La conciencia al elegir selecciona haciendo que las cosas signifiquen o no signifiquen, tengan valor o carezcan de él. Es en este sentido respaldando el humanismo del Renacimiento en el que "el hombre es el ser cuya aparición hace que el mundo exista"²⁰⁵; o dicho en términos de la fenomenología husserliana, la conciencia es constituyente de sus propios objetos. El darle significado a las cosas es equivalente a darles realidad; así los acontecimientos de la naturaleza, por ejemplo una tempestad, si acarrea la muerte de ciertos seres vivos, no es una destrucción para Sartre, a menos que sea vivida como tal por

203. J-P, Sartre, *El Ser y La Nada*, pág. 691.

204. *Ibid.*, pág. 754.

205. J-P, Sartre, *El hombre y las cosas*, pág.247.

un testigo. Sin el testigo presencial hay ser, antes y después de la tempestad, pero eso es todo. Hay distribución de las masas de seres, pero no hay propiamente destrucción²⁰⁶. Un razonamiento similar lo encontramos en la diferencia que Sartre establece entre acto y movimiento. Un acto se distingue de un movimiento en que tiene que ser autónomo²⁰⁷. Si un acto no es puro movimiento tiene que tener una intención o, lo que es lo mismo, un significado. Esta capacidad de darle valor y sentido a las cosas es la que le otorga esa omnipotencia ilimitada a la conciencia.

El psicoanálisis, según hemos visto, también considera que todos los actos tienen un sentido. Sentido en dos acepciones, la acepción de que todo acto, por pequeño y trivial que parezca, tiene un significado. A esta acepción se refiere Freud cuando dice que: "en lo psíquico no existe nada arbitrario ni indeterminado"²⁰⁸. La segunda acepción se refiere al sentido en cuanto dirección: "el fenómeno es significativo y posee un sentido, entendiendo por sentido una tendencia y una localización en una serie de conjuntos psíquicos"²⁰⁹. El sentido como dirección en Sartre aparece en la idea del proyecto. El proyecto es una meta futura, previamente elegida, un ideal que le da sentido a todos los actos. Pero como ideal es nada en tanto que es algo que quiere ser, pero no es. El querer ser o deseo de ser proviene de una ausencia de ser. En el psicoanálisis también los ideales (el *ideal del yo*) sirven de meta y dan sentido a ciertos actos, pero el fundamento de estos ideales, a pé

206. J-P. Sartre, *El Ser y la Nada*, pág. 47.

207. *Ibid.*, pág. 587.

208. S. Freud, "Psicopatología de la vida cotidiana", *Op. cit.*, Vol. I, pág. 748.

209. S. Freud, "Introducción al psicoanálisis", *Op. cit.*, Vol. II, págs. 24-85.

sar de que provienen de una falta de ser, tienen, en última instancia, un fundamento biológico y no ontológico. El niño es un ser incompleto e indefenso desde el punto de vista biológico y psicológico cuyo ser depende del ser de los adultos que lo cuidan. Ya señalamos el papel que juega para el sujeto la inseguridad como dato fundamental constitutivo de la conciencia de sí, de la capacidad de valorar, de darle significado a las cosas y la manera específica de su ser en el mundo. El *ideal del yo* como proyecto futuro tiene como punto de partida la imagen real de los padres introyectadas en el pasado. La proyección tiene como fundamento la introyección.

Tiene razón Sartre cuando cada gesto lo remite a una *Weltanschauung*. El gesto, como cada uno de nuestros actos, tiene un significado que expresa una concepción del mundo. Significar y concebir son una y la misma cosa, pero mientras para Sartre la significación es libre en el sentido de que es un acto que se realiza conscientemente, para el psicoanálisis la significación o bien es libre, si partimos de la idea de una libertad natural, tal como la expusimos en el primer capítulo, o bien no lo es si admitimos la idea del inconsciente.

RESUMEN Y CONCLUSIONES

Podemos ubicar el pensamiento de Freud dentro de la polémica entre *physis* y *nomos* que iniciaron los griegos, si consideramos las oposiciones que plantea el psicoanálisis entre moral natural y moral cultural, libertad instintiva y represión, naturaleza y cultura, como variantes de la oposición entre las leyes de la naturaleza y las leyes creadas por el hombre que originaron aquel antiguo debate.

Las soluciones que se han dado a esta antinomia han sido, o bien la defensa de la naturaleza en contra de la ley, o bien la defensa de la ley en contra de la naturaleza. La forma en que Freud resuelve este problema consiste en no tomar ninguna de estas alternativas. En cierto aspecto, se le puede considerar al creador del psicoanálisis, como un continuador del naturalismo en el sentido en que lo fueron Calicles, Rousseau, Sade, Schopenhauer o Nietzsche. Su naturalismo consiste en la importancia tan destacada que le concede al papel que desempeñan los impulsos naturales en la vida del hombre. Sin embargo, por otra parte, debemos tomar en cuenta la necesidad que impuso de que lo irracional llegara a formar parte de lo racional al declarar que lo inconsciente debe hacerse consciente o, expresado en otros términos, que lo que es *ello* debe devenir *yo*.

En el marco del problema de la libertad Freud no se erige en defensor de la libertad instintiva condenando a la cultura y a la razón, pero tampoco se inclina a favor de la libertad de la razón a costa de la represión de los impulsos. Su solución se centra en la idea del

conflicto como resultado de los deseos que provienen de los impulsos naturales en lucha contra los deberes que surgen de los imperativos de la moral y la cultura. Freud no identifica la libertad -como lo hacen Calicles o Nietzsche- con el desbordamiento y la desmesura de las pasiones, pero tampoco piensa como Kant que somos libres por medio de la obediencia a una ley que racionalmente nos autoimponemos. También quedan descartadas las soluciones conciliadoras o dialécticas que parten de la idea de una autonomía de la conciencia que permite la existencia de la libertad a pesar de estas determinaciones o por la presencia indispensable de ellas.

La forma como queda mejor expresada la idea del conflicto que Freud propone aparece en la situación en que se encuentra el *yo* frente al *ello* (los impulsos naturales) y el *superyo* (los imperativos morales introjetados, o dicho en términos sartreanos, el ser que los otros nos confieren). Estas, junto con la realidad, son lo que Freud llama las tres *servidumbres* del *yo*, determinaciones que implican obediencia tanto a las leyes de la naturaleza como a las normas de la conducta. El hombre, bajo esta perspectiva, está doblemente determinado. Pero, además, es necesario hacer notar dos aspectos muy importantes bajo los cuales operan estas determinaciones: primero, que actúan en forma inconsciente escapándose al control de nuestra voluntad consciente; segundo: debido a la ignorancia en que nos encontramos frente a ellas y a lo que Freud llama el narcisismo, vivimos bajo la experiencia de una libertad ilusoria que nos aleja en mayor grado de la posibilidad de una liberación real.

Freud combate el supuesto aceptado por la filosofía moral de que la moralidad depende de la libertad. El imperativo categórico kantiano no sólo no constituye una manera de hacer patente la libertad de la voluntad sino, por el contrario, este imperativo carece de la autonomía que se le atribuye; es heterónomo en tanto que constituye el sometimiento introyectado de la autoridad paterna y se convierte en una fuente de dominación que el sujeto no logra controlar conscientemente. El hombre vive ilusoriamente en la creencia de que posee una conciencia que le permite autodeterminarse eligiendo sus valores y su moralidad, cuando por el contrario esa moralidad actúa a sus espaldas determinando su conducta.

El conflicto entre impulsos naturales y represión tiene su origen en el ingreso del hombre a la cultura tanto en la historia de la especie, cuando acepta el NO a sus impulsos naturales frente al tabú del incesto, como en su historia individual en la resolución del complejo de Edipo. La civilización comienza cuando la satisfacción de la necesidad instintiva es retardada o reprimida. Pero el conflicto que cada sujeto vive y que intenta superar, no se queda en el pasado, como pasado superado. La naturaleza infantil del sujeto pervive en el sujeto adulto. El principio del placer no se anula por la represión o el aplazamiento y las fuerzas ciegas del *ello* no desaparecen por el hecho de que el sujeto lleve a cabo su pleno ingreso en la cultura porque el *ello* no sucumbe ante las represiones del *superyo*. La mayor aportación del freudismo consiste precisamente en el desenmascaramiento de las estrategias del placer como formas arcaicas de lo humano, por medio de racionalizaciones, idealizaciones y sublimaciones.

La idea freudiana del conflicto no desaparece, tal como lo propone Marcuse, al considerar superable este fenómeno por la vía de la anulación de las contradicciones socioeconómicas. Según vimos en el capítulo primero, no es posible reducir la problemática que Freud plantea a factores socioeconómicos. Marcuse se ve precisado a alterar las bases teóricas fundamentales del psicoanálisis, como son el principio del placer y la teoría de los instintos, para llevar a cabo tal reducción. Todas estas alteraciones conducen finalmente al discurso marcusiano más por el lado de la utopía que el de la investigación científica o filosófica.

Queda, sin embargo, otra posibilidad para superar la idea del conflicto. Esta aparece señalada por Freud en la teoría de la sublimación. Freud se refiere a la sublimación en dos sentidos, uno amplio que incluye la represión y en el cual, por lo tanto, no desaparece el conflicto, y otro, en sentido restringido, exento de represión, que presenta a la libido liberada al servicio de la labor cultural. Pero la sublimación en este último sentido sólo está reservada para los casos excepcionales de los artistas y los que se dedican a ciertas labores intelectuales, y aún en ellos, la libido liberada puesta al servicio de la cultura se da en forma problemática y limitada, tal como lo vimos al examinar el caso de Leonardo Da Vinci.

Así pues el problema de la libertad frente a la doble determinación conflictiva que Freud plantea, sólo puede resolverse considerando que debe llevarse a cabo una doble liberación: liberación de la determinación de los impulsos naturales y liberación del imperativo categó-

rico de la moral. En términos freudianos esta doble liberación se expresa en la necesidad de que tanto lo que es *ello* como lo que es *super-yo* devenga en *yo*. Lo que supone, tomando en cuenta que ambas determinaciones son inconscientes, una labor que se reduce a la tarea de hacer consciente lo inconsciente. El camino que Freud propone para llevar a cabo esta tarea es el conocimiento de lo inconsciente como aquello no conocido que abarca el conjunto de fuerzas ocultas ingobernables que actúan a nuestras espaldas. En este sentido el propósito del psicoanálisis es afín al precepto delfínico que demanda el conocimiento de sí mismo, como lo es también a la idea que concibe la libertad como el conocimiento de la necesidad que pone de relieve la filosofía moral de Spinoza. Esta idea, al igual que el propósito del psicoanálisis, entraña una paradoja: sólo reconociendo que no somos libres podemos llegar a ser libres.

Ahora bien, el conocimiento de sí mismo en lo que respecta a lo inconsciente es, desde el punto de vista del psicoanálisis, una tarea si no imposible, por lo menos muy difícil. La autognosis respecto al inconsciente presenta los siguientes problemas: en primer lugar, el sujeto no puede interrogarse como si fuera un prójimo acerca de su propio inconsciente porque justamente lo que define a lo inconsciente es su inaccesibilidad a la conciencia. A mayor abundamiento, el autoconocimiento es una de las funciones del *yo*; y este último a su vez, es parcialmente inconsciente. El segundo problema estriba en el obstáculo que presenta el narcisismo por medio del cual el sujeto obtiene una imagen falseada de sí mismo. Una parte de este autoengaño consiste en la libertad y el autodomínio que el sujeto cree poseer. Así pues al problema de la inaccesibilidad se suma el problema del autoengaño que culmina en una crítica de la conciencia. Esta crítica descubre la mentira de

la conciencia y presenta a la conciencia como mentira.

Como crítico de la conciencia Freud lleva a cabo una triple inversión de la conciencia cartesiana: a) en cuanto a los limitados alcances de ésta; b) en cuanto al materialismo que la sustenta; c) en cuanto a su libertad. Una parte de esta crítica la sustenta Freud basándose en el concepto de voluntad inconsciente de Schopenhauer. También aquí hay una inversión en cuanto a las relaciones entre voluntad e intelecto: la voluntad no es una función del intelecto, sino que el intelecto es una función de la voluntad inconsciente.

Bajo esta perspectiva, para llevar a cabo la doble liberación a la que nos hemos referido, tenemos por una parte que hacer consciente lo inconsciente alcanzando el conocimiento de sí mismo, pero al mismo tiempo este conocimiento, sujeto a las argucias de la razón, a la infatuación narcisista del *yo* y a la tiranía rígida y moralizante de la conciencia, se convierte en un conocimiento inaccesible. Según Freud este conocimiento y el proceso de liberación que lo acompaña sólo puede alcanzarse por la mediación de otra persona y a través de un proceso que implica un trabajo arduo y complicado.

En contraposición a esta visión de la libertad y de la conciencia se encuentran las ideas de Sartre quien, como Marcuse, se convierte en un crítico del psicoanálisis. No existe para Sartre la necesidad de conocer fuerzas ocultas inconscientes que nos muevan para librarnos de ellas, simplemente porque no existe el inconsciente. Hay ciertamente encubrimiento y autoengaño catalogados como actos de mala fe, pero no existe para Sartre una voluntad o unas pasiones separadas de la conciencia.

cia sencillamente porque todo acto psíquico es un acto de la conciencia y por la misma razón no admite que la conciencia provenga o esté determinada por lo inconsciente. También se opone al papel determinante del pasado sobre la conciencia, discrepando totalmente de Freud en cuanto a la concepción de la temporalidad. Sartre no da una concepción genética de la conciencia. Esta aparece en el sujeto intempestivamente en una edad indeterminada de la infancia cuando se produce lo que él llama la *elección original* para determinar lo que uno es y será. Todo este conjunto de oposiciones entre Sartre y Freud conducen a un antagonismo radical en lo que respecta al concepto de libertad. Mientras que para Freud el inconsciente determina e incluso sobre-determina las acciones del hombre, para Sartre todo acto humano es una manifestación de la libertad en la que éste se mueve.

La contraposición de estas dos formas de concebir la libertad la hemos llevado al terreno del problema de la libre elección para poner a prueba la consistencia de los argumentos freudianos y sartreanos sobre este tema. Hemos podido apreciar por medio del proceso que se lleva a cabo, en lo que Freud llama *elección de objeto*, como el sujeto *elige* su sexualidad. Difícilmente puede catalogarse a la *elección objetal* como una elección libre, principalmente por la temprana edad en la que ésta se produce. Con mucha dificultad también puede llamarse elección libre a un proceso en el cual las experiencias individuales son vividas pasivamente sin posibilidad de que la acción del sujeto cambie el curso de los acontecimientos. Sin embargo este tipo de elecciones inconscientes son las que conforman la conciencia del sujeto. Cabe aquí recordar

lo que dice Spinoza cuando afirma que los nombres son conscientes de sus acciones y de sus deseos pero desconocen las razones que lo determinan a actuar.

Respecto a la elección libre, Sartre afirma que no hay actos sin motivos y que para explicar la razón o el significado de un acto es necesario recurrir al proyecto original en el cual encontramos una significación o motivo que no remite a su vez a otro motivo, a una significación que no implica ya otra alguna sino a sí misma. Se refiere pues a un motivo inmotivado. En última instancia, la elección se reduce a la pura invención, a la *causa sui*.

Creemos haber mostrado las inconsistencias del pensamiento sartreano respecto a su idea de la libertad y su rechazo al inconsciente, así como lo hicimos con Marcuse respecto a las soluciones que le da al conflicto entre pulsiones instintivas y cultura. Creemos haber mostrado también los absurdos a los que conduce el alternativismo frommiano. Según vimos, la conciencia no puede estar unas veces dependiendo estrechamente del inconsciente y en otras ocasiones ser ella *causa sui*. Aceptar esta posibilidad sería tanto como unir la teoría sartreana de la conciencia y la teoría del inconsciente freudiano, una unión imposible de realizar debido a la incompatibilidad teórica que las hace excluirse mutuamente. Dicho en otros términos tendríamos un determinismo que se expresa por una dependencia causal de la conciencia hacia el inconsciente unido a un liberalismo en donde la conciencia actúa en forma independiente siendo *causa de sí misma*. En este sentido estamos de acuerdo con Sartre cuando afirma que o bien el hombre está enteramente determinado o es en

teramente libre. Entre estas dos posibilidades nos parece más congruente y más apegada a los hechos la primera posibilidad que la segunda.

A pesar de que el pensamiento freudiano y el sartreano se oponen radicalmente, hemos visto que coinciden en lo que respecta a la significación de todos los actos humanos. Para Freud y para Sartre todos los actos, por pequeños y triviales que parezcan, tienen un significado, pero mientras para el primero no existe en lo psíquico nada arbitrario ni indeterminado, en el segundo todo acto es a la vez significativo y libre.

Estamos de acuerdo con Sartre en el sentido de que o bien aceptamos al inconsciente freudiano, y con él, el determinismo que implica, o bien lo rechazamos admitiendo en su lugar la idea sartreana de la mala fe y la libertad.

Ahora bien aceptar el determinismo en la conducta humana parece implicar una gran cantidad de obstáculos y problemas. A nivel psicológico está en juego el narcisismo humillado que hemos citado y que es necesario que el hombre supere, aunque hay casos como el de Huxley citado por W. James, a quienes no les preocupa la falta del libre albedrío y así pueden declarar tranquilamente: "dejadme andar recta, fatalmente, como un reloj al que se le ha dado cuerda y no pido mejor libertad"²¹⁰.

En relación a los últimos avances de la ciencia, en lo que respecta a la microfísica, el determinismo parece insostenible. Es bastante conocido el siguiente argumento: si la microfísica, con el principio de incertidumbre, nos ha mostrado que no es sostenible el determinismo, es

210. W. James, *Pragmatismo*, Aguilar, Méx., 1975, pág. 101.

mucho menos posible que exista aplicado a las acciones del hombre. Pero este argumento despierta una duda inmediata ¿no se está invocando de antemano al libre albedrío como algo evidente? ¿a qué garantía podemos recurrir para demostrar que el hombre es más libre que las partículas del átomo? ¿No será posible precisamente lo contrario?

Desde el punto de vista de la ética la defensa del determinismo parece acarrear inevitablemente la descalificación de la responsabilidad moral, así como la posible aplicación de premios y castigos. Hay aquí una interpretación errónea que proviene de la idea de que responsabilidad y libertad son equivalentes. Sin embargo no resulta un absurdo el afirmar que la responsabilidad no desaparece admitiendo la doctrina determinista, y que, por el contrario, queda reforzada. Según vimos Freud afirma, apoyándose en la moral *supereyóica*, que somos más morales de lo que suponemos. Estamos determinados a actuar moralmente en forma más definida o inevitable precisamente porque actuamos en forma moralmente inconsciente. Podemos incluso ser empujados compulsivamente a los absurdos de la hipermoralidad.

Otra objeción al determinismo la plantean los libertistas cuando afirman que el determinismo freudiano es un producto del mecanicismo que imperaba en la ciencia del siglo XIX y que, por lo tanto, está pasado de moda. Por una parte es falso identificar al determinismo con el mecanicismo; por otra parte, la idea del inconsciente freudiano se ha visto reforzada por tres disciplinas que tienen una amplia vigencia en el momento presente: la lingüística saussuriana, la antropología estructural de L. Strauss y la etología. Respecto a la identificación entre mecani

cismo y determinismo cabe decir dos cosas: una se refiere a la determinación horizontal del pasado sobre el presente y a la determinación vertical del significado. El entrecruzamiento de estas determinaciones está muy lejos de la concepción mecanicista que se les imputa al psicoanálisis. La otra se refiere al concepto de sobredeterminación, un concepto que Althusser ha tomado del psicoanálisis y que ha aplicado con fecundos resultados en el marxismo estructuralista. La sobredeterminación la concibe Freud tanto en sentido horizontal como vertical. Respecto al primer sentido, una causa no basta para explicar un determinado fenómeno; respecto al segundo, existen una serie de elementos inconscientes múltiples que pueden organizarse en secuencias significativas interrelacionadas. Así pues los fenómenos inconscientes no tienen un significado unívoco de la misma manera que una palabra no puede reducirse a un solo sentido.

Otro obstáculo que se presenta si admitimos el determinismo, es el cúmulo de testimonios de orden práctico que parecen evidenciar la existencia de la libertad. Y, ciertamente, para buscar su demostración, no es necesario poner a prueba, puerilmente, nuestra capacidad de elegir situándonos ante dos opciones posibles; basta, en forma mucho más concluyente, pero no por eso menos enigmática, recordar las innumerables ocasiones que hemos experimentado remordimientos y, habiendo sostenido teóricamente la falta de libertad de elección, nos reprochamos el no haber llevado a cabo determinada acción en forma distinta de como la realizamos. Esto, ciertamente, quiere decir que nuestras afirmaciones teóricas no concuerdan en algunas ocasiones con nuestras conviccio-

nes prácticas. Con base a esta duda es que Isaiah Berlin denuncia a los deterministas como sujetos que no practican lo que predicán porque según declara: "hay una falta de correspondencia entre sus teorías y sus convicciones verdaderas"²¹¹. Pero ¿no sucede lo mismo con una serie de creencias por las que nos dejamos llevar a pesar de que teóricamente pensamos en forma contraria? Defendemos la teoría copernicana y sin embargo frente a un amanecer decimos perfectamente convencidos, que el sol ya "salíó", con lo cual nos contradécimos flagrantemente con la mayor tranquilidad y despreocupación. Claro que se puede objetar que el error en que incurrimos se debe a un mero uso lingüístico, pero ¿no proceden acaso los usos lingüísticos de nuestras creencias?

Uno de los papeles importantes que juegan la ciencia y la filosofía es prepararnos para superar los engaños y las ilusiones que tan frecuentemente padecemos respecto a nuestras creencias. F. Bacon mostró con su teoría de los ídolos las falsas nociones que fácilmente podemos poseer de nuestro conocimiento del mundo externo. Max Scheler agregó los ídolos del conocimiento interno (o de sí mismo), denunciando la pretensión de filósofos como Descartes, como los idealistas y los epistemólogos egocentristas que admiten los errores en la percepción del mundo exterior pero no aceptan que pueda haberlos en la percepción de sí mismo²¹².

Justamente uno de los principales aportes del psicoanálisis consiste en su labor desmitificadora. Esta labor abarca una variedad de aspectos vinculados entre sí. Uno de ellos es la crítica a la experiencia

211. I. Berlin, *Libertad y necesidad en la historia*, Rev. de occidente, Mad., 1974, pág. 11.

212. F. Mora, *Diccionario de filosofía*, Sudamericana, Bs. As., 1971, pág. 908.

subjetiva de la libertad. Kant y Descartes consideran la experiencia subjetiva de la libertad como una prueba suficiente de la existencia de la libertad. Esta confianza está apoyada en el papel preponderante que para estos filósofos desempeña la conciencia. Freud, en cambio, ve en la conciencia una función primordialmente mitificadora. Admitir el determinismo psicológico, a partir de la idea de lo inconsciente, constituye una idea difícil de aceptar porque atenta contra nuestro orgullo y nuestra dignidad al colocar a nuestra conciencia al nivel de una cosa más entre los objetos del mundo. El negarle a la conciencia su capacidad de autonomía, en el sentido de poder elegir, decidir o valorar espontáneamente, afirmando que existe una determinación o sobre-determinación inconsciente, parece constituir un empobrecimiento ofensivo a nuestra imagen de seres humanos. Sin embargo, aunque ello entraña una paradoja, no es posible alcanzar una liberación de los determinismos que pesan sobre nosotros y que limitan el campo de nuestra conciencia sin admitir la carencia de nuestra autonomía.

El concepto de libertad, desde el punto de vista de la conciencia, ha sido usado en términos absolutos aún por los que admiten que hay determinismos que pesan sobre nosotros. La libertad es concebida en forma absoluta cuando, a pesar de las determinaciones, el sujeto actúa como causa consciente de sus acciones, colocándose por encima, o al margen de estas determinaciones. En este sentido la libertad aparece como una cualidad discontinua. Si admitimos la existencia del inconsciente freudiano, tal concepto de libertad queda descalificado. En su lugar es necesario emplear el término "liberación" que alude a un pro-

ceso en el cual coexisten en forma relativa la libertad y las determinaciones. A medida que hay menos determinaciones que pesan sobre el sujeto, éste es más libre o, dicho de otra manera, está menos determinado. En esta forma libertad y determinación, que aparecen como opuestos cuando se miran como absolutos, se vuelven equivalentes cuando se relativizan. Así pues, el problema de la libertad que se ha considerado un problema que atañe a una cualidad, la cualidad de ser libres o de no serlo, se convierte bajo esta perspectiva en un problema de cantidad. Somos libres en mayor o menor grado porque estamos determinados en mayor o menor grado.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- BARTH, H., *Ideología y verdad*, trad. de J. Bazant, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.
- BERGSON, H., *La evolución creadora*, trad. de Ma. Luisa Pérez T., Espasa Calpe, Madrid, 1973.
- BERLIN, I., *Libertad y necesidad en la historia*, trad. de Julio Bayón, Revista de Occidente, Madrid, 1974.
- DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*, s/tr., Edit. Porrúa, México, 1974.
- FERRATER MORA, J. *Diccionario de filosofía*, Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1971, 2 vols.
- FREUD, S., *Obras completas*, trad. de Luis López Ballesteros, Edit. Biblioteca Nueva, Madrid, 1948, 3 vols., Obras citadas:
- "Más allá del principio del placer",
 - "La moral sexual y la nerviosidad moderna",
 - "El malestar en la cultura",
 - "Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte",
 - "Introducción al psicoanálisis",
 - "El yo y el ello",
 - "El problema económico del masoquismo",
 - "Los dos principios del suceder psíquico",
 - "Metapsicología",
 - "Esquema del psicoanálisis",
 - "El porvenir de una ilusión",
 - "Análisis terminable e interminable",
 - "Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci",

"Una dificultad del psicoanálisis",

"Conclusiones Ideas y Problemas",

"Psicopatología de la vida cotidiana",

"Nuevas aportaciones al psicoanálisis",

"Tres ensayos sobre una teoría sexual".

FROMM E., *El corazón del hombre*, trad. de Florentino M. Torner, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

GOMBRICH, E.H., *Freud y la psicología del arte*, trad. de Ricardo Domingo, Barral Editores, Barcelona, 1971.

GRODDECK, G., *El libro del ello*, trad. de Gabriela Moner, Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1968.

JAEGER, W., *Paideia*, trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

JASPERS, K., *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, trad. de Lucía Piossek, Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1967.

JAMES, W., *Pragmatismo*, trad. de Luis Rodríguez Aranda, Aguilar, Buenos Aires, 1975.

JUNG, C.G., *El Hombre y sus Símbolos*, trad. de Luis Escolar B., Aguilar, Madrid, 1979.

KANT, E., *Crítica de la razón práctica*, trad. de A. García Moreno, Editora Nacional, México, 1974.

KANT, E., *Crítica del juicio*, trad. de Manuel G. Morente, Editorial Nacional, México, 1973.

LACAN, J., *Escritos*, trad. de Tomás Segovia, siglo Veintiuno editores, México, 1980, 2 vols.

- LAPLANCHE, J., y PONTALIS, J-B., *Diccionario de psicoanálisis*, trad. Fernando Cervantes G., Edit. Labor, Barcelona, 1979.
- MARCUSE, H., *Eros y civilización*, trad. de Juan García Ponce, Seix Barral, Barcelona, 1976.
- MARCUSE, H., *Un ensayo sobre la liberación*, trad. Juan García Ponce, Cuadernos de Joaquín Mortfz, México, 1969.
- MENZEL, A., *Calicles*, trad. Mario de la Cueva, Centro de Estudios Filosóficos, México, 1964.
- MERLEAU-PONTY, M., *Filosofía y Lenguaje*, trad. de Hugo Acevedo, Edit. Proteo, Buenos Aires, 1969.
- MONDOLFO, R., *El pensamiento antiguo*, trad. de Segundo A. Tri, Edit., Losada, Buenos Aires, 1974, 2 vols.
- NIETZSCHE, F., *Genealogía de la moral*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1975.
- NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, trad. de Pedro González Blanco, Prometeo, Valencia, s/f.
- ODIER, CH., *El hombre, esclavo de su inferioridad*, trad. Alfonso Millán, Fondo de Cultura Económica, México, 1962.
- PAZ, O., *El arco y la lira*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956.
- PAZ, O., *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1972.
- PLATON, *Obras completas*, varios trads. Aguilar, Madrid, 1974.
- Obras citadas: "Apología", "Górgias", "Fedro", "El Banquete", "La República" y "Protágoras".
- ROBERT, M., *La revolución psicoanalítica*, trad. Julieta Campos, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

- RICOEUR, P., *Freud: Una interpretación de la cultura*, trad. de Armando Suárez, siglo veintiuno editores, México, 1970.
- RICOEUR, P., *Hermenéutica y psicoanálisis*, trad. de Hiber Conteris, ediciones megalópolis, Buenos Aires, 1975.
- SARTRE, J-P., *Baudelaire*, trad. de Aurora Bernárdez, Edit. Losada, Buenos Aires, 1949.
- SARTRE, J-P., *Crítica de la Razón Dialéctica*, trad. de Manuel Lamana, Edit. Losada, Buenos Aires, 1970.
- SARTRE, J-P., *El existencialismo es un humanismo*, trad. de Victoria Prati de F., Sur, Buenos Aires, 1957.
- SARTRE, J-P., *El Ser y la Nada*, trad. Juan Valmar, Edit. Losada, Buenos Aires, 1972.
- SARTRE, J-P., *El Hombre y las Cosas*, trad. de Luis Echávarri, Edit. Losada, Buenos Aires, 1968.
- SKINNER, B., *Más allá de la libertad y la dignidad*, trad. de J. José Coy, Edit. Fontanella, Barcelona, 1980.
- SPINOZA, B., *Ética*, trad. José Gaos, U.N.A.M., México, 1977.
- STERN, A., *La filosofía de la historia y el problema de los valores*, trad. Oscar Nualer, Eudeba, Editorial, Universidad de Buenos Aires, 1970.

I N D I C E

	Pág.
INTRODUCCION	1
CAPITULO I Dos conceptos de libertad: libertad natural y libertad racional	7
CAPITULO II El problema de libertad y el conocimiento	53
RESUMEN Y CONCLUSIONES	129
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	143