



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

## RELACIÓN DE LA NOCIÓN FREUDIANA DE REPRESIÓN CON LA CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA DE RESPONSABILIDAD MORAL

**TESIS**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:  
**LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:  
**LUIS GERARDO MONTES MENDOZA**

ASESORA:

DRA. ROSAURA MARTÍNEZ RUIZ

MÉXICO, D.F.

2011



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.

# Tabla de contenidos

Introducción .....	2
Capítulo I - La relación entre el superyó y la conciencia moral.....	5
1.1 La segunda tópica freudiana .....	5
1.2 Yo ideal, ideal del yo y superyó.....	7
1.3 La relación moral del yo con el superyó.....	9
1.4 El ser humano en situación de cultura .....	12
Capítulo II - Responsabilidad moral y angustia .....	15
2.1 La segunda teoría de la angustia.....	15
2.2 El yo, la represión y la señal de angustia.....	17
2.3 El superyó y la angustia social .....	21
2.4 Angustia, represión y responsabilidad moral.....	25
Capítulo III - Sentimiento de responsabilidad y responsabilidad moral .....	29
3.1 La interiorización de la responsabilidad moral .....	29
3.2 Aristóteles interiorizado.....	31
3.3 Elección y deliberación.....	36
Capítulo IV - El contexto y los alcances de la responsabilidad moral .....	40
4.1 "Justicia y derecho" .....	40
4.2 El inconciente como contexto.....	44
Capítulo V - La cara oculta de la moral.....	49
5.1 Los niveles de responsabilidad moral. ....	49
5.2 Edipo y el nivel de responsabilidad íntimo.....	52
5.3 Libertad y determinación .....	59
Capítulo 6 –Conclusiones .....	65
6.1 Conclusiones generales .....	65
6.2 Nuevos problemas y líneas de investigación .....	67
Bibliografía .....	71
Bibliografía complementaria.....	72

## Introducción

El objetivo de esta investigación es encontrar un vínculo entre la noción freudiana de represión y la concepción aristotélica de responsabilidad moral. En otras palabras, lo que se busca en esta investigación es plantear el problema de la responsabilidad moral por los procesos del inconciente, delimitar el alcance de ésta y ofrecer una respuesta a algunas de las interrogantes generadas por la relación entre la responsabilidad moral y el psicoanálisis como: el vínculo entre la conciencia moral y el superyó, el papel del contexto en la delimitación de la responsabilidad moral, la relación que éste tiene con la angustia, la existencia de niveles de responsabilidad moral, entre otras interrogantes. La importancia de la investigación radica en la necesidad de incorporar lo descubierto por el psicoanálisis al conocimiento filosófico. En este caso particular, la incorporación del psicoanálisis a la ética tiene como objetivo ofrecer un panorama más claro sobre los alcances de la responsabilidad moral. Estudiar la responsabilidad moral desde un enfoque psicoanalítico permitirá ver el alcance de esta así como los diferentes niveles en los que el ser humano se hace responsable no sólo de sus acciones sino también de sus pensamientos. Lo determinante de la investigación se encuentra en una distinción en especial: el ser humano es hecho responsable y también se hace responsable por los procesos del inconciente. Esta distinción lleva a pensar en distintos niveles de responsabilidad moral frente a los que el ser humano responde: frente a la sociedad (responsabilidad jurídica), frente a su conciencia (responsabilidad íntima) y frente al superyó (sentimiento de responsabilidad moral). Esto no implica una separación entre los distintos niveles sino que demuestra las diferentes caras de la responsabilidad moral.

La investigación exige un estudio sobre el impacto que la teoría psicoanalítica tiene sobre la moral, en especial sobre la relación que represión, angustia, yo y superyó tienen con la conciencia moral y con la existencia de un sentimiento de responsabilidad moral en el inconciente. De la misma manera, habrá que acercarse a nociones freudianas como el complejo de Edipo y la relación entre el principio de placer y el principio de realidad así como la primera tópica: inconciente, preconciente y consciente. Dichas nociones sólo serán tratadas por su relación con la responsabilidad moral.

El primer capítulo de esta investigación busca establecer una relación entre la noción freudiana de superyó y la conciencia moral. De esta manera, se ubica la relación entre el

psicoanálisis y la responsabilidad moral a partir del cambio de enfoque ofrecido por la segunda tópica freudiana, conformada por el ello, el yo y el superyó: se explica la relación que hay entre las tres instancias de la tópica para después enfocarse en el vínculo moral que existe entre el yo, el superyó y la noción de represión. Del análisis de dicha relación se parte a demostrar que la conciencia moral tiene su fundamento en el inconsciente de manera que hay procesos de carácter moral que suceden sin que el ser humano tenga conocimiento de ellos. Esto se complementa con un breve estudio de *El Malestar en la Cultura* de Sigmund Freud, en especial en lo relacionado con la introyección y el castigo por la sola existencia de mociones pulsionales peligrosas. Esta última idea es central para esta investigación pues demuestra la existencia de una responsabilidad moral por los procesos del inconsciente.

El segundo capítulo es un análisis de la relación entre las nociones de angustia y represión donde la primera funge como una señal de peligro causada por la existencia de una moción pulsional, la cual es reprimida por el yo. En este análisis se retoma lo discutido en el capítulo anterior sobre el impacto que la cultura tiene sobre el aparato psíquico a partir del vínculo entre el superyó y la angustia social. De la misma manera, se retoma la idea de que el ser humano es castigado por el superyó por la existencia de mociones pulsionales peligrosas, a pesar de que éstas no lleguen a consumarse. A esto se agrega la idea de la angustia social: el miedo a que el ser humano sea expulsado de la sociedad. Entonces, el ser humano oculta – tanto de manera consciente como inconsciente- el contenido de ciertos pensamientos tanto del superyó como del resto de la sociedad. En otras palabras, el ser humano se comporta como si fuera moralmente responsable por ciertas mociones pulsionales a pesar de que 1) no tenga control sobre el origen de éstas y, 2) éstas no lleguen a consumarse. Dicho comportamiento, sin embargo, no entra de lleno en el ámbito de la responsabilidad moral debido a que no hay una acción de por medio sino que el ser humano se está haciendo responsable por las posibles consecuencias de una moción pulsional que no ha sido, y probablemente no lo será, consumada. Es por esto que a este primer nivel interior de apropiación se le conoce como “sentimiento de responsabilidad moral.”

En el tercer capítulo se contrasta la idea del sentimiento de responsabilidad moral con la concepción que Aristóteles tiene de la responsabilidad moral. En este capítulo se recupera lo dicho en los capítulos anteriores sobre la interiorización para concluir que el sentimiento de responsabilidad moral antecede a la responsabilidad moral. Una vez que se ha establecido esto, se analizan los componentes principales de la responsabilidad moral aristotélica – conocimiento,

voluntad, contexto, entre otros - en contraste con el sentimiento de responsabilidad moral por los procesos del inconciente. De esta manera, se demuestra el conflicto que existe entre una responsabilidad moral de carácter exterior y el sentimiento de responsabilidad moral. El centro de este conflicto es el intento de colocar y delimitar a los procesos del inconciente dentro de la responsabilidad moral jurídica o externa. Es decir, establecer si el ser humano puede ser sancionado por los procesos de su inconciente y hasta qué punto responde por ellos. El final del capítulo termina por señalar el estudio del papel del contexto en la responsabilidad moral como posible respuesta al conflicto.

En el cuarto capítulo se estudia el papel que el contexto tiene a la hora de establecer la responsabilidad moral por una acción. A partir de esto se intenta colocar al inconciente dentro del contexto bajo el que se desarrolla una acción. Esto tiene como objetivo dar una base sólida para establecer y delimitar una responsabilidad moral jurídica por los procesos del inconciente. El inconciente, sin embargo, termina por situarse en ambas partes del contexto – en la que el ser humano no puede conocer y en la que es responsable por conocer- por lo que no se puede dar una respuesta precisa a si el ser humano puede ser juzgado por los productos de su inconciente. Es decir, se puede tomar en cuenta el papel del inconciente a la hora de juzgar una acción – como una influencia sobre las decisiones del ser humano - pero sin hacer al ser humano moralmente responsable, desde el ámbito jurídico, por dichos procesos.

Finalmente, en el quinto capítulo se juntan los niveles de responsabilidad moral – el nivel íntimo sólo es mencionado hasta este capítulo- para demostrar que el ser humano se hace responsable por los procesos de su inconciente de alguna manera u otra. Además de esto se exploran las consecuencias de dicha apropiación, en especial en relación con el nivel íntimo de responsabilidad moral. La investigación termina con un estudio de la relación entre responsabilidad moral y las determinaciones del inconciente.

## Capítulo I - La relación entre el superyó y la conciencia moral

### 1.1 La segunda tópica freudiana

En un primer plano parece lógico colocar a la moral en oposición al inconciente y plantear el problema como una lucha abierta entre ambos ámbitos. De esta manera la moral, siendo parte de la conciencia, es una de las formas de evitar que las mociones pulsionales que provienen del inconciente sean consumadas y resulten en un peligro para el individuo. Es una visión cierta pero que resulta incompleta si no se toma en cuenta el papel que el inconciente tiene en la formación de la moral y en la práctica de ésta. Para estudiar dicha relación es necesario acudir a la segunda tópica del pensamiento freudiano: ello-yo-superyó.

El recurrir a la segunda tópica no significa que la primera tópica sea insuficiente sino que hace falta un enfoque diferente. “La primera tópica seguía ligada a una económica de la pulsión, considerada como único concepto fundamental; sólo en relación con la libido la tópica se articulaba en tres sistemas. La segunda tópica es una económica de nueva índole: la libido es presa de algo diferente de ella, de una *demanda* de renuncia que crea una nueva situación económica; por eso pone en juego, no ya una serie de sistemas para una libido solipsista, sino una serie de papeles —personal, impersonal, suprapersonal— que son los de una libido en situación de cultura.”<sup>1</sup> Al hablar de situación de cultura se habla más bien de los sacrificios que el ser humano tiene que hacer para mantenerse dentro de la sociedad. Estos sacrificios no son otra cosa que la renuncia a ciertas mociones pulsionales “peligrosas” por parte del ser humano a cambio de su propia supervivencia. La segunda tópica registra el impacto que dicha renuncia tiene sobre el aparato psíquico del ser humano.

La segunda tópica está formada por tres partes: el ello, el yo y el superyó. El ello es “el polo pulsional de la personalidad.”<sup>2</sup> Los contenidos de esta instancia son las expresiones psíquicas de las pulsiones, son inconcientes y parte de estos se encuentran reprimidos. Las mociones pulsionales que se encuentran en el ello buscan la consumación irrestricta, sin obstáculo ni desviación alguna. En el ámbito moral, el ello es la parte amoral de la personalidad.

---

<sup>1</sup> Ricoeur, Paul. (1990) *Freud: Una interpretación de la cultura*, páginas 135-136.

<sup>2</sup> Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand, bajo la dirección de Daniel Lagache. (2004) *Diccionario de psicoanálisis*, página 112.

Por otro lado, el yo es una parte diferenciada del ello debido a que éste tiene contacto con la realidad exterior. La conciencia depende del yo, así como la descarga o huida de las excitaciones en el exterior. El yo también es responsable de llevar a cabo las represiones y también la censura onírica. La relación entre el yo y el ello es interesante: mientras que el ello responde por completo al principio de placer, el yo busca reemplazar dicho principio por el principio de realidad.<sup>3</sup> “Además, se empeña en hacer valer sobre el ello el influjo del mundo exterior, así como sus propósitos propios; se afana por reemplazar el principio de placer, que rige irrestrictamente en el ello, por el principio de realidad.”<sup>4</sup> Más adelante Freud añade: “Para el yo, la percepción cumple el papel que en el ello corresponde a la pulsión.”<sup>5</sup> Usando otros términos, el yo es el representante de la razón y la prudencia mientras que el ello representa el componente pasional del ser humano. Lo más interesante de la relación entre el yo y el ello es que implica que lo que parecía un proceso consciente se realiza más bien en el inconsciente: “No sólo lo más profundo, también lo más alto en el yo puede ser inconsciente.”<sup>6</sup>

La tercera parte de la segunda tópica es el superyó. El superyó es el resultado de la resolución del complejo de Edipo. “Así, como resultado más universal de la fase sexual gobernada por el complejo de Edipo, se puede suponer una sedimentación en el yo, que consiste en el establecimiento de estas dos identificaciones, unificadas de alguna manera entre sí. Esta alteración del yo recibe su posición especial: se enfrenta al otro contenido del yo como ideal del yo o superyó.”<sup>7</sup> Freud ubica en el superyó a la interiorización de las autoridades superiores al individuo, así como a las críticas y expectativas de éstas: “sus mandatos y prohibiciones han permanecido vigentes en el ideal del yo y ahora ejercen, como *conciencia moral*, la censura moral.

---

<sup>3</sup> La relación entre el principio de placer y el principio de realidad se puede resumir de esta manera: mientras que el principio de placer busca una satisfacción inmediata y sin restricciones, el principio de realidad busca una consumación que no ponga en peligro al ser humano. Se puede ver al principio de realidad como un rodeo al principio de placer en busca de beneficios a largo plazo – la supervivencia del ser humano- en lugar de una satisfacción inmediata con consecuencias funestas para el ser humano. El mejor ejemplo de esto es la relación que el ser humano tiene con la sociedad: una renuncia a satisfacciones inmediatas a cambio de no ser expulsado de la sociedad.

La relación entre ambos principios puede verse con mayor detalle en “Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico.” Freud, Sigmund. (1911) “Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico.” Volumen XII.

<sup>4</sup> Freud, Sigmund. (1923) “El yo y el ello,” página 27.

<sup>5</sup> *Ibid*, página 27.

<sup>6</sup> *Ibid*, página 29. Esto se verá con mayor profundidad en el próximo apartado.

<sup>7</sup> *Ibid*, página 36.

La tensión entre las exigencias de la conciencia moral y las operaciones del yo es sentida como *sentimiento de culpa*. Los sentimientos sociales descansan en identificaciones con otros sobre el fundamento de un idéntico ideal del yo.”<sup>8</sup> El superyó es la conciencia moral y, casi a manera de burla, a la “esencia superior del hombre.”<sup>9</sup> Si la relación entre el ello y el yo implicaba que lo que se tomaba como un proceso conciente- la renuncia o satisfacción de las pasiones- es más bien inconciente, la inclusión del superyó añade un componente más a dicha relación.

## ***1.2 Yo ideal, ideal del yo y superyó.***

Es importante tomar en cuenta que las nociones de *yo ideal*, *ideal del yo* y *superyó* no son sinónimas. El yo ideal (*Idealich*), aparece en *El yo y el ello* y en *Introducción al narcisismo* y parece no tener una distinción frente a la noción de ideal del yo (*Ichileade*). En el *Diccionario de psicoanálisis*, sin embargo, se toman en cuenta los estudios de otros psicoanalistas respecto al yo ideal: “Siguiendo a Freud, algunos autores han recogido el par formado por estos dos términos para designar dos formaciones intrapsíquicas distintas. Especialmente Nunberg hace del yo ideal una formación genéticamente anterior al superyó: «El yo todavía no organizado, que se siente unido al ello, corresponde a una condición ideal [...]» (1). En el curso de su desarrollo, el sujeto dejará tras de sí este ideal narcisista y aspirará a retornar al mismo, lo que ocurre, sobre todo, aunque no exclusivamente, en las psicosis.”<sup>10</sup> Por otro lado: “El yo ideal sirve de soporte a lo que Lagache ha descrito con el nombre de *identificación heroica* (identificación con personajes excepcionales y prestigiosos): «El yo ideal se revela también por la admiración apasionada hacia grandes personajes de la historia o de la vida contemporánea, que se caracterizan por su independencia, su orgullo, su ascendiente. A medida que progresa la cura, se ve al yo ideal insinuarse, emerger, como una formación irreductible al Ideal del yo» (2 b). Según D. Lagache, la

---

<sup>8</sup> *Ibid*, página 38.

<sup>9</sup> “Ahora que hemos osado emprender el análisis del yo, a aquellos que sacudidos en su conciencia ética clamaban que, a pesar de todo, es preciso que haya en el ser humano una esencia superior, podemos responderles: «Por cierto que la hay, y es la entidad más alta, el ideal del yo o superyó, la agencia representante {*Representanz*} de nuestro vínculo parental.” *Ibid*, página 37.

<sup>10</sup> Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand, bajo la dirección de Daniel Lagache. (2004) *Diccionario de psicoanálisis*, página 471.

formación del yo ideal tiene implicaciones sadomasoquistas, especialmente la negación del otro correlativa de la afirmación de sí mismo (*véase: Identificación con el agresor*).<sup>11</sup> Llama la atención la idea de la *identificación heroica* pues parece aludir a algunos pasajes del *Malestar en la cultura* donde Freud plantea la idea de un superyó cultural.

La identificación con personajes o grupos también parece formar parte del ideal del yo. Esto se puede ver en especial en *Psicología de las masas y análisis del yo* donde Freud dice que la dependencia y sumisión al líder se debe a que el ser humano coloca a una persona en lugar de su ideal del yo. ¿Qué es este ideal del yo? Básicamente es una instancia de la personalidad que resulta de la convergencia de la idealización del yo con las identificaciones con los padres y los sustitutos de éstas. En *Introducción al narcisismo* el término aparece como una formación relativamente autónoma que sirve de referencia al yo; en la infancia, el sujeto es su propio ideal pero esto es abandonado frente a la crítica de los padres. El ideal del yo queda entonces como un modelo a seguir frente al cual es comparado por la crítica, ya interiorizada, de los padres. “Se observará que ésta, interiorizada en forma de una instancia psíquica particular, instancia de censura y de autoobservación, se distingue, a lo largo de todo el texto, del ideal del yo: ella «[...] observa sin cesar al yo actual y lo compara con el ideal.»<sup>12</sup> Entonces, la distinción entre el ideal del yo y el superyó radica en que éste último compara al ser humano con un modelo ideal.

La distinción anterior es problematizada cuando Freud usa ambos términos sin distinción en *El yo y el ello*: “se trata de una sola instancia, que se forma por identificación con los padres correlativamente con la declinación del Edipo y que reúne las funciones de prohibición y de ideal.”<sup>13</sup> La relación entre el ideal del yo y el superyó consistiría en una comparación, tú debes ser así, y una prohibición: no tienes derecho de ser así. En *Nuevas lecciones de introducción al psicoanálisis*, sin embargo, Freud hace una distinción entre ambos al hablar de la diferencia entre el sentimiento de inferioridad y el de culpabilidad: ambos son resultado de una tensión entre el superyó y el yo pero el primero remite al ideal del yo, debido a que es más amado que temido, y el primero tiene una relación con la conciencia moral.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> *Ibid*, 471-472.

<sup>12</sup> *Ibid*, 180.

<sup>13</sup> *Ibid*, 181.

<sup>14</sup> *Ibid*, 181.

El superyó no desplaza al ideal del yo ni es sinónimo de éste pero su relación es problemática. El ideal del yo y el superyó pueden operar por separado o ser parte de un sistema: un sistema en el que el superyó corresponde a la autoridad y el ideal del yo a la manera en que el ser humano debe comportarse para responder a las expectativas de la autoridad.

### ***1.3 La relación moral del yo con el superyó***

Lo más interesante de la relación entre el superyó y el yo es la afinidad que el primero tiene con el ello. Esta afinidad le permite subrogar al ello frente al yo pero también tiene un significado más profundo: el superyó desciende de las primeras investiduras del objeto de ello por lo que tiene contacto con las mociones pulsionales que se encuentran en éste, incluyendo las que han sido reprimidas, y con formaciones yoicas anteriores de manera que el superyó “se sumerge profundamente en el ello, en razón de lo cual está más distanciado de la conciencia que el yo.”<sup>15</sup> Esto significa dos cosas: primero, el superyó tiene mayor conocimiento que el yo de las mociones pulsionales más oscuras del ello, incluso las que han sido reprimidas; segundo, el fundamento de la conciencia moral- como se demostrará más adelante- se encuentra sumergido en el inconciente.

Que el superyó tenga mayor conocimiento que el yo sobre lo que ocurre en el ello plantea algunas cuestiones interesantes. La relación del superyó con el ello implica que el primero tiene conocimiento de las mociones pulsionales que han sido reprimidas por el yo. “El análisis muestra, en efecto, que el superyó está influido por procesos de que el yo no se ha percatado {*unbekennen*}. Pueden descubrirse, efectivos y operantes, los impulsos reprimidos que son el fundamento del sentimiento de culpa. En este caso, el superyó ha sabido más que el yo acerca del ello inconciente {no sabido}.”<sup>16</sup> Los impulsos que habían sido reprimidos por el yo son usados por el superyó a manera de crítica. Es decir, el superyó hace sentir culpable al yo por los procesos del ello a pesar de que estos habían sido reprimidos. En otras palabras, el superyó parece hacerle saber al yo su verdadera naturaleza por más que se esfuerce por alcanzar su ideal: “no puedes ser así pues eres de esta manera.”

---

<sup>15</sup>Freud, Sigmund. (1923) “El yo y el ello,” página 50.

<sup>16</sup> *Ibid*, página 52.

La culpa por los impulsos reprimidos es en gran medida inconciente. Esto se debe al origen de la conciencia moral en el complejo de Edipo. Es importante tomar en cuenta que cuando Freud habla de un sentimiento inconciente de culpa se refiere a un malestar desconocido. El paciente no se siente culpable sino enfermo y sin conocer la causa de su malestar; la causa del malestar sólo aparece en forma de resistencia a la terapia.<sup>17</sup> Hay que tomar en cuenta que dicho sentimiento encuentra satisfacción en la enfermedad y no busca renuncia a ésta.<sup>18</sup> El sentimiento inconciente de culpa sólo desaparece cuando la terapia descubre los fundamentos reprimidos de éste para que mude a un sentimiento de culpa conciente. El sentimiento de culpa conciente, por otro lado, tiene su causa en las tensiones que hay entre el yo y el ideal del yo. Es una crítica al comportamiento del yo.

Vale la pena tomar en cuenta lo que Freud dice sobre la histeria: “El yo histérico se defiende de la percepción penosa con que lo amenaza la crítica de su superyó de la misma manera como se defendería de una investidura de objeto insoportable: mediante un acto de represión.”<sup>19</sup> El sentimiento de culpa, entonces, se mantiene inconciente debido a que es reprimido por el yo. Si bien el yo lleva a cabo las represiones al servicio del superyó, en la histeria el yo utiliza la represión como un arma contra su propia conciencia moral al alejar de la conciencia el material que causa el sentimiento de culpa.

El sentimiento de culpa puede tener una gran influencia sobre el comportamiento del ser humano. Esto debido a la necesidad de enlazar dicho malestar con una acción, como lo demuestra Freud al hablar de los delincuentes juveniles: “En muchos delincuentes, en particular los juveniles, puede pesquisararse un fuerte sentimiento de culpa que existía antes del hecho (y por lo tanto no es

---

<sup>17</sup> *Ibid*, página 50.

<sup>18</sup> “La reversión del sadismo hacia la persona propia ocurre regularmente a raíz de la *sofocación cultural de las pulsiones*, en virtud de la cual la persona se abstiene de aplicar en su vida buena parte de sus componentes pulsionales destructivos. Cabe imaginar que esta parte relegada de la pulsión de destrucción salga a la luz como un acrecentamiento del masoquismo en el interior del yo. Empero, los fenómenos de la conciencia moral dejan colegir que la destrucción que retorna desde el mundo exterior puede ser acogida por el superyó, y aumentar su sadismo hacia el yo, aun sin mediar aquella mudanza. El sadismo del superyó y el masoquismo del yo se complementan uno al otro y se aunan para provocar las mismas consecuencias.” Freud, Sigmund. (1924) “El problema económico del masoquismo,” página 175.

<sup>19</sup> Freud, Sigmund. (1923) “El yo y el ello,” , página 52.

su consecuencia, sino su motivo), como si se hubiera sentido un alivio al poder enlazar ese sentimiento inconciente de culpa con algo real y actual.”<sup>20</sup>

El problema que la segunda tópica plantea a la moral puede ser resumido en esta cita: “Si alguien quisiera sostener la paradójica tesis de que el hombre normal no sólo es mucho más inmoral de lo que cree, sino mucho más moral de lo que sabe, el psicoanálisis, en cuyos descubrimientos se apoya la primera mitad de la proposición, tampoco tendría nada que objetar a la segunda.”<sup>21</sup> El ser humano es mucho más inmoral de lo que se piensa al tomar en cuenta la naturaleza de las mociones pulsionales reprimidas. Dichas mociones buscan una consumación directa, sin tomar en cuenta el peligro que representan para el individuo y para el mundo exterior. El ello y las mociones pulsionales que se dan en éste representa esa parte del ser humano que ha sido reprimida pero no dominada en su totalidad: el componente animal o pasional del ser humano. Sobre esto, se puede decir que el ello no aporta nada nuevo. El ello es las mociones pulsionales que aparecen en escritos anteriores como en *Trabajos sobre metapsicología*<sup>22</sup>; como dice Freud, el psicoanálisis se apoya en dichos descubrimientos: hay pensamientos que el ser humano oculta, incluso a sí mismo.

La segunda mitad de la proposición- que el ser humano es mucho más moral de lo que sabe- se debe a la inclusión del superyó en la teoría psicoanalítica. El superyó demuestra que el fundamento de la conciencia moral se encuentra en el inconciente y que gran parte, si no es que su totalidad, opera inconcientemente. El ser humano es mucho más moral de lo que sabe debido a los procesos de carácter moral- la relación del yo frente al ello y al servicio del superyó- que suceden sin que éste tenga conocimiento de ellos. Se puede pensar en la frase de Freud como una síntesis del psicoanálisis en la que la adición de la segunda tópica marca una adición importante a

---

<sup>20</sup> *Ibid*, página 53.

<sup>21</sup> *Ibid*, página 53.

<sup>22</sup> “Imaginemos un ser vivo casi por completo inerte, no orientado todavía en el mundo, que captura estímulos en su sustancia nerviosa (ver nota) Este ser muy pronto se halla en condiciones de establecer un primer distinguo y de adquirir una primera orientación. Por una parte, registra estímulos de los que puede sustraerse mediante una acción muscular (huida), y a estos los imputa a un mundo exterior; pero, por otra parte, registra otros estímulos frente a los cuales una acción así resulta inútil, pues conservan su carácter de esfuerzo {Drang} constante; estos estímulos son la marca de un mundo interior, el testimonio de unas necesidades pulsionales. La sustancia percipiente del ser vivo habrá adquirido así, en la eficacia de su actividad muscular, un asidero para separar un «afuera» de un «adentro».” Freud, Sigmund. (1914) “Trabajos sobre metapsicología,” páginas 114- 115.

la teoría psicoanalítica. Freud junta en una misma teoría al ser humano inmoral con su componente moral. Esto, como se dijo al principio del apartado, se debe a la entrada del ser humano, inmoral y moral, en la situación de cultura.

### ***1.4 El ser humano en situación de cultura***

Los orígenes de *El Malestar en la cultura*, el estudio por excelencia sobre psicoanálisis y sociedad, se encuentran en un ensayo de 1908 titulado “La moral sexual ‘cultural’ y la nerviosidad moderna.” En este ensayo Freud sienta las bases para *El malestar en la cultura* al hablar de los sacrificios que el ser humano hace para pertenecer a la sociedad: “En términos universales, nuestra cultura se edifica sobre la sofocación de pulsiones. Cada individuo ha cedido un fragmento de su patrimonio, de la plenitud de sus poderes, de las inclinaciones agresivas y vindicativas de su personalidad; de estos aportes ha nacido el patrimonio cultural común de bienes materiales e ideales.”<sup>23</sup>

Freud no sólo habla del sacrificio cultural sino que también se acerca a la manera en que el aparato psíquico se ve forzado a adaptarse a la cultura: “Dada una pulsión sexual intensa, pero perversa, son posibles dos desenlaces. El primero, que no hemos de seguir considerando, es aquel en que los afectados permanecen perversos y tienen que soportar las consecuencias de su desviación respecto del nivel cultural. El segundo caso es, con mucho, el más interesante; consiste en que bajo el influjo de la educación y de los reclamos sociales se alcanza, sí, una sofocación de las pulsiones perversas, pero una sofocación tal que sería mejor calificarla de fracasada.”<sup>24</sup> Lo interesante es que el yo ajusta sus criterios, en cuanto a las mociones pulsionales peligrosas, de acuerdo a la educación, a la cultura y que ésta se une a las operaciones del aparato psíquico en la sofocación de dichas mociones. Esto es sumamente similar a lo discutido en el ámbito de la segunda tópica sin tomar en cuenta diferencias conceptuales. En este sentido, sin embargo, el problema sigue siendo de carácter puramente económico por lo que resulta insuficiente sin la intervención de la segunda tópica. La relación entre ello, yo y superyó le brinda al problema del ser humano en la cultura el carácter dinámico que falta en el ensayo de 1908. Además, en este

---

<sup>23</sup> Freud, Sigmund. (1908) “La moral sexual ‘cultural’ y la nerviosidad moderna,” páginas 167-168.

<sup>24</sup> *Ibid*, página 171.

ensayo- como en lo pertinente a la primera tópica- se discute el daño que puede causar la moral sin enfocarse tanto, salvo fragmentos de textos como *La interpretación de los sueños* y *Trabajos sobre metapsicología*, en el origen inconciente de la moral.

Queda por resaltar que en este texto se llega a vislumbrar la crítica que Freud hace a la moral en sus trabajos posteriores. Más que una crítica, Freud señala- como se vio en lo discutido sobre *El yo y el ello*- la insuficiencia de la moral al no tomar en cuenta lo descubierto por el psicoanálisis: “Es una de las manifiestas injusticias sociales que el patrón cultural exija de todas las personas idéntica conducta en su vida sexual, conducta que unas, merced a su organización, hallarán fácil respetar, mientras que impondrá a otras gravísimos sacrificios psíquicos; injusticia esta, por cierto, compensada las más de las veces por la inobservancia de los preceptos morales.”<sup>25</sup> La “injusticia” de la que habla Freud no sólo es la exigencia de una renuncia idéntica sino el que la moral no tome en cuenta el componente inconciente detrás de todo acto, ya sea moral o inmoral. En este ensayo la crítica se encuentra todavía en desarrollo: sólo se crítica el impacto de la moral sobre el aparato psíquico. Es en *El malestar en la cultura*, apoyándose en *El yo y el ello*, donde Freud incorpora a la crítica anterior la inversión de la moral; es decir, la fundamentación inconciente de la moral.

En *El malestar en la cultura*, Freud mantiene las premisas de *La moral sexual ‘cultural’ y la nerviosidad moderna*: la cultura se sostiene sobre la renuncia de lo pulsional<sup>26</sup> y dicha renuncia puede causar daños al aparato psíquico del ser humano.<sup>27</sup> La renuncia de lo pulsional se enfoca especialmente en las pulsiones agresivas debido a que éstas son un peligro mayor para la cultura. De acuerdo a Freud, la cultura se mueve en contra de estas pulsiones promoviendo principios como el amor al prójimo, límites a la vida sexual y tomando el monopolio de la violencia sobre otros.<sup>28</sup> Frente a esto, las mociones pulsionales se consuman mediante exteriorizaciones o

---

<sup>25</sup> *Ibid*, página 172.

<sup>26</sup> “...no puede soslayarse la medida en que la culturase edifica sobre la renuncia de lo pulsional, el alto grado en que se basa, precisamente, en la no satisfacción (mediante sofocación, represión, ¿o qué otra cosa?) de poderosas pulsiones.” Freud, Sigmund. (1930) “El malestar en la cultura,” página 96.

<sup>27</sup> “Se descubrió que el ser humano se vuelve neurótico porque no puede soportar la medida de frustración que la sociedad le impone en aras de sus ideales culturales, y de ahí se concluyó que suprimir esas exigencias o disminuirlas en mucho significaría un regreso a posibilidades de dicha.” Freud, Sigmund. (1930) “El malestar en la cultura,” página 86.

<sup>28</sup> *Ibid*, página 109.

interiorizaciones que escapan a la vigilancia de la cultura. A fin de cuentas, el conflicto que hay entre la cultura y las pulsiones agresivas se refleja en la lucha interior del ser humano entre la pulsión de vida (autoconservación) y la pulsión de muerte de la que se deriva la agresividad.<sup>29</sup>

La diferencia entre los dos ensayos se ve cuando Freud habla de la introyección o interiorización. Además de la exteriorización, la consecuencia de la represión de la pulsión de agresividad es su regreso, su interiorización, en contra del yo: “La agresión es introyectada, interiorizada, pero en verdad reenviada a su punto de partida; vale decir: vuelta hacia el yo propio.”<sup>30</sup> La agresión pasa a formar parte del superyó el cual, como conciencia moral, arremete contra el yo con la agresividad que éste no pudo ejercer sobre otros. Es cierto que la inversión de la moral se da con mayor fuerza en *El yo y el ello* pero es en *El malestar en la cultura* donde se ve el resultado más notorio de dicha inversión: el ser humano no sólo es castigado por la cultura sino también por el superyó. En otras palabras, el ser humano experimenta un doble castigo por sus mociones pulsionales.

Lo interesante de este doble castigo es que la parte interior de éste, el castigo por parte del superyó, ocurre aunque la moción pulsional no haya sido consumada. Es decir, el yo es castigado por la pura intención de llevar a cabo una moción pulsional: “Acaso, tras vacilar un tanto, se agregue que puede considerarse culpable también quien no ha hecho nada malo, pero discierne en sí el mero propósito de obrar de ese modo; y entonces se preguntará por qué el propósito se considera aquí equivalente a la ejecución.”<sup>31</sup> La idea del castigo por la intención de consumir una moción pulsional no sólo afecta la noción de conciencia moral sino que también plantea la idea de una responsabilidad moral, o al menos de un sentimiento de responsabilidad moral, por las mociones pulsionales que tienen lugar en el inconsciente: el ser humano es castigado por la intención de cometer un acto inmoral aunque dicho acto no haya sido llevado a cabo; se siente culpable por el sólo pensar en cometer un acto. Ahora, esta responsabilidad no sólo se extiende a lo ocurrido después del pensamiento sino incluso antes y durante éste, como se verá en el siguiente apartado sobre la angustia y donde se retomará lo que se ha dejado a medias aquí. Después de eso se verá el vínculo que hay entre la represión y la responsabilidad moral así como las consecuencias de ello.

---

<sup>29</sup> La pulsión de muerte es introducida y tratada a detalle en “Más allá del principio de placer.”

<sup>30</sup> Freud, Sigmund. (1930) “El malestar en la cultura,” página 119.

<sup>31</sup> *Ibid*, página 120.

## Capítulo II - Responsabilidad moral y angustia

### 2.1 La segunda teoría de la angustia.

El vínculo entre la angustia y la responsabilidad moral se hace evidente cuando Freud piensa en la primera como señal de peligro, esto sucede en el texto de 1926: *Inhibición, síntoma y angustia*. En dicho texto Freud introduce su segunda teoría de la angustia en la que la ésta es el motor de la represión de un deseo. En otras palabras, un deseo es reprimido debido al peligro que su cumplimiento representa para el sujeto.

En un principio, como se puede ver en *Trabajos sobre metapsicología*, la angustia es una consecuencia de la represión. La angustia es uno de los destinos posibles del deseo reprimido siendo los otros destinos la represión exitosa o una reaparición adecuada- diluida- del deseo. Que la angustia sea uno de los destinos posibles del deseo reprimido es interesante porque significa que la represión ha fracasado. La represión ha fracasado debido a que ha devenido en displacer, en tanto angustia, cuando su cometido es evitar dicho sentimiento. No hay que olvidar que las represiones fallidas son las únicas con las que el psicoanálisis puede trabajar debido a que no se tiene noticia de las represiones exitosas.

Sin embargo, en el texto de 1926 Freud lleva a cabo una inversión de la relación que la angustia tiene con la represión. La angustia, dice Freud en el cuarto capítulo, es el motor de la represión y no una consecuencia posible de ésta. “Y ahora, la inesperada conclusión: En ambos casos, el motor de la represión es la angustia frente a la castración; los contenidos angustiantes — ser mordido por el caballo y ser devorado por el lobo— son sustitutos desfigurados {dislocados} del contenido «ser castrado por el padre». Fue en este último contenido el que experimentó la represión.”<sup>32</sup>

La angustia frente a un peligro, como ser mordido por el caballo, es un sustituto desfigurado del temor a la castración. De acuerdo a Freud, éste último pensamiento — el ser castrado por el padre- es lo que experimenta la represión. De esta manera, la situación que dispara la sensación de angustia no es otra cosa que una ramificación de la represión originaria. En

---

<sup>32</sup> Freud, Sigmund. (1926) “Inhibición, síntoma y angustia,” página 103.

algún momento el contenido “ser castrado por el padre” fue reprimido; dicho contenido terminó por enlazarse con otros pensamientos, como el ser devorado por el lobo. Al encontrarse el paciente frente a una ramificación del contenido inicial se angustia por el peligro al que éste remite y el peligro de que lo anteriormente reprimido regrese.

A pesar de esto todavía se podría discutir que la angustia proviene de la represión y que su relación con el peligro de castración no hace más que confirmarlo: se podría decir que la angustia sigue viniendo de la represión originaria y no por el peligro que esto representa. Esta duda es eliminada al darse cuenta que la misma represión originaria fue producto de una angustia previa. “La mayoría de las fobias, hasta donde podemos abarcarlas hoy, se remontan a una angustia del yo, como la indicada, frente a exigencias de la libido. En ellas, la actitud angustiada del yo es siempre lo primario, y es la impulsión para la represión. La angustia nunca proviene de la libido reprimida”<sup>33</sup>

La exigencia de la libido, o exigencia pulsional, causa angustia en tanto su cumplimiento tiene un peligro exterior como consecuencia. La angustia, entonces, es una señal de peligro- de displacer- que causa que el yo evite dicha exigencia al reprimirla. Se puede decir que la angustia funge como una señal-afecto, en cuanto a que se liga a contenidos que remiten al peligro de castración como, de acuerdo a los casos clínicos de Freud, el temor a los lobos y a los caballos. Esto es lo que Freud dice al sostener que “en la fobia, en el fondo sólo se ha sustituido un peligro exterior por otro.”<sup>34</sup>

Antes de continuar es necesario hacer una distinción entre los tipos de angustia a los que se refiere Freud. El *Diccionario de psicoanálisis* habla de dos tipos de angustia -angustia automática y angustia ante un peligro real- y también de una señal de angustia. La angustia automática es una “reacción del individuo cada vez que se encuentra en una situación traumática, es decir, sometido a una afluencia de excitaciones, de origen externo o interno, que es incapaz de controlar.”<sup>35</sup> La angustia ante un peligro real, por otro lado, es la reacción del individuo frente a un peligro exterior que representa una amenaza real.<sup>36</sup> Finalmente, la señal de angustia es un

---

<sup>33</sup> *Ibid*, página 104.

<sup>34</sup> *Ibid*, página 120.

<sup>35</sup> Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand, bajo la dirección de Daniel Lagache. (2004) *Diccionario de psicoanálisis*,, página 27.

<sup>36</sup> *Ibid*, páginas 27-28.

“dispositivo puesto en acción por el yo ante una situación de peligro<sup>37</sup>, con vistas a evitar el ser desbordado por el aflujo de excitaciones, la señal de angustia reproduce en forma atenuada la reacción de angustia vivida primitivamente en una situación traumática, lo que permite poner en marcha operaciones defensivas.”<sup>38</sup> Esta última es la responsable de ser el motor de la represión y la que es de interés para Freud.

Lo interesante de la señal de angustia y su diferencia frente a los dos tipos de angustia es que la primera recrea, aunque de una manera “atenuada” el sentimiento causado por las dos. Esto es importante: la señal de angustia no es *angustia* sino la advertencia de una situación de peligro que causará *angustia*, de manera que el yo debe de poner en movimiento las operaciones defensivas necesarias para evitar la situación o sustraerse de ella. “La angustia es la reacción originaria frente al desvalimiento en el trauma, que más tarde es reproducida como señal de socorro en la situación de peligro. El yo, que ha vivenciado pasivamente el trauma, repite {*wiederholen*} ahora de manera activa una reproducción {*Reproduktion*} amortiguada de este, con la esperanza de poder guiar de manera autónoma su decurso.”<sup>39</sup> Este “sustraerse de la situación” no es otra cosa que la represión del peligro pulsional frente al cual el yo emitió la señal de angustia.

## **2.2 El yo, la represión y la señal de angustia.**

Si algo se puede concluir de la segunda tópica freudiana es que el yo se encuentra en una posición sumamente vulnerable frente al ello y el superyó. Es decir, el yo se ve obligado a encontrar un punto medio entre las mociones del ello y las exigencias del superyó y normalmente queda en conflicto con alguno de ellos o incluso con ambos. A pesar de esto, de la supuesta vulnerabilidad del yo, Freud le atribuye a éste el control del acceso de los pensamientos a la conciencia: “El yo gobierna el acceso a la conciencia, así como el paso a la acción sobre el mundo

---

<sup>37</sup> “Llámesse situación de peligro a aquella en que se contiene la condición de esa expectativa; en ella se da la señal de angustia. Esto quiere decir: yo tengo la expectativa de que se produzca una situación de desvalimiento, o la situación presente me recuerda a una de las vivencias traumáticas que antes experimenté. Por eso anticipo ese trauma, quiero comportarme como si ya estuviera ahí, mientras es todavía tiempo de extrañarse de él. La angustia es entonces, por una parte, expectativa del trauma, y por la otra, una repetición amenguada de él.” Freud, Sigmund. (1926) “Inhibición, síntoma y angustia,” página 155.

<sup>38</sup> *Ibid*, páginas 399-400.

<sup>39</sup> Freud, Sigmund. (1926) “Inhibición, síntoma y angustia,” página 156.

exterior; en la represión, afirma su poder en ambas direcciones.”<sup>40</sup> De esta manera, la fortaleza del yo se encuentra en que le basta con emitir una señal de displacer para conseguir la represión de la moción pulsional. No se sabe nada más de los casos en los que esta actividad es exitosa. En el caso de las represiones que han fracasado en menor o mayor medida se sabe que la moción pulsional encontró un sustituto desfigurado que no es reconocible y, lo que es más importante, ya no representa satisfacción alguna.<sup>41</sup> Es decir, si el sustituto llega a consumarse no se sigue por una sensación de placer. Ahora podemos comprender la aparición de la señal de angustia frente a los sustitutos de la moción originaria que remite al peligro de castración como el ser devorado por un lobo o mordido por un caballo. Es cierto que no hay placer alguno en la consumación de dichos sustitutos, en especial porque estos casos pertenecen al ámbito de las fobias, pero la situación sería la misma si la moción pulsional hubiera devenido en otro sustituto: se mantiene la señal de angustia pero el placer que hubiera acompañado la consumación de la moción pulsional ha desaparecido; en otras palabras, “el contenido de la angustia permanece inconciente, y sólo deviene conciente en una desfiguración.”<sup>42</sup>

Si bien la fortaleza del yo radica en que tiene el control del acceso de los pensamientos a la conciencia en esto también se encuentra su debilidad frente al ello. Es cierto que cuando el yo se defiende mediante la represión de una moción pulsional peligrosa daña e inhibe a esa parte del ello. Sin embargo, al hacer esto, termina por darle cierta independencia a esa parte del ello y, por lo tanto, renuncia a su propia soberanía sobre lo reprimido. Esto ocurre debido a la naturaleza de la represión: lo reprimido es remitido al inconciente, las reglas de éste y excluido de la “organización” del yo.

La angustia es un estado que sólo puede ser registrado por el yo. No es registrado por el ello debido a que este no puede apreciar situaciones de peligro: “En cambio, es frecuentísimo que en el ello se preparen o se consumen procesos que den al yo ocasión para desarrollar angustia; de hecho, las represiones probablemente más tempranas, así como la mayoría de las posteriores, son motivadas por esa angustia del yo frente a procesos singulares sobrevenidos en el ello.”<sup>43</sup> Freud también distingue dos tipos de casos en los que los procesos del ello causan

---

<sup>40</sup> Freud, Sigmund. (1926) “Inhibición, síntoma y angustia,” página 91.

<sup>41</sup> *Ibid*, página 90.

<sup>42</sup> *Ibid*, página 120.

<sup>43</sup> *Ibid*, página 133. Es importante tomar en cuenta que el yo es la parte del ello que está en contacto con la realidad. Es por esto que el ello no reconoce situaciones de peligro y el yo sí.

angustia. El primer caso es que algo que ocurra en el ello active una de las situaciones de peligro para el yo y mueva a éste a dar la señal de angustia; este es el caso que es de mayor interés a la investigación. El segundo caso es que en el ello se produzca la situación análoga al trauma de nacimiento de manera que la señal de angustia aparezca automáticamente. “Ambos casos pueden aproximarse si se pone de relieve, que el segundo corresponde a la situación de peligro primera y originaria, en tanto que el primero obedece a una de las condiciones de angustia que derivan después de aquella.”<sup>44</sup> Esto remite a la idea de que la señal de angustia es el sentimiento diluido de una situación anterior de angustia.

El yo sufre una limitación más como consecuencia de la represión. Puede darse que la situación de peligro sea alterada de manera que ya no represente una amenaza. La nueva moción pulsional, sin embargo, recorrerá el mismo camino que la original como si todavía existiera la situación de peligro; esto es atribuido a una compulsión de repetición del ello inconciente, probablemente pensando en la neurosis traumática. Freud encuentra la prueba de esto en lo observado en la terapia analítica. “Cuando en el análisis prestamos al yo el auxilio que le permite cancelar sus represiones, él recupera su poder sobre el ello reprimido y puede hacer que las mociones pulsionales discurran como si ya no existieran las antiguas situaciones de peligro.”<sup>45</sup>

La limitación que sufre el yo debido a la angustia también se puede ver en la relación que ésta tiene con las inhibiciones y los síntomas. De acuerdo a Freud, muchas inhibiciones son “una renuncia a cierta función porque a raíz de su ejercicio se desarrollaría angustia.”<sup>46</sup> El yo renuncia a dichas funciones para evitar un conflicto con el ello a causa de la represión o, como se verá más adelante, a fin de no entrar en un conflicto con el superyó. Las inhibiciones también pueden darse debido a que, enfrentado a procesos<sup>47</sup> que implican un gran gasto de energía, el yo se ve obligado a limitar su gasto energético en varios sitios de manera simultánea. El síntoma, por otro lado, es más bien una satisfacción sustitutiva que recurre a manifestaciones y alteraciones del cuerpo a manera de descarga.<sup>48</sup> En otras palabras, el síntoma es una manifestación en lo exterior de una moción pulsional frente a la cual la represión no fue del todo exitosa. Ahora, es importante aclarar que los síntomas no son creados para evitar el desarrollo de la angustia sino para evitar la

---

<sup>44</sup> *Ibid*, página 133.

<sup>45</sup> *Ibid*, página 145.

<sup>46</sup> *Ibid*, página 84.

<sup>47</sup> Procesos como la sofocación de afectos o fantasías sexuales que surgen de improviso.

<sup>48</sup> *Ibid*, página 91.

situación de peligro señalada por ésta.<sup>49</sup> Es la razón de ser de la satisfacción sustitutiva: dar una satisfacción, aunque ésta no sea percibida como tal, lejos de la situación de peligro. “La formación de síntoma tiene por lo tanto el efectivo resultado de cancelar la situación de peligro. Posee dos caras; una, que permanece oculta para nosotros, produce en el ello aquella modificación por medio de la cual el yo se sustrae del peligro; la otra cara, vuelta hacia nosotros, nos muestra lo que ella ha creado en remplazo del proceso pulsional modificado: la formación sustitutiva.”<sup>50</sup>

La relación que el yo tiene con la señal de angustia y la represión es la de un intento de huida de un peligro externo, de una exigencia del mundo, que deviene en un peligro interno: una moción pulsional cuya consumación es peligrosa para el yo. “El miramiento por los peligros de la realidad fuerza al yo a ponerse a la defensiva ante ciertas mociones pulsionales del ello, a tratarlas como peligros.”<sup>51</sup> Frente a dicha moción pulsional, el yo emite una señal de angustia que no es otra cosa que el sentimiento diluido de una angustia previa -entre otros factores, Freud piensa en el estado de desvalimiento del recién nacido como una de esas situaciones de angustia previa<sup>52</sup>- lo que le da al yo las facultades, esto en términos de economía de energía, para reprimir dicha moción pulsional. De esta manera, el yo emprende una huida de una situación de peligro o, más bien, se abstrae de dicha situación al negarle el acceso a la conciencia a la moción pulsional. Parece claro, así, que el proceso defensivo es análogo a la huida por la cual el yo se sustrae de un peligro que le amenaza desde afuera, y que justamente constituye un intento de huida frente a un peligro pulsional.”<sup>53</sup> Hay casos, sin embargo, en los que la represión falla y la moción pulsional encuentra un sustituto desfigurado que, si bien perdió el aspecto placentero de su consumación, mantiene el “estigma” de representar una situación de peligro para el yo por lo que la señal de angustia se mantiene en relación con la consumación de este sustituto, aun cuando la situación inicial haya sido alterada de manera que ya no presente un peligro para el yo. Esto último es lo que se puede apreciar en las fobias: se sustituye el miedo a la castración por el miedo a algo que sigue representando, de manera inconciente, el peligro inicial. Se puede pensar entonces en que la señal de angustia es similar a la represión en cuanto a su carácter activo de buscar ramificaciones de la moción pulsional original.

---

<sup>49</sup> *Ibid*, página 122.

<sup>50</sup> *Ibid*, página 137.

<sup>51</sup> *Ibid*, página 146.

<sup>52</sup> *Ibid*, página 145.

<sup>53</sup> *Ibid*, página 137.

### ***2.3 El superyó y la angustia social***

En los casos analizados por Freud, el miedo a ser mordido por un caballo y el miedo a ser devorado por un lobo, se concluye que son sustitutos desfigurados de un miedo anterior a ser castrado por el padre; el miedo a la castración, más bien la angustia frente a esta situación, es el motivo de la represión. “Cuando el varoncito siente a su poderoso padre como un rival ante la madre y se percata de sus inclinaciones agresivas hacia él y sus propósitos sexuales hacia ella, está justificado para temer al padre y la angustia frente a su castigo puede exteriorizarse, por refuerzo filogenético, como angustia de castración.”<sup>54</sup> La angustia frente al miedo a la castración es una angustia real, miedo frente a un peligro que el yo considera como verdadero.<sup>55</sup>

El peligro de la castración cambia cuando se resuelve el complejo de Edipo y se despersonaliza la instancia parental para pasar a formar al superyó. La angustia de castración pasa a desarrollarse como angustia de la conciencia moral o angustia social.<sup>56</sup> Lo que se encuentra detrás de dicha angustia es el miedo a ser separado o excluido de la sociedad pero dicho miedo “sólo recubre aquel sector posterior del superyó que se ha desarrollado por apuntalamiento en arquetipos sociales, y no al núcleo del superyó, que corresponde a la instancia parental introyectada. Expresado en términos generales: es la ira, el castigo del superyó, la pérdida de amor de parte de él, aquello que el yo valora como peligro y a lo cual responde con la señal de angustia.”<sup>57</sup> De esta manera, el yo genera la señal de angustia no sólo frente al peligro exterior sino también, y probablemente con mayor intensidad, frente al peligro interior que implica la ira y la pérdida del amor del superyó.

El yo genera la señal de angustia para evitar una situación de peligro exterior pero también para evitar una situación de peligro interior. En el primer caso, las situaciones de peligro exterior son sustitutos del miedo a la castración. La despersonalización de la instancia parental,

---

<sup>54</sup> *Ibid*, página 138.

<sup>55</sup> Esto también se puede apreciar en “Lo ominoso” donde Freud analiza la angustia, “el sentimiento ominoso, en la obra de arte. “Estos rasgos del cuento, como otros muchos, parecen caprichosos y carentes de significado si uno desautoriza el nexo de la angustia por los ojos con la castración, pero cobran pleno sentido si se remplaza al Hombre de la Arena por el padre temido, de quien se espera la castración.” Freud Sigmund. (1919) “Lo ominoso,” página 232.

<sup>56</sup> “En el interior de este se forma poco a poco una instancia particular que puede contraponerse al resto del yo, que sirve a la observación de sí y a la autocrítica, desempeña el trabajo de la censura psíquica y se vuelve notoria para nuestra conciencia como «conciencia moral»” *Ibid*, página 235. En este punto, sin embargo, Freud está hablando del ideal del yo.

<sup>57</sup> Freud, Sigmund. (1926) “Inhibición, síntoma y angustia,” página 132.

responsable de castigar con la castración, provoca que el peligro se vuelva indeterminado: “La angustia de castración se desarrolla como angustia de la conciencia moral, como angustia social. Ahora ya no es tan fácil indicar qué teme la angustia.”<sup>58</sup> Desde el punto de vista social se puede decir que el peligro exterior significa perder el amor de los demás, ser excluido de la sociedad; esto también es una forma desarrollada del temor a la pérdida del objeto. Si bien la amenaza de la “separación de la horda”, e incluso también la de la castración, parecen ser peligros exteriores la verdad es que son situaciones de peligro debido a lo que ocurre en el inconciente: “El lobo nos atacaría probablemente sin importarle nuestra conducta; pero la persona amada no nos sustraería su amor, ni se nos amenazaría con la castración, si en nuestro interior no alimentáramos determinados sentimientos y propósitos. Así, estas mociones pulsionales pasan a ser condiciones del peligro exterior y peligrosas ellas mismas; ahora podemos combatir el peligro externo con medidas dirigidas contra peligros internos.”<sup>59</sup> Esto es fundamental: gran parte de la angustia frente a un peligro exterior proviene del miedo a que los demás seres humanos conozcan nuestros verdaderos sentimientos y propósitos. Es decir, la moción pulsional es peligrosa en cuanto a que, al ser consumada sin restricción alguna, pueden causar la expulsión del ser humano de la sociedad o incluso un castigo más doloroso. Es más, sólo basta con que los demás conozcan los designios más oscuros del individuo para que éste sea expulsado de la sociedad. De alguna manera, se puede llegar a la conclusión de que el conocimiento por parte de los demás de las mociones pulsionales más peligrosas del ser humano puede ser tan o incluso más peligroso que la consumación misma de éstas: esto último siguiendo el problema de si un ser humano cometería un asesinato, o cualquier acción inmoral, si supiera que nadie más se daría cuenta.<sup>60</sup> La respuesta freudiana a este problema sería que “el superyó lo sabría.”

Lo interesante de esto es que, retomando al superyó, el individuo puede ser juzgado por las mociones pulsionales sin que estas sean consumadas. En otras palabras, el ser humano seguiría sintiéndose culpable por los productos de su inconciente aunque no los llevara a cabo: sería “castigado” por el superyó. Se puede hablar entonces de tres niveles de la señal de angustia, o más bien de tres razones de ser de ésta: en un primer nivel la señal de angustia busca evitar la posibilidad de una situación de peligro exterior, (segundo nivel) de evitar la consumación de una

---

<sup>58</sup> *Ibid*, página 132.

<sup>59</sup> *Ibid*, página

moción pulsional que propiciaría dicha situación.<sup>61</sup> En un tercer nivel, la señal de angustia busca evitar el peligro interior, el castigo o la pérdida de amor del superyó. Si la señal de angustia busca evitar este peligro, esta posibilidad de displacer, entonces la represión respondería más a evitar los peligros internos. Las mociones pulsionales pueden no ser reprimidas y no ser consumadas en toda su expresión. Esto se puede ver mediante la relación entre el principio de placer y el principio de realidad: se logra una consumación de la moción pulsional que no ponga en peligro al individuo, una consumación diluida. El problema de esto es que la moción pulsional es conocida por el superyó aunque no se haya consumado por lo que éste puede castigar al ser humano, principalmente con un sentimiento de culpa: el superyó castigaría que dicha moción haya siquiera pasado por la cabeza del individuo; castigaría la intención aunque no haya habido un acto. Gran parte del objetivo de la señal de angustia y, por lo tanto, de la represión es evitar que el superyó castigue al individuo por los procesos que ocurren en su inconciente y que buscan entrar en la conciencia. Las mociones pulsionales reprimidas, sin embargo, no escapan del conocimiento del superyó.

Ahora ya es posible retomar lo abandonado en el apartado anterior sobre el superyó como conciencia moral. Volviendo a *El malestar en la cultura*, especialmente al capítulo VII, lo que es malo o dañino para la cultura no necesariamente lo es para el ser humano. Puede ser que sea justo lo que el ser humano anhela. Hay, entonces, una influencia externa en el ser humano que lo mueve a considerar lo que debe llamarse bueno o malo en vez de lo que causa placer y displacer: lo “bueno” no es generalmente lo que causa placer, de no haber una influencia externa es posible que el ser humano continuaría su camino en términos de placer y displacer. De acuerdo a Freud, esta influencia externa es la angustia frente a la pérdida del amor: “Si pierde el amor del otro, de quien depende, queda también desprotegido frente a diversas clases de peligros, y sobre todo frente al peligro de que este ser hiperpotente le muestre su superioridad en la forma del castigo.”<sup>62</sup> El ser humano acepta los principios externos debido al creer que de no aceptarlos perderá el amor de los demás y quedará expuesto a todo tipo de peligros y al castigo por parte del

---

<sup>61</sup> “Pero por otra parte vemos a este mismo yo como una pobre cosa sometida a tres servidumbres y que, en consecuencia, sufre las amenazas de tres clases de peligros: de parte del mundo exterior, de la libido del ello y de la severidad del superyó. Tres variedades de angustia corresponden a estos tres peligros, pues la angustia es la expresión de una retirada frente al peligro.” Freud, Sigmund. (1923) “El yo y el ello,” página 56.

<sup>62</sup> Freud, Sigmund. (1930) “El malestar en la cultura,” página 120.

superyó. Lo “malo,” entonces, es todo lo que pueda causar la pérdida de amor por más placentero que dicha moción pulsional sea.

En un principio, dice Freud, el peligro sólo se encuentra en ser descubierto por la autoridad. Esto cambia cuando sobreviene la interiorización de la autoridad por parte del superyó: “Con ello los fenómenos de la conciencia moral son elevados a un nuevo grado {estadio}; en el fondo, únicamente entonces corresponde hablar de conciencia moral y sentimiento de culpa.”<sup>63</sup> La interiorización de la autoridad por parte del superyó lleva a que desaparezca la angustia por ser descubierto debido a que se pierde la distinción entre hacer algo malo y querer hacer algo malo. La supervivencia de las mociones pulsionales reprimidas, a pesar de que la situación en cuestión haya sido superada, le permite al superyó agredir al yo e incluso buscar oportunidades de castigarlo en el mundo exterior: “El superyó pena al yo pecador con los mismos sentimientos de angustia, y acecha oportunidades de hacerlo castigar por el mundo exterior.”<sup>64</sup> Incluso las personas más virtuosas no escapan de su conciencia moral sino que ésta puede volverse con más agresividad en contra de ellos.<sup>65</sup>

El origen del sentimiento de culpa radica en ambos tipos de angustia: la angustia frente a la autoridad y la angustia frente al superyó. La primera es la razón detrás de la renuncia a las pulsiones mientras que la angustia frente al superyó es el miedo a ser castigado debido a que no se le puede ocultar la persistencia de las mociones pulsionales. En esto Freud encuentra el vínculo entre la renuncia de lo pulsional y la conciencia moral. La renuncia de lo pulsional no basta para acallar la angustia frente al superyó por la persistencia del deseo. La renuncia pulsional, por lo tanto, pierde toda satisfacción debido a que no evita el sentimiento de culpa por parte del superyó. No sólo eso sino que, en un principio, la angustia es la causa de la renuncia pulsional pero dicha relación termina por invertirse cuando la misma renuncia crea la conciencia moral. De esta manera, cada renuncia pulsional vuelve a la conciencia moral más estricta y exigente lo cual causa que ésta exija una renuncia mayor: “La conciencia moral es la consecuencia de la renuncia de lo pulsional; de otro modo: La renuncia de lo pulsional (impuesta a nosotros desde afuera) crea la conciencia moral, que después reclama más y más renunciaciones.”<sup>66</sup> Es decir, en un principio la

---

<sup>63</sup> *Ibid*, página 121.

<sup>64</sup> *Ibid*, página 121.

<sup>65</sup> “Así la virtud pierde una parte de la recompensa que se le promete; el yo obediente y austero no goza de la confianza de su mentor y, a lo que parece, se esfuerza en vano por granjeársela.” *Ibid*, página 122.

<sup>66</sup> *Ibid*, página 124.

renuncia pulsional es la causa de la conciencia moral para que después ésta última se encargue de exigir dicha renuncia. En otras palabras, en un principio el fundamento de la conciencia moral es la reacción frente al peligro exterior pero acaba por invertirse. La conciencia moral termina por regular la renuncia de lo pulsional y se alimenta de ésta.

## ***2.4 Angustia, represión y responsabilidad moral***

La conclusión que dejan las secciones anteriores es que la señal de angustia viene del peligro que la naturaleza de ciertas mociones pulsionales significa para el ser humano. Estas mociones son peligrosas debido a que van en contra de la propia conciencia moral del ser humano, el superyó, y también en contra de la relación que mantiene con su comunidad. La señal de angustia se manifiesta ante las mociones pulsionales que ponen en peligro la relación del ser humano con la comunidad, el peligro de ser expulsado de la “horda,” así como su relación consigo mismo.

El comportamiento del yo frente a las mociones pulsionales peligrosas levanta varias interrogantes, en especial si se le confronta con la noción aristotélica de responsabilidad moral. Siguiendo dicha noción, se sostiene que una conducta puede ser sancionada cuando existen las siguientes condiciones:

- a) Que el sujeto no ignore las circunstancias ni las consecuencias de su acción conciente.
- b) Que la causa de sus actos esté en el mismo (causa interior) y no en otro agente (causa exterior) que le obligue a actuar en cierta forma, pasando por encima de su voluntad; o sea que su conducta sea libre.<sup>67</sup>

De acuerdo a lo anterior, el ser humano sólo es moralmente responsable por lo que hace libre y concientemente: hay un motivo-fin y una decisión consciente de la mejor manera de realizarlo; hay también una consciencia de los demás y de las normas morales frente a las que será evaluado el acto. Estas normas requieren que su acatamiento provenga de una convicción interior libre y

---

<sup>67</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo. (2006) *Ética*, página 103.

conciente.<sup>68</sup> De esta manera, los actos inconcientes o involuntarios no son actos morales por lo que no pueden ser sancionados en este rubro.

Si el ser humano sólo es moralmente responsable por lo que hace libre y conscientemente, ¿por qué reprime y se angustia frente a las mociones pulsionales que vienen de su inconciente? Dichas mociones pulsionales no entran en el ámbito del acto libre y conciente pero el ser humano actúa como si fuera moralmente responsable por ellas. Que el yo vea en dichas mociones un peligro y busque reprimirlas, no sólo para ocultarlas del mundo exterior sino de parte de sí mismo, demuestra la existencia de un área de la moral que no es abarcada por la concepción aristotélica de responsabilidad moral. Lo descubierto por el psicoanálisis demuestra lo que se podría llamar el “punto ciego” de la responsabilidad moral. Este punto ciego no es otra cosa que los procesos inconcientes, en este caso la relación que el yo tiene con la angustia y la represión, que se encuentran detrás del componente consciente del acto moral, siendo este el componente dentro de la noción de responsabilidad moral.

En un principio parece que relacionar la responsabilidad moral con la angustia es el resultado de una interpretación forzada. La señal de angustia responde a una moción pulsional que puede colocar al ser humano en una situación de peligro. Esto, a lo mucho, puede verse como un cálculo de supervivencia del sujeto sin ningún tinte de responsabilidad moral. Es cierto, no parece haber algún tipo de responsabilidad en evadir un peligro exterior sino más bien es un acto natural. El miedo a las consecuencias de la consumación de una moción pulsional peligrosa no proviene tanto del miedo a la censura moral sino que es parte del instinto de supervivencia. En otras palabras, aun aceptando la relación entre angustia y represión no hay un acercamiento al ámbito de responsabilidad moral.

La respuesta a este problema se encuentra en la idea de la angustia frente a la autoridad. Dicha angustia es la razón inicial detrás de la renuncia pulsional: hay una renuncia o una represión de una moción pulsional por el miedo a lo que sucedería si la autoridad se enterara de su existencia en el sujeto. Además, la renuncia de lo pulsional no sería tanto un acto natural en cuanto a que implica evitar una satisfacción; esto implica un cálculo complejo de las acciones y las consecuencias de éstas. Finalmente, la idea de que la renuncia pulsional, en especial la represión

---

<sup>68</sup> *Ibid*, página 170.

se da debido a la angustia frente a la autoridad y no debido a una angustia por la consumación de una moción pulsional. La angustia se debe a la posibilidad de que la consumación de una moción pulsional ponga al yo en una situación de peligro y no sobre la satisfacción en sí misma. En otras palabras, lo que causa la angustia es la posibilidad de ser descubierto como el portador de mociones pulsionales tan peligrosas. El yo reconoce el riesgo que las mociones pulsionales representan al ir en contra de la autoridad, al ser inmorales, por lo que las reprime para evitar que la autoridad se percate de su existencia. Esto implica un conocimiento, inconciente, del peligro que dichas mociones pulsionales representan. Saliendo del plano del psicoanálisis, hay un conocimiento de la intención del acto, de la naturaleza inmoral de éste y de las consecuencias que dicho acto puede implicar. Lo que difícil es demostrar que dicho “conocimiento” es inconciente.

La angustia frente a la autoridad demuestra la cara exterior del vínculo con la responsabilidad moral. Exterior debido a que es una responsabilidad frente a una autoridad del mundo fuera del aparato psíquico: la educación, la cultura, entre otros. La angustia frente al superyó, por otro lado, demuestra la cara interior de dicho vínculo. Lo interesante de la angustia frente al superyó es que desaparece el miedo a ser atrapado y también la distinción entre si se consumó la moción pulsional o no. Mientras que la angustia frente a la autoridad tiene un tinte preventivo, su propósito es evitar la consumación del acto para que su existencia no sea conocida por la autoridad, la angustia frente al superyó es más un miedo del castigo por la mera existencia de la moción pulsional: el superyó castiga que haya habido la intención de consumir la moción pulsional. La cara interior del vínculo con la responsabilidad moral, entonces, es que el yo no sólo conoce la naturaleza y las consecuencias de la moción pulsional sino que teme que una parte de ésta, el superyó, lo castigue por la pura existencia de una moción pulsional “inmoral.” Esto es todavía más fuerte si se toma en cuenta que el superyó tiene conocimiento de las mociones pulsionales que han sido reprimidas por el yo. La angustia frente al superyó demuestra que el sentimiento de responsabilidad moral tiene un nivel interno que concierne a la sola intención de cometer un acto inmoral.

Ahora, se habla de un “sentimiento de responsabilidad moral” y no solamente de responsabilidad moral debido a que no parece ajustarse completamente al ámbito de ésta última. Al hablar de responsabilidad moral se toma en cuenta que la acción sea sancionada o celebrada por el otro, por los seres humanos y la sociedad en la que se encuentra inserto el sujeto. Es el caso

de una responsabilidad moral externa. El sentimiento de responsabilidad moral, por otro lado, se encuentra en el ámbito interior, de la conciencia moral, en cuanto a que se refiere al miedo de las posibles consecuencias de un acto que no ha sido llevado a cabo. No entra en contacto con el exterior, al menos al experimentar la represión, aunque es influenciado por ésta; a lo mucho se puede decir que responde a las representaciones internas de la autoridad, el superyó, y a los peligros externos. En pocas palabras la responsabilidad moral se desarrolla exclusivamente en el exterior, es el resultado de una deliberación y toma de decisiones, mientras que el sentimiento de responsabilidad moral se desarrolla en el interior pero es influenciado por el exterior. Falta por encontrar el vínculo entre ambos y la consecuencia de la existencia de éste.

## Capítulo III - Sentimiento de responsabilidad y responsabilidad moral

### *3.1 La interiorización de la responsabilidad moral*

La interiorización de la responsabilidad moral se tiene que estudiar desde dos instancias: la interiorización por parte del ideal del yo y la interiorización pertinente al superyó. En primer lugar, la interiorización es el proceso en el cual las relaciones intersubjetivas se convierten en relaciones intrasubjetivas.<sup>69</sup> Es decir, el impacto o la dinámica de las relaciones que el ser humano tiene con los otros pasan a formar parte del aparato psíquico. Esto es especialmente notorio al hablar de la moral pues son las relaciones que el ser humano tiene con los otros, en especial con sus padres y las figuras de autoridad, las que determinarán la severidad de su conciencia moral. Ahora, el estudio de la interiorización del ideal del yo y del superyó es importante debido a la relación que ambos tienen como conciencia moral. En los apartados anteriores, al hablar de conciencia moral sólo se habló del superyó, no del ideal del yo.<sup>70</sup> Esto se debe a que ambos términos tienen una relación estrecha en la forma de operar de la conciencia moral: mientras que el superyó se encarga de la prohibición, el ideal del yo es más bien un modelo de comportamiento al que el yo aspira. Ambas instancias cooperan en cuanto a que el superyó prohíbe los comportamientos que no corresponden al ideal del yo. Dicha cooperación, sin embargo, puede sufrir una ruptura- en términos externos pues el inconsciente no conoce contradicciones- en la cual el superyó y el ideal del yo entran en conflicto. La mejor manera de explicar esto está en que el ideal del yo no tiene que ser acorde a las expectativas del superyó. A menudo se siente admiración por el ser humano que va por la vida sin temer a las autoridades o a los obstáculos que disuadirían a otros de conseguir lo que quieren. En términos morales, el ideal del yo no tiene porque ser un buen modelo de comportamiento. El conflicto que se da entonces es el del superyó prohibiéndole al yo aspirar a comportarse como su ideal del yo: “*tú* no tienes derecho a comportarte como *él*.” El yo experimenta entonces una tensión entre cooperar con el superyó y aspirar a acercarse al

---

<sup>69</sup> Este término puede confundirse con el de introyección. En el *Diccionario de Psicoanálisis*, sin embargo, sostiene que Freud llega a utilizar ambos términos como sinónimos pero el término de interiorización hace referencia a las relaciones: en la relación entre el niño y sus padres, por ejemplo, se hablaría de interiorización. *Diccionario de psicoanálisis*, páginas 200-201.

<sup>70</sup> Solo se habla de ambas instancias en la sección Yo ideal, ideal del yo y superyó. (pág

comportamiento de un ideal del yo “negativo”. Profundizar en el caso anterior no es parte de esta investigación. Su existencia, sin embargo, plantea un contraste interesante entre el sentimiento de responsabilidad moral y la responsabilidad moral.

Si algo demuestra la interiorización es el impacto que las relaciones con las figuras de autoridad tienen para el individuo. La interiorización de la relación con los padres deviene en el superyó mientras que la relación narcisista entre lo que el yo creía ser y lo que en verdad es, consecuencia de las críticas de los padres, devienen en el ideal del yo. En términos de responsabilidad moral, la interiorización marca un contraste y un vínculo entre el sentimiento de responsabilidad moral y su similar externo.

El vínculo entre ambos se encuentra en que el individuo interioriza su relación con la figura de autoridad. Es decir, la renuncia pulsional a la que obliga la autoridad resulta en la interiorización de ésta, cosa que puede causar una mayor renuncia pulsional. Ahora, en los apartados anteriores se discutió que la razón detrás de la renuncia pulsional es el miedo a una situación de peligro y, ya en situación de cultura, a ser descubierto por la autoridad. En este sentido, el vínculo entre el sentimiento y la responsabilidad moral es que el ser humano se siente responsable por el producto de su inconciente e intenta ocultarlo de la autoridad. Se trata, entonces, de una operación en dos niveles de responsabilidad moral: está el nivel del sentimiento de responsabilidad moral- mediante la angustia y la represión- y ya en un nivel “exterior” el ser humano sigue buscando esconder la naturaleza de su acción de la autoridad. Es importante profundizar en el segundo nivel de responsabilidad moral.

Este nivel, de acuerdo a la concepción aristotélica de responsabilidad moral, sólo se da cuando hay una acción. En otras palabras, no se puede hablar de una responsabilidad moral por lo que ocurre en el ser humano antes de llevar a cabo un acto, al menos no mientras no se discuta el papel de la *phronesis* dentro de esta investigación, debido a que para que haya responsabilidad moral tiene que haber un juicio externo. No hay responsabilidad moral, de hecho no hay moral alguna, sin la mirada del otro. La responsabilidad moral cumple un papel externo en cuanto a que dicta las condiciones bajo las que un acto debe ser juzgado por los otros y en especial por la autoridad. Tal y como lo demuestra la interiorización, la diferencia entre la responsabilidad moral y el sentimiento de responsabilidad moral se encuentra en el origen del juicio. En el sentimiento de responsabilidad moral, el juicio también tuvo su origen en el exterior para después ser interiorizado: es el superyó, la mirada del otro introyectada.

El que el juicio provenga del interior no ofrece ningún contraste frente a la responsabilidad moral siempre y cuando haya una acción de por medio. El problema es que lo discutido sobre el superyó, la angustia y la represión demuestran la existencia de un juicio, más bien una sanción, sin que haya un acto de por medio: un castigo por la pura intención de cometer un acto contrario a la conciencia moral. Este es el contraste del que se había hablado anteriormente: dentro de la interiorización se pierde la distinción entre acto y pensamiento. Al perderse la distinción entre acto y pensamiento se castiga el último como si fuera el primero. Es decir, la responsabilidad moral por el acto se funde en una responsabilidad por el pensamiento. Esta es la mayor diferencia entre el sentimiento de responsabilidad moral y la responsabilidad moral.

La interiorización demuestra algo más. En los apartados anteriores se discutió que en un principio la causa de la renuncia pulsional proviene desde el exterior. Después de la interiorización, sin embargo, la renuncia pulsional proviene de las exigencias del superyó como conciencia moral. Esto significa que el grueso de la conciencia moral se encuentra en el inconciente por lo que, al tomar en cuenta la relación entre el superyó y el yo, también existe un sentimiento de responsabilidad moral que antecede a la responsabilidad moral. El sentimiento de responsabilidad moral no sólo antecede a la responsabilidad moral sino que es el fundamento de ésta. En otras palabras, la responsabilidad moral también tiene su origen en la relación del yo con el superyó. La puerta de acceso a dicha relación se encuentra en el estudio de la angustia y la represión. Es en la angustia y la represión donde se encuentra lo que aquí se conoce como sentimiento de responsabilidad moral.

### ***3.2 Aristóteles interiorizado***

Como se vio en la sección anterior, la interiorización demuestra que la responsabilidad moral es antecedida por procesos inconcientes bajo el nombre de “sentimiento de responsabilidad moral.” Esto marca una doble responsabilidad sobre los actos y, lo que es más interesante, una responsabilidad por los pensamientos. Lo que sigue es estudiar el impacto que esto tiene sobre la responsabilidad moral. La concepción aristotélica de responsabilidad moral habla de actos voluntarios y, principalmente, de deliberación; conceptos que resultan mutilados si no se incorpora el componente inconciente de la responsabilidad moral.

La concepción aristotélica de responsabilidad moral se puede resumir en dos puntos:

- a) Que el sujeto no ignore las circunstancias ni las consecuencias de su acción consciente.
- b) Que la causa de sus actos esté en el mismo (causa interior) y no en otro agente (causa exterior) que le obligue a actuar en cierta forma, pasando por encima de su voluntad; o sea que su conducta sea libre.<sup>71</sup>

El primer punto implica un conocimiento de las consecuencias probables del acto y del contexto en el que se realizará el acto. De la misma manera, Aristóteles pone énfasis en que debe ser un acto consciente. Es decir, para ser moralmente responsable por un acto tiene que haber un fin, una intención detrás del acto, dentro de una serie de circunstancias tomadas en cuenta por el sujeto. La intención del acto, el fin al que se quiere llegar, es del conocimiento del ser humano y, lo que es más importante, una decisión consciente de éste. Esto también está implicado en el segundo punto o pauta bajo la que se puede calificar una acción como moral: la decisión no sólo debe ser consciente, también debe ser libre. La causa de sus actos debe ser el ser humano mismo sin que haya algo “externo” que pase por encima de su voluntad. Conciencia y libertad, entonces, van de la mano en la responsabilidad moral.

El primer requisito para que un acto sea moral y, por lo tanto, entre en el ámbito de la responsabilidad moral, es que dicho acto sea voluntario. De acuerdo a Aristóteles, un acto es involuntario cuando su causa es un agente externo o por ignorancia.<sup>72</sup> La voluntad de un acto sólo puede reconocerse en la situación en la que éste se realiza: un acto voluntario podría no serlo en otra situación debido a que no habría necesidad de llevarlo a cabo. Esto último se puede ver en el ejemplo de Aristóteles sobre el marinero que tira su cargamento al mar en medio de una tormenta. El marinero no haría lo mismo en otras circunstancias. Es decir, lo que convierte a un acto en un acto voluntario no es el deseo de llevarlo a cabo sino el origen de éste: “porque el principio del movimiento imprimido a los miembros instrumentales está en el mismo que las ejecuta, y si el principio de ellas está en él, también radica en él el hacerlas o no.”<sup>73</sup> De esta manera, Aristóteles hace una distinción entre la fuerza que las circunstancias pueden tener sobre una decisión, el marinero en medio de una tormenta, y la injerencia de una causa exterior que

<sup>71</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo. (2006) *Ética*, página 103.

<sup>72</sup> Aristóteles, 1110<sup>a</sup> 1-5 (Página 68)

<sup>73</sup> *Ibid*, 1110<sup>a</sup> 16-19. (Página 69)

obliga al ser humano a actuar en contra de su voluntad: como una persona obligando al ser humano a actuar o las consecuencias de una enfermedad mental. Llama la atención el lugar que Aristóteles le da a las pasiones en el ámbito de la voluntad: los actos cuyo origen son las pasiones, como actuar bajo el influjo de la cólera, son voluntarios debido a que su causa se encuentra en el ser humano: “Además, ¿en qué se distinguen, siendo involuntarios, los yerros calculados de los debidos al coraje? Ambos deben evitarse; y las pasiones irracionales no parecen menos humanas, de manera que las acciones que proceden de la ira y el apetito también son propias del hombre. Entonces es absurdo considerarlas involuntarias.”<sup>74</sup>

El caso de la ignorancia merece una mención aparte. Al hablar de ignorancia Aristóteles no se refiere a no conocer si un acto es conveniente sino a no conocer ni las circunstancias bajo las que se está llevando a cabo una acción ni el objeto de ésta. En otras palabras, la ignorancia es tanto el desconocimiento del fin al que se está llegando como el del contexto dentro del que se mueve la acción: “Pues en ellas radica tanto la compasión como el perdón, puesto que el que desconoce alguna de ellas actúa involuntariamente. No estaría mal, entonces, determinar cuáles son y cuántas son, quién actúa y qué y acerca de qué o en qué, a veces también con qué, por ejemplo, con qué instrumento y por qué causa, por ejemplo, de la salvación, y cómo actúa, por ejemplo, serena o violentamente.”<sup>75</sup> El problema se encuentra en distinguir entre el conocimiento que el ser humano es responsable de tener y el que está fuera de su alcance.

La idea del acto voluntario plantea varios problemas al relacionarlo con el sentimiento de responsabilidad moral. En primer lugar, está la cuestión de si los procesos inconscientes entrarían en el ámbito de lo voluntario o lo involuntario. Es decir, estos procesos que “la razón no guía” son involuntarios pero dicha clasificación se queda incompleta al tomar en cuenta que se encuentran detrás de todo acto consciente. Esta distinción se debe principalmente a que el terreno de este debate es el de la responsabilidad moral: el ser humano sólo es moralmente responsable si su acto es voluntario, si él mismo es la causa de éste. Ahora, lo discutido sobre Freud demuestra que no hay un acto completamente consciente sino que siempre existe un fundamento que le es desconocido al ser humano. En otras palabras, al hablar de un acto voluntario también se habla de una causa involuntaria que antecede a la razón. Entonces, ¿el ser humano es responsable por su voluntad a pesar de que ésta tenga un fundamento “involuntario”? o ¿el ser humano es

---

<sup>74</sup> *Ibid*, 1111b 1-4. (Página 73)

<sup>75</sup> *Ibid*, 1111<sup>a</sup> 1-6. (Página 71)

responsable por lo involuntario a pesar de que no tenga conocimiento sobre ello? El pronunciamiento de Aristóteles sobre las pasiones ofrece una respuesta a éste problema: el ser humano es responsable por los actos que son causados por las pasiones debido a que él mismo es la causa de ellos. Respuesta que remite a lo dicho por Freud en un breve ensayo de 1925: “Desde luego, uno debe considerarse responsable por sus mociones oníricas malas. ¿Qué se querría hacer, si no, con ellas? Si el contenido del sueño -rectamente entendido- no es el envío de un espíritu extraño, es una parte de mi ser; si, de acuerdo con criterios sociales, quiero clasificar como buenas o malas las aspiraciones que encuentro en mí, debo asumir la responsabilidad por ambas clases, y si para defenderme digo que lo desconocido, inconciente, reprimido que hay en mí no es mi «yo», no me sitúo en el terreno del psicoanálisis, no he aceptado sus conclusiones, y acaso la crítica de mis prójimos, las perturbaciones de mis acciones y las confusiones de mis sentimientos me enseñen algo mejor. Puedo llegar a averiguar que eso desmentido por mí no sólo «está» en mí, sino en ocasiones también «produce efectos» desde mí.”<sup>76</sup> Entonces, los actos causados por las “pasiones” o por lo que es ajeno a la razón, en el psicoanálisis se hablaría más bien de conciencia, entran en el ámbito de la responsabilidad moral debido tanto a su causa como a que el ser humano tiene control sobre ellas, puede “someterlas” con su voluntad. Esto remite al siguiente problema.

Se puede pensar en la relación de la razón con las pasiones como una tensión entre diferentes niveles de voluntad. De acuerdo a Aristóteles, someter a las pasiones iría de acuerdo con la voluntad debido a que tiene como fin la felicidad. Por otro lado, ya desde el frente psicoanalítico, se puede hablar de tensión entre la satisfacción y una voluntad de carácter social: la renuncia pulsional para no ser expulsado de la sociedad. Definitivamente hay un sometimiento de las pasiones en la ética y en el psicoanálisis, el problema se encuentra en buscar delimitar esta actividad en términos de un acto voluntario o involuntario. Esto se puede ver tanto en la consumación como en la renuncia de la moción pulsional. Detrás de la búsqueda de una satisfacción, de la consumación de una moción pulsional por más peligrosa que sea, se encuentra la voluntad más cruda, más absoluta. ¿Qué es el ello sino voluntad pura? Dicha voluntad, sin embargo, roza el campo de lo involuntario al hablar en términos de razón. Es decir, la voluntad más pura se vuelve algo involuntario en cuanto a que va en contra de la voluntad conciente, la

---

<sup>76</sup> Freud, Sigmund. (1925) “La responsabilidad moral por el contenido de los sueños,” página 135.

razón, del ser humano. El conflicto se acentúa al tomar en cuenta que todo acto voluntario, racional, tiene un fundamento inconciente, “involuntario.” Del lado de la renuncia pulsional, por otro lado, también se encuentra el conflicto entre ambas voluntades: voluntad de satisfacción y voluntad de renuncia. Esta última es la voluntad de controlar las pasiones en pos de una “satisfacción” superior. Hay una lucha dentro de diferentes niveles de voluntad donde lo que es voluntario en un nivel se vuelve involuntario en otro. De esta manera, no se puede fijar el acto dentro de un ámbito puramente voluntario o involuntario sin resignarse a una visión incompleta de éste.

La imposibilidad de fijar el acto dentro del ámbito de lo involuntario y lo voluntario lleva a reconocer en éste una cualidad mixta: el acto es tanto voluntario como involuntario. Aristóteles habla también de acciones mixtas cuando el contexto determina al sujeto a tomar una decisión que en verdad no quiere llevar a cabo. Esto se puede ver en el ejemplo del tirar al mar el cargamento de un barco durante una tormenta. El sujeto no quiere tirar el cargamento pero tiene que hacerlo porque en eso está su salvación. Si no hubiera una tormenta, el sujeto ni siquiera pensaría en tirar el cargamento. Otro ejemplo es el del ser humano que es obligado a seguir las órdenes de un tirano para salvar la vida de su familia: en otras circunstancias, el sujeto no llevaría a cabo esa acción: “Son, pues, tales acciones voluntarias, pero quizá en sentido absoluto sean involuntarias, ya que nadie elegiría ninguna de estas cosas por sí mismo.”<sup>77</sup> El problema frente a este tipo de acciones es el de determinar la responsabilidad moral. El ser humano puede ser tanto sancionado como alabado o, como plantea Aristóteles, perdonado por actuar de cierta manera debido a causas que estaban fuera de su control. Ahora, Aristóteles reconoce la existencia de actos mixtos pero sosteniendo la existencia de actos voluntarios “puros” e involuntarios. Lo que se ha discutido en este apartado, sin embargo, demuestra que no hay tal cosa como un acto puro sino que todo acto tiene un fundamento inconciente que, en términos de razón o conciencia, se puede calificar como involuntario.

Cuando Aristóteles discute la ignorancia habla de no conocer el fin de una acción y también de no conocer el contexto en el que dicha acción se desarrolla. La existencia del componente inconciente del acto lo sitúa en el terreno de la ignorancia y también en el de las acciones mixtas de Aristóteles. Se sitúa a los procesos inconcientes en el ámbito del contexto

---

<sup>77</sup>Aristóteles, 1110<sup>a</sup> 15-20. (Página 69)

debido a su influencia, fuera del control del sujeto, sobre la manera de actuar de éste. A diferencia del contexto que maneja Aristóteles, en este caso el contexto también se encuentra dentro del sujeto. Entonces, el componente inconciente del acto se mueve entre la ignorancia de su existencia y la influencia que tiene sobre la consumación de la acción. Ahora, al situar el debate dentro del terreno del contexto queda la cuestión de la responsabilidad moral. ¿Hay responsabilidad moral frente a la situación en la que se desarrolla el acto? ¿Hay responsabilidad moral si se ignora dicho contexto? Antes de tratar de contestar estas preguntas, y muchas otras, hay que profundizar más en la ética aristotélica.

### ***3.3 Elección y deliberación***

El problema de la voluntad también se ve al acercarse al papel que la elección tiene dentro de ésta. Aristóteles coloca a la elección en el ámbito de lo voluntario pero no sin distinguir entre ambas. Lo voluntario abarca más que la elección en cuanto a que en el primero se encuentran las acciones hechas impulsivamente. En otras palabras, Aristóteles reconoce que la elección es voluntaria pero que no se reduce por completo a la voluntad. La elección no es un impulso sino el resultado de una deliberación: “Los que dicen que la elección es un apetito, o impulso o deseo, o una cierta opinión, no parecen hablar rectamente.”<sup>78</sup> Aristóteles sostiene que la elección no es un impulso debido a que lo que se hace impulsivamente no es lo que se elegiría hacer. De la misma manera, la elección no es un deseo debido a que el deseo tiende a buscar cosas imposibles, como la inmortalidad.<sup>79</sup> La elección es producto de una deliberación dentro de lo permitido por las circunstancias.

Antes de la elección, sin embargo, se encuentra la deliberación. A grandes rasgos, la deliberación es el proceso que determina la elección de un acto por encima de otras alternativas. El ser humano delibera por lo que está bajo su poder y puede llevarse a cabo: “En efecto, nadie delibera sobre lo eterno, por ejemplo, sobre el cosmos, o sobre la diagonal y el lado...”<sup>80</sup> De la misma manera no hay deliberación sobre los conocimientos exactos: “La deliberación tiene lugar, pues, acerca de cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera, pero cuyo desenlace

---

<sup>78</sup> *Ibid*, 1111b 12-14. (Página 73)

<sup>79</sup> *Ibid*, 1111b 17-23. (Página 74)

<sup>80</sup> *Ibid*, 1112<sup>a</sup> 23-24. (Página 75)

no es claro y de aquellas en que es indeterminado.”<sup>81</sup> Esto es lo interesante de la deliberación, sólo concierne a los actos cuyo desenlace no está determinado. La esencia de la deliberación es escoger para que el desenlace sea lo más cercano posible al fin que se busca realizar: “Pero no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines.”<sup>82</sup> Lo importante se encuentra, entonces, en la manera de estudiar las diversas alternativas y las circunstancias en las que se desarrollará la acción.

En un principio, parece que tanto elección como deliberación se refieren al mismo proceso. La distinción entre ambas, sin embargo, es importante tanto para comprender lo que Aristóteles entiende como responsabilidad moral como para el curso de esta investigación. La deliberación y la elección tienen el mismo objeto. La deliberación, sin embargo es el proceso que toma en cuenta los posibles medios para alcanzar el fin deseado y decide cual es el mejor. La elección es la ejecución del medio que fue escogido mediante la deliberación. En pocas palabras, la deliberación antecede a la elección de modo que ésta es la puesta en práctica de la primera: “Esto está claro de los antiguos regímenes políticos que Homero nos describe: los reyes anuncian al pueblo lo que habían decidido. Y como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es deliberadamente deseado, la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance, porque, cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación.”<sup>83</sup>

De acuerdo a lo anterior, la deliberación antecede a la elección. Ahora, la deliberación consiste simplemente en presentarse los medios para llegar a un fin y decidir cuál sería el mejor medio posible. En el ámbito de la moral, dicha decisión sería influida por las virtudes del ser humano en cuestión o, en otras palabras, la manera en que desea alcanzar un fin. Aquí también entraría el poder de las circunstancias, tomadas en cuenta durante la deliberación, pero no sólo como el marco dentro del que se mueve el acto sino también como los fundamentos detrás de este. El contexto no sólo obliga a tomar una decisión sino que obliga a tomarla de cierta manera. Un ser humano, por ejemplo, en una sociedad tiene que tomar una decisión no sólo basada en sus principios sino también que sea acorde a las reglas bajo las que dicha sociedad se conduce: el sujeto tiene que asumir la mirada de la autoridad- ya sean las instituciones, los familiares, toda

---

<sup>81</sup> *Ibid*, 1112b 9-10. (Página 76)

<sup>82</sup> *Ibid*, 1112b 11-13. (Página 76)

<sup>83</sup> *Ibid*, 1113b 10-15. (Página 78)

mirada ajena- en el momento de tomar una decisión. Es cierto que parte de la decisión se da de acuerdo a sus principios pero, cabe preguntar, ¿cuál es el origen de los principios bajo los que se conduce un ser humano? Se puede decir que son la mejor manera de conseguir un fin deseado y esto es cierto al menos en un nivel. Lo discutido sobre la interiorización demostró que las expectativas de la autoridad, así como la severidad de ésta, son adoptadas por el sujeto de manera que se comporta de acuerdo a ellas y busca decidir conforme a éstas. Los principios del ser humano, entonces, son las expectativas de la autoridad interiorizadas y que, aun cuando la autoridad no está presente, permanecen como modelos de conducta para éste. Lo interesante es que esto no choca con la idea de que dichos principios son adoptados por el ser humano debido a que son la mejor manera de llegar a un fin; aunque, puede que el fin no sea el mismo. Es decir, dichas maneras de comportarse- de decidir y actuar- pueden tener como fin el evitar una situación de peligro, tanto externa como interna.

En los apartados anteriores se discutió el papel de la renuncia pulsional en la formación de la conciencia moral. En un principio, la renuncia pulsional se debe a una imposición del exterior- ya sea la autoridad o la misma realidad- para dar pie a la exigencia de una renuncia mayor, sólo que esta vez la exigencia proviene desde el interior, desde el superyó. El ser humano se somete a esta demanda para evitar una posible situación de peligro causada por la consumación de la moción pulsional. Dicha situación de peligro puede ser causada tanto por el mundo exterior- por ejemplo, el castigo o la exclusión por parte de la sociedad- como por castigo del superyó al ser humano por la mera existencia de una moción pulsional peligrosa. Frente a esto, el estudio de la noción aristotélica de responsabilidad moral demostró la posibilidad de un vínculo entre la ética de Aristóteles y lo descubierto por el psicoanálisis; una, si se permite la expresión, interiorización de Aristóteles. En otras palabras, lo que se encontró fue la existencia de un componente inconciente en el acto que antecede y tiene una fuerte influencia sobre la deliberación y elección de un acto. A grandes rasgos, se puede decir que el ser humano actúa pero sin que el motivo del acto sea completamente conciente o producto de la razón. De esto se sigue que el mismo fin de la acción no es totalmente del conocimiento del ser humano. Es decir, hay una intención conciente pero también hay un fin de la acción inconciente: por un lado se actúa en busca de la felicidad pero, detrás de esto, se busca comportarse de acuerdo al ideal del yo y no ser castigado por el superyó.

El psicoanálisis demuestra que es imposible hacer juicios perfectos sobre el ser humano. No se puede conocer la totalidad de las razones que motivan a actuar de cierta manera en busca

de cierto fin: todo acto y toda virtud tienen una razón de ser que escapa al control del ser humano. Esto lleva a preguntarse, en primer lugar, si el ser humano es responsable por el inconsciente para después tratar de determinar el alcance de dicha responsabilidad. El camino hacia una posible respuesta a ambas preguntas puede estar en analizar el papel del contexto en el terreno de la responsabilidad moral.

## Capítulo IV - El contexto y los alcances de la responsabilidad moral

### 4.1 “Justicia y derecho”

Jacques Derrida expone la relación problemática entre la responsabilidad moral y el contexto- situación, circunstancias- en “*Fuerza de ley: El fundamento místico de la autoridad.*”

<sup>84</sup>Derrida hace una distinción entre justicia y derecho a la hora de juzgar una acción. Se actúa de acuerdo al derecho cuando la acción es acorde a un cálculo en donde entran los principios del ser humano, las reglas exteriores o ambos. La justicia, por otro lado, viene con las consecuencias de la acción. Desde la posición del ser humano en el momento de la decisión, sólo se puede actuar de acuerdo al derecho; no se puede saber si la elección llevará a una acción justa. “La justicia es una experiencia de lo imposible. Una voluntad, un deseo, una exigencia de justicia cuya estructura no fuera una experiencia de la aporía, no tendría ninguna expectativa de ser lo que es, esto es, una justa apelación a la justicia. Cada vez que las cosas pasan o pasan bien, cada vez que aplicamos una buena regla a un caso particular, a un ejemplo correctamente subsumido, según un juicio determinante, podemos estar seguros de que el derecho encuentra su lugar, pero no la justicia, ciertamente.”<sup>85</sup> El derecho encuentra su lugar debido a que se eligió de acuerdo a un esquema de reglas tanto interno como externo. La justicia, sin embargo, no puede ser determinada en el momento de la elección, lo más que se puede decir es que se eligió de acuerdo a ciertos principios y reglas. <sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> Derrida, Jacques. “Fuerza de ley: El fundamento místico de la autoridad.” En *Doxa, cuadernos de filosofía del derecho*, 11 (1992).

<sup>85</sup> Derrida, Jacques. “Fuerza de ley: el fundamento místico de la realidad,” página 142.

<sup>86</sup> “Pero esta libertad o esta decisión de lo justo debe, para ser tal, seguir una ley, o una prescripción, una regla. En este sentido, en su autonomía misma, en su libertad de seguir o de darse una ley, debe poder ser del orden de lo calculable o de lo programable, por ejemplo como acto de equidad. Pero si el acto consiste simplemente en aplicar una regla, en desarrollar un programa o en efectuar un cálculo, se dirá quizás que es legal, conforme al derecho, y quizás, empleando una metáfora, justo, pero nos equivocaremos al decir que la decisión ha sido justa.” *Ibid*, página 149.

El problema del decidir es que no basta con hacerlo de manera acorde al derecho para que la acción sea justa. No se puede, como dice Derrida, hacer una regla a partir de un caso particular debido a que existe una infinidad de diferencias entre una situación y otra. “¿Cómo conjugar el acto de justicia que debe referirse siempre a una singularidad, individuos, grupos, existencias irremplazables, el otro o yo como el otro, en una situación única, con la regla, la norma, el valor o imperativo de justicia que tienen necesariamente una forma general, incluso si esta generalidad prescribe una aplicación cada vez singular?”<sup>87</sup> En el momento de la decisión hay una gran cantidad de factores, conocidos y desconocidos, que crean una situación única en la que la pura aplicación de una regla resulta problemático. De esta manera, la decisión no sólo implica la aplicación de una regla sino también, y esto puede ir en contradicción con la regla misma, la interpretación de la situación dentro de la que se llevará a cabo el acto. A fin de cuentas, lo que Derrida sostiene es que la mera aplicación de las reglas no es suficiente para catalogar una acción como justa sino que se tiene que tomar en cuenta también la fuerza de la situación dentro de la que se tomó la decisión.<sup>88</sup>

Si bien Derrida se enfoca principalmente en el momento de la decisión, su distinción entre derecho y justicia ayuda a comprender el problema de la responsabilidad moral en relación con el contexto. De alguna manera, se puede hablar de responsabilidad moral pertinente al derecho- o más bien de responsabilidad a secas: no hay otra decisión más que la de aplicar una regla- y de una responsabilidad moral completa en lo que respecta a la justicia. La responsabilidad moral se puede dividir entonces en dos momentos. El primer momento es el de la decisión: se podría juzgar al ser humano por el tipo de decisión que tomó, las reglas que aplicó y/o la manera en que interpretó la situación. Este primer momento se podría ver como la responsabilidad moral por la decisión. El segundo momento de responsabilidad moral sería el de la acción o más bien el desenlace de ésta. Este momento parece ser el de más fuerza, al menos en un sentido externo,

---

<sup>87</sup> *Ibid*, página 143.

<sup>88</sup> “Dicho brevemente: para que una decisión sea justa y responsable es necesario que en su momento propio, si es que existe, sea a la vez regulada y sin regla, conservadora de la ley y lo suficientemente destructiva o suspensiva de la ley como para deber reinventarla, re-justificarla en cada caso, al menos en la reafirmación y en la confirmación nueva y libre de su principio. Cada caso es otro, cada decisión es diferente y requiere una interpretación absolutamente única que ninguna regla existente podría ni debería garantizar absolutamente; si hubiera una regla que la garantizase de una manera segura, entonces el juez sería una máquina de calcular- lo que a veces sucede-, y entonces no se diría que es justo, libre y responsable.” *Ibid*, página 149.

debido a que es en donde se llega a juzgar la totalidad de la acción: tanto la decisión como el acto culminan en el desenlace y en las consecuencias de éste. El problema sigue siendo el mismo: el ser humano sólo tiene un pequeño margen de control a la hora de decidir. Las dificultades se acentúan al tomar en cuenta que incluso dentro de dicho “control” el sujeto sólo tiene un pequeño margen de autoridad. Esto en cuanto a la existencia de factores desconocidos que determinen el desenlace de la acción y en especial a que dichos factores tienen también una influencia sobre como decidirá el ser humano; esto ya se encuentra en el terreno psicoanalítico pero sin reducirse a éste. El, por así decirlo, elemento trágico de la elección es que el sujeto tiene que tomar una decisión con el material que tiene y a sabiendas de que desconoce gran parte de la situación en la que se encuentra. “Ahora bien, la justicia, por muy impresentable que sea, no espera. Para ser directo, simple y breve, diré lo siguiente: una decisión justa se requiere siempre que lo sea inmediatamente, ‘right away.’ Uno no puede procurarse la información infinita y el saber sin límite acerca de las condiciones, las reglas o los imperativos hipotéticos que podrían justificarla.”<sup>89</sup> El ser humano tiene que tomar una decisión con lo que tiene- o dicha decisión se tomará por él, no actuar también es una elección- y no sólo eso sino que también sabiendo que será juzgado tanto por su elección como por el desenlace de ésta.<sup>90</sup>

Lo más importante del texto de Derrida es que sólo una acción que ya ha sido cometida puede ser juzgada. Es decir, el ser humano no puede saber si su acción tendrá el desenlace deseado debido a que la situación en la que éste actúa es única. “De esta paradoja se sigue que en ningún momento se puede decir *presentemente* que una decisión es justa (es decir, libre y responsable) o que alguien es justo y menos aún que ‘yo soy justo.’ ”<sup>91</sup> La responsabilidad moral siempre es posterior debido a que sólo se puede juzgar al sujeto una vez que se alcanza a apreciar el desenlace de su acción. El ser humano tiene la intención de hacer una acción “justa”, llegar a un fin sin ponerse en una situación de peligro, y nada más. Existe la intención pero ésta no tiene un control definitivo sobre la situación: hay gran cantidad de factores que pueden llevar a una acción bienintencionada a un desenlace desastroso. Detrás de la distinción entre derecho y razón se

---

<sup>89</sup> *Ibid*, página 152.

<sup>90</sup> A pesar de que suele olvidarse de la naturaleza de la decisión si el desenlace fue favorable, ésta queda en la conciencia del sujeto.

<sup>91</sup> *Ibid*, página 149.

encuentra la separación entre la intención y el desenlace de dicha acción debido a la singularidad del contexto: actuar con derecho no es lo mismo que actuar con justicia, esto se decide después.

Si el contexto dentro del que se desarrolla una acción tiene tal poder sobre el desenlace de ésta, ¿cuál es el alcance de la responsabilidad moral? Resulta claro que si el ser humano pensara que será juzgado por todas las consecuencias de su acción quedaría paralizado ante el peso de dicha responsabilidad. Por otro lado, el enfocarse únicamente en la intención del acto lleva a juzgar sólo el fantasma de la acción y, por lo tanto, a juzgar sólo la parte del ser humano que se encargó de aplicar una regla. La mejor salida a este problema parece ser tomar tanto la intención del ser humano como la interpretación que hace de una situación así como la situación misma en la que se llevó a cabo la acción. El planteamiento de Aristóteles acerca de la responsabilidad moral se acerca a esta idea: el ser humano sólo es moralmente responsable si no ignora las circunstancias y consecuencias de sus actos y si actúa bajo su propia voluntad. “Todo ello parece estar confirmado, tanto por los individuos en particular, como por los propios legisladores: efectivamente, ellos castigan y toman represalias de los que han cometido malas acciones sin haber sido llevados por la fuerza o por una ignorancia de la que ellos mismos no son responsables.”<sup>92</sup> Más adelante, Aristóteles añade: “Incluso castigan el mismo hecho de ignorar, si el delincuente *parece responsable de la ignorancia*; así a los embriagados, se les impone doble castigo; pues el origen está en ellos mismos, ya que eran dueños de no embriagarse, y la embriaguez fue causa de su ignorancia.”<sup>93</sup> Aristóteles está haciendo una distinción entre las circunstancias que el ser humano es responsable de conocer- como las leyes del lugar en donde se encuentra- y las que están fuera de su conocimiento. El ser humano, entonces, sólo es responsable por el papel de las circunstancias que deben ser de su conocimiento. Todo factor que se encuentre fuera de su alcance no entra en el ámbito de la responsabilidad moral; esto, a pesar de que dicho factor puede tener una fuerte influencia sobre el desenlace de la acción. Esto último sigue siendo problemático pues, como Aristóteles lo reconoce, el ser humano puede ser perdonado o castigado por acciones que no tuvieron el desenlace deseado debido a algún factor desconocido, o fuera del control del sujeto, de la situación.<sup>94</sup> Lo último que se puede decir sobre estos casos, al menos

---

<sup>92</sup> Aristóteles, 1113b 23-1114<sup>a</sup>. (Página 80)

<sup>93</sup> *Ibid*, 1113b 23-1114<sup>a</sup>. (Página 80) [Mis cursivas.]

<sup>94</sup> “En algunos casos, un hombre si bien no es alabado, es, con todo, perdonado: (tal sucede) cuando uno hace lo que no debe por causas que sobrepasan la naturaleza humana y que nadie podría soportar.” *Ibid*, 1110<sup>a</sup> 24-2. (Página 69)

hablando desde una responsabilidad moral del corte jurídico, es que pueden ser tanto sancionados como perdonados dependiendo en gran medida del daño que hayan causado. “De los actos involuntarios, unos son perdonables y otros no. Cuantos errores se cometen no sólo con ignorancia sino también por ignorancia, son perdonables; pero, cuando la ignorancia no es la causa, sino que es debida a una pasión que no es natural ni humana, no son perdonables.”<sup>95</sup> Lo anterior no hace sino reflejar el carácter problemático de la responsabilidad moral al ponerla frente al contexto.

## ***4.2 El inconciente como contexto***

Antes de situar al inconciente dentro del contexto bajo el que se desarrolla un acto, es importante establecer a que parte de la distinción aristotélica pertenece. Es decir, el inconciente puede pertenecer a la parte del contexto que el ser humano es responsable de conocer, o de ignorar, o puede encontrarse fuera del conocimiento de éste. Ahora, en los apartados anteriores se estableció que el ser humano es moralmente responsable por los procesos de su inconciente. Si el ser humano es la causa de los procesos del inconciente, si estos procesos ocurren dentro de él, entonces es moralmente responsable por ellos. El punto de partida de la investigación, que el ser humano es moralmente responsable por el inconciente, parece chocar con la parte del contexto por la que no se puede sancionar al ser humano. El ser humano no es responsable por la parte del contexto que no puede conocer en el momento del acto. Se puede decir entonces, que el inconciente es parte de ese contexto debido a que, si bien tiene una influencia sobre el acto, no es del conocimiento del ser humano. De esto se seguiría que el ser humano no es responsable de su inconciente debido a que no puede tener conocimiento de ello. El problema de esta postura es la existencia misma del psicoanálisis.

El psicoanálisis demuestra que se pueden sacar a la luz atisbos de los procesos inconcientes, siendo estos los productos de represiones fallidas, y que esto permite hacerse una idea de cómo opera el inconciente. Esto, sin embargo, no significa necesariamente que haya un deber, que el ser humano sea responsable por conocer la influencia que el inconciente tiene sobre sus decisiones. Este es el primer problema, ¿la posibilidad de conocer implica una obligación? De

---

<sup>95</sup> *Ibid*, 1136ª 5-10. (Página 148)

entrada la respuesta es que no, no hay una obligación. Más que obligación, sólo está la posibilidad de darse cuenta que es imposible tener un conocimiento perfecto del ser humano y, en este caso, del efecto que esto tiene sobre la responsabilidad moral. Es el conocimiento de los fundamentos detrás del modo de actuar del ser humano y, por lo tanto, de su importancia en la ética. “¿No queda nada de ética? El analista sabe, mejor que nadie, que el hombre está siempre en una situación ética, y lo presupone a cada paso. Lo dicho sobre el complejo de Edipo confirma enérgicamente el destino moral del hombre. Pero teniendo en cuenta los fraudes de la conciencia moral y su extraña complicidad con la pulsión de muerte, el principio de realidad propone sustituir la condenación por una mirada neutral. Se abre así un claro de veracidad, donde se saca a luz el embuste de los ideales y los ídolos, y se desenmascara su papel escondido tras de la estrategia del deseo. Tal veracidad no agota, por supuesto, la ética; pero al menos nos sitúa en su umbral. Como que el psicoanálisis sólo da el conocimiento, no la veneración. Pero ¿por qué exigirselo, si no la ofrece?”<sup>96</sup> El psicoanálisis demuestra el fundamento oculto de la vida moral pero sin una condena ni una obligación de conocerla. Es por esto que establecer su papel dentro de la responsabilidad moral está resultando tan complicado: no hay un deber de conocer la existencia del inconsciente a pesar de su influencia sobre la manera de actuar del sujeto. Más bien, el psicoanálisis se encarga de demostrar que lo que el ser humano tiende a atribuir a la razón tiene un origen ajeno a ésta. Debido a esto, no se puede pensar en la acción como algo que se puede desmenuzar y estudiar a la perfección. Lo anterior tiene como consecuencia que haya que ver a la responsabilidad moral desde otro ángulo. El carácter neutral del psicoanálisis, sin embargo, no brinda una respuesta contundente a la pregunta. Además, se tiene que hacer la pregunta ¿de qué serviría el conocimiento del psicoanálisis – es decir, de los procesos del inconsciente- en el momento de tomar o evaluar una decisión? Es difícil dar una respuesta contundente a esta pregunta debido al carácter subjetivo de la acción. Se podría decir que cualquier conocimiento adicional sobre el contexto de una acción no haría más que brindarle al ser humano mayores elementos para actuar de la mejor manera posible. A diferencia de otros factores, sin embargo, es difícil pensar en sancionar a un ser humano por no tomar en cuenta los procesos de su inconsciente a la hora de actuar; esto es especialmente importante al tomar en cuenta que el psicoanálisis ofrece un conocimiento incompleto de los procesos del inconsciente. El conocimiento de los procesos del

---

<sup>96</sup> Ricoeur, Paul. *Freud: Una interpretación de la cultura*, páginas (240-241)

inconciente ayuda a tomar una decisión más informada, puede ser un conocimiento preventivo, pero su ignorancia no parece ser sancionable dentro del ámbito jurídico de la responsabilidad moral.<sup>97</sup>

Entonces, no se puede dar una respuesta precisa a si el ser humano es jurídicamente responsable de conocer lo que tiene que decir el psicoanálisis. Esto lleva a la vía negativa de la pregunta. ¿Es el hombre responsable de ignorar? No es, por el momento, una responsabilidad en términos de evaluación y sanción sino en términos de apropiación de una acción. En este sentido todavía no se puede hablar del conocimiento de los procesos del inconciente pero sí de una responsabilidad por su ignorancia. Las mociones pulsionales peligrosas son reprimidas por no ser compatibles con, en una primera instancia, la realidad y, en segunda instancia, con la conciencia moral. La represión no es otra cosa que el evitar que una moción pulsional se haga conciente. De alguna manera, la represión entra como una necesidad de suprimir ciertos aspectos de la vida psíquica; es lo equivalente a fingir que aquello no se encuentra en el ser humano, de un continuo voltear la cabeza y cerrar los ojos. En este sentido se puede ver en el ser humano una responsabilidad por ignorar activamente los procesos del inconciente: a fin de cuentas, la represión busca que ciertas mociones pulsionales e mantengan en la oscuridad. El que la represión misma sea inconciente no afecta esta idea si se recuerda el punto de partida de esta investigación. Además, Freud plantea la existencia de una censura conciente en especial en los momentos en que la terapia psicoanalítica se acerca a alguna moción reprimida con anterioridad. “Ora asevera que no se le ocurre nada, ora que es tanto lo que le acude que no puede apresar nada. Entonces notamos, con asombro y disgusto, que ha cedido a esta o a aquella objeción crítica: las largas pausas que deja entre sus dichos lo delatan. O se confiesa que realmente no puede decirlo, pues lo avergonzaría, y deja que este motivo prevalezca sobre su promesa. O se le ocurrió algo, pero atañe a otra persona y no a él mismo, y por eso ha de excluirse de la comunicación. O lo que ahora se le ocurre es realmente tan nimio, tan estúpido y disparatado: yo no puedo haber querido indicarle que se entregue a unos pensamientos así.”<sup>98</sup> La ignorancia causada por la represión permite apreciar la operación de un sentimiento de responsabilidad moral, diferente a la

---

<sup>97</sup> La ignorancia de los procesos del inconciente no es sancionable dentro del marco jurídico pero puede ser usada como un atenuante dentro de algunas situaciones. Hay casos en los que la sentencia es disminuida o alterada después de tomar en cuenta el estado psicológico del individuo en cuestión como un factor determinante en su manera de actuar.

<sup>98</sup> Freud, Sigmund. “Conferencias de introducción al psicoanálisis,” páginas 263 y 264.

responsabilidad moral fáctica. Cómo se vio en otros apartados, en el superyó no hay una distinción entre acciones y mociones pulsionales no consumadas de modo que la represión y lo relacionado con dichas mociones ocurre porque el ser humano se siente responsable por ellas, cosa que no necesariamente significa que en verdad sea responsable por ellas. Es decir, el ser humano se siente responsable no sólo de sus actos sino también de sus pensamientos, concientes e inconcientes a pesar de que estos no sean tomados en cuenta por el ámbito jurídico.

El otro componente del contexto, el que no puede ser conocido por el ser humano, también presenta problemas al contrastarse con el inconciente. De acuerdo a Aristóteles, el ser humano no es responsable por la influencia que éste tenga sobre sus actos debido a que no hay manera de que tome en cuenta su existencia al tomar una decisión. El inconciente entra en esta clasificación del contexto en cuanto a que le es desconocido al ser humano. Es decir, el ser humano no tiene la posibilidad de conocer el impacto que los procesos del inconciente tienen y tendrán sobre la elección y ejecución de una acción. Si bien el psicoanálisis da la posibilidad de conocer parte de los procesos del inconciente, esto no significa que el ser humano pueda tener conocimiento del impacto que estos tienen en el momento de decidir. El carácter móvil de la situación no permite que el ser humano se detenga a evaluar el componente inconciente detrás del fin que busca, de la acción con la que quiere llegar a ese fin y de las consecuencias que esto tenga. En este sentido el psicoanálisis es una actividad posterior al acto: se analiza el por qué de una acción, los procesos inconcientes que dieron lugar a que un acto se llevara a cabo de cierta manera. Entonces, si el inconciente forma parte de este lado del contexto, el ser humano no es moralmente responsable por las consecuencias que éste tenga en la acción debido a que no puede conocerlo en el momento en el que decide. El problema es que el inconciente se mueve entre las distinciones de contexto. Esta indeterminación es la que evita que el inconciente tenga una mayor importancia en el ámbito de una responsabilidad moral de corte jurídico.

El inconciente forma parte de las dos distinciones del contexto. Por un lado, el ser humano puede conocer o ignorar parte de los procesos del inconciente. Este conocimiento puede ayudar a prevenir ciertos comportamientos y a actuar de mejor manera pero sin llegar a ser determinante dentro del ámbito jurídico. Por otro lado, el ser humano no puede conocer la totalidad de los procesos del inconciente. Dentro de este movimiento entre las dos caras del contexto se encuentra el problema del alcance de la responsabilidad moral. En el plano de la responsabilidad moral jurídica, la indeterminación misma del inconciente, el no poder colocarlo en una sola

categoría, evita que exista una base sólida que permita juzgar este componente de la acción. “El médico dejará al jurista la tarea de instituir una responsabilidad artificialmente limitada al yo metapsicológico. Son notorias las dificultades con que tropieza para derivar de esa construcción consecuencias prácticas que no repugnen a los sentimientos de los seres humanos.”<sup>99</sup> En este sentido lo más que se podría decir es que hay que reconocer la influencia que el inconciente tiene sobre las decisiones del ser humano pero esto no es suficiente para hacerlo moralmente responsable por dichos procesos: el inconciente forma parte del contexto, en las dos formas que Aristóteles reconoce, pero no de una manera suficientemente clara para ser un factor en la responsabilidad moral jurídica. En éste ámbito de la responsabilidad moral sólo queda juzgar al ser humano por los aspectos más claros de su acción. “Para la necesidad práctica de juzgar el carácter del hombre, casi siempre bastan las obras y el credo expresado concientemente. Las obras, sobre todo, merecen ser situadas en la primera línea, pues muchos impulsos que han irrumpido hasta la conciencia son cancelados aún por poderes reales de la vida anímica antes de desembocar en las obras; e incluso muchas veces no tropiezan en su camino con ningún obstáculo psíquico porque el inconciente está seguro de que serán detenidos en otro lugar.”<sup>100</sup> Este “otro lugar” en el que son detenidos las mociones pulsionales peligrosas puede ser tanto la realidad como la misma conciencia moral del ser humano. Esto nos lleva a estudiar los aspectos más íntimos de la responsabilidad moral.

---

<sup>99</sup> Freud, Sigmund. “La responsabilidad moral por el contenido de los sueños,” página 136.

<sup>100</sup> Freud, Sigmund. “La interpretación de los sueños,” página 608. (Volumen V)

## Capítulo V - La cara oculta de la moral

### ***5.1 Los niveles de responsabilidad moral.***

El psicoanálisis termina demostrando que la moralidad del ser humano tiene una profundidad que va más allá de la conciencia. Dicha profundidad resulta en un alcance de la responsabilidad moral que va más allá de la elección y el acto. En otras palabras, el ser humano es moralmente responsable por más de lo que cree ser: “Lo decisivo es que, de una u otra forma, *nos hacemos moralmente responsables* de nuestros impulsos inconscientes: la moralidad opera consciente e inconscientemente, como una *nota* constante y esencial de nuestro ser, tan esencial como la inmoralidad misma (como las tendencias inconscientes, en sí amorales y sólo inmorales desde el punto de vista de la moral).”<sup>101</sup> Es por esto que se puede hablar de niveles de responsabilidad moral: el ser humano es responsable frente a la sociedad, frente a su conciencia y frente al superyó. Estos niveles también se conocen como: responsabilidad moral jurídica, responsabilidad moral íntima y sentimiento de responsabilidad moral.

En la responsabilidad moral jurídica entra en juego la relación del ser humano con el otro y con la autoridad: es en este sentido donde aparece el miedo a “ser expulsado de la horda,” el miedo al castigo por parte de la autoridad. También aquí entra el debate sobre el lugar del inconciente en el contexto de la acción. De esta manera, la relación del ser humano con la responsabilidad moral jurídica se centra en lo exterior: en la acción que se comete y en las consecuencias que ésta tiene. La decisión en este ámbito de la responsabilidad moral del ser humano se hace desde la idea de que será juzgado por la acción. El papel que el inconciente tiene en este cálculo es interesante: en su acción, el ser humano se comporta de acuerdo a lo establecido para ocultarle a los demás la existencia de mociones pulsionales peligrosas. De alguna manera, dichas mociones peligrosas representan una manera más de llegar al fin, a una satisfacción directa. El ser humano, entonces, oculta estas mociones porque su consumación pondría en peligro su lugar dentro de la sociedad. Ahora, en el ámbito de la responsabilidad moral jurídica dichas mociones sólo son de interés cuando se convierten en acciones. No se castiga por

---

<sup>101</sup> González, Juliana. *El malestar en la moral: Freud y la crisis de la ética*, página 61.

pensamientos o intenciones<sup>102</sup>, aunque puede haber cierta censura por parte de los demás seres humanos, sino solamente por los actos.

En el nivel íntimo de la responsabilidad moral prevalece el miedo a la autoridad y el hacerse responsable por las consecuencias de los actos. En este nivel, sin embargo, aparece la intención como objeto de interés para la responsabilidad moral. El ser humano no sólo toma en cuenta los actos sino también la intención de actuar de cierta manera. De esta manera, el ser humano condenará sus pensamientos más oscuros como si los hubiera llevado a cabo. Esta condena también implica el querer ocultarle dichos pensamientos a la autoridad por miedo al castigo. Detrás de esta condena se encuentra una responsabilidad por los procesos del inconciente debido a que, de no saberse responsable por ellos el ser humano no buscaría ocultárselos a la autoridad. Lo interesante es que también se oculta la existencia de dichos pensamientos. En este punto entra el sentimiento de responsabilidad moral.

En el sentimiento de responsabilidad moral se puede apreciar con mayor fuerza el papel del inconciente como contexto de la acción. En este nivel se da la represión de las mociones pulsionales peligrosas y las dinámicas que terminan por formar a la conciencia moral en forma del superyó. De esta manera, la renuncia pulsional no sólo se da para ajustarse a las exigencias de la realidad sino también para someterse a lo exigido por el ideal del yo y el superyó, así como por el miedo al castigo de éste último. Como se vio en otros apartados, lo anterior significa que la conciencia moral tiene su origen en el inconciente, el cual se mantiene vigente en la toma de decisiones de carácter moral y en el tratamiento de las mociones pulsionales peligrosas. El papel del inconciente como contexto de la acción, entonces, adquiere todavía más fuerza al ser fundamento de los procesos que llevan a la decisión y ejecución de un acto. En otras palabras, toda acción moral tiene un fundamento inconciente. De acuerdo a esto, el ser humano es responsable por el contexto inconciente en la acción debido a que éste es el fundamento de todo acto moral.

El hablar de niveles, sin embargo, no implica una separación entre los diferentes ámbitos de la responsabilidad moral. El ser humano se hace moralmente responsable de una u otra forma debido a que siempre responde a uno o a varios de niveles de la responsabilidad moral. En el ámbito de los impulsos inconcientes se puede decir que se hace responsable de ellos en más de

---

<sup>102</sup> Las intenciones, sin embargo, juegan un papel importante en la impartición de justicia.

una ocasión. Al ser estos los fundamentos de las acciones del ser humano, éste se hace responsable por ellos cada vez que responde a algún nivel de responsabilidad moral. No sólo eso sino que también llega a hacerse responsable de sus pensamientos tanto en un nivel conciente como en un nivel inconciente. De alguna manera, toda reacción frente a una moción pulsional peligrosa es un acto de apropiación de ésta y, por lo tanto, un hacerse moralmente responsable de dicha moción. De no haber un sentimiento, por más primitivo que sea, de consecuencia no habría necesidad de represión ni de la angustia que la precede. En este sentido el ser humano es, como dice Juliana González, esencialmente moral e inmoral. Es moral en cuanto a que busca que sus actos causen el menor daño posible a sí mismo y a los demás; es inmoral, o más bien amoral, en cuanto a que busca una satisfacción pura, sin restricción o consideración alguna. La lucha entre lo inmoral y lo moral, sin embargo, no se da sólo desde la conciencia contra las “pasiones” sino que sus semillas se encuentran en el inconciente.

A pesar de que moralidad e inmoralidad tienen su origen en el inconciente, el conflicto tiende a verse como una tensión entre éste y la conciencia. De acuerdo a Juliana González, el conflicto refleja la ceguera y cierta impotencia de la conciencia frente al inconciente: “El símbolo edípico, entonces, antes que referirse al drama del incesto, expresa la tragedia y la paradoja universales de la *ignorancia de la conciencia* y la *sabiduría del inconsciente*. Revela la inversión, ciertamente trágica, de la vida humana, por la cual lo fuerte es débil y lo débil, fuerte; lo real es aparente y lo aparente, real; pone de manifiesto, en suma, la *ilusión* de la vigilia (y de la libertad) y la *verdad* de los sueños (y de la fatalidad).”<sup>103</sup> Juliana González no sólo remite al complejo de Edipo sino a la tragedia de Sófocles. El peso de la interpretación se encuentra en la relación de Edipo con el oráculo. Edipo está destinado a caer en la tragedia y, sin embargo, siguen siendo sus propias acciones las que terminan por confirmar lo dicho por el oráculo. Es decir, Edipo es moralmente responsable por el sólo hecho de actuar. El contexto en el que se desarrollan sus acciones, sin embargo, abre una posibilidad interesante: Edipo ignora que está determinado por el oráculo a matar a su padre y acostarse con su madre. Esto remite a la idea de que detrás de todo acto hay un motivo inconciente. “Asimismo, a la luz de la interpretación freudiana, se ve claramente también que el destino de Edipo no es un destino exterior, objetivo, que provenga de ‘los dioses’, sino que, por el contrario, es el destino interno, humano y no sobrehumano, natural y no

---

<sup>103</sup> *Ibid*, página 76.

sobrenatural, que obedece a la necesidad y a la fatalidad del deseo vital, psicológico, el cual está incrustado en el fondo más íntimo y profundo de la subjetividad.”<sup>104</sup> Edipo no sólo es el prestanombres del complejo descubierto por Freud, es el símbolo de la relación que el ser humano tiene con el inconciente: en especial del carácter moral de dicha relación. De la misma manera que Edipo, el ser humano es responsable por su inconciente justamente porque no tiene elección. Ambos actúan a ciegas, sin saber que hay motivos fuera de su control detrás de sus acciones, y ambos se apropian de las consecuencias de su acción. No sólo eso sino que el “hacerse responsable de” ocurre en más de una instancia: Edipo se castiga antes de ser juzgado por la sociedad.

## ***5.2 Edipo y el nivel de responsabilidad íntimo***

El caso de Edipo es interesante. Su tragedia es un ejemplo de cómo se relacionan los niveles de responsabilidad moral, en especial el nivel íntimo, y del peso que el contexto puede llegar a tener sobre ésta. De la misma manera, la tragedia de Edipo brinda una fuerte muestra de lo que puede llegar a ser la relación del ser humano con el contexto de sus actos.

Edipo es el hijo de Layo y Yocasta, reyes de Tebas. Antes o poco después del nacimiento de Edipo, el oráculo le dice a Layo que su hijo lo matará para después acostarse con su madre. Horrorizados, Layo y Yocasta le ordenan a un siervo que se lleve a Edipo a la montaña y lo asesine. El siervo lleva al niño a la montaña pero no puede matarlo por lo que se lo regala a un pastor de la ciudad de Corinto. Dicho pastor regala al niño a Pólipo, rey de Corinto, el cual lo adopta como su hijo y le da el nombre de Edipo, “el de los pies hinchados.”<sup>105</sup> Hasta este punto la historia de Edipo es sumamente curiosa. Edipo nace con una maldición sobre su cabeza y, antes de tener cualquier capacidad de elegir o actuar, ya se encuentra sufriendo por su destino. También es interesante la identificación inherente, la cual puede verse también como una determinación, que Edipo tiene con la realeza. Edipo no sólo es noble de nacimiento sino que siempre es llevado hacia dicha nobleza; el mejor ejemplo de esto es que después de haber sido rechazado por sus padres termina

---

<sup>104</sup> *Ibid*, página 76.

<sup>105</sup> Edipo tenía los pies deformes debido a que sus verdaderos padres se los habían atravesado con unos ganchos de caza.

siendo adoptado por el rey de otra ciudad cuando pudo haber sido criado por el pastor que lo rescató de la montaña. Parece que su identificación con la nobleza, la cual puede verse como la presencia de ciertos rasgos heroicos, lo lleva a ocupar el trono de Tebas y cumplir con su destino.

Un día, Edipo escucha que no es hijo de Pólipo sino que fue recogido de alguna parte. Movidio por la curiosidad, Edipo consulta al oráculo de Delfos. Este ignora su pregunta sobre la identidad de sus padres pero le da a conocer su maldición: Edipo está destinado a matar a su padre y acostarse con su madre. Edipo huye de Corinto para no atentar en contra de sus padres. En su camino Edipo se cruza con un rey y su escolta con los que tiene una pelea sobre el derecho de camino. La pelea resulta en la muerte del rey y de su escolta menos de uno de los siervos. Después de esto Edipo se cruza con la Esfinge, la cual tenía cerrado el camino a Tebas, y la vence en un concurso de acertijos lo que termina por causar la muerte del monstruo. Edipo es recibido como un héroe por los ciudadanos de Tebas y convertido en rey de dicha ciudad por lo que termina por casarse con Yocasta, reina de Tebas.

La tragedia escrita por Sófocles inicia una vez que Edipo ha cumplido, sin saberlo, lo que habían profetizado los oráculos. La tragedia demuestra a Edipo como rey de Tebas haciendo frente a una plaga que asola su ciudad y esperando el regreso de Creón, hermano de Yocasta y rival político de Edipo, con noticias del oráculo. De acuerdo al oráculo, la plaga no cesará hasta que el asesino del rey Layo- desaparecido y dado por muerto cuando Edipo llega a Tebas- sea expulsado de la ciudad. Edipo decide consultar a Tiresías, adivino de la ciudad, sobre la identidad del asesino de Layo. Tiresías, sin embargo, se niega a contestar y le advierte a Edipo que desista en su búsqueda del asesino de Layo. Ante la insistencia de Edipo, Tiresías le contesta que es él el responsable de la muerte de Layo lo que lleva a Edipo a investigar su pasado y a descubrir su verdadero origen. De esta manera, la tragedia de Edipo es el regreso fragmentado de los acontecimientos, algunos conocidos por Edipo y otros no tanto, que lo llevaron a consumir su destino. Remanentes del pasado de Edipo como el siervo que se negó a matarlo, el pastor que lo recibió y el asesinato del rey en el camino regresan.

Edipo es el perfecto ejemplo de la relación que el ser humano tiene con el contexto. En este caso el oráculo ocupa el lugar del contexto como una determinación: Edipo matará a su padre y se acostará con su madre. En otras palabras, toda decisión y todo acto de Edipo lo llevan a una

serie de consecuencias ya establecidas. En este sentido, la relación de Edipo con el contexto parece ser diferente a la de cualquier otro individuo. A diferencia de Edipo, se piensa que no hay una determinación tan fuerte y con consecuencias tan específicas para cada acción del individuo. Más bien, el contexto suele tomarse en función de un acto en particular. No es práctico, ni posible, enlazar una consecuencia actual a todas las decisiones que llevaron al individuo a actuar de cierta manera. Como se dijo anteriormente, se toma al contexto como un campo de determinaciones, conocidas o desconocidas, inmediatas al acto. A pesar de esta diferencia, no se pueden dejar de lado dos factores claves de la tragedia de Edipo. El primero, la posibilidad de identificar ciertos actos clave que llevan a Edipo a su destino; el segundo, la estructura de la obra de Sófocles.

Una persona que escuchara una versión incompleta, sin lo pertinente a la profecía del oráculo, de la tragedia de Edipo concluiría que éste es moralmente responsable por sus actos. Después de todo, Edipo es el que asesina a su padre y se acuesta con su madre. Al tomar en cuenta la existencia de la profecía, sin embargo, dicha persona podría defender a Edipo pues éste estaba bajo el control de su destino; es más, Edipo trata de huir de su destino aunque esto termina por llevarlo a cumplir la profecía. La pregunta o la cuestión que se mueve entre sancionar o defender a Edipo es si pudo haber actuado de otro modo. Hay momentos en la tragedia en los que hay que preguntarse si Edipo tuvo otras posibilidades de actuar. En un nivel jurídico, el ser humano sólo puede ser hecho responsable de situaciones en las que había otras posibilidades, en las que pudo haber actuado de otro modo.

Hay tres momentos claves en los que Edipo decide actuar: 1) Edipo huye de Corinto al enterarse de su destino, 2) Edipo asesina a Layo- sin conocer su identidad- en un cruce de caminos y 3) Edipo decide seguir con la investigación acerca de la plaga que asola a Tebas y sobre su origen a pesar de las advertencias. Sólo el tercer acto tiene lugar durante la obra de Sófocles. También es importante notar que sólo se tomaron en cuenta los momentos en los que Edipo decide y actúa por su cuenta; esto, sin olvidar el contexto dentro del que se desarrollan dichos actos.

Edipo huye de Corinto para evitar que se cumpla el oráculo. Esto sucede después de que Edipo consultara al oráculo de Delfos sobre la identidad de sus verdaderos padres. El oráculo ignora su pregunta pero le da a conocer el destino que lleva consigo desde que nació por lo que Edipo huye de Corinto. “No bien oí este monstruoso anuncio, me di a la huida, alejándome del

rumbo de Corinto, guiado por las estrellas. Irme lejos, muy lejos, donde estos vaticinios no pudieran cumplirse: tal era mi anhelo.”<sup>106</sup> Dentro de la estructura de la historia este momento es clave debido a que lleva a Edipo a cruzarse con Layo y de regreso a Tebas. La huida de Edipo es lo que termina haciendo posible el cumplimiento de su destino. Desde la perspectiva de esta investigación, sin embargo, la huida de Edipo demuestra tanto el miedo como la apropiación del destino. Edipo huye porque teme que se lleve a cabo lo que dictó el oráculo. Al mismo tiempo, Edipo se apropia o se hace responsable por su destino al tomar una decisión a pesar de éste. En ese momento Edipo tiene la posibilidad de aceptar las palabras del oráculo, hacerse a la idea de que no tiene control sobre su vida y dejarse llevar hacia el destino. O bien, Edipo puede rechazar las palabras del oráculo, desde la perspectiva de que tiene un control total sobre su vida y quedarse en donde está. La decisión de Edipo se encuentra entre las dos opciones anteriores: Edipo huye porque ve la posibilidad de que se cumplan las palabras del oráculo pero sin que dicha posibilidad le parezca determinante. En otras palabras, Edipo piensa que puede o que al menos tiene que tratar de evitar su destino. De esta manera, Edipo busca hacerse responsable de su destino aunque dicha responsabilidad radique en evitar su consumación.

El asesinato de Layo es simple: Edipo se cruza con una comitiva con la que disputa el derecho a paso, la disputa se convierte en un combate en el que Edipo mata a la cabeza de la comitiva y a todos menos uno de los sirvientes. La sencillez de este acto, sin embargo, no deja de lado algunas consideraciones importantes. En este acto se aprecia la cara negativa del carácter que lleva a Edipo a vencer a la Esfinge y convertirse en rey de Tebas. En primer lugar, la pelea tiene su origen en el orgullo de Edipo y Layo pues los dos se niegan a ceder el paso. En segundo lugar, Edipo pierde el dominio de sí y mata a Layo y al resto de la comitiva: “Arrebatado de ira yo doy un golpe al que me echaba: Me ve el anciano y queda detenido hasta que yo llegué y cuando estoy a tiro, da contra mí, sobre la cabeza, furioso azote con su fuste de dos puntas. ¡Cuán caro le costó! Como un relámpago lo hice caer de espaldas con mi bastón que le asesté certero. Quedó en medio del carro. Lo maté al punto y maté a los otros.”<sup>107</sup> En el asesinato de Layo, también, parecen fundirse los papeles del destino y la voluntad. Después de todo, Edipo cumple parte de su destino

---

<sup>106</sup> Sófocles. (2007) *Las Siete Tragedias*. [traducción de Ángel Garibay], página 182.

<sup>107</sup> *Ibid*, página 182.

al asesinar a Layo. Es difícil, sin embargo, atribuirle todo el peso de la acción a las palabras del oráculo pues es el mismo carácter de Edipo y no alguna acción fuera de su control lo que lo lleva a matar a su padre. Parece que lo único que hace el destino en este caso es poner al padre enfrente del hijo. También se puede pensar en el carácter de Edipo como una determinación más del destino aunque, como se vio en el espacio dedicado a Aristóteles, esto no exime a Edipo de su responsabilidad moral. A pesar de la injerencia del destino es difícil quitarle toda la responsabilidad del acto a Edipo. No hay que olvidar que para este momento Edipo conoce la profecía del oráculo y que, a pesar de ello, mata a un ser humano y se casa sin detenerse a pensar si no está cumpliendo su destino con dichas acciones.

Entonces, ¿pudo Edipo haber actuado de otro modo en los casos mencionados? El punto clave de la tragedia de Edipo no es la profecía del oráculo. Tampoco lo es el que Edipo haya podido o no evitar su destino. El punto nodal de la tragedia es que Edipo pudo haber actuado de otro modo a pesar de la fuerza del contexto. Los dos primeros momentos que se discutieron son puntos en los que no parece que una causa externa haya llevado a Edipo a actuar de cierta manera. Es cierto que se puede ver la mano del destino colocándolo en situaciones peligrosas como la pelea con Layo o el encontrarse con Yocasta pero, a fin de cuentas, es Edipo el que decide como actuar. Es más, se le podría imputar una culpa mayor a Edipo debido a que, en especial al asesinar a Layo y casarse con Yocasta, decide actuar de esa manera a pesar de que estaba advertido. Edipo sabía que estaba en peligro de asesinar a su padre y acostarse con su madre y aun así mata a un ser humano y se casa sin detenerse a investigar.

Los dos primeros momentos se relacionan con el nivel de responsabilidad moral jurídica. El tercer acto, sin embargo, no entra en dicho nivel. El tercer acto no se puede reducir a un sólo momento pues Edipo es advertido varias veces antes de descubrir la verdad. Este acto es una consecuencia directa del asesinato de Layo: una plaga asola a Tebas y desaparecerá hasta que el asesino de Layo sea expulsado de la ciudad. Edipo consulta al adivino Tiresías el cual le pide que deje de investigar y se niega a revelar la identidad del asesino. Ante los insultos de Edipo, Tiresías termina por decirle la verdad a Edipo no sólo acerca del asesinato de Layo sino también de su relación incestuosa con Yocasta. “¿De veras? Oye ahora, ten atención a lo que digo. Todo lo que dices contra el culpable, cae sobre ti. No, ya tú hablar no puedes, ni a estos ni a mí. Esta tierra está

manchada por la infamia de un culpable. Y el culpable eres tú.”<sup>108</sup> Eventualmente, Edipo sospecha que él es el asesino de Layo y, a pesar de las consecuencias que podría traer en su contra, comienza a investigar sobre su muerte hasta darse cuenta de que Layo y Yocasta son sus verdaderos padres.

El tercer acto ocurre una vez que se ha cumplido lo que dictó el oráculo y lleva a la máxima expresión de responsabilidad moral por parte de Edipo. La voluntad de Edipo revela un interés genuino por el bienestar de la ciudad de Tebas. Después, cuando Edipo se cree sospechoso de haber asesinado a Layo, su investigación continúa a pesar de que existe la posibilidad de que sea castigado por su crimen. Edipo está dispuesto a enfrentar las consecuencias de su acto. Las advertencias crecen conforme Edipo se acerca a la verdad pero éste no duda en continuar. Este acto, como su huida de Corinto, demuestra su voluntad de hacerse responsable por sus actos. Esto, sin embargo, queda incompleto hasta el momento en el que Edipo se da cuenta de que ya había cumplido con su destino.

El momento cumbre de la obra de Sófocles es cuando Edipo se da cuenta de que ya había cumplido con la profecía. Edipo se castiga clavándose agujas en los ojos, quedando ciego en el acto. “¡Apolo fue, Apolo, amigos quien funestos, sí, funestos infortunios hizo míos, muy míos! ¡Pero mi propia mano, esta mi mano, los descargó sobre mí mismo, desdichado! ¿Por qué habría yo de ver sí para el que ve, nada dulce había que ver pudiera?”<sup>109</sup> Más allá del castigo, lo interesante de esta frase es que Edipo está conciente de que siempre fue presa de una profecía pero, a pesar de ello, se responsabiliza por lo ocurrido. Antes se había establecido que se podía responsabilizar a Edipo por lo ocurrido desde el ámbito jurídico: Edipo actúa de una manera a pesar de tener otras opciones. A pesar de esto, Edipo todavía puede negarse a aceptar la responsabilidad por los hechos: no fue él sino la profecía la que causó que Edipo matara a su padre y se acostara con su madre. Edipo, sin embargo, acepta su responsabilidad e incluso se castiga antes de que sea juzgado por la sociedad. Además, es Edipo el que pide ser castigado por la sociedad sin antes ser juzgado.<sup>110</sup> Es decir, Edipo se está juzgando antes de que la sociedad decida

---

<sup>108</sup> *Ibid*, página 172.

<sup>109</sup> *Ibid*, página 194.

<sup>110</sup> “EDIPO: Atiende a lo que diga: no es para mí, sino para ti el bien.

qué hacer con él. Este acto escapa al ámbito jurídico y corresponde más bien al nivel íntimo de responsabilidad moral.

El nivel de responsabilidad íntimo es el que menos se ha discutido en esta investigación debido a la dificultad que significa colocarlo entre el nivel de responsabilidad jurídico y el sentimiento de responsabilidad moral. Esto es especialmente notorio cuando se busca relacionar con el sentimiento de responsabilidad moral debido a que es difícil hablar de responsabilidad frente a uno mismo sin remitir a la conciencia moral y a su origen inconciente.<sup>111</sup> Al hablar de Edipo, sin embargo, el nivel de responsabilidad íntimo aparece con suma claridad. Es en el nivel de responsabilidad íntimo – “colocado” entre la responsabilidad moral frente a la sociedad y la responsabilidad moral frente al superyó- donde el ser humano decide hacerse responsable a pesar de la injerencia del contexto y a pesar de lo que pueda dictar la sociedad y el superyó. De esta manera, Edipo decide hacerse responsable por sus acciones a pesar de la fuerza del contexto y antes de que la sociedad lo castigue. De esta manera, se puede definir al nivel de responsabilidad moral íntima como el ámbito en que el ser humano decide responsabilizarse – o negar dicha responsabilidad- por las consecuencias de una acción o de una moción pulsional a pesar de no tener el control total de la situación. En otras palabras, es donde el ser humano acepta todo lo que

---

CREÓN: ¿Qué es lo que anhelas con tanta insistencia?

EDIPO: ¡Lo más pronto que puedas échame de este país... vaya yo a dar a tierras donde ningún mortal hablarme pueda!

CREÓN: Lo haría yo, si antes no fuera necesario consultar a un dios que debo hacer. Tenlo por cierto.

EDIPO: ¿De un dios? ¡Pero el ya publicó su dictamen: morirá el parricida, morirá el impío! ¡Yo, que perdido estoy!” *Ibid*, página 196. Al final, Creón convence a Edipo de que espere a que los dioses decidan qué hacer con él. A pesar de eso, la intención de Edipo de ser castigado sin ser “juzgado” es digna de notar.

<sup>111</sup> Es complicado hablar sobre el sentimiento de responsabilidad moral o responsabilidad moral frente al superyó en el caso de Edipo. A lo mucho se podría decir que va de la mano con la responsabilidad moral íntima, a lo mejor como sentimiento de culpa. Dicho sentimiento de culpa podría ser lo que lleva a Edipo a investigar a pesar de las advertencias de los demás. EL problema en este punto es determinar que le corresponde a la responsabilidad moral íntima y que al sentimiento de responsabilidad moral o si ambos operan de manera conjunta.

viene o podría venir con una acción aun sabiendo que no cuenta con un control total sobre las consecuencias.

### ***5.3 Libertad y determinación***

La idea de que el ser humano se hace responsable en más de un nivel remite a la idea de castigo. Se puede decir que el ser humano se castiga en varios niveles por las consecuencias de su acción y, en el caso de las mociones pulsionales, por la intención de llevar a cabo algo contrario a su moral. Esto es cierto si se toma en cuenta la relación que la responsabilidad moral tiene con el miedo al castigo: el ser humano elige actuar o no actuar de cierta manera por miedo a ser castigado por la autoridad o su propia conciencia moral. Relacionar, sin embargo, a la responsabilidad moral solamente con el castigo resulta en una visión incompleta. Desde el ámbito del castigo la conclusión es que el ser humano es inmoral en varios niveles por lo que existe la posibilidad y el miedo a la sanción en cada uno de ellos. En este sentido se puede decir que el ser humano no sólo tiene la posibilidad de cometer un acto inmoral, incluso en contra de su voluntad debido a las determinaciones del contexto, sino que su propia esencia es inmoral. El que el castigo por una acción y en especial por la intención se dé en lo más profundo del ser humano demuestra que éste no sólo es esencialmente inmoral sino también moral: esto se puede ver en la relación entre el superyó y la conciencia moral. De esta manera, ni lo inmoral es algo exclusivamente “pasional” ni lo moral exclusivamente racional.<sup>112</sup>

El terreno que plantea la relación entre el psicoanálisis y la responsabilidad moral es el de una tensión que se filtra desde el inconsciente hasta la conciencia. Dentro de esta tensión se encuentra el conflicto entre las mociones pulsionales del ser humano y su conciencia moral, entre el castigo y el cálculo para rodear lo que está prohibido. El problema, sin embargo, sigue siendo el

---

<sup>112</sup> “Lo decisivo es que, de una u otra forma, *nos hacemos moralmente responsables* de nuestros impulsos inconscientes: la moralidad opera consciente e inconscientemente, como una *nota* constante y esencial de nuestro ser, tan esencial como la inmoralidad misma (como las tendencias inconscientes, en sí amorales y sólo inmorales desde el punto de vista de la moral).” González, Juliana. *El malestar en la moral: Freud y la crisis de la ética*, página 61.

de la libertad del ser humano dentro de dicha tensión. Es decir, lo descubierto por Freud no sólo plantea una determinación desde lo inmoral sino también que la moral, lo que se consideraría como el bastión de la libertad del sujeto, está condicionada por el inconciente: “El símbolo de Edipo expresa, así, en este primer foco de atención, lo que técnicamente se formula como el ‘determinismo’ del inconciente sobre la conciencia y la voluntad; el triunfo de aquel sobre éstas: la ‘invalidación’ misma de la libertad.”<sup>113</sup> El determinismo al que se refiere Juliana González no es solamente el del deseo sino también el de la renuncia pulsional. Lo anterior parece implicar que el ser humano no es libre en cuanto a que existen determinaciones poderosas que en algunos casos anulan cualquier deseo consciente de éste. La pregunta, entonces, es si hay algún vestigio de libertad dentro de esto. Una pregunta importante si se toma en cuenta que la existencia de la responsabilidad moral requiere que el ser humano tenga libertad de conciencia a la hora de decidir. Una determinación de la conciencia moral termina por acabar con la responsabilidad moral y también con la moral misma: no habría necesidad de cálculo.

Desde el psicoanálisis se puede decir que el ser humano tiene ciertas determinaciones internas. El ser humano está determinado a buscar el placer y evadir al displacer. De la misma manera, sus actos y su conciencia moral tienen su origen en el inconciente. A partir de aquí se puede hablar de un ser humano determinado por los procesos del inconciente aunque falta delimitar el alcance de dicha determinación. Es importante tomar en cuenta que Freud sostiene que la naturaleza de las determinaciones psíquicas del sujeto varía de acuerdo al individuo. La severidad del superyó, por ejemplo, depende de la relación que el ser humano tuvo con las figuras de autoridad y con la disolución del complejo de Edipo. De esta manera, se habla de un tipo de determinación no sólo interna sino individual. Esto no significa que no haya puntos en común; la manera de operar del aparato psíquico tiene ciertas pautas, lo que cambia de individuo en individuo es la intensidad del efecto que tiene sobre otras áreas de la vida.

La intensidad con la que los procesos del inconciente afectan la vida del sujeto puede verse en la reacción de éste hacia los productos de su inconciente. El análisis de Freud demuestra que no todos los seres humanos son neuróticos, al menos no hasta el punto en el que afecte su vida, ni sufren de trastornos mentales. En otras palabras, parte –sin saber si son la mayoría o la

---

<sup>113</sup> *Ibid*, página 78.

minoría- de los seres humanos viven normalmente a pesar de las determinaciones del inconciente. El sujeto parece tener la posibilidad de moverse dentro de sus determinaciones al no concederles un papel absoluto en la toma de decisiones y en la vida en general. Dichas determinaciones, al menos desde el punto de vista del ser humano, no tienen la última palabra: “El reino del sentido (trágico o no) está en la acción de enfrentamiento y combate, en el *empeño* humano por trascender el destino, aun cuando nunca haya victoria, o ésta siempre le corresponda a él. La libertad está en la lucha, por aparentemente precaria que ésta sea, y no en el ‘resultado’: está en la *tensión* trágica, en la polaridad que origina una voluntad que quiere y se empeña en evadir el destino.”<sup>114</sup> Esta libertad precaria es el actuar a pesar de lo que dicen las determinaciones tanto concientes como inconcientes, conocidas y desconocidas. Porque incluso dentro de las determinaciones hay un margen, por más pequeño que sea, de movimiento. Se puede pensar en la relación del ser humano con sus determinaciones como las notas de un instrumento musical: un instrumento musical tiene cierto número de notas y un rango limitado de sonido y, a pesar de eso, hay una gran cantidad de combinaciones y sonidos dentro de dicha determinación.

El psicoanálisis da la posibilidad de conocer determinaciones que le eran desconocidas al ser humano: “Porque también la conciencia puede penetrar en el inconsciente, no para reprimirlo, sino, eventualmente, para *conocerlo*: para adquirir la ‘videncia’ del ‘ciego’; aun cuando el precio de ello sea la ceguera misma, la renuncia, el castigo, el exilio, la expiación: *Edipo en Colona*.” En este sentido el psicoanálisis es un acto ético: implica el conocimiento tanto de la esencia inmoral y moral del ser humano como de la influencia que esto tiene sobre los actos del sujeto. Es un acto ético en cuanto a que el sujeto conoce lo que es y lo que no es. En otras palabras, el ser humano ve que, a pesar de la proliferación de pensamientos “inmorales,” es más que lo que dictan las determinaciones inconcientes: “El narcisismo ético del ser humano debería contentarse con saber que en la desfiguración onírica, en los sueños de angustia y de punición, tiene documentos tan claros de su ser moral como los que la interpretación de los sueños le proporciona acerca de la existencia e intensidad de su ser malo.”<sup>115</sup> La reacción que el ser humano tiene frente a sus intenciones más oscuras, así como el que no esté cometiendo dichos actos, demuestra que la

---

<sup>114</sup> *Ibid*, página 78.

<sup>115</sup> Freud, Sigmund. “La responsabilidad moral por el contenido de los sueños,” página 136.

determinación inconciente no lo condiciona del todo. De alguna manera, en el ámbito de la moral, la existencia de un inconciente reprimido es evidencia del intento del ser humano de evitar que su lado más oscuro tenga todavía más influencia en su vida: se puede hablar de un intento de mantener a éste dentro de un campo limitado de influencia. Ciertos aspectos del inconciente quedan parcialmente alejados de un nivel fáctico o práctico de la vida por un esfuerzo constante del sujeto: “Del mismo modo, no hay propiamente ‘inconciente’ sino en función de la conciencia misma: no hay ‘pulsión’ en sentido estricto, si no hay su opuesto: la cualificación, la represión, el ‘no’ de la moral y la cultura.”<sup>116</sup> El objetivo de dicho rechazo es mantener las mociones pulsionales peligrosas dentro del ser humano de manera que sólo éste, o tan sólo parte de éste, sepa de su existencia.

Entonces, la respuesta del sujeto a su determinación inconciente consiste en buscar actuar a pesar de ésta, a siempre estar en constante tensión entre lo que está determinado y su libertad, cosa que, no siempre lleva a actos inmorales: “El reino del sentido (trágico o no) está en la acción de enfrentamiento y combate, en el *empeño* humano por trascender el destino, aun cuando nunca haya victoria, o ésta siempre le corresponda a él. La libertad está en la lucha, por aparentemente precaria que ésta sea, y no en el ‘resultado’: está en la *tensión* trágica, en la polaridad que origina una voluntad que quiere y se empeña en evadir el destino.”<sup>117</sup> En esta tensión, este rechazo de lo que dictan las determinaciones inconcientes es la respuesta que el ser humano tiene frente a este tipo de determinismo. En este sentido el ser humano es libre y determinado en tanto que puede apropiarse o negar sus determinaciones. Dicha aceptación o negación, como en el caso de Edipo, es un acto de libertad: “En todos los ámbitos está presente la dualidad esencial entre un nivel de la vida que transcurre en la superficie luminosa de la conciencia (en el orden de la realidad, la sociedad, la vigilia, la razón, la moral, las instituciones humanas “objetivas”) y ese otro nivel profundo, latente, oculto, apenas perceptible, embozado y reprimido, pero presente y actuante en su ocultamiento: el nivel del inconciente, que sutilmente se filtra con toda su “psicopatología”, al mundo “lúcido”, “sano,” “moral”, “cotidiano” y “sublime.”<sup>118</sup> Lo interesante, y sumamente problemático, es que tanto la parte inmoral como la moral tienen su origen en el inconciente. Es cierto que hay una tensión en todos los ámbitos del sujeto pero esto no significa que haya que

---

<sup>116</sup> González, Juliana. *El malestar en la moral: Freud y la crisis de la ética*, página 78.

<sup>117</sup> *Ibid*, página 78.

<sup>118</sup> *Ibid*, página 82.

pensar a la moral como exclusivamente conciente sino que hay que tomar en cuenta su componente inconciente. El problema de esto es que extiende el alcance de la determinación al terreno en donde parece darse la resistencia contra lo determinado. La aparente lucha en contra de la determinación encuentra su punto de partida en la determinación misma.

El que el ser humano se haga responsable por su inconciente demuestra un intento de tomar el control de éste. Hay responsabilidad moral por el inconciente porque, a pesar de sus determinaciones, existe la posibilidad de actuar de otro modo.<sup>119</sup> Edipo es castigado justamente porque, a pesar del oráculo, pudo haber actuado de otro modo. La posibilidad de actuar de otro modo está implícita en la responsabilidad moral en cuanto a que trata tanto la toma de decisiones como sus consecuencias. De esta manera, el ser humano entra en el terreno de la decisión dispuesto a hacerse responsable de ésta. Es cierto que en estos párrafos se ha asumido que el ser humano en cuestión conoce la existencia de los procesos inconcientes y su influencia en su modo de actuar pero no hay una gran diferencia entre él y otro que ignore lo anterior. Todo ser humano se enfrenta al problema del alcance de su responsabilidad moral desde el ámbito del contexto. Dejando al inconciente aparte, hay una gran cantidad de factores fuera del control del ser humano y capaces de afectar tanto su decisión como las consecuencias de ésta. En otras palabras, el intento de apropiación del inconciente sucede aunque el ser humano no tenga conocimiento de éste. Esto debido a que el ser humano actúa a pesar de que no puede conocer todos los factores que o están detrás de su decisión o bien, pueden afectar las consecuencias de dicha acción.

La reacción del ser humano al inconciente como determinación tiene dos componentes. En primer lugar hay un intento de contención, de evitar que las mociones pulsionales peligrosas tengan un impacto en el exterior. En este sentido se puede hablar también de los sentimientos de aversión que dichas mociones provocan y la subsecuente acción de represión. En segundo lugar, implícito en los sentimientos de aversión y en el intento de contención de ciertos procesos del inconciente, se encuentra la apropiación de dichos procesos o, en otras palabras, el hacerse responsable por ellos. La reacción frente a los procesos del inconciente está formada por, probablemente sin un orden establecido, un intento de contención y una apropiación de estos.

---

<sup>119</sup> Esto, como todo lo relacionado con el inconciente, es una cuestión económica. No siempre existe la posibilidad de actuar de otro modo debido a que hay seres humanos que están muy sujetos a las determinaciones de su inconciente.

El otro nivel de esta respuesta se encuentra tanto en la voluntad de tomar una decisión como de actuar. Lo anterior no es lo mismo que la necesidad de elegir frente a la situación. En este sentido no se habla de necesidad sino de una voluntad de llevar a cabo dicha decisión a pesar de que gran parte de sus factores le sean desconocidos al ser humano. Al hablar de voluntad, también implica el deseo de actuar 1) a pesar de cualquier condicionamiento conocido o desconocido y 2) como si todo factor ajeno estuviera bajo el control del ser humano. Dicha voluntad implica una responsabilidad moral total en el sentido que parece abarcar todo el desarrollo del acto, desde la intención hasta sus consecuencias. Lo interesante de esto es que el ser humano se hace responsable en un plano íntimo. No hay autoridad, al menos en términos jurídicos, que haga responsable al ser humano por la totalidad del acto. Más bien, hay un estudio de la situación dentro de la que se llevó a cabo la acción y del ser humano mismo. Cuando el ser humano, sin embargo, actúa dispuesto a aceptar una responsabilidad total hay un “hacerse responsable” por cada componente del acto. En otras palabras, hay una evaluación y una apropiación de cada componente del acto: en vez de deslindar responsabilidades hay un afán por extender la responsabilidad moral.

## Capítulo 6 –Conclusiones

### 6.1 Conclusiones generales

En *Fuerza de ley*, Derrida dice: “Es injusto juzgar a alguien que no comprende la lengua en la que la ley está inscrita o en la que la sentencia es pronunciada, etc... Y por muy ligera o sutil que sea la diferencia en la competencia en el dominio del idioma, la violencia de una injusticia ha comenzado cuando no todos los miembros de una comunidad comparten completamente el mismo idioma.”<sup>120</sup> Lo anterior se ajusta a la relación entre el inconciente y una responsabilidad moral de corte jurídico: hay un abismo entre el lenguaje del inconciente y la lógica del orden jurídico. No se puede establecer el alcance de la responsabilidad moral en relación con la autoridad, sólo se puede buscar un estudio de cada situación. Además, dentro de este ámbito sólo se puede sancionar lo que proviene del inconciente cuando se manifiesta en un acto; no hay un castigo por los pensamientos, las intenciones y los deseos. Freud toma esto en cuenta en diversas obras, como en su tratado de interpretación onírica: “Yo no sé si a los deseos inconcientes hay que reconocerles *realidad*; a todos los pensamientos intermedios y de transición, desde luego, hay que negársela. Y si ya estamos frente a los deseos inconcientes en su expresión última y más verdadera, es preciso aclarar que la realidad *psíquica* es una forma particular de existencia que no debe confundirse con la realidad *material*. No parece entonces justificado que los hombres se muestren renuentes a tomar sobre sí la responsabilidad por el carácter inmoral de sus sueños.”<sup>121</sup> Justamente el problema al relacionar la represión y la angustia con la concepción de responsabilidad moral aristotélica consistió en que parecía haber una brecha entre hablar del inconciente y hablar de una relación moral de carácter material. A pesar de esto se logró unir ambos ámbitos al situar al inconciente como parte del contexto dentro del que se desarrolla un acto. De esta manera fue posible encontrar un vínculo entre Freud y Aristóteles aunque no se pudo establecer una responsabilidad moral de corte jurídico por los procesos del inconciente que no llegan al acto. A lo mucho queda por resaltar el papel que las relaciones del ser humano con la autoridad tienen en la interiorización y formación de la conciencia moral.

---

<sup>120</sup> Derrida, Jacques. “Fuerza de ley: el fundamento místico de la realidad,” página 143.

<sup>121</sup> Freud, Sigmund. “La interpretación de los sueños,” página 607.

La distinción entre niveles de responsabilidad moral fue clave para el curso de esta investigación, en especial entre el sentimiento de responsabilidad moral y la responsabilidad moral de carácter íntimo. Esta distinción permitió tratar la relación entre ambos niveles pero sin perder el vínculo entre la realidad psíquica y la realidad material. Fue en estos niveles donde se pudo estudiar con mayor profundidad el vínculo entre Freud y Aristóteles, en especial el componente inconciente detrás de todo acto “conciente.” Esto último, así como el estudio del inconciente como un contexto interno, llevó al último tema de la investigación: la relación entre el determinismo inconciente con la responsabilidad moral. Dicha relación se volvió de gran importancia debido a que no parecía haber necesidad de hablar de responsabilidad moral dentro de un ser humano determinado. Dentro de esta relación, quedando pendiente un estudio sobre el alcance del inconciente dentro de la conciencia moral, se concluyó que el hacerse responsable por el inconciente y actuar a pesar de éste era una respuesta del sujeto a sus determinaciones, no sólo a los procesos del inconciente sino también a cualquier factor fuera de su control y conocimiento.

Lo anterior coloca al acto bajo una nueva luz. En primer lugar, lo descubierto por el psicoanálisis demuestra que es imposible hacer juicios perfectos sobre el ser humano: hay procesos que se mueven detrás de todo aspecto de la vida moral. Un problema que parece no tener una sola respuesta, ¿cómo se podría determinar el alcance del inconciente en el acto? En segundo lugar, la relación entre la responsabilidad moral y el inconciente como contexto determinante llama a cuestionar el papel de la elección y la acción dentro de la moral. Es decir, se puede pensar en la elección y la acción como los componentes claves de la moral y de la manifestación de la conciencia y la libertad del ser humano. La sola posibilidad de que la elección y la acción tengan un fundamento inconciente, cuya influencia no puede conocerse del todo, obliga a voltear la mirada hacia la responsabilidad moral. El carácter de la responsabilidad moral, siendo ésta una apropiación tanto del inconciente como del paso a ciegas que éste implica, parece estar libre de las determinaciones debido a que implica un conocimiento de la existencia de éstas; de no ser así, de poder saber exactamente la consecuencia de un acto, no habría necesidad de responsabilidad moral. La responsabilidad moral viene justamente del encuentro del ser humano con el componente oculto de la situación y la necesidad de tomar una decisión. Dicha necesidad, sin embargo, no anula la voluntad de actuar y de hacerse responsable por el acto. La

responsabilidad moral parece ser una, si no es que la única, respuesta que el ser humano tiene frente a la determinación impuesta por los procesos del inconciente.

Tomando en cuenta lo anterior, queda la pregunta de la relación entre el psicoanálisis y la responsabilidad moral. El psicoanálisis es, como dice Ricoeur, una mirada neutral. Su importancia radica justamente en dicha neutralidad pues le permite al paciente encontrar y exponer sus intenciones más oscuras y salir del atolladero que su relación con éstas ha causado. Llama la atención el llamado que hace Freud a lo largo de su obra de no sólo aceptar sino hacerse responsable por los procesos del inconciente. Incluso se podría especular que el problema de sus pacientes es esa renuencia a aceptar al inconciente como parte esencial de ellos. Entonces, se puede pensar en el psicoanálisis como una herramienta para que el ser humano conozca y pueda vivir con el inconciente; en este “poder vivir” se encuentra implicado el hacerse responsable por los procesos del inconciente. De la misma manera, dicho “poder vivir” demuestra el vínculo que hay entre la salud mental y la libertad: una mejor salud mental implica una mayor libertad. El psicoanálisis no sólo le demuestra al ser humano que no es el dueño de sí mismo sino que también parece darle la posibilidad de actuar a pesar de ello. En este ámbito, la responsabilidad moral es justamente ese actuar a pesar de la mirada de determinaciones y posibles consecuencias. Entonces, tanto el psicoanálisis como la responsabilidad moral están relacionados en tanto implican una apropiación del inconciente y, por lo tanto, la posibilidad de actuar con libertad- entrando en los demás niveles de responsabilidad moral- dentro de un terreno que parece ya estar determinado. El que el psicoanálisis como clínica pueda intervenir demuestra la existencia de la posibilidad de ir más allá de las determinaciones inconcientes.

## ***6.2 Nuevos problemas y líneas de investigación***

Las conclusiones de esta investigación dan pie a nuevos problemas y líneas de investigación: la relación entre la responsabilidad moral y la primera tópica freudiana, el origen inconciente de la responsabilidad moral y su impacto en el problema entre libertad y determinación, el problema de delimitar la responsabilidad moral del ser humano en el ámbito jurídico y la responsabilidad del ser humano de conocer su inconciente.

En primer lugar está la pregunta de si las conclusiones de esta investigación encajan con la primera tópica freudiana: inconciente, preconciente, conciente. Como se mencionó al principio del trabajo, se prefirió a la segunda tópica sobre la primera debido a su carácter dinámico y a que toma más en cuenta el impacto que la cultura tiene sobre el aparato psíquico del ser humano. A pesar de esto, en la primera tópica ya se puede apreciar el impacto que la renuncia pulsional puede tener sobre el aparato psíquico al tomar en cuenta el carácter económico de ésta así como su relación entre el principio de placer y el de realidad. En dicha relación ya se pueden apreciar atisbos de tanto un sentimiento de responsabilidad moral como de una responsabilidad de carácter íntimo. De esta manera, se podría continuar con esta investigación desde la perspectiva fuertemente económica que ofrece la primera tópica freudiana.

Otro problema, quizás el más importante, que surge de esta investigación es el del origen inconciente de la conciencia moral. No se puede dar una respuesta clara a la relación entre las determinaciones inconcientes y el alcance que tienen dentro de la moral sin un estudio a fondo de nociones como el superyó y el complejo de Edipo. Es posible, sin embargo, acercarse a este problema desde el ángulo de la responsabilidad moral. La responsabilidad moral no está exenta del problema de la determinación de la moral. En el ámbito de la responsabilidad moral, sin embargo, se logró hacer una distinción entre el sentimiento de responsabilidad moral y una responsabilidad íntima. De esta manera, todo lo pertinente al inconciente- la relación entre angustia, represión y el superyó- queda en el ámbito del sentimiento de responsabilidad moral. En otras palabras, en el sentimiento de responsabilidad moral entran las determinaciones inconcientes en su relación dentro de este ámbito. Como se discutió anteriormente, los procesos dentro de este nivel demuestran una apropiación inconciente de las mociones pulsionales peligrosas. Dicha apropiación se da en la responsabilidad moral íntima sin limitarse a la represión conciente de un pensamiento: la vergüenza, por ejemplo, o el horror al descubrir la existencia de dichos pensamientos implica una apropiación, un “hacerse responsable de.” Delante de dicha apropiación se encuentra el afán de ocultar, de voltear a otro lado y esperar que el otro no descubra la proliferación de dichos pensamientos. Es, sin embargo, en esta mirada del sujeto a sus profundidades donde puede haber una respuesta a las determinaciones inconcientes. En el mirar del sujeto existe el reconocimiento de que hay algo dentro de él que escapa a su control. Este reconocimiento y la consecuente apropiación de la profundidad demuestran la posibilidad de un

dominio sobre lo determinado. El sujeto mira y no sólo se hace responsable por los pensamientos e intenciones más viles sino que los reconoce y decide actuar. Es decir, el ser humano actúa a sabiendas de que no tiene todo el control y, además, listo para hacerle frente a las consecuencias de su acción sin pensar en el factor inconciente como una excusa, una causa externa. Una acción equivalente a entrar a una cueva oscura sin conocimiento de lo que pueda haber dentro.

El problema de la delimitación de la responsabilidad moral, especialmente en el ámbito jurídico, también ofrece un terreno fértil para la investigación. ¿Hasta qué punto se puede responsabilizar al ser humano por sus acciones? La pregunta va en relación a los factores externos e internos que pueden afectar la toma de una decisión y el desenlace de ésta. En el terreno del psicoanálisis la pregunta es si el ser humano debe ser responsabilizado por su inconciente. Esto ya sucede, de alguna manera, cuando se toma en cuenta el estado mental de un ser humano como atenuante a la hora de enjuiciar a alguien. Lo interesante es que esto no parece ser un problema en el ámbito de la responsabilidad moral íntima. En un principio se había discutido la extensión de la responsabilidad moral jurídica y se concluyó que eso sólo podía determinarse de manera individual; es decir, después de un estudio de cada situación. En este ámbito se busca encontrar un punto medio entre la responsabilidad del individuo y la injerencia de las circunstancias. En el ámbito de la responsabilidad moral íntima, sin embargo, no se busca un punto medio sino su extensión, como si el ser humano tuviera el control total del acto. Dicha extensión se encuentra implícita en la reacción del ser humano a las consecuencias inesperadas de sus actos: es difícil que una persona no sienta el impacto de dichas consecuencias, en especial cuando son trágicas, aunque no sea visto como moralmente responsable por alguna autoridad o mirada externa. Ahora, la extensión del “castigo,” o posibilidad de, es la cara negativa de esta respuesta a las determinaciones. Definitivamente la extensión de la responsabilidad moral puede llevar a la parálisis, al miedo de tomar una decisión debido a la amplia gama de posibles consecuencias. Por otro lado, la extensión de la responsabilidad moral puede ser la respuesta más contundente a las determinaciones tanto concientes como inconcientes.

En el campo de las determinaciones inconcientes la extensión de la responsabilidad moral no sólo es un intento de contención y de control de éstas. La extensión de la responsabilidad moral es una respuesta a la determinación inconciente en cuanto a que plantea una separación. Es decir, al hacerse responsable por sus determinaciones, el ser humano se separa de éstas debido a

que actúa con conocimiento de ellas. Es decir, el ser humano actúa a sabiendas de que hay factores ajenos a su conciencia – más no ajenos al ser humano- en su decisión como en las posibles consecuencias. Esto implica que el ser humano está dispuesto a hacerse responsable por dichos factores *a pesar* de que técnicamente están fuera de su control. De esta manera, el ser humano actúa con conocimiento de la existencia de ciertas determinaciones pero su elección y su acción se llevan a cabo como si dichas determinaciones formaran parte de un plano ajeno al de la situación presente. De la misma manera, la misma responsabilidad moral implica la apropiación de las determinaciones dentro de la vida consciente del ser humano. En otras palabras, el ser humano reconoce a los procesos del inconsciente como suyos por lo que, al menos en el plano de la responsabilidad moral, les da un lugar en su ámbito consciente: tratando a los procesos del inconsciente y a sus consecuencias como si hubieran sido elecciones racionales. La extensión de la responsabilidad moral, entonces, es un ejercicio de la libertad frente a las determinaciones del inconsciente.

Finalmente, queda el problema de la relación entre el psicoanálisis y de la responsabilidad del ser humano de conocer parte de los procesos de su inconsciente. En la investigación se demostró que el psicoanálisis puede ofrecer un conocimiento de carácter preventivo. Es decir, el conocimiento del inconsciente puede ayudar al ser humano a tomar decisiones más informadas o al menos a entender que no se pueden hacer juicios perfectos sobre su manera de actuar: todo acto es tanto racional como irracional. Ahora, a pesar de que el psicoanálisis puede brindar un conocimiento preventivo es difícil establecer si el ser humano debe ser responsable o no de tomarlo en cuenta al momento de tomar una decisión. A lo mucho, se podría decir que el conocimiento que da el psicoanálisis es tan válido como cualquier otra información adicional al tomar una decisión. Falta profundizar en ese y muchos otros aspectos de la relación entre el inconsciente y la responsabilidad moral.

## Bibliografía

Aristóteles. (2001) *Ética a Nicómaco*. [traducción de José Luis Calvo Martínez] Madrid: Alianza Editorial.

Derrida, Jacques. "Fuerza de ley: El fundamento místico de la autoridad." En *Doxa, cuadernos de filosofía del derecho*, 11 (1992).

(Adolfo Barberá y Antonio Peñalver, trad.) Versión electrónica disponible en: [http://www.lluisvives.com/servlet/SirveObras/doxa/01475285622392795209079/cuaderno11/doxa11\\_07.pdf](http://www.lluisvives.com/servlet/SirveObras/doxa/01475285622392795209079/cuaderno11/doxa11_07.pdf)

*Obras completas: Sigmund Freud*. (1976) Buenos Aires: Amorrortu editores. (José L. Etcheverry, trad.) Ordenamiento de James Strachey.

- Freud, Sigmund (1916-17) "Conferencias de introducción al psicoanálisis." Volumen XV.
- Freud, Sigmund. (1930) "El malestar en la cultura." Volumen XXI.
- Freud, Sigmund. (1924) "El problema económico del masoquismo." Volumen XIX.
- Freud, Sigmund. (1923) "El yo y el ello." Volumen XIX.
- Freud, Sigmund. (1911) "Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico." Volumen XII.
- Freud, Sigmund. (1926) "Inhibición, síntoma y angustia." Volumen XX.
- Freud, Sigmund. (1900) "La interpretación de los sueños." Volumen IV-V.
- Freud, Sigmund. (1908) "La moral sexual 'cultural' y la nerviosidad moderna." Volumen XIV.
- Freud, Sigmund. (1925) "La responsabilidad moral por el contenido de los sueños." Volumen XIX.
- Freud, Sigmund. (1914) "Trabajos sobre metapsicología." Volumen XIV.

González, Juliana. (1997) *El malestar en la moral: Freud y la crisis de la ética*. México: Facultad de filosofía y letras, Departamento de publicaciones.

Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand, bajo la dirección de Daniel Lagache. (2004) *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Ricoeur, Paul. (1990) *Freud: Una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI Editores. (Armando Suárez, trad.)

Sánchez Vázquez, Adolfo. (2006) *Ética*. México: Debolsillo.

Sófocles. (2007) *Las Siete Tragedias*. [ traducción de Ángel Garibay] México: Editorial Porrúa.

### ***Bibliografía complementaria***

Derrida, J. "Espeular- Sobre 'Freud.'" En *La tarjeta postal: de Sócrates a Freud y más allá*. México: Siglo XXI Editores. (Tomás Segovia, trad.)

Derrida, J. (1989) "Freud y la escena de la escritura." En: *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos. (Patricio Peñalver, trad.)

*Obras completas: Sigmund Freud*. (1976) Buenos Aires: Amorrortu editores. (José L. Etcheverry, trad.) Ordenamiento de James Strachey.

- Freud, Sigmund. (1907) "Acciones obsesivas y prácticas religiosas. Volumen IX.
- Freud, Sigmund. (1905) "El chiste y su relación con lo inconciente." Volumen VIII.
- Freud, Sigmund. (1914) "Introducción del narcisismo." Volumen XIV.
- Freud, Sigmund. (1925) "La negación." Volumen XIX.
- Freud, Sigmund. (1920) "Más allá del principio de placer." Volumen XVIII.
- Freud Sigmund. (1901) "Psicopatología de la vida cotidiana." Volumen VI.
- Freud, Sigmund. (1898) "Sobre el mecanismo psíquico de la desmemoria." Volumen III.
- Freud, Sigmund. (1911-15) "Trabajos sobre técnica psicoanalítica." Volumen XII.
- Freud, Sigmund. (1905) "Tres ensayos de teoría sexual." Volumen VII.
- Freud, Sigmund. (1917) "Una dificultad del psicoanálisis." Volumen XVII.