

SOBRE LA PSICOLOGIA DE LA CONCIENCIA MORAL

por ENRIQUE FREIJO BALSEBRE

SUMMARIUM.—*Conscientiae moralis processus eiusque gradus. — Aspectus rationalis conscientiae moralis. — De habitudine inter constentiam moralem et religiosam. — Estne conscientia moralis innata an acquisita. — Utrum officii an boni moralitas sit. — Structura anthropologica personae eiusque moralitas.*

Si intentamos una síntesis de los resultados freudianos con respecto de la evolución de la conciencia moral, podemos distinguir cuatro grandes etapas que implican un sucesivo desarrollo y maduración.

1.—En un principio, el niño es un ser amoral. Nace sin ningún concepto de bien y de mal. Los primeros años de su vida están regidos por sus impulsos que trata de satisfacer espontáneamente, sin que sienta la constrictión de ninguna regla o norma moral sobre lo prohibido o mandado. Es una fase de anomia y de amoralidad.

2.—Las primeras normas morales son heterónomas. Se le imponen al niño desde el exterior, mediante la «presión social» que el niño padece, fundamentalmente, en función del entorno familiar, parental. Esta constrictión familiar le enseña y le obliga a distinguir lo bueno de lo malo, y a aceptar las reglas morales y los ideales vigentes en el medio social. Le educa en función del medio social vigente. Propiamente no se puede hablar aún de conciencia moral. La moral existe sólo «fuera» de él, y presiona sobre su espontánea conducta. Pero se establece ya el sentimiento de culpabilidad o de pecado. Cuando el niño es descubierto en desobediencia con lo mandado o prohibido, siente la subsiguiente retracción de amor y protección por parte de sus padres como culpa, inseguridad y abandono afectivo, por lo que ulteriormente sacrificará la espontaneidad impulsiva de su conducta y se plegará a los mandatos paternos con tal de volver a recuperar el amor y protección perdidos, y de que

«Salmanticensis», 10 (1963).

tanto necesita. Semejantemente, el sentimiento de haber obrado bien, de haber sido bueno, es coincidente con el de sentirse más querido y protegido por sus padres, a causa de haberles obedecido y agradado. Ahora cabe ya hablar también de una responsabilidad objetiva, material y punitiva.

3.—Las normas e ideales morales que constriñen su conducta desde el exterior, son aceptadas e internalizadas por el niño, pero sin crítica personal ni racional. La moral pasa a ser ya intrínseca, pero en realidad sigue siendo heterónoma. Estamos en la formación del llamado Super-Yo. Existe desde ahora, una conciencia moral que, al ser interior, vigila también hasta los pensamientos, inclinaciones y deseos. El Yo empieza a sentirse responsable ante esta conciencia moral, aunque nadie le vea, premie o castigue. La aprobación o rechazo de los padres o superiores, se ha sustituido por la aprobación o rechazo de esta conciencia moral. Sin embargo, esta sigue siendo en el interior del alma, irracional, alógica, impuesta y heterónoma. Podemos hablar entonces de una responsabilidad superyoica, inmadura, puesto que tampoco hay plenitud de conciencia, de libertad, ni de autonomía de la personalidad.

4.—La madurez de la personalidad coincide con una profunda crítica de la anterior «conciencia moral» superyoica. Lo que se ha recibido de los demás, hay que hacerlo propio, elaborarlo desde la intimidad personal. Se empieza a «razonar» la conciencia moral, y así se hace más libre y autónoma. Se abandonan aquellos prejuicios morales que no se justifican racionalmente, frente a un orden objetivo de valores y que la «presión social» y «constricción familiar», impusieron autoritaria e irracionalmente. Las normas morales que resisten esta prueba de fuego de la crítica madura, quedan ahora establecidas sobre las sólidas bases de la expansión personal, consciente y autónoma. Ya no se acepta ciegamente lo que «se» manda autoritariamente desde «fuera» o desde «dentro», sino lo que uno mismo ve que debe imponerse, con plena consciencia, libertad y responsabilidad personales. El propio ser ideal y moral, es la personal obra creadora. Tendremos entonces una plenitud del sentido de responsabilidad, subjetiva y personal.

La antigua moral recibida, se ha enriquecido así en el interior. Lo que se había recibido desde fuera se ha hecho propio, mediante una sucesiva toma de consciencia y liberación, que se orientan hacia la más exigente expansión de la propia personalidad. ¡Qué difícil suele resultar al hombre cumplir esta magna tarea! Ha dicho bien Spranger: «los caminos que conducen a la auténtica virilidad, se pierden en mil callejones sin salida».

Si formulamos así el aporte psicoanalítico al problema de la génesis y formación de la conciencia moral, apenas si se podrá objetar nada.

Estas cuatro etapas, en sus líneas generales, representan una magnífica contribución del psicoanálisis a ese problema. Por otra parte estos resultados están substancialmente concordes, con los obtenidos por otros autores que, desde variados campos de la psicología actual, se interesaron por esclarecer el problema psicológico del desarrollo de la conciencia moral. El psicoanálisis ha ayudado a caracterizar estas etapas, a elucidar los mecanismos psicológicos mediante los cuales se va cumpliendo este desarrollo, a esclarecer el papel que la presión ambiental juega en la formación de la conciencia moral. Además, ha elaborado unos métodos y unas técnicas que permiten profundizar y corregir las posibles desviaciones y estancamientos en el cumplimiento de este proceso de desarrollo, y por tanto, llevar a la personalidad inmadura a un mejor desarrollo de su capacidad moral.

La discusión debe iniciarse, sin embargo, en cuanto se trata de hacerse cargo de la elaboración e interpretación que de este desarrollo hizo S. Freud, en función de sus conceptos antropológicos e ideas filosóficas.

a. *Las etapas del desarrollo de la conciencia moral.*

Freud ha relacionado la primera fase de amoralidad y anomia del desarrollo de la conciencia moral con el predominio infantil del Ello y la evolución primaria de la sexualidad. La segunda fase, de heteronomía extrínseca, correspondería a la diferenciación del Yo infantil del Ello. La tercera fase, de heteronomía intrínseca, estaría representada por la formación del Super-Yo, mientras que la última fase, de autonomía moral, correspondería a la madurez ideal del Super-Yo.

No tenemos por qué detenernos aquí en la discusión del problema de la permanencia del Super-Yo en la personalidad madura y autónoma. Quien vea en el Super-Yo una instancia constitutiva y permanente de la personalidad humana, preferirá hablar de un Super-Yo maduro, autónomo, consciente y racional y habrá admitido, en consecuencia, la intrínseca naturaleza moral del ser humano. Quien considere al Super-Yo como una instancia «funcional» y transitoria, de naturaleza inconsciente y alógica, hablará de la liquidación del Super-Yo con la maduración de la personalidad y lo distinguirá cuidadosamente de la conciencia moral verdadera, como algo paralelo a ella, si ha de evitar la increíble conclusión de la radical amoralidad de la persona humana.

Nos ha parecido preferible hablar del Super-Yo, tomado en su sentido más extenso, como de la instancia antropológica que contiene la conciencia moral con todos sus elementos antropológicos, normas o ideales, sea cual sea, su grado de consciencia, autonomía y madurez. El Super-Yo heterónimo, inconsciente y alógico del niño o del neurótico, represen-

ta por lo tanto, una etapa, o un estancamiento o regresión, en el desarrollo y formación de la verdadera conciencia moral, es decir, autónoma, consciente y racional.

Ahora bien, de este Super-Yo autónomo y maduro, de la verdadera conciencia moral, de la última fase del desarrollo ético del hombre, Freud apenas ha dicho nada, y lo poco que ha dicho ha sido totalmente insuficiente. Pero es imposible esclarecer el sentido de las fases transitorias de un desarrollo, si no se acierta a referirlas al estado superior de equilibrio al que tienden y apuntan en su desenvolvimiento normal. Las tendencias captativas o acumulativas del niño, el conflicto de las mismas con las exigencias sociales y familiares del medio cultural, que se imponen al principio autoritariamente, la internalización o introyección «ciega» de normas o ideales, etc., todos los mecanismos psicoplásticos descritos por Freud, tienen, en realidad un sentido, apuntan a la realización de una finalidad: la plenitud de la vida moral del hombre. Se trata de fases transitorias de un desarrollo, y como tales han de ser superadas; estadios integrativos de equilibrio, ajustes internos y adaptaciones al medio cultural, que encierran el elán dinámico que impulsa a la consecución de estadios superiores de desarrollo, a la expansión de la personalidad en busca de su madurez y plenitud. Dejar de delimitar el supremo «estadio limite» de desarrollo al que tienden las anteriores fuerzas y los parciales equilibrios, no sólo incapacita para poder captar la auténtica naturaleza ética del hombre, sino que adultera igualmente la recta comprensión de los estadios transitorios de equilibrio y condena a las tinieblas toda psicoterapia. Freud se ha parado demasiado en el análisis de estas etapas transitorias, y llegó a perder la perspectiva general de lo auténticamente humano. Ha visto en el niño a un hombre en pequeño y en el hombre a un niño demasiado grande. Por eso puede afirmar, por ejemplo, que el niño es un «perverso polimorfo» que desea sexualmente lo que desea el hombre fracasado y esclavo de sus pasiones. Igualmente, el hombre puede ser considerado como un niño caprichoso, impulsivo y egoísta, que sigue «jugando» a apropiarse cosas y personas, a romper y a destruir, que anhela simplemente sentirse seguro y saberse amado.

Las fases del desarrollo ético no son comprendidas en función de una estructura moral madura, autónoma y abierta, sino que todo esto se olvida, y ocurre que es la estructura moral del hombre adulto la que demasiado frecuentemente es reducida, sin más, a modelos infantiles y psicopatológicos enmascarados. Dicho de otra manera, el afán «explicativo» propio del psicoanálisis freudiano, arrastra a menudo a la formulación parcialista del «no es más que», característica del materialismo mecanicista, y de tan erróneas consecuencias. Freud, que investigaba casi exclusivamente en personalidades inmaduras, pasó por alto

que su «reducción explicativa» no podía afectar a los auténticos valores morales ni a la validez de un sistema moral suficientemente fundamentado, sino sólo a pseudovalores y pseudomorales. El sacrificio o la obediencia diligente de una religiosa, por ejemplo, puede «no ser más que» una dimisión masoquista de la propia responsabilidad hecha por una personalidad infantil ante un Super-Yo rígido e inconsciente, o ante una superiora autoritaria e imponente; el enamoramiento de un joven de una mujer «maternal» puede «no ser más que» la continuación perpetua de una «eterna lactancia». Ciertamente que en el claustro y en el siglo se dan, más frecuentemente de lo que sospechábamos, estos sacrificios, obediencias y enamoramientos, pero, desde luego, en estos casos no se trata de aquellos genuinos valores que alabamos cuando hablamos del espíritu cristiano de sacrificio, de la virtud de la obediencia religiosa, ni del amor maduro entre los jóvenes. Freud nos ayudó en realidad a ser más humildes, y nos descubrió el gran papel que tan frecuentemente juegan en nuestra conducta, «elecciones», «valores», «normas» e «ideales» «pseudomorales». Pero quizá en él influyera también «catectizando» sus puntos de vista, un soterrado e inconsciente sadismo destructivo del complejo cultural cristiano de su ambiente, que le llevó a reducir sin más los verdaderos valores a los pseudovalores morales. Freud ha proyectado una luz nueva sobre los trasfondos del alma humana, que permite ver que no todo lo que se llama virtud lo es en su fondo, y la ciencia ética nunca se lo agradecerá bastante. Pero no acertó a ver con suficiente claridad que, merced a esta nueva luz, las verdaderas virtudes y valores morales, podían quedar purificadas y mejor fundamentadas antropológicamente, y así seguirían inspirando las más altas aspiraciones del espíritu humano.

La nueva luz arrojada por el psicoanálisis, por ejemplo, no nos lleva a concluir que la humildad predicada por N. S. Jesucristo sea un «pseudovalor» moral, sino a afirmar que la verdadera humildad predicada por el Señor, no puede estar en ninguna forma de «masoquismo» infantilista o neurotoide —aunque éste se presente frecuentemente como «verdadera humildad»— sino en una profunda toma de conciencia de sí mismo que oriente hacia un conocimiento más verdadero de sí, conocimiento que el psicoanálisis puede favorecer grandemente. «La humildad es la verdad» y, en primer lugar, la verdad sobre nosotros mismos, sobre nuestras auténticas posibilidades y limitaciones, sobre nuestra verdadera grandeza y pequeñez, y, en segundo lugar, la verdad sobre el prójimo, que, en todo caso, siempre tiene también sus posibilidades y su grandeza —como sus limitaciones y flaquezas— y, sobre todo, siempre es una «persona» ante cuyo misterio y destino sólo cabe un soberano respeto. Pero si la recta

conclusión psicoanalítica debe ser que la «humildad es la verdad», también lo fue anteriormente la conclusión de Sta. Teresa de Jesús.

Se hacía necesario por lo tanto, completar los análisis freudianos, mediante la descripción del Super-Yo maduro, y de la auténtica estructura ética de la personalidad, como meta hacia la cual tienden las etapas transitorias del desarrollo moral y en la cual cobran su sentido. Esta profundización en los análisis implica que a la vida se le conceda finalidad y sentido, más allá del mecanicismo que tanto limitó la obra freudiana. Y esta ha sido la tarea de los más interesantes trabajos psicoanalíticos post-freudianos.

Con distinto acierto el psicoanálisis se orientó cada vez más francamente hacia el esclarecimiento antropológico de la naturaleza ética del hombre, como aspiración suprema y peculiaridad irreductible de su ser. Ciertamente que algunos autores, demasiado preocupados de su ortodoxia freudiana, han persistido en la antigua crítica de la moral tradicional y cristiana. Pero no es difícil descubrir en ellos o una falta de suficiente comprensión de la misma o la influencia de prejuicios aún no superados. Más frecuente, sin embargo, ha sido una revalorización de la moral tradicional, —llevada a cabo incluso por autores no sospechosos de «apologética»— que ilumina su profundidad antropológica con una nueva luz, al mismo tiempo que colabora a purificarla de elementos extraños.

El término del desarrollo ético personal está en la autonomía psicológica de la personalidad. Por esta hay que entender, en primer lugar, la liberación de cualquier determinismo psíquico «pseudomoral» y «funcional» que ha podido enmascararse tras las más sutiles «racionalizaciones». Actitudes de carácter, captativas o acumulativas, autoritarismos sado-masoquistas..., es decir, mil formas y matices de la sensualidad, del egoísmo, del afán de posesión y dominio, del orgullo..., pueden seguir siendo móviles pseudomorales inconfesados, sólo aparentemente justificados por elaboraciones «racionales», con las que la persona trata, más o menos conscientemente, de engañarse a sí misma. La personalidad no es entonces autónoma, no es consciente plenamente de sí misma, porque no ha llegado a un suficiente conocimiento y comprensión de sí. Entre lo que realmente es y lo que sabe de sí misma, hay una gran distancia. Los verdaderos móviles de la conducta, las actitudes inmaduras, en que se han automatizado tendencias, insatisfacciones, frustraciones..., continúan, en las profundidades, siendo dinámicamente eficaces. Estas «racionalizaciones» logradas, esta superestructura pseudomoral, es un tinglado intocable que se mantiene cuidadosamente. Falta reflexión profunda, toma de conciencia. La conciencia de sí es realmente muy superficial y se huye de todo descubrimiento interior que pueda resultar pe-

noso y molesto al «narcisismo» del Yo y de sus mecanismos de defensa. Todo esclarecimiento de sí, la verdadera sinceridad interior, exige mucha humildad y coraje. Una personalidad autónoma y éticamente madura presupone una intimidad autoesclarecida y diferenciada.

La autonomía ético-psicológica, supone también, libertad interior. Los determinismos psíquicos impiden la autoliberación. La personalidad no es dueña, no «posee» sus funciones, mecanismos ni automatismos, sino que es arrastrada, sin saberlo siquiera, por ellos. La conducta resulta estereotipada, impulsada constantemente por los mismos móviles y deseos. No puede haber auténtica elección libre, ni verdadera capacidad de decisión responsable. No hay «dominio de sí». El sujeto no «se» posee. La autonomía personal implica libertad interior, posesión de sí y de los móviles y actos propios.

El esclarecimiento y la libertad interiores, hacen a la personalidad autónoma plenamente responsable y, por tanto, sujeto apto de verdadera moralidad: al que se le debe exigir el que responda plenamente de sus actos frente a la Sociedad, a sí mismo y a Dios.

Paralelamente, la personalidad autónoma implica liberación de cualquier influjo exterior irracional. Su norma es lo realmente «objetivo», libre de cualquier falsificación «proyectiva», «funcional» o «catatímica». Sólo ante la realidad propuesta como «objeto», tal y como es, sin deformaciones «subjetivas», puede verdaderamente el Yo decidirse libremente, aceptando o rechazando, donándose o negándose. Entonces es cuando su decisión alcanza plenitud de substancia ética, y el hombre pasa a ser ciertamente hacedor de su propia vida. La personalidad autónoma sigue el consejo: «en todo sumisión al objeto», a la realidad total, al ser y sus valores.

La autonomía ético-psicológica de la personalidad implica su expansión creadora, consciente, libre y responsable. El hombre acepta el riesgo del cumplimiento de su destino antropológico ante la realización de sí mismo y de su personal obra creadora en un marco de valores objetivos.

Hacia este estado de autonomía, de desarrollo e integración personal, en el que se encuentran ya plenamente establecidas las bases antropológicas —consciencia, libertad, responsabilidad, proyección creadora— de la auténtica moralidad, tienden todas las etapas anteriores de desarrollo. Digamos, para completar el enjuiciamiento de las rutas psicoanalíticas de la consciencia moral, que, a nuestro entender, Freud ha silenciado un momento decisivo del mismo. En él tiene lugar el tránsito de la heteronomía superyoica a la autonomía, la maduración del Super-Yo y su evolución en auténtica consciencia moral. Esto ocurrirá, preferentemente, en el periodo que ocupa la crisis de la adolescencia.

El tránsito de la heteronomía a la autonomía se va a verificar, en la adolescencia, siguiendo un proceso de sentido contrario al que condujo a la formación del Super-Yo heterónimo. Proceso que no implica, desde luego, una vuelta a la antigua situación infantil del Yo «edipiano», a no ser en casos de regresión psicopatológica, sino, por el contrario, un definitivo avance hacia la madurez. Apunta, precisamente, hacia la integración superior de la autonomía personal.

La instauración del Super-Yo heterónimo, al comienzo del «período de latencia», tiene lugar, según Freud, cuando el Yo infantil, ante la constricción del medio familiar y social y la «amenaza de la castración», renuncia a sus deseos edipianos institutivos e internaliza, sin crítica, las normas e ideales morales que presionaban «desde fuera» sobre su conducta. El niño ha empezado a ser sujeto moral, se ha establecido en él la «conciencia moral», puesto que los principios, normas e ideales morales han empezado a existir «dentro» de él. Sin embargo, es cierto que no hay todavía verdadera madurez ético-antropología. Su «moral», aunque ya «internalizada», se ha recibido como «de prestado» del entorno familiar personal. No se ha hecho propia ni personal. Ni, por lo tanto, es «suya». Sigue siendo una moralidad «heterónoma», aunque internalizada. En ella quedan fácilmente muchos elementos «irracionales», espúreos y extraños, que acabarán entrando en conflicto con las auténticas aspiraciones del fondo de la personalidad, con la personal vocación. La «inconsciencia» y el determinismo de esta «conciencia moral» son extraordinariamente amplias.

Es decir, la moral se ha internalizado, pero es aún heterónoma. La internalización es definitiva, pues la «conciencia moral» sólo puede ser interna. Pero la heteronomía habrá de superarse para que pueda desarrollarse en su plenitud el verdadero ser ético¹.

La transformación del Super-Yo heterónimo en Super-Yo autónomo, va a tener lugar, principalmente durante la adolescencia. Se pueden con-

1. Cuando hablamos de «autonomía» y de «heteronomía» nos referimos, desde luego, a una situación ideal de la persona humana en relación con un ámbito creado terrenal y social. Con relación a Dios el problema es totalmente distinto. Aunque creemos que ni aún entonces se debe hablar propiamente de heteronomía, a no ser que hagamos uso de una analogía muy remota. Pero evidentemente, el hombre tampoco es autónomo con respecto a Dios, ni antropológica, ni mucho menos, éticamente. Ya en otra ocasión escribíamos: «En el seguimiento y aceptación de su Voluntad, es donde se cumple y realiza mi personalidad y libertad humanas. Es decir, recibiendo y aceptando constantemente de El nuestra mismidad. Pues, en última instancia, es en el misterio de su Voluntad, donde se esconde el misterio de mi personalidad, de mi libertad y de mi vocación. Sólo en ella me encuentro a mí mismo, llego a ser auténticamente Yo mismo, nazco a mi verdadera libertad; sólo en este último «éxtasis» en el Ser —la entrega amorosa a Dios— se logra mi personalidad, se realiza el proyecto que es mi vida, se «llena de ser» la idea expectante divina que soy yo mismo» (E. FRELJO, *La libertad y la personalidad en la antropología contemporánea*, en «SALMANTICENSIS» 8 (1961), p. 133).

siderar aquí dos momentos, aunque de sentido contrario a los que determinaron la formación del Super-Yo.

Entonces se iniciaba el desarrollo mediante la «dimisión» del Yo y de sus deseos —complejo de castración— seguida de una aceptación de las normas e ideales de conducta que imponían la familia y la sociedad. Ahora va a tener lugar, por el contrario, una vigorosa crítica, a veces hasta violenta, de estas normas e ideales que se reconocen como «impuestas», y que llevan al adolescente frecuentemente a actitudes de rebeldía, desobediencia y dudas sobre las ideas recibidas y sobre las personas investidas de autoridad. Esta «crítica» se hace desde un Yo que busca afirmarse e independizarse para tener sus criterios y principios y poder decidir por sí mismo y de sí mismo. Este proceso caracteriza, desde el punto de vista del desarrollo moral, a la fase que, en otro lugar, hemos llamado «pubescencia».

Pero todavía no se ha logrado la verdadera autonomía ética madura, con este volver a vivir, aunque a un nivel superior la antigua rebeldía edipiana. A lo sumo el Yo ha logrado ahora tomar contacto con sus ocultas aspiraciones éticas personales y con su escondida vocación, haciendo vacilar las ficticias superestructuras y la máscara conformista que las ocultaba. Se ha puesto en camino hacia la vida autónoma, pero aún no tiene equilibrio interior, ni suficiente esclarecimiento propio..., debido a la vacilante afirmación de sí y al peligroso «desarraigo» social, cultural y personal. La personalidad en crisis del adolescente habrá de redescubrir, ahora desde el fondo de sí misma, en una emocionante aventura personal, los verdaderos valores: al prójimo, a la sociedad y al mundo en su profundidad existencial, pues se encuentra amenazada con caer en la esclavitud de sí misma y cerrarse el camino de su verdadera vocación y su personal obra creadora y apertura expansiva. A esta segunda fase positiva, la llamamos adolescencia propiamente dicha. Está caracterizada por la integración de las posibilidades interiores recién descubiertas en la unidad de la personalidad, y el descubrimiento, e incorporación creadora, de un mundo objetivo de valores en la realidad exterior material o social, con la que en la fase anterior se habían afirmado las distancias. Todo es de nuevo recuperado y reconstruido, pero ahora, desde sí mismo. Construir la propia alma y construir el «cosmos» entero en la propia alma: he aquí la mística tarea del adolescente. Hay una expansión interior de la personalidad, descubridora, y creadora de valores que tiene como consecuencia la inscripción productiva y comunitaria del adolescente en el mundo social y cultural.

Si este desarrollo, en este momento decisivo de la vida, se logra, se habrán conseguido la integración ajustada y adaptada de la personalidad; la incorporación colaboradora en las esferas sociales de valor; el

camino de la íntima verdad encerrada en el alma y de los destinos personales; el autodomínio y la libertad interior. La personalidad habrá alcanzado su auténtica madurez ético-antropológica, que proviene de su consciencia, libertad y responsabilidad. El Super-Yo se habrá hecho autónomo. Pero no con la falsa autonomía «solipsista» del envaramiento «narcisista», improductivo y desarraigado, sino mediante la autonomía objetiva de la personalidad expansiva y productiva, inscrita en un orden objetivo de valores, en función de los cuales se desarrolla.

◦ b) *La racionalidad de la conciencia moral.*

Freud estudió la conciencia moral a través del análisis de los enfermos que acudían a su consulta buscando alivio a sus sufrimientos. De aquí que se encontrara constantemente ante formas de moralidad inmadura, patológica e infantil, en las que los elementos afectivos e impulsivos de sentimientos pseudomorales —culpabilidad inconsciente, obligatoriedad autoritaria e irracional, etc.— impedían el verdadero juicio moral libre, racional y axiológicamente valioso. Las descripciones freudianas del Super-Yo, convenientemente entendidas y completadas, dan razón del apasionante problema psicológico de la génesis y del desarrollo del sentimiento moral en el individuo humano, pero no explican, naturalmente, la esencia misma de la moralidad del hombre. «Si el psicoanálisis sabe explicar admirablemente —afirma Pichón— el nacimiento y el contenido de los sentimientos de culpabilidad, no nos explican en nada, la esencia, la substancia de estos sentimientos, a saber, la aptitud que tiene el hombre de reprocharse tal o cual cosa, su aptitud para juzgarse moralmente, su modo moral de enfocar las cosas»².

Efectivamente, en la conciencia moral infantil o neurótica, la razón juega un papel mucho menos importante que en el adulto, y éste, muchas veces, sólo sirve para levantar una superestructura pseudológica que trata de satisfacer ficticiamente las exigencias de racionalidad del sujeto. Pero esta superestructura no es verdadera lógica ni razón, sino efecto de una especie de «mentalidad mágica» (L. Levy-Bruhl), o «catatímica» (E. Kretschmer), es decir, de un servilismo inconsciente de la razón en favor de las tendencias y de los afectos reprimidos. Ahora bien, concluir de la falta o del excaso papel que juega la razón en la «conciencia moral» inmadura del niño o en la pseudoconciencia moral del neurótico, la irracionalidad absoluta de toda conciencia moral, es un paso del todo inconcebible.

2. PICHON, *Position du problème de l'adaptation réciproque entre la société et les psychismes exceptionnels*, en «REVUE DE PSYCHANALYSE», París, t. II, n. 1., p. 151.

S. Freud se expresa frecuentemente de tal forma que favorece este gran equívoco. «La conciencia moral —afirma— es la percepción interna de la repulsa de determinados actos. Pero su particular característica es que esta repulsa no tiene necesidad de invocar razones ningunas y posee una plena seguridad de si misma... Una motivación de esta condena (de los actos culpables) parece absolutamente superflua...»³. En la anterior afirmación Freud generaliza ilícitamente, lo que sólo puede ser, en parte, cierto referido a la conciencia moral infantil o a la pseudoconciencia moral patológica. Es el niño quien rechaza y siente la repulsa de determinados actos, porque así lo han decretado sus padres, sin más razones. Y aún en este caso, tampoco conviene extremar demasiado las cosas, ya que también el niño suele tener razones y, desde luego, no sería nunca recta pedagogía la que se apoyara exclusivamente en una constricción autoritaria. En todo caso, habrá que afirmar que el niño es sujeto de verdadera moralidad en aquella medida en que es capaz de discernir y obrar racionalmente.

De similar manera el neurótico, y, en cierta medida, el primitivo se ven impulsados a obrar bajo la influencia de una pseudoconciencia moral, como la descrita por Freud. Pero huelga decir que no se trata entonces ni de verdadera moralidad, ni de auténtica conciencia moral. En el escrupuloso obsesivo, las dos conciencias morales, la auténtica y la espúrea, persisten simultáneamente y, frecuentemente, aparecen perfectamente deslindadas y separadas. No es raro, por ejemplo, que espontáneamente distinga la culpabilidad neurótica de la auténticamente moral. Todo confesor tiene suficiente experiencia de estos casos. Ante ciertos acontecimientos, la culpabilidad se manifiesta como irracional, inmotivada, como un sentimiento absurdo, impuesto «por encima de sus fuerzas». El penitente sabe que «no ha pecado», pero no puede sufrir el enorme sentimiento de culpabilidad, la intranquilidad de conciencia que le atormenta. Mientras que ante otros sucesos, se confiesa una culpabilidad perfectamente racional y motivada, el penitente reconoce su pecado, aunque este vaya acompañado de una participación afectiva de mucha menor intensidad.

Su aparente reacción contra los excesos del «racionalismo» llevó a Freud, en este terreno, demasiado lejos. Por otra parte, sólo el prejuicio del empirismo fenomenista puede conducir a afirmar que «podemos rechazar la existencia de una facultad original, en cierto modo natural, de discernir el bien del mal»⁴. Es inconcebible que se intente negar que el hombre, con sólo el ejercicio más elemental y rudimentario de su in-

3. S. FREUD, *Totem y tabú*, ed. S. Rueda, B. Aires, t. VIII, p. 75.

4. S. FREUD, *El malestar de la cultura*, o. c., t. XIX, p. 69.

teligencia, ya es capaz de darse cuenta que ciertos tipos de conducta tienen un valor diferente. El mismo Freud no podrá evitar la contradicción, puesto que la «nueva ética científica» que acaba por propugnarse, estará apoyada en esta capacidad discernitiva de la Razón. Ciertamente que cuanto más nos alejemos de los casos más simples y evidentes, más difícil resulta cualificar moralmente determinados actos. Y más fácilmente se puede caer en un juicio moral erróneo. De aquí la multiplicidad de los sistemas morales. Pero resulta absurdo pretender concluir de esta multiplicidad, la irracionalidad total de la moral. En todos los órdenes del conocimiento humano, la adquisición de la verdad es penosa y, muy a menudo, fargmentaria.

Esta limitación humana motiva el que, en la conciencia moral del individuo en concreto, sea posible que los elementos racionales se encuentren mezclados con otros irracionales. La «ausencia de ideas morales innatas —escribe R. Dalbiez— y la influencia sobre el juicio de hábitos asociativos inculcados por la educación hacen que la parte del elemento racional en las convicciones morales del individuo, corra el riesgo permanente de ser sumergido bajo el peso abrumador del elemento irracional. En abstracto es totalmente cierto que la moralidad es de orden racional, pero en el caso concreto, es forzoso reconocer que la razón no juega un papel tan grande en el comportamiento humano»⁵. Harán bien los moralistas en tener en cuenta que los elementos irracionales se mezclan tan frecuentemente —consciente e inconscientemente— en la conducta humana, cómo la psicología profunda, desde Freud, ha acertado a descubrir. Pero también harán bien, psicólogos y psicoterapeutas, en no olvidar que el hombre sigue siendo esencialmente un «animal racional», y, por tanto, capaz de auténtica moralidad.

c) *La moralidad y la religiosidad.*

Vamos a ocuparnos ahora de las relaciones entre la moralidad y la religiosidad. Freud las ha establecido de la siguiente manera: El Super-Yo, que contiene la conciencia moral, es el legítimo heredero del padre infantil, cuya función y relación con el niño ha quedado internalizada. Ahora bien, la imagen paterna no sólo ha sido introyectada, sino que también ha sido idealizada y sublimada. Se logra así la representación de un padre grandioso, creador de todo, omnipresente, omnisciente y todopoderoso, que exige estricta obediencia en el cumplimiento de sus mandamientos, vigila hasta los mismos pensamientos y premiará o castigará

5. R. DALBIEZ, *El método psicoanalítico y la doctrina freudiana*, B. Aires 1948, Desclée de Brouwer, t. II, p. 355.

en el futuro según hayan sido los deseos y la conducta de sus hijos. Esta representación divina no puede ocultar, según Freud, su origen de la antigua imagen infantil del padre.

Con la superación del complejo de Edipo no sólo se ha iniciado, por tanto, la vida moral del niño, sino también su vida religiosa. Las normas paternas internalizadas en el Super-Yo se van a ver en conexión con este Dios, heredero del padre, al que estaban originalmente ligadas. La moral, aunque internalizada, será todavía autoritaria y heterónoma. Antes el niño se veía coartado en sus deseos por la autoridad de su padre carnal, que amenazaba, obligaba, premiaba y castigaba. Ahora se tratará de un nuevo padre más espiritualizado y que llega a ver incluso los más recónditos pensamientos, pero que, en último término, no es sino el mismo padre carnal idealizado y sublimado. El Super-Yo ha sido el resultado de la introyección de la imagen paterna, pero va a ser, a su vez, proyectado y personificado en la imagen divina, después de sufrir una fuerte sublimación.

De aquí que, para Freud, la moralidad correspondiente a la fase del Super-Yo heterónomo del período de latencia esté inexorablemente ligada a la Religión: es una moral religiosa. La Religión, afirma que un Dios-Padre, bueno y misericordioso, protector de nuestra indigencia, es al mismo tiempo quien nos impone las interdicciones de nuestros deseos, vigila nuestra conducta y pensamientos, impidiendo que escapemos a su justicia que nos premiará o castigará inexorablemente. Son estas las funciones que el padre ejercía sobre el niño y que, según ha descubierto el psicoanálisis, el Super-Yo, heredero de aquél, sigue ulteriormente realizando. Las religiones son por lo tanto, para el psicoanálisis freudiano, la proyección sistematizada del período de la vida correspondiente al establecimiento del Super-Yo, y conservan su mismo carácter irracional. Su interna estructura neurótica, o más bien psicótica, depende de los mecanismos psicológicos a los que debe su origen. Un Super-Yo rígido y autoritario puede dar lugar en el individuo humano a una neurosis obsesiva. El Dios —padre rígido y autoritario de la Religión— dará lugar a la neurosis obsesiva colectiva de la Humanidad, «sistema de defensa» que creó ésta como resultado de su perpetuo infantilismo psíquico.

El enjuiciamiento de la concepción freudiana de la Religión nos ocupó ampliamente en otra ocasión. Bástenos señalar aquí, de nuevo, la inconcebible generalización y el enorme equívoco incluido en el razonamiento freudiano. Elementos irracionales, psicopatológicos, se revisten frecuentemente de contenidos religiosos. Es experiencia psiquiátrica diaria. Semejante «religiosidad espúrea» se oculta, a veces también, tras las más variadas manifestaciones religiosas, infeccionando y mixtificando la verdadera vida religiosa. El «temor de Dios», por ejemplo, puede tener,

en ocasiones, muy poco de «espiritualidad» como manifestación del don del Espíritu Santo, y mucho de temor ante el antiguo padre infantil al que se sigue ligado en una perpetua relación edipiana, o ante un Super-Yo rígido y autoritario, heredero de aquel, etc. La auténtica religiosidad está amenazada de continuo por esta «pseudo-religiosidad» edipiana o del Super-Yo hetenónimo. No es infrecuente observar en individuos —y hasta en individuos «cultos»— y en colectividades, formas religiosas extraordinariamente inmaduras. Pero de nuevo conviene afirmar que si la luz proyectada por el psicoanálisis ha esclarecido algo respecto de la Religión, no ha sido la demostración de su invalidez objetiva, como pretendió Freud, sino la diferencia de estructura antropológica entre la religiosidad auténtica, y las mil formas «pseudo-religiosas» que pueden impurificarla.

Dios es el heredero del padre carnal y del Super-Yo primitivo. Esta afirmación, referida a la representación individual de Dios, encierra algún sentido que no tiene nada de herético. Y hasta, si no se amplía indebidamente su significación, está en substancial acuerdo con las tesis de la teología tradicional. La idea de Dios no es tampoco innata al hombre. Esta proposición clásica de la filosofía escolástica frente al innatismo de tipo cartesiano, ha sido también, aunque por otras razones, punto de partida freudiano. Y se puede conceder que el psicoanálisis ha esclarecido muchos de los mecanismos psicológicos que intervienen en la génesis de la idea de Dios. Que la imagen paterna juega un papel fundamental, ha sido su conclusión más importante al respecto. Tras sublimaciones e idealizaciones, se descubre frecuentemente al antiguo padre infantil. Freud ha mostrado que el niño no se forja, en un principio, la representación de Dios —ser omnisciente y todopoderoso— mediante un ejercicio intelectual, lógico y riguroso, sino, principalmente, mediante procesos de idealización, sublimación, introyección y proyección de la imagen paterna y sus subrogados, bajo la presión del medio familiar y cultural. Nada de esto ha de escandalizar realmente a una mente teológica. Pero Freud generalizó excesivamente sus conclusiones y las extendió indebidamente. La razón también juega su papel en la génesis de la idea de Dios y hasta se puede afirmar que los mecanismos psicoplásticos que intervienen en ella se ponen, más bien, al servicio de la perentoria necesidad humana de dar una explicación racional al mundo. A medida que el proceso de maduración de la personalidad avanza, la religiosidad ha de ser también liberada de los posibles elementos irracionales que la impurificaron. La religiosidad del adulto debe de encontrar sus últimos fundamentos racionales o permanecer eternamente inmadura e infantil. La fe autoritaria e irracional del niño debe dejar paso a la fe, «obsequium rationale» del adulto. La Teología, ciencia de lo divino, ha acertado a

elaborar así, con un rigor intelectual admirablemente cuidado, los «fundamentos de la creencia» o «principia fidei». El «primado de la Razón» —cuyo triunfo Freud, con tan precaria esperanza, quiere acelerar— no acabará en la liquidación definitiva de la Religión, sino que prestará a ésta aún más sólidos fundamentos.

Por otra parte, la Religión no es sin más, Razón pura, ciencia, explicación causal del mundo o comprensión de su sentido. Es, también, relación interpersonal, apertura, búsqueda, encuentro y donación al Tu que se manifiesta veladamente, y que parece llamar siempre desde el fondo del alma. Freud ha venido a afirmar que esto ocurre porque en definitiva Dios no es sino la continuación del padre infantil, perpetuamente presente en el fondo del psiquismo humano; porque Dios es el trasfondo que queda de una relación imperecedera; porque es la imagen oscura y misteriosa, resto del perdido paraíso del niño en su hogar paterno; porque Dios es el continuador, el representante que revela y manifiesta velada y «numinosamente» al padre carnal, único Tú realmente existente tras la emoción religiosa. Un teólogo, sobre todo un teólogo moderno, concluiría de las sugerencias freudianas todo lo contrario, con la misma legitimidad psicoanalítica. Toda paternidad, nos diría, no es teológicamente en el fondo, sino el reflejo, la oscura revelación de la verdadera y última paternidad, pues es del «Padre de quien procede toda la familia en los cielos y en la tierra» (Ef. 3, 15). Es el padre carnal, más bien, el anuncio y también la primera manifestación velada y «numinosa» de un Padre superior, puesto que todo amor humano no es sino reflejo del Amor mismo en que Dios consiste; toda autoridad proviene de lo alto y todo encuentro amoroso con el prójimo, mucho más si este prójimo es padre, sólo puede abrir al encuentro misterioso con el Tu divino. El entorno amoroso y vigilante que rodea al niño en el «seno» familiar, manifiesta misteriosamente otro ámbito en que un Dios providente y amoroso cuida hasta de un cabello de nuestra cabeza, «porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, son conocidos mediante las creaturas» (Rom. 1, 20). El que hoy día, este «revelación natural» de Dios, la acertemos a ver mejor desde la Antropología, que desde la Cosmología, también lo podemos deber, en parte, al psicoanálisis... En definitiva, para un psicoanalista cristiano, el mundo emotivo que configura la infancia en el seno de la familia, abre y educa para encontrar la verdadera emoción religiosa.

Finalmente, y ésto es aún más importante, el problema de la génesis psicológica de la vivencia religiosa o de la idea de Dios, es totalmente distinto del problema del orden axiológico religioso y de la existencia y esencia de Dios. El primero pertenece a la Psicología genética, el segundo a la Filosofía, a la Teología natural. Para establecer el orden objetivo

religioso, le basta al filósofo con partir del hecho de la existencia de la idea de Dios —y de un mundo contingente—, sea el que sea el origen que haya podido tener aquella idea. Este puede ser incluso muy bien, la herencia de la imagen paterna o la proyección del Super-Yo. Pero no por eso Dios «dejará de existir en las alturas», si su existencia es una rigurosa conclusión metafísica. Freud confundió lamentablemente estos dos problemas. Para fundamentar la legitimidad de sus conclusiones, Freud y sus más ortodoxos seguidores, recurrían a ciertas experiencias psicoanalíticas. La religiosidad de algunos enfermos desaparecía «automáticamente» una vez disueltos los viejos conflictos neuróticos. Pero, una vez más, es necesario preguntarse: ¿era la religiosidad de estos neuróticos auténtica religiosidad? o ¿se trataba más bien, precisamente de «pseudoreligiosidad» neurótica, de religiosidad «funcional», de una superestructura pseudoreligiosa montada como mecanismo de defensa sobre un conflicto psíquico? Si este «tinglado» pseudoaxiológico, no fue sustituido por una religiosidad auténtica, racional y consciente, durante el curso de la terapia, no es de extrañar que se derrumbara dejando el vacío religioso.

También, por ejemplo, la aparente «vocación» religiosa de un neurótico obsesivo, puede desaparecer sin más, una vez resuelto el conflicto neurótico. Y no habrá que lamentarse de ello. Pero un neurótico obsesivo, puede esconder tras su superestructura psicopatológica, una verdadera vocación religiosa. Y esto tampoco conviene olvidarlo. Pues sería una lástima, que la psicoterapia que le ha ayudado a resolver su conflicto psíquico, no le haya permitido descubrir su verdadera vocación, sino que, más bien, se la haya definitivamente ocultado.

Por lo menos habrá que admitir que el psicoanálisis se muestra neutro respecto de la religiosidad del ser humano. Pero, sin embargo, son muchos ya los autores que están convencidos de que la psicoterapia y la psicología profunda «sin prejuicios» alcanzan conclusiones mucho más amplias respecto de la religiosidad del hombre, si llegan a ser suficientemente «profundas». Si la psicología profunda ayuda realmente al hombre a esclarecerse a sí mismo, le ayudará igualmente a descubrir su más profunda dimensión religiosa. Bastaría sin duda, la constatación de casos en los que la «pérdida de la fe» se debe a viejos conflictos psicopatológicos de raíz muchas veces edípica, para demostrar sin más lo ilícito de la extensión de las conclusiones teóricas que Freud sacó del psicoanálisis. Personalmente no hemos conocido un sólo caso de «pérdida verdadera de fe cristiana», que no haya tenido a su base algún conflicto «neurótico» de la personalidad. La resolución del mismo era la primera condición, que generalmente bastaba para «devolver» la fe, pero una fe y religiosidad que entonces había de ser mucho más madura, consciente y responsable. Dudaremos del éxito total de cualquier psicoterapia que,

al menos en nuestros ambientes, a la larga no conduzca a una auténtica vida religiosa, siempre que el paciente quiera decidirse por una sincera vida personal, intelectual y moral. La verdadera salud del alma, lleva consigo la creencia sincera y la auténtica vida religiosa.

Freud ligó la fase de la moralidad del Super-Yo heterónimo a la Religión. Ahora bien, esta «religión» de que hablaba Freud era, también, la religiosidad «infantil» o «funcional», propia precisamente del Super-Yo heterónimo del niño o del neurótico. Identificar la moral autoritaria, irracional y heterónoma con los valores religiosos sin más, es un error que nadie ha contribuido a poner en claro tanto como H. Bergson. Pero Freud escribió sus obras fundamentales sobre la religión y la moral antes de *Les deux sources de la morale et de la religion*, de H. Bergson (1932), y su *Moisés y la religión monoteísta* (1938) parece estar redactada sin que el médico viera la haya tenido en cuenta para nada.

H. Bergson no sólo ha distinguido dos formas de la moral —cosa que, también hizo Freud desde puntos de vista, en parte, coincidentes—, sino que ha distinguido también dos formas de la Religión, cosa que ya no hizo Freud.

Para H. Bergson se dan dos fuentes de la moral que originan: una «moral cerrada» —elemento estabilizador de la sociedad— y una «moral abierta» —resultado genuino del elán vital creador—. «En la primera, la obligación representa la presión que los elementos de la sociedad ejercen los unos sobre los otros para mantener la forma del todo, presión, cuyo efecto está prefigurado en cada uno de nosotros por un sistema de hábitos que van, por así decirlo, delante de ella; este mecanismo del que cada pieza es un hábito, pero cuyo conjunto es comparable a un instinto, ha sido preparado por la naturaleza. En la segunda [en la moral abierta], hay una obligación si se quiere, pero la obligación es la fuerza de una aspiración o de un elán, del elán mismo que ha desembocado en la especie humana en la vida social, en un sistema de hábitos más o menos asimilable al instinto: el principio de propulsión interviene directamente, y ya no por el intermedio de los mecanismos que había montado y a los que se había ligado provisoriamente»

Ahora bien, entre estas dos formas de la moral del alma cerrada y abierta, estaría, como un estado intermedio, la moral del alma que se abre. La moral cerrada, estática, sería «infra-intelectual». La moral abierta, dinámica, sería «supra-intelectual». «Aquella caracteriza un conjunto de hábitos que corresponden, simétricamente, en el hombre, a ciertos instintos del animal, es menos que inteligencia. Esta es aspiración, intuición, emoción..., es más que inteligencia. Entre las dos está la inte-

ligencia misma... Ella ha dominado la moral del alma cerrada, pero aún no ha alcanzado, o más bien creado, aquélla del alma abierta» ⁶.

H. Bergson encuentra en la «presión social» el fundamento de la «moral cerrada». Mediante su constricción, «se inculca una moral hecha de hábitos impersonales» ⁷. En el «elán del amor» se fundamenta, por el contrario, la «moral abierta». «No dudamos —afirma H. Bergson— en llamarla religiosa, e incluso mística, pero es necesario entenderse sobre el sentido de las palabras» ⁸.

En las anteriores palabras se aprecia que H. Bergson va a sostener un punto de vista totalmente opuesto al de Freud sobre las relaciones entre moral y religión. La «moral cerrada», es decir, la moral de la constricción, del «todo de la obligación», la moral del «deber» impuesta por la sociedad cerrada, se encuentra ciertamente, también, apoyada en la Religión: «se puede decir que la religión es auxiliar de la moral, en cuanto ella hace temer o esperar penas o recompensas..., a las sanciones establecidas por la sociedad, cuyo juego es tan imperfecto, impone otras, infinitamente más altas, que nos deben ser aplicadas en la ciudad de Dios, cuando nosotros hayamos abandonado la de los hombres» ⁹. Estas palabras bergsonianas recuerdan, casi literalmente, semejantes afirmaciones freudianas. Pero, mientras Freud no cree en el valor de semejante moral y religión, H. Bergson no lo ha rechazado expresamente en lugar alguno. Pero, para H. Bergson, también la «moral abierta», de la aspiración creadora, tiene su fundamento en otros aspectos, y precisamente los más específicos y valiosos, de la Religión: «...es el elemento específicamente religioso: pero es manteniendo este elemento, y no la metafísica a la cual él está unido, que llega a ser [el dogma] el fundamento religioso de la moral. Nosotros nos adherimos al segundo método, pero es de la experiencia mística de lo que se trata. Hablaremos de la experiencia mística enfocándola en lo que ella tiene de inmediato, fuera de toda interpretación. Los verdaderos místicos se abren simplemente al oleaje que les invade. Seguros de sí mismos, puesto que sienten en sí algo mejor que ellos mismos, se manifiestan como grandes hombres de acción, con la sorpresa de aquéllos para quienes el misticismo no es más que visión, trasposición, éxtasis. Lo que ellos han dejado derramarse en el interior de sí mismos, es un flujo descendente que querría, a través de ellos, ganar a los otros hombres. La necesidad de esparcir en su torno, lo que han recibido, la sienten como un elán de amor...» ¹⁰.

6. H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 88 ed., Paris, P. U. F., 1952, p. 63.

7. H. BERGSON, l. c., p. 99.

8. H. BERGSON, l. c., p. 100.

9. H. BERGSON, l. c., p. 100.

10. H. BERGSON, l. c., p. 101.

Las concepciones bergsonianas sobre la moral y la religión, que hemos tratado de exponer con sus mismas palabras, necesitan ciertamente una serena crítica filosófica, desde el punto de vista de su legitimidad axiológica, objetiva. Pero a nosotros nos interesa aquí, preferentemente, el valor antropológico que encierran y que constituye una réplica psicológica, a la par que la mejor continuación, de los puntos de vista freudianos. H. Bergson, frente a Freud, implica la afirmación de que en el inconsciente, en el trasfondo mismo de la vida del hombre, no sólo se encuentran las raíces de los instintos biológicos del Ello freudiano, sino también las aspiraciones más sublimes del espíritu; no sólo lo «infra-intelectual», sino también lo «supra-intelectual». De aquí que más allá del automatismo moral heterónomo de Super-Yo freudiano y de su religiosidad correspondiente, haya sabido encontrar las raíces de una aspiración ética universal y humanitaria, aspiración que, lejos de encontrarse al margen de la Religión, se nutre, precisamente, de la más genuina raíz religiosa del espíritu humano. Como dijimos anteriormente, H. Bergson representa, de alguna manera, una especie de Freud al revés. Arrancando de un punto de partida que quiere ser igualmente «positivista», ha sabido encontrar en el inconsciente el dato de «lo espiritual», allí donde Freud sólo había acertado a ver el dato de «lo instintual»; el «hecho» de la aspiración creadora, donde Freud sólo había podido ver el «hecho» de la repetición mecánica. El sentido de su obra, a lo que aquí respecta, es similar a la de C. G. Jung, aunque las conclusiones se alcancen desde posturas metódicas distintas. De aquí que la posición bergsoniana y jungiana frente a los valores, sea bien distinta de la freudiana, e impliquen una comprensión mucho más profunda de la realidad psíquica del ser humano.

d) *Moral innata o adquirida.*

Freud ha subrayado la inexistencia de sentimientos e ideas morales innatas en el hombre. Lo cual le parece un dato nada difícil de constatar. El niño, en el comienzo de su vida, es un ser amoral. La moralidad se desarrolla en él ulteriormente. Pero si la moralidad no es innata, concluye Freud, deberá ser adquirida. El esfuerzo freudiano por esclarecer los caminos y procesos mediante los cuales el medio ambiente podía dar origen a los sentimientos morales, ha sido realmente extraordinario. Ha recurrido, como otros autores, a la «presión social y cultural» y ha demostrado que, fundamentalmente, ésta se ejercía mediante el papel que en el desarrollo del niño, en los primeros años de la vida, ejercían los padres. La sociedad presiona sobre la personalidad amoral del niño, mediante la familia:

ha sido la respuesta psicoanalítica al problema de la génesis del sentimiento y de la conciencia morales.

Desde puntos de partida muy distintos se ha defendido, en nuestros tiempos, el origen social de la conciencia moral (E. Durkheim, J. M. Baldwin, M. P. Bovet, J. Boyer, G. Davy, H. Bergson, J. Piaget...) Freud ha supuesto el más importante intento de dar a las teorías sociológicas de la conciencia moral una profunda base antropológica. El sociólogo E. Durkheim y el psicólogo S. Freud, coinciden en las líneas generales de su explicación al problema de la génesis del sentimiento moral. Y aún cree poder afirmar F. Challaye: «Más radicalmente aún que Durkheim el psicólogo-médico austriaco Sigmund Freud ve en la moralidad impuesta al niño, naturalmente perverso, un producto del medio social» ¹¹.

Podemos situar los términos en que se ha planteado el problema de la siguiente manera: la conciencia moral o es innata en el individuo, de tal manera que se desarrollará siempre sea cual sea el medio social-cultural en que se desenvuelva aquél, o es adquirida y entonces debe provenir de la acción del entorno social y cultural que presiona sobre el individuo.

Ahora bien, ¿no cabe en este dilema, una tercera vía intermedia? La respuesta será ciertamente negativa para una actitud gnoseológica que esté apoyada en cualquier forma de empirismo-fenomenista. Pero, ¿no será el empirismo mismo el que deba ponerse aquí en discusión? Detrás de los intentos de E. Durkheim o de S. Freud por «limitarse a los hechos» constatados y rechazar toda premisa «metafísica» y «dogmática», ¿no se encubre subrepticamente todo un «dogmatismo» y una «filosofía de los valores»? G. Gurvitch lo señala certeramente respecto de E. Durkheim. «Ser a la vez productor y producto de la realidad social le parece un fundamento suficiente de la validez de los ideales y, por tanto, de los valores, porque la realidad social, o más precisamente, la conciencia colectiva, se le presenta como el espíritu y el Bien mismo. Si había renegado de esta premisa metafísica y dogmática, Durkheim se verá constreñido, por sus propios análisis, a completar la sociología de los valores por una reflexión filosófica sobre los últimos» ¹². Similar ha sido el caso de la psicología moral de S. Freud.

Del «hecho» de la amoralidad inicial del niño, no se puede concluir sin más el derecho «a rechazar la existencia de una facultad original, en cierto modo natural, de discernir el bien del mal» ¹³, como hace S. Freud, a no ser que se acepte como bueno un empirismo radical.

11. F. CHALLAYE, *L'enfant et la morale*, Paris, PUF, 1941, p. 57.

12. G. GURVITCH, *Moral theorique et science des moeurs*, Paris, PUF, 1961, p. 72.

13. S. FREUD, *El malestar de la cultura*, o. c., t. XIX, p. 69.

No hay innatismo de contenidos morales. Estos se desarrollan posteriormente, en función de las influencias educativas del medio cultural, familiar y social. Ambas afirmaciones son correctas. Ahora bien, lo que en el hombre no se encuentra ni en germen, ninguna educación puede dársele. Lo que es innato no son las ideas ni los sentimientos morales, sino la razón misma, la aptitud intelectual para distinguir el bien del mal, la aspiración radical hacia la perfección del propio ser humano, la capacidad «sentimental» para captar la armonía interna, a que responde la naturaleza humana emocional.

Lo que hay que admitir en el hombre, es la existencia de una capacidad original e innata que le permita regular su conducta en función del bien y del mal. Esta capacidad original arranca de la naturaleza espiritual del ser del hombre. Es, por tanto, en la estructura racional, sentimental y volitiva del hombre, donde hay que buscar las raíces psicológicas de la conciencia moral. Ciertamente que no se debe ver a la conciencia moral, como el sencillo resultado de funciones *puramente* espirituales o mentales. Un mundo psíquico y biológico forma una totalidad única e indestructible con el estrato superior de la personalidad. Son estas funciones psíquicas y estos mecanismos bio-psicológicos los que regulan predominantemente la conducta en los primeros años del desarrollo, en los cuales se constituyen los hábitos y los rasgos del carácter, fundamento de la ulterior conducta moral. Estas funciones y mecanismos del psiquismo son, además, la preparación y la condición para el desarrollo ulterior de las verdaderas fuerzas del espíritu, que despiertan «tardíamente» en la persona humana. De aquí que la «salud» biológica y psíquica sea el mejor apoyo de la «salud» moral. Y también que, si por el contrario, la madurez de la personalidad no se alcanza, se impongan mecanismos y funciones inconscientes con las apariencias de la legítima conciencia moral. Existe ciertamente, una psicopatología de la conciencia moral, que descubre inexorablemente una falta de integración y de desarrollo.

El análisis de la conciencia moral humana nos permite distinguir tres elementos antropológicos esenciales: el juicio práctico de la razón, de lo que debe hacerse «hic et nunc»; el imperativo volitivo y libre, motor mismo de la acción y el sentimiento ético, espiritual, que implica una estimación valorativa del bien y del mal. Los elementos psicológicos de la conciencia moral se dan inmediatamente a la experiencia ética madura, pero matizados de distinta manera en la experiencia que precede o sigue a la acción. De aquí que con razón se hablara de conciencia moral antecedente y consiguiente.

1.—La psicología y la ética tradicionales han visto en la Razón práctica, el elemento primordial y básico de la conciencia moral. Los «primeros principios» de orden moral, práctico, eran directamente intuibles

por esta razón, supuesto su más elemental ejercicio, y ningún sujeto humano dejaría de captarlos inmediata y evidentemente. Al igual que en los «primeros principios» del orden especulativo, la necesidad del nexo entre los términos de su enunciado se impone por su propia evidencia. Se habla entonces de un «habitus» específico: «sindéresis moral». Pues bien, de la misma manera que nadie puede errar ante el llamado «principio de no contradicción», que impone ya la necesidad de su nexo a la inteligencia que despierta y ha formado su primera idea de ser y de cosa, por vaga que aún sea, igualmente la razón práctica se adhiere necesariamente a la afirmación y comprensión del primer principio de orden moral —«bonum faciendum, malumque vitandum»—, en cuanto la razón ha formado una idea de bien, sea cual sea la presión social o el influjo educativo.

No se trata aquí de ninguna especie de innatismo de las nociones de bien y de mal, ni del primer principio de la moralidad. Las nociones del bien y del mal —como la noción de ser— las forma la razón en el comienzo mismo de su despertar, por vaga y confusas que entonces puedan ser. La vida infantil presta a la naciente razón del niño múltiples experiencias de cosas «buenas» o «malas». Por lo que estas dos nociones «bueno» y «malo» son de las primeras con que cuenta en su pequeño repertorio notional. En la psicología aristotélico-tomista, la llamada «vis aestimativa», «cogitativa» o «razón particular» —es decir, el mecanismo sensorial o «sentido interno» que desde el comienzo de la vida tiene la función de distinguir «automáticamente» lo que, en concreto, es útil de lo que es nocivo a la totalidad del organismo— presta a la razón infantil unida a la confrontación de las primeras experiencias, una elemental indicación de «lo bueno» y «lo malo» y la primaria orientación de la conducta.

El simple y elemental ejercicio de la inteligencia es ya capaz de atribuir a ciertos tipos de conducta, un valor distinto. De aquí que, aunque no sean innatos ni los más elementales contenidos morales, tienen tal naturaleza e imponen con su evidencia a la razón su acuerdo básico con la estructura de la naturaleza humana, que acompañan siempre a todo hombre que pueda contar con un uso mínimo de su razón. Por eso no cabe disparidad de opiniones respecto a la validez del llamado «primer principio de la moralidad», ni incluso respecto de los llamados «principios primarios» de moralidad que están tan claramente vinculados con aquél, que con toda facilidad se deducen de él. «No es necesaria más que una inteligencia muy rudimentaria —escribe R. Dalbiez— para darse cuenta de que es mejor no sacarse los ojos que sacárselos. Pero esto basta para mostrar que lo que los moralistas llaman «el deber de la conservación individual», tiene un alcance humano absolutamente general»¹⁴.

14. R. DALBIEZ, l. c., t. II, p. 354.

Cuanto más nos alejamos de los casos más simples y evidentes o de normas morales cuya conexión con el «primer principio» es mucho más remota y su deducción de él sólo puede hacerse mediante un raciocinio mucho más complicado, la diversidad de las inteligencias, en medios culturales, sociales y familiares distintos, puede dar lugar a conclusiones mucho más divergentes. Certestamente escribe E. de Greef: «Se sabe que de una religión a otra, de una época a otra, de una colectividad a otra, muchas cosas dispares se han enseñado como desenvolviéndose de los mismos principios fundamentales. Pero no es menos cierto, que algunos datos fundamentales permanecen los mismos en todas las colectividades que tengan algún valor, e, inversamente, la degradación de un grupo se manifiesta por alteraciones cada vez más graves de las reglas morales fundamentales»¹⁵.

La moral está radicalmente inscrita en el psiquismo, o si se prefiere, en la estructura esencial del ser humano. Todo acto humano es percibido por el sujeto como mejorándolo o no, como perfeccionándole o envileciéndole. La dicha misma y el equilibrio interior del sujeto dependen de su conformidad más o menos neta con su esencia constitutiva. De aquí que aquéllo es bueno que favorece el feliz desarrollo de la personalidad total —en su «estructura interna», que está en función de la manera de realizar sus «arraigos ónticos» y de «proyectarse» en la creación de valor—. La «naturaleza humana adecuadamente considerada» es, por tanto, justamente vista por los más significativos representantes de la Etica tradicional, como la regla o criterio cognoscitivo objetivo de la moralidad y, es cierto que la antropología actual, en el fondo, no hace sino esclarecer más la gran profundidad de este punto de vista.

La razón capta siempre aquellos principios fundamentales que favorecen el desarrollo de la naturaleza humana, mejorándola y perfeccionándola, lo que explica el carácter de inmutabilidad y universalidad de los mismos. De similar manera a como la «vis cogitativa» indica automáticamente lo que es útil o nocivo para el organismo, según la naturaleza sensible, así la razón intuye de inmediato la concordancia o no de ciertos actos sencillos con el desarrollo total de la personalidad.

Acto «bueno» es aquél que favorece este desarrollo y «malo» el que lo desvía o impide. Apenas la razón puede errar respecto de aquellas cosas más sencillas y fundamentales que favorecen o impiden la expansión del sujeto, según hemos dicho. Se ha querido ver, incluso en estos principios fundamentales, el resultado exclusivo de la presión autoritaria de la Sociedad, o simples reglas «formales» imperativas, desconexionadas con

15. E. DE GREEF, *La morale est-elle inscrite dans notre psychisme?*, en *Limites de l'Humain*, «Etudes carmélitaines», Paris, Desclée de Brouwer, 1953, p. 163.

la existencia concreta del hombre... Si en semejantes puntos de vista hay un error de filosofía ética, no es tampoco menor la falta de una suficiente profundización antropológica. El mismo S. Freud cree poder ver en el homicidio, por ejemplo, una tendencia «natural», innata del hombre, que la sociedad ha tenido que prohibir. Sólo se prohíbe aquello que los hombres desean ardientemente, afirma. Lo que de ninguna manera aquéllos desean realizar no necesita ser prohibido. De esta manera pretende demostrar la irracionalidad de toda prohibición moral: «muchas veces lo malo ni siquiera es lo nocivo y peligroso para el yo, si no, por el contrario, algo que éste desea y que le procura placer... Aquí se manifiesta pues, una influencia ajena, y externa, destinada a establecer lo que debe considerarse como bueno y como malo» ¹⁶.

Hay en frases como la que acabamos de citar, mucho equívoco mezclado. En primer lugar, Freud debería de haber hablado del Ello y no del Yo, puesto que es esta instancia la que contiene los deseos instintivos y se rige por el principio del placer. Pues el mismo Freud afirma que no todos los deseos del Ello, por vehementes que sean, son provechosos para el Yo, que debe buscar acomodarlos con la realidad, aunque para ello tenga que rechazarlos y no satisfacerlos. Además, lo nocivo o dañoso no sólo debe referirse a una instancia única, sino a la totalidad de la persona, excesivamente amputada, por otra parte, en la concepción freudiana. A pesar de todo, la conciencia puede a veces, rechazar algo que en si no es nocivo, sino incluso deseable para la totalidad de la personalidad: entonces será mejor hablar de una conciencia no rectamente desarrollada, como hacen los moralistas. Sólo en semejante caso podría Freud legítimamente concluir que había habido alguna influencia ajena y externa que que estableció irracionalmente lo que debe considerarse como bueno y como malo.

Pero Freud fué incluso mucho más lejos. Sabemos que estos actos deseables, que no son nocivos ni peligrosos para el Yo y que prohibió una influencia irracional, extraña y ajena, eran el incesto, el homicidio y el canibalismo. Es justo señalar que Freud no lamenta estas prohibiciones y hasta trata de salvarlas de la disolución por la que cree se ven amenazadas a causa del esclarecimiento que puede aportar el psicoanálisis. Para ello recurrirá a la «razón-social»: a la necesidad de su interdicción para el mantenimiento del orden social. Pero, ¿es cierto que estos actos no sólo no son nocivos, sino beneficiosos, para la totalidad de la persona humana? Aún admitiendo que puedan de alguna manera ser deseables por el Ello, como consecuencia de la situación edipiana, ¿se podrá admitir que el in-

16. S. FREUD, *El malestar en la cultura*, o. c., t. XIX, p. 69.

cesto, el homicidio y el canibalismo, favorecen el desenvolvimiento del sujeto y están de acuerdo con el conjunto de sus aspiraciones?; ¿sólo la protección de la sociedad justifica la prohibición de estos actos, aun suponiendo que el desarrollo social y el individual puedan ser tan esquemáticamente separados? Sin duda alguna no son estas las conclusiones «reales» a las que conduce una verdadera «antropología profunda».

Respecto del homicidio —y lo mismo se puede decir de los otros dos actos, trilogía sobre la que Freud hace recaer el contenido substancial de la prohibición moral, a causa de la conexión con sus ideas sobre la sexualidad infantil— E. de Greef ha podido escribir: «...cometer un homicidio, no se reduce a tener enfrente una ley, humana o divina, sino que altera gravemente el equilibrio que tiende normalmente a alcanzar el conjunto de estas funciones incorruptibles [los procesos fundamentales del desarrollo de la personalidad], provoca, un estado penoso o desastroso que significa en consecuencia que, independientemente de todo prescripción, laica o religiosa, el homicidio no entra dentro del marco de las actividades normales. Previamente a la regla moral, una fundamental disposición del ser humano resiste al homicidio. Esta resistencia no es infranqueable, pero es de tal naturaleza que si un hombre quiere franquearla, debe haber tenido, con anterioridad, un comportamiento tal que haya desviado su equilibrio profundo y, por consiguiente, tener para justificarse, una actitud tal que su humanidad esté aniquilada. Psicológicamente hablando, el pecado mortal de homicidio no es solamente mortal en función de la defensa solemne que les es opuesta, lo es primeramente porque es contrario al desarrollo psíquico y afectivo del culpable, porque el culpable no ha podido matar sin haberse destruido previamente o sin destruirse como consecuencia»¹⁷.

Apenas cabe una formulación mas contradictoria de la freudiana. Para Freud el homicidio era «malo», pese a hallarse de acuerdo con las tendencias del sujeto, porque la ley social —fundada en la Religión o en la Razón que trata de defender el orden social, da lo mismo para el caso— lo prohibía solemnemente, obligando así a una renuncia de las tendencias agresivas y sexuales. E. de Greef concluye ahora de la psicología profunda, todo lo contrario: el homicidio es «ya» malo, porque está en desacuerdo con el desenvolvimiento de la naturaleza humana, porque contradice a los «procesos fundamentales», a «los modos de arraigo del hombre a su medio» y a su expansión personal. La ley —laica o religiosa— la prohíbe porque es ya «malo», puesto que contradice a la «naturaleza humana adecuadamente considerada», diría un moralista.

El envilecimiento moral, consecuencia del mal moral, es también degra-

17. E. DE GREFF, l. c., p. 164.

dación antropológica de la personalidad en vías de maduración. E. de Greef, estudiando la psicología profunda de criminales, ha demostrado cuantas veces una previa degradación «antropológica», ha preparado la consumación del crimen, imputable ya al criminal más bien «en su causa» que incluso «en si mismo»: «...un asesino es aquel que se ha dejado llevar *sin esfuerzo de compensación* a una situación tal en la que el homicidio deviene la solución (psicológica) del problema. Un hombre medianamente honesto es aquel que, mucho antes de que la situación sea insoluble, ha reaccionado»¹⁸. No se pueden generalizar estos resultados, pero, sin duda, pueden llegar a esclarecer el problema de la responsabilidad de muchos actos criminales que se cometen de forma casi «automática», mediante el desencadenamiento «pasivo» del llamado «reflejo de destrucción». Desde el campo mismo de la psiquiatría, las experiencias y trabajos de H. Baruk, abundan en semejantes conclusiones.

Respecto de las otras normas y preceptos morales, no tan evidentemente ligadas con el desenvolvimiento perfectivo de la naturaleza humana, el elemento racional de la conciencia moral se forma mediante un raciocinio más o menos implícito y complejo. El juicio práctico de la conciencia moral se presenta como la conclusión de un largo raciocinio. Como es de esperar, las opiniones individuales pueden ser ahora distintas, dado que la razón puede errar en su ejercicio debido a las más variadas causas: ambiente moral social, educación, influjo de pasiones y de tendencias, presión del inconsciente, etc. Los sistemas teóricos morales se han diversificado, fundamentalmente, debido a esta causa —la debilidad y limitación misma de la razón humana— que abre sin duda, una puerta a la infiltración de la «pseudomoral» del inconsciente.

En el desarrollo de este proceso de «raciocinio», puede tener fácilmente lugar la falsa justificación racional de una conducta, que lleva a conclusiones influidas por deseos, tendencias y estados afectivos inconscientes. A este proceso se conoce con el nombre de «racionalización», y presenta en el orden del juicio moral, semejante estructura a la de la situación, «tremendamente lógica», de la paranoia. Podríamos hablar también, haciendo uso del concepto de E. Kretschmer, de «deformación catatímica» del «juicio moral». Certestamente la filosofía tradicional captó este peligro, y aceptó a hablar de una «recta formación de la conciencia moral». El juicio válido en el orden moral, no es el de la «razón racionalizadora», sino el de la «recta ratio», al cual debe conformarse la conciencia moral «madura». La Razón, regla formal próxima de la moralidad, es la «razón recta» ya que, como afirma Sto. Tomás, «la razón corrupta o errónea no

18. E. DE GREEF, l. c., p. 177.

es razón, así como el falso silogismo no es silogismo». Es decir, la razón objetivamente fundada sobre la ley natural y la naturaleza misma de seres y bienes, independientemente de la mutabilidad, contingencia y variabilidad, de la razón humana individual, y no el elemento racional de la conciencia moral subjetiva, según ha demostrado entre otros, decisivamente, L. Lehú, O. P.,¹⁹.

La conciencia moral es la regla subjetiva e inmediata del actuar moral en concreto. De aquí que una conciencia «recta» deba estar conforme con la «recta ratio» objetiva. Lo dicho implica la distinción entre una moralidad objetiva y una moralidad subjetiva, que pueden encontrarse a veces, en oposición. Sto. Tomás afirma que nunca se puede obrar voluntariamente contra la propia conciencia, en oposición con su juicio práctico, sea recto o falso. Justa o errónea la conciencia moral *cierta* es, por consiguiente, la regla práctica, subjetiva e inmediata de nuestras determinaciones morales. Esto no quiere decir, sin más, que la conciencia objetivamente errónea haya de ser siempre excusa justificante para el sujeto. Esto dependerá, en cada caso, de la imputabilidad del error «in causa», que le hace susceptible, de ser culpable o no por distintos capítulos. Ahora bien, las causas que pueden introducir esta inadecuación entre la moralidad subjetiva y objetiva, pueden ser no sólo de orden histórico, geográfico, psicológico y fisiológico, sino también de orden psicopatológico.

Hasta ahora hemos venido hablando del juicio racional de la conciencia moral madura. Cuando la filosofía de la moral o del derecho habla de la conciencia como fundamento de la imputabilidad y de la responsabilidad ética y jurídica de las acciones personales, se refiere a este juicio racional maduro, consciente y libre. Sin duda hace bien la ciencia ética, en sacar sus conclusiones partiendo de este supuesto, pues sólo en el caso se puede hablar de «actos humanos» plenamente. Pero por otra parte, no se puede olvidar que este juicio práctico plenamente consciente, libre y responsable, es el límite psicológico ideal de un proceso de maduración y de desarrollo sumamente complejo. En fases previas a su madurez, el elemento racional, el juicio de la conciencia, se presenta como inmotivado, espontáneo e inmediato. Ciertamente que este juicio moral inmaduro puede fundarse en la presión de la autoridad «paterna», como quiere Freud, y ha demostrado mediante valiosas investigaciones J. Piaget, y comprobado ulteriormente I. A. Caruso. J. Piaget habla de un primer periodo en el que domina una regla moral «heterónoma», no «autónoma». Tiende a enfocar el problema del desarrollo moral en función de aquel equilibrio último al que tienden las estructuras evolutivas

19. L. LEHÚ, *La «recta ratio» de Saint Thomas signifie-t-elle la conscience?*, en «Revue thomiste», 30 (1925), 159-166.

y llega a afirmar, aunque con excesivo énfasis que «para que una conducta pueda ser calificada de moral hace falta más que un acuerdo exterior entre sus contenidos y el de las reglas comunmente admitidas: conviene aun que la conciencia tienda a la moralidad como a un bien autónomo y sea capaz ella misma de apreciar el valor de las reglas que se le propone»²⁰.

Pero Freud, por el contrario, hablando en realidad de la moral inmadura del Super-Yo heterónimo, cree poder oponerse desde ella a la moral clásica de la filosofía tradicional. La apelación a Dios de esta última la considera en el fondo, irracional y «semi-mágica», residuo de una vieja situación edipiana. Pero para la recta filosofía moral —sobre todo para la dirección tomista— las acciones naturalmente buenas o malas, no eran tales porque Dios las prohibiera o mandara, sino al revés: Dios las prohibía o mandaba, porque ellas eran naturalmente buenas o malas, es decir, en sí mismas conformes o disconformes con el «fin común de la vida», regla fundamental de la moralidad. Es decir, la evolución del pensamiento moral de la Ética derivada de Sto. Tomás, puede sintetizarse de la siguiente manera: La «naturaleza humana, adecuadamente considerada», es decir, en todas sus tendencias, exigencias y relaciones constitutivas, es el criterio cognoscitivo próximo de la moralidad, esto es, «aquella razón objetiva en virtud de la cual nuestro entendimiento puede juzgar con toda seguridad y certeza que un acto humano determinado y concreto goza o no de moralidad fundamental, es decir, tiene proporción o no con respecto al fin común de la vida humana, por lo cual es prohibido o mandado por la Recta Razón, en cuanto réplica de la Ley Eterna», divina. Si Freud no hubiera ignorado estas fundamentales afirmaciones de la Ética tradicional, no hubiera caído en su inútil crítica de las mismas. Por el contrario, la filosofía moral cristiana, lejos de estar infeccionada por un Super-Yo rígido y heterónimo, ha sido si cabe, «demasiado» racional y teórica. Y en este sentido parece más exacta la crítica de R. Dalbiez, que pone de relieve, una vez más, la paradoja freudiana: «Los moralistas de todas las épocas han constatado que los hombres viven más bien según los sentidos que según la razón, pero tenían la tendencia de ver, sobre todo, una caída culpable en este hecho general... Con demasiada frecuencia, factores de puro determinismo excluyen toda idea de culpabilidad, como explicativa de de deficiencia de la conducta. La práctica del psicoanálisis presta el sentido del ilogismo humano. Este es un sentido que falta muy frecuentemente a juristas y moralistas... El resultado de ello es que los juicios que emiten tienen frecuentemente un carácter

20. J. PIAGET, *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris, PUF, 1957, p. 326.

chocante de irrealismo. Si no existiera más que la conciencia moral, función práctica de la razón, las ciencias éticas y jurídicas tenían una tarea relativamente fácil, pero ¡ay!, existe también el Super-Yo» ²¹.

Quítese el exceso de énfasis al texto de R. Dalbiez, y nos quedaremos con la idea de las valiosas sugerencias que a la ciencia moral y jurídica puede prestar la psicología profunda. Quizá la filosofía moral y jurídica tendió más al «angelismo» que al «demonismo». Al elaborar la teoría racional del orden moral, pudo alguna vez perder de vista que en el hombre concreto habitaban los mil demonios del infierno del «inconsciente». Acertadamente ha podido afirmar R. Zavalloni: «El estrecho constacto que existía entre la psicología y la moral, se ha ido perdiendo y ha predominado lentamente la concepción legalista de la moralidad. Desde el momento en que la ciencia moral se ha convertido en una especie de jurisprudencia, ha prevalecido la tendencia a definir la responsabilidad en términos exclusivamente objetivos. La única condición subjetiva, que ha conservado su importancia, es la capacidad intelectual de discriminar entre el bien y el mal, es decir, la conciencia de lo que el individuo está haciendo y el consentimiento dado al acto. Lo que se presenta urgente hoy, a la luz de los recientes desarrollos de la psicología y de la psiquiatría, es el desplazamiento desde una moral jurídica a una moral psicológica» ²².

2.—El segundo elemento de la totalidad de la «vivencia moral», en que nos vamos a detener ahora, es el elemento tendentivo. En el hombre no habría, para Freud, más tendencias originales que las instintivas —sexualidad y agresividad— del Ello. La aspiración ética misma sería, en realidad, algo sobreañadido: las exigencias derivadas ideales del Super-Yo sobre el Yo. El «deber moral» sería el peso de la autoridad sobre este Super-Yo heterónimo. Por lo que, en última instancia, la aspiración a la perfección moral no es originaria en el hombre, sino resultado de la restricción cultural, social y religiosa, verificada sobre el Yo, por el medio familiar y social. Como la «razón pura», científica, no puede obligar por sí misma, Freud parece proponer como término del progreso humano, una ética científico-social sin el imperativo volitivo del deber y de la obligación interna. Todo imperativo interno moral sería, para Freud, irracional, inconsciente, heterónimo e inmaduro.

Pero ocurre que en la antropología freudiana falta totalmente el concepto de «voluntad», y por lo tanto, el de una «ratio dictans» sobre lo que «debe hacerse» o no. Puesto que la «voluntad» para el psicoanálisis freudiano se confundiría totalmente con los instintos originarios del Ello.

21. R. DALBIEZ, l. c., t. II, p. 355:

22. R. ZAVALLONI, *La libertad personal*, Madrid, Razón y Fe, 1959, p. 285.

El hombre freudiano sólo «quiere» lo que «quiere instintivamente», es un haz complejo de instintos ciegos, no posee ninguna tendencia que busque el bien en sí mismo. Ahora bien, ¿es éste el hombre «real»?

J. Nuttin ha abordado elegantemente la crítica de este punto de vista de la psicología profunda freudiana, lo que le ha permitido desarrollar una teoría dinámica de la personalidad de mayor altura y más conformidad con los hechos. «En el psiquismo humano —escribe J. Nuttin— se manifiesta un «impulso» a cierta superación de sí mismo, es decir, una fuerza que tiende a trascender, por una intervención, *consciente*, el puro desarrollo espontáneo o el proceso biológico del crecimiento. La manera mediante la cual el hombre se libera del curso automático del desarrollo de su ser —en otros términos: aquello que él hace de sí mismo— constituye en una cierta medida, una prestación *personal*»²³.

Este impulso, específicamente humano, impele a salvar la tensión interna entre la «forma de la personalidad hacia la cual el hombre tiende (que) está presente en él, como una especie de ideal» y «la forma de desarrollo que él ha alcanzado actualmente»²⁴. Esta tensión básica le impulsa hacia un desarrollo constructivo de su personalidad, que ha de avanzar hasta dar un sentido a la propia existencia, es decir, que ha de responder a la necesidad de saberse integrado significativamente en un orden absoluto, de abrirse al conjunto de lo real y de los valores en los que se participa.

Ahora bien, este impulso «consciente» y «personal» que lleva al sujeto a abrirse a la totalidad de lo real y de los valores, es el que tradicionalmente ha venido llamándose «voluntad», «*appetitus rationalis*» específicamente humano, que tiende hacia el «bien en general» e inscribe la personalidad humana en un mundo objetivo de valores. Los instintos básicos freudianos resultan insuficientes y, en último término, no pueden explicar nada. Ni los conflictos dinámicos originados por la frustración o represión, ni siquiera la equívoca idea freudiana de la sublimación de la libido, pueden dar razón de los productos superiores «espirituales» que busca y crea el hombre, si en su misma estructura interna no se encontraran ya fuerzas positivas que abren radicalmente la personalidad a un mundo superior al simplemente biológico y material. «Si se reduce toda fuerza constructiva en el hombre a la libido, no se ve cual sería la instancia responsable de esta transformación positiva de la libido en las actividades tan maravillosas como las propias del espíritu humano. No se ve incluso de dónde la resistencia a esta libido podría tomar origen. La censura so-

23. J. NUTTIN, *Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme*, Louvain, Publicac. Univers., 1955, p. 196.

24. J. NUTTIN, l. c., p. 198.

cial y las inhibiciones no pueden proporcionar una explicación última, porque tales resistencias y transformaciones deben emanar, en último análisis, de fuerzas positivas en el psiquismo individual... Hemos indicado... cómo nace esta resistencia social a partir de las fuerzas psíquicas en el hombre individual. Esta línea de desarrollo específicamente humana supone potencialidades y receptividades propias, así como potencialidades superiores de conocimiento, de tal manera que todas, en tanto que potencias activas, tiendan a una actualización y a un desarrollo propios» (J. Nuttin) ²⁵.

Desde el punto de vista antropológico, el orden ético arranca en el individuo de este impulso originario e irreductible a la superación y realización de sí mismo con relación a un orden objetivo de valores. A este impulso llamamos «voluntad». Este impulso espiritual, consciente y personal, es anterior a cualquier presión social o familiar, que pueda imponer su sistema heterónimo de normas. La génesis de la conciencia moral sólo puede ser comprendida en relación con una previa «potencia activa», que impulse a la persona al avance ético, y hasta «ontológico», hacia su «mismidad» a conseguir en la unidad estructural «yo-mundo». Es decir, que el «ser» del hombre es, también, su «deber ser». Desde este punto de vista se establece en la persona una tensión fundamental entre «lo que es» y «lo que debe ser», tensión que inscribe la moralidad en la ontología misma de la persona humana. Cómo supera el hombre esta tensión y contraste en el que tiene que vivir, como realiza su «mismidad», definirá en último término, su personal «substancia ética». Porque al hombre no se le entrega su propia humanidad «de repente», sino como «en boceto». Pero se le da, desde el principio, la fuerza, la «dynamis», para que pueda libremente conquistarla. Mediante su «voluntad», por tanto, el hombre puede conquistar su propia humanidad, apropiarse y «hacer suya» su misma esencia, cumplir, consciente, libre y responsablemente, su radical unidad ontológica en un superior estadio de integración, al que está «vocado». Para ello ha de «proyectarse» delante de sí, adelantar su propio «ideal», y, después, trascenderse a sí desde sí, realizar su propio ser anticipado.

En el curso del desarrollo individual, ciertamente que este «ideal» o «proyecto de sí mismo» parece estar al principio, formado heterónomamente, a causa de la «presión» que el entorno familiar y cultural ejerce sobre la personalidad todavía insuficientemente afirmada en sí misma. Hablemos de un Super-Yo, si se quiere, pero entonces no olvidemos el sentido «funcional» y evolutivo que este primitivo Super-Yo en-

25. J. NUTTIN, I. c., p. 203.

cierra: el de ser una fase transitoria que posibilita el desarrollo «autónomo» de la conciencia moral racional y objetivamente madura, el despliegue libre de la voluntad y de la personalidad en función de un mundo objetivo de valores. No olvidemos, tampoco, que este Super-Yo heterónomo tampoco podría haberse formado, si en el niño no despertara ya, desde la más temprana edad, una capacidad positiva de forjarse y de aceptar una imagen ideal de lo que se propone hacer de sí mismo y de lo que quiere alcanzar a ser. Ulteriormente esta imagen llegará a ser más consciente y será realizada de manera más libre. El Super-Yo tampoco puede tener su origen simplemente en una presión social exterior, que oprima a las fuerzas autóctonas del psiquismo humano. Ha de arrancar, más radicalmente aún, de la fuerza más positiva y constructiva del hombre, de su «impulso racional», de su «voluntad» que despierta. Esta es la última responsable del dinamismo que impulsa al hombre a trascender, por la realización de posibilidades específicamente humanas, el simple proceso de despliegue automático del organismo psicofisiológico. Su influencia es directamente constructiva, es decir, que —contra lo que cree Freud— se abre a los valores culturales y los crea, no por ninguna transformación de fuerzas biológicas —aunque sea capaz de poner éstas al «servicio» de sus fines— sino por la actualización, en el mundo y en la comunidad de los hombres, de potencialidades específicamente humanas.

3.—Nos queda, finalmente, por referirnos al «elemento sentimental» de la «vivencia moral». Esta no se resuelve exclusivamente en el juicio práctico de la razón, ni en el imperativo de la voluntad, al menos desde un punto de vista psicológico. «Esto es bueno, y debes hacerlo. Aquello es malo, y debes evitarlo»: el análisis puramente ético quizá pueda acabar en la distinción de los elementos —intelectual y volitivo— incluidos en estas esquemáticas fórmulas. No así el análisis antropológico de la «vivencia moral». Muy finos sentimientos morales regulan la conducta moral humana. Estos normalmente, se manifiestan como gozo de haber obrado bien, como sentimientos de agrado, de placer espiritual, de afirmación, seguridad y dominio de sí, de alabanza interior, de triunfo y victoria sobre sí mismo. O por el contrario, si la conducta se juzgó como moralmente torcida, como sentimientos de culpabilidad, de reproche, de autoenvilecimiento y degradación.

¿De dónde se origina esta fina regulación «sentimental» de la conducta moral? Para Freud, los sentimientos de aprobación o desaprobación por la conciencia, tendrían su origen en la concesión o retracción de amor por parte de los demás. La aprobación por la conciencia, remite al sentimiento de saberse protegido, amparado y querido por los padres, puesto que, precisamente, lo que mereció tal trato fue cualificado de «bueno» por el niño. Mientras que, por el contrario, el sentimiento de

culpabilidad, estaría originado por el temor del desamparo y por la amenaza angustiosa de la pérdida de protección y retracción de amor por parte de los padres. Aquello que conducía a este estado fue cualificado de moralmente «malo»: «...lo malo es aquello por lo cual uno es amenazado por la pérdida de amor, se debe evitar cometerlo por temor a esta pérdida... A semejante estado lo llamamos «mala conciencia», pero en el fondo no le conviene tal nombre, pues en este nivel el sentimiento de culpabilidad no es, sin duda alguna, más que temor ante la pérdida de amor, es decir, angustia «social»²⁶.

Originariamente serían, por tanto, la concesión o la retracción del amor y de la protección dadas por los padres lo que estaría en la raíz de los sentimientos morales del niño. Estos vendrían, en consecuencia, provocados desde fuera del sujeto, extrínsecamente. Y sólo posteriormente cuando las instancias parentales se hubieran internalizado dando lugar al Super-Yo, los sentimientos morales podrían definirse intrínsecamente, en función de la nueva instancia superyoica, heredada del papel de los padres en forma de conciencia moral²⁷.

Este punto de vista freudiano sobre el origen de los sentimientos morales, adolece de dos limitaciones substanciales. La primera es el intento de definir los mismos en función exclusivamente de la libido sexual y de la agresividad, lo que implica una reducción inadmisiblemente del complejo tendentivo humano. La segunda es el intento de colocar su origen en el contorno social y familiar con similar exclusividad, lo que olvida que, desde fuera, sólo se puede suscitar lo que de alguna manera está ya preformado, al menos en potencia. De la insuficiencia de ambas limitaciones nos hemos ocupado ya.

Más profundo es, sin duda, el análisis que de la conciencia moral hace H. Baruk, y que le lleva a la afirmación de que «existe en la personalidad humana una función reguladora de los actos en cuanto al bien y al mal, función que es difícil de ver, que en apariencia es modesta y está oculta, pero que en realidad posee una potencia considerable que no sólo, cuando es violada, es susceptible de trastornar todo el equilibrio mental y de quitarle al individuo toda posibilidad de paz interior, sino inclusive de imponerle, a consecuencia de la espina dolorosa e implacable que lleva en sí mismo, reacciones terribles y, por consiguiente, de tener consecuencias sociales a veces aterradoras. Esta función, de importancia capital, de la que dependen a la vez la paz individual y la

26. S. FREUD, *El malestar en la cultura*, o. c., t. XIX, p. 69.

27. Cf. S. FREUD, v. gr., *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*, o. c., t. XVII, p. 59; *El malestar en la cultura*, o. c., t. XIX, p. 81; *Moisés y la religión monoteísta*, o. c., t. XX, p. 114.

social es la conciencia moral»²⁸. A similares afirmaciones llega por su parte, E. de Greef: «Todo ocurre como si, en el fondo de nosotros mismos, una precisa regulación nos advierte de lo que nosotros estamos llegando a ser..., para conservar este equilibrio, estamos por consiguiente constreñidos a un cierto comportamiento, a una cierta actitud ante la vida y las cosas»²⁹. También la sugestiva antropología desarrollada por A. Stocker lleva a los mismos resultados.

Mirados en su hondura, los sentimientos morales son, por tanto, la expresión de la capacidad autorreguladora de la personalidad como totalidad en el curso de su desarrollo integrador. Cuando este desarrollo, que ha de cumplirse mediante la acción, es recto, se experimenta «sentimentalmente» un bienestar que se traduce en una satisfacción inefable y que se distingue de la mayoría de los demás «placeres» y satisfacciones, tan frecuentemente limitados y frágiles, por la constatación vivencial de que se ha alcanzado cierta armonía interna, una serenidad equilibrada y un amplio dominio de sí.

Si por el contrario la conducta se opone al desarrollo legítimo de la personalidad que busca integrarse, el sentimiento moral autorregulador se expresa en forma de un malestar especial, como de un desajuste insoportable que no da reposo ni paz, y que agita el interior del alma profundamente. Es una especie de dolor especial, profundo, monótono y permanente del que no se puede escapar, a pesar de todos los «endurecimientos», y que no tiene parangón con ningún otro dolor, físico o psicológico. Sólo su exacerbación patológica en la melancolía moral nos puede poner en la pista de su profundo abismo.

Los sentimientos morales suponen una profunda autorregulación de la personalidad entera en su proceso de integración, comunicación y consumación. Ahora bien, este proceso total tiene ciertamente dos caras: una que mira hacia dentro, al ajuste o desajuste intrínseco de la personalidad, a su desarrollo y a las exigencias de la interioridad. El sentimiento moral, desde este lado, advierte de la síntesis o de la anarquía interior, del ajuste o desajuste de la intimidad personal. Sin este fino detector de la regulación y de la armonía interior, nuestra vida íntima amenazaría con transformarse fácilmente en desorden, disolución y desgarramiento. Si el estado interior psíquico-espiritual no fuera detectado por el sentimiento moral, amenazaría con hacer de la personalidad algo incoherente, incapaz de mantener un fin, una dirección continuada, disgregándose en la multiplicidad, la división y la contradicción.

28. H. BARUK, *Psiquiatría moral experimental*, México, Fondo de cultura económica, 1960, p. 226.

29. E. DE GREEF, l. c., p. 176.

Pero el sentimiento moral regula la intimidad en función de la búsqueda de la plenitud personal y de la consumación de las posibilidades del propio ser. Las fuerzas de la personalidad humana, encrucijada de todas las formas de la vida, han de unificarse en un todo armónico que tenga la fisonomía, la «forma» de lo verdaderamente humano, y que sacará su fuerza de esta unidad laboriosamente conseguida: «La conciencia nos enfrenta con el interrogante de si lo que hacemos con nuestros actos u omisiones podemos incorporarlo a nuestro ser para toda la vida» (Ph. Lersch) ³⁰.

Pero el ajuste interno de la personalidad no puede lograrse independientemente de la adaptación de la misma a «su mundo». De aquí que los sentimientos morales regulen también, por otra parte, la adaptación psicosocial y espiritual de la personalidad en relación con el ámbito objetivo del ser, de la sociedad y de los valores. Si el entrelazamiento de la persona con el sentido del mundo y de la comunidad es recto, el sentimiento detectará la serena exaltación de haber realizado y actualizado las vinculaciones transubjetivas que enraizan en la naturaleza —fuente perpetua de donde se alimenta la vida humana—, las religaciones supraindividuales a la recta jerarquía de valores, en los que la personalidad se expande y se proyecta creadoramente—, y el encuentro transindividual con el prójimo en la simpatía, el respeto y el amor. Pero si la persona no quiere reconocer ninguna religación transindividual en la dirección y configuración de sí misma, sino que se niega a toda apertura y se encierra y aísla en su egoísmo, el sentimiento moral acusará de mil maneras la íntima protesta de una vida que amenaza con frustrarse y perderse.

El sentimiento moral, la «voz» silenciosa de la conciencia, es, en su más profunda hondura, el reflejo endotímico del estado de autenticidad e inautenticidad de la propia y personal existencia. En este mismo sentido escribe, profundamente, E. Fromm: «La conciencia humanista es la reacción de nuestra personalidad total a su funcionamiento correcto o incorrecto, no una reacción al funcionamiento de tal o cual capacidad, sino a la totalidad de las capacidades que constituyen nuestra existencia humana o individual... Tiene una cualidad afectiva por cuanto es la reacción de nuestra personalidad total y no únicamente la reacción de nuestra mente... Las acciones, pensamientos y sentimientos que conducen al funcionamiento correcto y al despliegue de nuestra personalidad total producen un sentimiento de aprobación interior, de «rectitud», característico de la «buena conciencia» humanista. Por otro lado, las acciones,

30. Ph. LERSCH, *La estructura de la personalidad*, Barcelona, Scientia, 1958, t. I, pág. 225.

pensamientos y sentimientos nocivos a nuestra personalidad total producen un sentimiento de incomodidad y desconsuelo, característico de la «conciencia culpable». La conciencia es así, una reacción de nosotros ante nosotros. Es la voz de nuestro verdadero Yo que nos vuelve a reconciliar con nosotros mismos, para vivir productivamente, para evolucionar con plenitud y armonía, es decir, para que lleguemos a ser lo que somos potencialmente... Si puede definirse el amor como la afirmación de la potencialidades y el cuidado por, y el respeto de, la individualidad de la persona amada, entonces la conciencia humanista puede llamarse con justicia la voz de nuestro amoroso cuidado de nosotros mismos»³¹.

Volvamos ahora al punto de partida de nuestro rápido análisis: ¿hay algo innato en la conciencia moral del hombre?, preguntábamos. La respuesta ha sido afirmativa: innato es la constitutiva dimensión moral del hombre, a saber, su radical capacidad intelectual para discernir el bien del mal, su tendencia volitiva que le impulsa a buscar el bien previamente conocido, su aptitud sentimental que «vivenciará» la cualidad de autenticidad o inautenticidad de sus actitudes, costumbres o actos. El hombre es, en definitiva, por su propia naturaleza, antropológicamente considerado, un ser constitutivamente moral. La moralidad viene inscrita en la estructura misma de su personalidad global.

e) *¿Moral del deber o moral del bien?*

La «ética científica» que, como último ideal del desarrollo moral, esbozó S. Freud se fundamenta en un cálculo racional del placer individual a conseguir dentro de un orden científicamente establecido que asegure, con el mínimo necesario de prohibiciones, la vida social.

Nada irracional ni «emotivo» deberá quedar en este sistema ético ideal que es así, paradójicamente, la expresión del más absoluto de los racionalismos. Parece ser, por lo tanto, que ni el sentimiento de obligatoriedad moral ni, menos aún, el de «culpabilidad», tan específicos de la moral superyoica analizada por Freud, puedan tener cabida en su ética «madura».

El problema se ha planteado, desde luego, desde distintas posturas psicoanalíticas posteriores a Freud, pero ha venido, igualmente, insistiéndose en él desde otros campos de la psicología contemporánea. La formulación más general del mismo ha llevado a la pretendida distinción irreductible entre una «moral del deber» y una «moral del bien».

E. Durkheim, cuya obra presenta por otra parte, un interesante paralelismo con la de Freud, mantiene el carácter de «obligatoriedad» de

31. E. FROMM, *Ética y psicoanálisis*, México, Fondo de cultura económica, 1953, p. 160.

la moral más desarrollada, correspondiente a la sociedad diferenciada y madura en la forma superior orgánica de la solidaridad. En consecuencia afirma, igualmente, la íntima e indestructible unidad entre el deber —«...la moral en tanto que manda»— y el bien —«...la moral concebida como una cosa buena, que atrae a ella la voluntad...»—. Ahora bien, para E. Durkheim, tanto la obligatoriedad de la moral solidaria de la sociedad diferenciada orgánicamente por la división del trabajo, como la identidad constitutiva y esencial entre el deber y el bien, provienen del origen externo, y de la naturaleza social de todos los sentimientos morales: «...el deber, es la sociedad en tanto que nos impone reglas, asigna límites a nuestra naturaleza; mientras que el bien es la sociedad, pero en tanto que es una realidad más rica que la nuestra, a la cual no podemos ligarnos sin que resulte un enriquecimiento de nuestro ser»³².

Pero si «las reglas morales se nos aparecen con toda evidencia como algo exterior a la voluntad, no son obra nuestra, y en consecuencia, al conformarnos con ellas obedecemos a una ley que no hemos hecho, sufrimos un constreñimiento que, por ser moral, no es menos real. Por otra parte, es cierto, que la conciencia protesta por tal dependencia. No concebimos como plenamente moral sino un acto que hemos cumplido con plena libertad, sin presión de ninguna clase. Ahora bien, no somos libres si la ley según la cual regulamos nuestra conducta nos es impuesta, si no la hemos querido libremente»³³.

Habiendo planteado así la cuestión y descartada la solución kantiana, E. Durkheim admitirá que es la ciencia la que nos libera y nos procura la autonomía moral que podemos pretender. «En la medida en que se hace ciencia, en nuestras relaciones con las cosas, tendemos cada vez más a no depender sino de nosotros mismos. Nos liberamos comprendiéndolas, y no hay otro modo de liberarnos. La ciencia es la fuente de nuestra autonomía... De esas reglas de la moral, que comenzamos por sufrir pasivamente, que el niño recibe desde afuera por la educación, y que se imponen a él en virtud de la autoridad que poseen, nosotros podemos buscar la naturaleza, las condiciones próximas y lejanas, la razón de ser. En una palabra: podemos hacer de ello ciencia. Supongamos esta ciencia terminada. Concluye nuestra heteronomía. Somos los señores del mundo moral. Ha dejado de sernos exterior, puesto que desde entonces está representado en nosotros por un sistema de ideas claras y distintas, cuyas relaciones percibimos. Estamos, entonces, en estado de asegurarnos en qué medida está basado en la naturaleza de las cosas, es decir, de la sociedad, o sea, en qué medida es lo que debe de ser. Y en la medida en

32. E. DURKHEIM, *L'education morale*, Paris, Alcan, 1925, p. 110.

33. E. DURKHEIM, l. c., p. 127.

que lo reconocemos tal, podemos consentirlo libremente, porque querer que fuese distinto de como lo implica la constitución natural de la realidad que expresa, sería desatinar so pretexto de querer libremente»³⁴.

E. Durkheim ha creído encontrar por lo tanto, un camino para hacer compatible la obligatoriedad y la autonomía moral, recurriendo a la ciencia, al conocimiento, a la razón misma de las cosas. Diríamos, que por los mismos caminos que Freud, pretende sacar conclusiones opuestas.

Similares son las conclusiones de J. Boyer, para quien la conciencia moral sólo puede ser eficaz si impone un imperativo a la voluntad, en función de la autoridad omnimoda de la sociedad³⁵.

Ahora bien, J. Piaget reprocha a E. Durkheim la asimilación de la constricción de la sociedad y la obligatoriedad consiguiente de sus preceptos que implican la heteronomía moral, con la cooperación de la solidaridad, que llevaría a la verdadera autonomía moral: «...la dificultad fundamental del durkheimismo nos parece ser la asimilación ilegítima de la constricción y de la cooperación. En el dominio moral, esta asimilación acaba en una identificación exagerada entre el bien y el deber... No hay autonomía moral completa más que en y por la cooperación... la moral del bien se elabora progresivamente y constituye, con relación a la sociedad, como una forma ideal de equilibrio que domina los falsos equilibrios reales e inestables resultantes de la constricción»³⁶.

Para J. Piaget entre la moral heterónoma impuesta por la constricción social— moral que se funda en el respeto unilateral a la autoridad y que origina el sentimiento del deber y la responsabilidad «objetiva» reparable por la sanción expiatoria—, y la moral autónoma —resultado de la cooperación de la libertad y fundada en el respeto mutuo, y que tiene como consecuencia la responsabilidad «subjéctiva» ante el bien y los valores—, no hay continuidad posible de naturaleza, aunque la haya de «función»: «Entre la responsabilidad interior, que va a la par con la autonomía de la conciencia y que resulta de las relaciones de cooperación, y la forma de responsabilidad ligada a la idea de sanción expiatoria, y en consecuencia, al constreñimiento y a la heteronomía, no hay filiación simple: un nuevo tipo de actitud moral ha sucedido a una actitud superada, y la continuidad de hecho no debe enmascarar la diferencia de naturaleza»³⁷.

Aquí J. Piaget recuerda, pretendiendo confirmarla mediante sus experiencias sobre las reglas del juego de los niños, la postura a la que llegaba H. Bergson, que distinguió netamente y sin apenas continuidad posible

34. E. DURKHEIM, l. c., p. 132.

35. J. BOYER, *Essai d'une définition de la vie*, Paris, Alcan, 1399.

36. J. PIAGET, l. c., p. 283.

37. J. PIAGET, l. c., p. 272.

de naturaleza: la «moral cerrada» correspondiente al «todo de la obligación», con los caracteres de la ley natural y biológica y originada por la «presión social», y la «moral abierta» del amor del bien, al que impulsa la «aspiración mística».

De similar manera G. Gurvitch, que ha visto bien al situar en la libertad creadora de bien la capa más inmediata y profunda de la experiencia moral —«la experiencia moral inmediata debe ser considerada íntegramente como experiencia de esta libertad moral creadora»³⁸— la contrapone excesivamente a la experiencia de los «deberes» y de los «valores». Media aquí de nuevo, la misma ficción que está presente tras la contraposición entre la moral del deber y la moral del bien. Porque realmente la *auténtica* experiencia de «deberes» y de «valores» sólo se puede dar, alcanzada esa capa inmediata de la experiencia moral de la libertad creadora. Sólo quien es verdaderamente libre, antropológicamente, puede experimentar el verdadero deber moral y asimilar o crear los verdaderos valores morales. La ley o el deber morales sólo son experimentables con su peculiar exigencia e incentivo ético a la personalidad autónoma, consciente y libre, que se expande responsablemente. Lo que realmente sucede es que esta experiencia, en su pureza ética, está totalmente alejada de la necesidad de las leyes bio-psíquicas, de los mecanismos estereotipados o de los automatismos inconscientes que regulan la vida psíquica con real necesidad y determinación, aunque pueda ser que con apariencias de libertad. El imperativo ético se experimenta como una pregunta incitante lanzada, precisamente, a la libertad de la persona responsable. Podrá «responderse» afirmativa o negativamente, aceptarse o rechazarse..., pero siempre es la personalidad total la que se compromete en ello desde el fondo de su propia libertad, desde su capacidad radical e inmediata de donarse o negarse. Y si no es así, tampoco se puede hablar de auténtica experiencia del deber moral. No se debe olvidar que la «ley» moral presente a la conciencia, excluye positivamente toda otra forma de «ley» física, biológica o psicológica». Si no es así, deja de ser verdadera «ley» moral. Igualmente, la obligatoriedad moral niega positivamente cualquier forma de necesidad física o psíquica, todo tipo de constricción interior o exterior, que implique una «determinatio ad unum».

Esta falta de precisión en el sentido de los conceptos de «ley» y «obligatoriedad» morales, motivada muy directamente por la pérdida del sentido de la analogía de la ciencia actual, es la que lleva igualmente a otros autores para desde el campo de la psicología profunda llegar a similares conclusiones. Así, por ejemplo, G. Richard, influido por otra parte direc-

38. G. GURVITCH, *Morale theorique et scientia des moeurs*, Paris, PUF, 1961, p. 123.

tamente por J. Piaget, afirmará abiertamente que «la evolución que un psicoanálisis tiende a cumplir en un sujeto dado es el paso de la moral por sujeción (y por sujeción precisamente esencialmente inconsciente), la moral del deber, a la moral libremente aceptada, la moral del bien»³⁹. Igual punto de vista está, y si cabe con mayor énfasis, constantemente presente en la distinción de E. Fromm entre una «ética autoritaria», heterónoma, y una «ética humanista», autónoma. Pero es que ni C. Richard puede ya concebir un «deber moral» sin «sujeción» interna, psicológica, ni E. Fromm, una «autoridad» sin «constricción» y limitación interna de la libertad humana.

Ch. Odier, por el contrario, merced a un rigor superior en los conceptos, alcanza no sólo a distinguir las «dos formas» de la moral —«la moral inconsciente y el Super-Yo» y «la moral consciente y Conciencia moral»—, sino también a distinguir, con finísima precisión, las características que en ellas tienen la «obligación», la «culpabilidad», el «deber», la «autoridad», la «responsabilidad» y el «bien», que se dan en ambos «sistemas morales», pero que tienen en ellos una estructura totalmente diferente⁴⁰.

No puede contraponerse sin más, irreductiblemente, la «moral del deber», como poco evolucionada, a la «moral del bien», como moral perfecta. El bien es lo que, moralmente, debe imperar y ser aprobado por la conciencia moral.

Creemos que en esta disputa gravita una profunda confusión entre «lo psicológico» y «lo ético». La obligatoriedad moral es constitutiva de todo sistema ético y sin ella ni éste sería eficaz ni apenas es concebible la conciencia moral. La misma conciencia autónoma kantiana, debe obligarse a sí misma, ser fuente de su propio imperativo categórico. Por el contrario, la autonomía psicológica es la condición radical y necesaria de la verdadera conciencia moral. Si la obligatoriedad y necesidad psicológicas afectan a la conciencia moral, nos hallamos ante su inmadurez e infantilismo, cuando no ante su desviación psicopatológica, si es que aquéllas arrancan de una situación conflictual del inconsciente. La conciencia moral madura opera desde el sentimiento real de su libertad y autonomía, porque está liberada de cualquier atadura «funcional» consciente o inconsciente; pero actúa también desde el juicio práctico valorativo que impera moralmente: «ésto es bueno y debes hacerlo, ésto es malo y debes evitarlo». El error de Freud —y de muchos psicólogos de

39. G. RICHARD, *Psicoanálisis y moral*, Buenos Aires, Psique, 1957.

40. Cf. Ch. ODIER, *Tabla comparativa de los elementos constitutivos de los dos sistemas morales*, en *Les deux sources, consciente et inconsciente, de la vie morale*, Neuchâtel, Baconnière, 1947, p. 211 ss.

lo moral después de él— ha estado en creer que toda obligatoriedad moral, del tipo que fuera, derivaba de la obligatoriedad psicológica, «funcional» e inconsciente del Super-Yo infantil —lo que puede ser cierto—; pero que ésta derivación cronológica y evolutiva implicaría necesariamente una identidad de naturaleza —lo cual ya no es cierto—. La obligatoriedad de la conciencia superyoica infantil, puede ser el fundamento psicológico de la obligatoriedad moral de la conciencia madura, pero no es ésta. De la continuidad en el desarrollo evolutivo de la conciencia moral, Freud —llevado por su constante afán reductivo— hizo una continuidad esencial y de naturaleza, merced a su peculiar concepto de la sublimación, por lo que llegó a una falsa concepción de la autonomía ética. «Esta no es destruida —afirma G. Davy— porque todo Bien siga siendo Deber, si... este deber, colocado en la autonomía por el mismo individuo, lo es como algo independiente en adelante de su capricho, y que le obliga... Hay como un sentido especial, formado en y por la heteronomía, del que podemos usar luego fuera de ella, pero del cual si ella no nos lo hubiese inculcado poco a poco, no podríamos usar en modo alguno, ni para sufrirla ni para superarla, pues no existiría. Y la moral sería tal vez concebida, pero no podría ser sentida si no lo fuese como obligatoria. La obligación, una vez más, no es solamente el brutal constreñimiento... La obligación es esa fuerza propia que, una vez concebida la regla y constituida libre y racionalmente, nos encadena a quererla, y un ideal que se presentase a nosotros, para pesar sobre nosotros o atraernos, sin el acompañamiento de esa fuerza, podría ser admirado como una bella imagen, pero no sentido como la norma de la moralidad» ⁴¹.

f) *Moralidad y estructura antropológica de la personalidad.*

Que la moralidad viene radical y constitutivamente inscrita en la estructura antropológica misma de la personalidad humana es una de las conclusiones más significativas que parecen desprenderse de los modernos estudios derivados de la psicología llamada «profunda». Son varios los autores modernos que han tratado de profundizar en esta importante relación entre psicología y moral, que adquiere hoy caracteres tan apasionantes tanto para el psicólogo como para el moralista. Destaca la aportación de A. Stocker quien ha intentado, en un bello libro sobre *El sentimiento moral*, enfocar estos problemas planteados por la psicología contemporánea desde puntos de vista más cercanos a los de la antropología filosófica tradicional. A. Stocker parte de la división tri-

41. G. DAVY, *Los sentimientos sociales y los sentimientos morales*, en *Nuevo Tratado de Psicología*, de G. DUMAS, y otros, Buenos Aires, Kapelusz, 1956, p. 283.

partita pascaliana, desarrollando la teoría de los estratos de la personalidad de tan fuerte raigambre en la tradición psicológica. La división: cuerpo-espíritu-corazón, emparenta las ideas de A. Stocker con la concepción bergsoniana para la que la razón no es «lo más elevado» del hombre —«inteligencia» bergsoniana— sino la emoción, la intuición que enraiza directamente con la vida. Pero esta cuestión no tiene interés ahora para nosotros.

De otro lado, A. Stocker retoma dos conceptos jungianos, aunque dándoles un sentido sensiblemente distinto al de la Psicología analítica. Estos dos conceptos son los de «Sombra» y «Máscara» (o «Persona», en la nomenclatura de C. G. Jung). Para A. Stocker la «Sombra» representa la real y auténtica estructura profunda de la personalidad —su esencia constitutiva, diríamos— que viene regida por las inexorables leyes de la naturaleza humana, leyes que no pueden impunemente alterarse, sin que la personalidad misma se resienta hondamente. Hay, por tanto, una jerarquía estructural y axiológica interna de la personalidad, según la cual el estrato básico, inferior de la misma, viene representado por el «cuerpo» (a); el estrato medio, por el «espíritu» (b), y el superior, el vértice de la personalidad humana, corresponde al «corazón» (c). Esta jerarquía y ordenación interna es la ley estructural básica de la naturaleza del hombre. A. Stocker representa intuitivamente esta estructura esencial mediante una pirámide o un cono.

Pero junto con la «Sombra» hay que considerar en el hombre también la «Máscara». A causa de los mil acontecimientos o situaciones en que se ha podido encontrar comprometida la existencia concreta o mediante el uso mismo de su propia libertad, el individuo humano ha podido alterar existencialmente su ley constitutiva y su esencial estructuración. Se forma así una «Máscara» más «exterior», en la que la disposición y desarrollo de los tres estratos de la personalidad que forman el cono de A. Stocker, pueden haber adaptado cualquiera de las otras posibles combinaciones. Entonces sucede que la «Máscara» no coincide con la «Sombra», lo que se expresa en el desequilibrio y la disarmonía de una existencia inauténtica. La posibilidad de formar una «Máscara» en desacuerdo y contradicción con la «Sombra» y la ley esencial de la vida humana, arranca del hiato abierto en el ser humano por su libertad, y es la que hace de él un «ser moral» y, también, un ser capaz de esas «enfermedades de la personalidad» que son las neurosis.

Estos conceptos permiten a A. Stocker enfocar los problemas planteados por la filosofía existencial contemporánea. Su concepto de «Sombra» le lleva a impugnar cualquier forma rígida de existencialismo que rechace la idea de una «esencia». J. P. Sartre, p. ej., partirá de una «existencia pura». Pero ello estará en contradicción con los aportes de la an-

tropología actual —sobre todo de la inspirada en C. G. Jung— que se ve obligada a admitir una estructura previa a la existencia humana. A esta estructura previa que se mantiene inmutable tras todas las posibles e inauténticas desviaciones de la «Máscara», es a la que A. Stocker ha llamado «Sombra». El hecho de las neurosis humanas, existencialmente consideradas, prueba que el hombre no es «pura existencia», sino que existe una ley inscrita en su esencia constitutiva, una ley estructural de su personalidad. El destino humano no consiste en hacerse con una existencia y libertad «puras», una esencia cualquiera desprovista de todo sentido, sino en realizar la esencia que «ya» se es, en llegar a ser uno mismo, en lograr libremente que la «Máscara» coincida con la «Sombra».

A. Stocker ha vuelto a plantear, por tanto, partiendo de su análisis sobre la estructura de la personalidad, el tema de la «ontología» del hombre, y desde él, el de una ética personal. Puesto que la tarea impuesta al hombre de ser sí mismo, de conquistar la propia «mismidad», de realizar existencialmente la íntima esencia, ha de ser, sin duda, el fundamental y primer imperativo ético: «el hombre tiene el deber de realizarse a sí mismo —escribíamos en otra ocasión—, lo que es su deber ético radical y originario»⁴².

Podemos resumir las conclusiones que juzgamos más interesantes hacia las que apunta la antropología profunda contemporánea en lo que respecta a la estructura de la personalidad, en los siguientes puntos:

1.—La personalidad debe considerarse como enclasadada en una estructura básica, radical e inmutable. El ser humano no es pues, una existencia que decide y se hace libremente la esencia que quiere. No ha de hacerse la esencia que quiere, sino la esencia que «es». Esta estructura básica de la personalidad ha sido enfocada de distinta manera por los autores que han abordado el tema, pero tras las diferencias, se constata la tendencia a ver una «ley inmutable de la naturaleza humana», un algo «previo», un «qué» originario, del que el sujeto no se puede desviar impunemente: «El hombre no es una hoja en blanco sobre la cual la cultura puede escribir su texto —dice E. Fromm—, él es un ente cargado de energía y estructurado en formas específicas que al adaptarlas reacciona en formas específicas»⁴³.

2.—Esta estructura no es algo estático, sino dinámico: encierra el conjunto de las supremas posibilidades de realización del sujeto. Este puede —y debe— realizar aquellas libremente, en su vivir y actuar cotidiano,

42. E. FRELJO, l. c., p. 86.

43. E. FROMM l. c., p. 34:

a través de los mil avatares y circuntancias de su vida: «la vida del individuo, lo mismo que la de la humanidad —escribe R. Allers— no es otra cosa que la sucesiva realización de todos los valores dados como posibilidad. La conversión de las potencias en actos, para servirnos de los términos de la escolástica, es la esencia y el sentido de la vida humana» ⁴⁴.

Se exprese esta tensión dinámica, como «potencia» y «acto», según hacen R. Allers y R. Dalbiez; o como dialéctica entre la «Máscara» y la «Sombra» para arribar al «Si-mismo», como quiere C. G. Jung, y después de él, E. Neumann, A. Stocker, etc.; o como tensión entre el «Yo» y el «Nosotros» hacia el «Si-mismo» como prefieren F. Künkel, R. E. Dickerson, y la psicología «nosista»; o como antítesis entre lo «óntico» y lo «pático», según la terminología de V. Weizsäcker y su escuela de Heildelberg..., se apunta de todas estas maneras hacia idéntico punto de vista general: el sentido de la vida está en la superación del contraste entre lo que «se es» y lo que «se puede ser», en la realización de las posibilidades de valor que radican en el fondo del ser humano. Da lo mismo para el caso, que se hable de «desnivel de valores» (R. Allers), de «situación pática», (V. v. Weizsaecker) o de «función trascendente» (C. G. Jung).

3.—La quiebra en este camino de realización de si mismo se encuentra en la hondura de ese trastorno de la personalidad que son las neurosis. La psiquiatría ha entrado aquí, por tanto, en íntimo contacto con la ética. Toda neurosis es, en el fondo, una «mentira existencial», una «herejía vital» (I. A. Caruso). La «inautenticidad» —el pretender no ser si-mismo— es el trasfondo último del trastorno y del carácter neuróticos. Pero no se puede renunciar impunemente a si mismo, ni al propio ser. Tampoco podrá absolutamente lograrse, en ningún caso, en esta vida. I. A. Caruso ve, certeramente, en la misma estructura neurótica un elemento positivo que habrá de aprovecharse, sin duda, durante la «síntesis existencial» que prepara el «análisis psicoanalítico»: la neurosis es, más bien, una reacción a la «herejía vital», una superestructura ficticia, que implica un intento fallido de curación: «El presentimiento de lo que *debe ser* acompaña a la neurosis a pesar de su ansia de experiencias y sensaciones: porque el neurótico no está contento ni con su afán de vivencias, ni con su absolutización de lo relativo, ni con su idealización del propio yo. El presente que sus angustias y sus engaños pueden ser suprimidos y superados por algo absoluto, que no puede lograr con los lamentables intentos de absolutizar antiguas fijaciones» ⁴⁵.

44. R. ALLERS, *Naturaleza y educación del carácter*, Barcelona, Labor, 1957, p. 188.

45. I. A. CARUSO, *Análisis psíquico y síntesis existencial*, Barcelona, Herder, 1954, pág. 115.

4.—El logro de si-mismo, la auto-realización, resulta favorecida:

a) por la función que en la intimidad del alma desempeña la regulación que supone el «sentimiento moral». El «eterno» reclamo de éste hacia nuestro verdadero y pleno ser es visto por E. Fromm como verdadera «conciencia humanista»; C. G. Jung, E. Neumann, etc., prefieren hablar de la «Voz», revelación interior del «Si-mismo»; V. E. Frankl, Ch. Baudouin y otros, de «vocación» o «la voz de si mismo haciéndose entender al Yo». (Ch. Baudouin). Esta «voz» nos revela el contraste entre «lo que se es y lo que se debe de ser»; entre la «potencia» y el «acto»; entre lo «óntico» y lo «pático»; entre la «Máscara» y la «Sombra»; entre el «Yo» y el «Si-mismo», etc. Es así el gran motor que impulsa la vida humana hacia adelante.

b. Ante el reclamo de la conciencia, la vocación o la «voz», el Yo adelanta su Ideal (proyecto de si-mismo), para poder luego trascenderse. «El hombre no es libre de elegir entre tener o no tener ideales, pero lo es para elegir entre diferentes clases de ideales... Todos los hombres son «idealistas» y luchan por algo que está más allá de la obtención de satisfacciones físicas» (E. Fromm) ⁴⁶. En la elección de sus ideales el hombre puede equivocarse y puede también «rectificar»; pero puede igualmente tratar de engañarse eligiendo ideales falsos y ficticios —«absolutizando lo relativo»—, pretendiendo una verdadera traición de si mismo. De aquí que «tener que vivir» sea para el hombre, posibilidad de hacerse o deshacerse, de lograrse o malograrse... Pero siempre adelantándose a si mismo, puesto «que el mismo ser se halla ausente y se le imagina sin estar presente», conforme a la llamada «situación pática» por V. v. Weizsäcker ⁴⁷.

c. Mediante la «función trascendente» del Ideal y la regulación existencial a la que le invita la «voz de la conciencia», el hombre se encamina hacia la realización de si mismo, hacia su «mismidad». Este proceso de autorrealización es denominado por C. G. Jung, «proceso de individuación», según es sabido. Es preferible hablar, quizá, de «personalización». Llegar a ser si mismo, quiere decir, realización o actualización de las propias posibilidades de valor, consumación de nuestro ser, integración de los contrastes íntimos y de las instancias o sinergias del alma en la personal «mismidad». Supone un camino y una dialéctica difícil —en la que tantos se pierden— entre la concentración y la expansión; un equilibrio entre el desarraigado y el derramamiento; un ajuste delicado en la tensión entre las distintas «instancias» de la personalidad. La personalidad «consumada» es aquella que: 1.º se ha desarrollado, es decir, ha actualizado sus posibilidades inmanentes creadoras, y en consecuencia, 2.º se

46. E. FROMM, l. c., p. 59.

47. V. v. WEIZSÄCKER, *El hombre enfermo*, Barcelona, Miracle, 1956, p. 255.

ha integrado, lo que implica que: a) se ha ajustado internamente en una unidad armoniosa, logrando un equilibrio dinámico entre sus distintas sinergias y b) se ha adaptado simultáneamente, con las condiciones dadas de su medio biológico, psicológico, cultural e histórico. En este difícil y completo camino de la autorrealización el hombre se pierde fácilmente: conscientemente, en la conducta inmoral e inconscientemente en el trastorno neurótico.

5.—El desarrollo e integración —ajuste interno y adaptación al medio físico-cultural externo— de la personalidad, sólo pueden ser logrados en función de un orden objetivo y real de valores. La persona humana sólo se realiza a si misma en la medida en que incorpora y crea valor. La amputación personal, o la detención en el desarrollo de posibilidades de valor, o la alteración de su jerarquía justa, sean conscientes o inconscientes, están en la raíz existencial misma de esos trastornos de la personalidad que son las psiconeurosis. Como quiera que éstas sean definidas se trata siempre de una falta de desarrollo, o de una falsa integración en el Yo de las posibilidades axiológicas de la personalidad. Para el mismo S. Freud no es posible una neurosis si ha habido una recta sublimación de las tendencias. C. G. Jung, ve en las neurosis de la segunda mitad de la vida, el resultado de una «atrofia» o de una amputación de las posibilidades de valor religiosas y llega a escribir: «Se puede afirmar que todos (sus pacientes) habían enfermado porque habían perdido lo que toda religión ha dado a sus adeptos a través de los tiempos, y que ninguno de los que no retornaron a sus ideas religiosas había realmente curado»⁴⁸. A. Adler, reduce la génesis de la neurosis a una falta de desarrollo del «sentimiento de comunidad»⁴⁹.

Esta «cara axiológica» de los conflictos psico-existenciales, que en vano Freud intentó evitar, prueba hasta la saciedad que la vocación fundamental del hombre —la tarea de realizarse a si mismo— sólo es comprensible en función de los valores: «la consumación de la vida viene a ser como una magnitud vectorial: tiene dirección o sentido, se endereza a la posibilidad de valor, reservada a cada individuo humano y en torno a cuya realización gira la vida» (V. E. Frankl).

La dimisión absoluta de los valores es imposible para la personalidad, puesto que ésta —en tanto que espíritu— es un «ser-en-un-mundo-de-valores» constitutiva y esencialmente, es decir, está abierta constitutivamente al ser y a sus dimensiones trascendentales. Pero cabe una dimisión «re-

48. C. G. JUNG, *L'homme à la découverte de son âme*, Genève, Mont Blanc, 1948, pág. 275.

49. E. FRELJO, l. c., p. 85.

lativa». Desde este punto de vista han enfocado el problema existencial de las neurosis A. Stocker, V. E. Frankl, y sobre todo, I. A. Caruso.

Los valores tienen su intrínseca estructura y dinamismo. De la misma manera que hay una gradación en el ser, la hay en los valores. Los valores tienen orden jerárquico. No sólo hay valores y contravalores, sino también distintas valuación categorial entre ellos, como entre los seres.

La «apostasía de la jerarquía de los valores», su trastorno o trastrueque, la ficticia valuación vital de los mismos, implica, según I. A. Caruso, la inautenticidad de la vida, una «mentira existencial». Según A. Stocker esta alteración de la recta jerarquía de valores da lugar a la formación de una «Máscara» ficticia, a despecho de la propia «Sombra», de la intrínseca esencia personal. La exigencia vital de adaptación al propio entorno, se muestra como ley igualmente válida en el mundo del espíritu humano, si ha de conseguirse el ajuste intrínseco y el suficiente desarrollo personal. Pero el entorno de la persona humana, en tanto que espíritu, está constituido por un «mundo axiológico». La no adaptación, o la falsa adaptación a él, lleva consigo el desajuste y el estancamiento personales. «Y la liberación sólo puede venir por la adhesión al reino de los verdaderos valores» (I. A. Caruso) ⁵¹.

La psicología profunda adoptó, en sus comienzos, una actitud errónea y por demás paradójica con respecto de los valores. Por una parte, relativizó «lo absoluto», e hizo del mundo objetivo, perennemente válido, de los valores trascendentes, un mero resultado del ejercicio ilegítimo de funciones psicológicas subjetivas e inconscientes. Esta fué, en general, la opinión de Freud sobre las producciones axiológicas de la cultura. Llevado de su afán reductivo, propio del «cientificismo» de su época, cayó en el error de pretender explicar el mundo de los valores por el «no son más que» proyecciones del inconsciente reprimido o arcaico del hombre. Y lo que podía ser cierto, en todo caso, respecto de los «pseudovalores» vividos por la personalidad neurótica o psicótica se extendió y generalizó para transformar paradójicamente el mundo cultural en el resultado, precisamente, de la actividad de las mentes desquiciadas del gran manicomio del mundo. La Filosofía, con los sistemas elaborados por su más genuinos representantes, «no era más que» una «esquizofrenia paranoide» generalizada que daba lugar a los más caprichosos delirios sistematizados. La «Moral «no era más que» una inmensa «neurosis obsesiva» colectiva de la Humanidad. El Arte y sus producciones geniales, al menos, en parte, «no serían más que» la ficticia liberación del complejo infantil de Edi-

50. V. E. FRANKL, *Psicoanálisis y existencialismo*, México, Fondo de cultura económica, 1950, p. 20.

51. I. A. CARUSO, l. c., p. 128.

po de sus creadores. La Religión, en fin, según las conocidas fórmulas freudianas, «no sería más que» la suma de una neurosis obsesiva colectiva como la Moral, y de una esquizofrenia paranoide como la Filosofía.

Pero, por otra parte, la Psicología profunda absolutizó «lo relativo». Las funciones psicológicas del hombre —como consecuencia del «psicologismo»— quedaban así convertidas en el Incondicionado último, debido a la pretendida autonomía «ab-soluta» del hombre, fin último en sí mismo. El principio del placer es elevado, de esta manera, a la categoría de un principio supremo. Y lo mismo ocurría, más tarde, con el orgullo del saber o del poder. Semejante violentación de las funciones humana, altas o bajas, no podía conducir al verdadero ser del hombre. Puesto que por muy importantes y valiosas que se las suponga, siguen siendo en realidad «relativas»; la «asolutización egocentrada» de las mismas lleva a una falsa «hipertrofia del Yo», a un intento de desarraigo del Yo de su «mundo humano», que le desvía inexorablemente de la verdadera línea de desarrollo y de madurez personal, según hemos visto anteriormente. Se substituye de esta forma, el mundo de los valores, en el que el hombre conquista su ser, por un sistema de pseudovalores subjetivos e inconsistentes, resultado de la absolutización de las funciones psicológicas, como certeramente ha señalado Ch. Odier.

El error de esta absolutización de las funciones psicológicas, llevó fatalmente a Freud a propugnar una nueva forma de hedonismo ético. Fué la consecuencia del desconocimiento de la «intencionalidad» intrínseca a las funciones psicológicas. Esta «intencionalidad» refleja la constitutiva versión del ser humano a su mundo peculiar. Freud ha dicho: «el alma humana desea». Ciertamente, pero «desea algo», «algo» que está fuera de ella y con lo que está ligado mediante una «relación trascendental». En realidad, las funciones psicológicas no pretenden el placer, ni buscan al propio yo. Las funciones psicológicas —como provenientes del espíritu humano ya trascendiendo o ya refractándose a través de su corporeidad— «tienden-in», es decir, ponen al «espíritu escarnado» en relación con su mundo real de valores. El placer, y en general la felicidad, es algo que acompaña al recto ejercicio de las funciones antropológicas y las estimula, pero no es «objeto formal intencional» por ninguna de ellas. Tampoco es el «saber» objeto de la inteligencia humana, sino la Verdad; ni el «poseer» objeto de la voluntad, sino el bien; ni, en definitiva, el propio Yo es el objeto de la más radical tendencia del «ex-sistente» humano, sino el Ser. «El eterno buscador Ahasvero, el eterno sentidor D. Juan, el eterno concededor Fausto; todos ellos están dislocados del reino de los valores objetivos y andan a la caza de un valor egocen-

trado absolutizado, sin llegar nunca a la verdadera plenitud» (I. A. Caruso) ⁵².

Las funciones no son fin en si mismas, como, en último término, tampoco lo es el hombre en su radical hondura ontológica. Su fin es Dios, es decir, el Ser y la Verdad, el Bien y la Belleza que, absolutamente, sólo se dan ontológicamente en El. En su ruta histórica de realización, el hombre se encamina hacia su fin descubriendo, viviendo y creando libremente valores. Sólo de esta manera alcanzará la verdadera plenitud, y se realizará a si mismo. Es la estructura objetiva, ontológica, del ser y de los valores, la suprema norma y referencia de desarrollo para el ser humano, y a la que su espíritu se adapta «biológica» y constitutivamente. Pues ellos constituyen el verdadero «mundo-del-hombre». Digamos, finalmente, que a este «mundo», el espíritu en tanto que «humano» ha de abrirse a través de su «materialidad» y de la «materialidad» de las cosas o de los «otros», para, trascendiéndola, poder verificarse a si mismo.

En el fondo lo que aquí se debate es la actitud y los fundamentos del «psicologismo»: la filosofía que quiere explicarlo «todo» por medio de las funciones y de los mecanismos psicológicos. El descubrimiento inapreciable de nuevas y magníficas «verdades parciales» psicológicas, cegó a S. Freud interiormente predispuesto a ello. Tampoco le favoreció el constante contacto con los pseudovalores de «uso particular», cuyo tinguado monta el neurótico «a su medida». Como la «imago» y la experiencia de Dios-Padre es —en el adulto neurótico— la heredera de la vieja relación con el padre terrenal, se concluye que toda Religión no es más que un magnífico y enorme delirio colectivo de la Humanidad eternamente niña. Cómo el Super-Yo sigue siendo perpetuamente en el neurótico obsesivo, el simple resultado psicológico de la internalización de las prohibiciones paternas impuestas autoritariamente al niño, se concluye que toda la Moral conocida hasta la fecha y sus normas de conducta no son más que el inmenso Super-Yo colectivo, inconsciente e irracional, de esos «niños grandes» que son eternamente los hombres, mientras el psicoanálisis no los «redime».

Ciertamente que el psicoanálisis ha servido para permitir tomar conciencia del coeficiente de «inmadurez supersticiosa» que se puede mezclar en múltiples creencias, actitudes y experiencias religiosas; de la «cantidad de magia» que puede infeccionar la «oración» de los creyentes, etc. Pero de esta manera el psicoanálisis sólo hace advertir, a una mayor profundidad psicológica, que la verdadera religiosidad no debe ser superstición, y que la auténtica oración no debe de ser magia, etc. Pero Freud

52. I. A. CARUSO, l. c., p. 130.

se fue por el extremo opuesto y concluyó, mediante una asombrosa generalización, que la Religión era un pseudovalor, un delirio sistematizado, y que la oración no era más que magia un poco mejor «racionalizada», etc.

Nada mejor, igualmente, que la Psicología profunda para diferenciar la verdadera Moral, autónoma y productiva, de las mil formas de «pseudomorales», infectadas de infantilismos superyoicos, angustias irracionales, mecanismos inconscientes, etc., y que son tan falsas como estériles e improductivas. Ahí está la magnífica obra de Ch. Odier que lo prueba ampliamente. Pero es tan erróneo identificar la pseudomoral inconsciente, irracional y heterónoma, con la verdadera conciencia moral, como reducir sin más la Moral a un sistema «funcional» de prohibiciones y mandatos de un Super-Yo patológico o no desarrollado.

Los verdaderos valores en los que «ex-siste» la personalidad madura, no son los «proto-valores» del ser humano en desarrollo, ni los «pseudo-valores» del ser humano desviado. Pero es absolutamente inconcebible querer concluir del «descubrimiento» psicológico de los «proto-valores» y de los «pseudo-valores», que los «verdaderos valores» no existen, o que no deban ser el principio supremo de regulación del ser humano.

Pero hay más aún: es precisamente la dimisión o la apostasía, consciente o inconsciente, de la verdadera jêrarquía de valores la que parece estar gravitando en el trasfondo de los trastornos neuróticos de la personalidad. Si el hombre enfermo ha de dejar de ser un «niño neurótico», se le ha de ayudar a que recorra las etapas que le conduzcan desde su ficticio e inconsciente sistema «pseudo-axiológico» —con sus conflictos morales inconfesados y proyectados inconscientemente sobre un «bucu emisario» (I. A. Caruso) o sobre un «chivo expiatorio» (H. Baruk); con sus «herejías vitales» y «mentiras existenciales»— hasta la adhesión al reino de los verdaderos valores, para que alcance la autonomía de su personalidad y la consumación de su propio ser. Ciertamente que al neurótico no le basta para ello con el «sermoneo existencialista» y la monótona apelación a su libertad y responsabilidad, de cuya falta de maduración precisamente sufre. Los preciosismos «existencialistas» o «neo-estoicos» resultarán estériles ante un enfermo que sufre, en el fondo, debido a la inmadurez de la personalidad. Habrá que tratar previamente, de descubrir, analizar y desarticular los falsos determinismos, los ficticios automatismos, las inhibiciones, frustraciones, represiones, sustituciones, etc., cuidadosamente mantenidas en el inconsciente; esclarecer la «mentira existencial» levantada como sistema de defensa. Pero la verdadera madurez, la autonomía de su personalidad sólo la logrará el neurótico cuando después de desarticular su complejo tinglado psicopatológico, pueda desvelar y descifrar con sinceridad el auténtico sentido de su existencia.

La psicología y la psicoterapia post-freudiana han ido viendo esto que afirmamos cada vez con mayor claridad y, consecuentemente, se han ido orientando cada vez más francamente hacia los valores y la Ética objetiva. Incluso alguna dirección de la llamada psicoterapia existencial habrá podido llegar a olvidar, a veces, que existe un «inconsciente psicológico». Pero, dejando al lado estos extremismos, afirmamos, con I. A. Caruso, que «la Psicoterapia está repitiendo la misma evolución que sus pacientes: se esfuerza por trascendentalizar su ansia de valer mediante un ansia de verdad; ya no se siente feliz en su psicologismo solipsista y busca adherirse a la jerarquía de los valores verdaderos»⁵³.

Esta nueva actitud coloca a la Psicología profunda y a la Psicoterapia en muy estrecha relación con la Ética y, a pesar de las profecías freudianas, con la Religión. La «psicoterapia existencial», al estilo de L. Binswanger o M. Boss; la «Medicina antropológica» de L. Krehl, V. Weizsaecker o R. Siebeck; la «Medicina de la persona» de P. Tournier o A. Niedermeyer; la psicoterapia post-jungiana de E. Neumann, A. Stocker, V. White; o la post-adleriana de O. Schwarz, P. Schilder, R. Allers; la nueva escuela vienesa de V. E. Frankl, I. A. Caruso; las nuevas orientaciones del psicoanálisis freudiano de G. Richard, E. Fromm, M. Choisy, K. Horney; la «psiquiatría moral experimental» de H. Baruk; la orientación integrista de E. Mounier, Ch. Baudouin; la «psicología nosista» de F. Künkel, R. E. Dickerson, etc., etc., son índice —y no es exhaustiva la lista— de una franca tendencia de la antropología actual, que despierta rápidamente del antiguo sueño freudiano.

La obra de H. Baruk, en busca de una «psiquiatría moral experimental», es por demás significativa. Máxime cuando el autor pretende llevar su análisis moral, no ya a los trastornos neuróticos, sino a los más graves estados psicóticos. No pueden despreciarse o desconocerse alegremente sus profundos puntos de vista sobre la «esencia ética» de algunos casos de esquizofrenia catatónica y paranoide, que abren un mundo insospechado a la reflexión sobre la responsabilidad. Aunque huelga decir que en este terreno la simplificación o el «parcialismo» resultarían especialmente intolerables. Más allá de la fisioterapia, de la bio o psicoterapia, V. E. Frankl encontraba necesaria una «logoterapia», es decir, una terapia «desde y para el espíritu». H. Baruk ha hablado, por su parte, de un «tratamiento moral» incluso de las grandes psicosis. Puesto que en todo trastorno de la personalidad existirían «causas morales» de las que el sujeto se sintió plenamente responsable. Para H. Baruk en el trasfondo profundo del complejo fenómeno psicopatológico, hay un conflicto moral, una «esencia

53. I. A. CARUSO, l. c., p. 128.

ética» que es, al mismo tiempo, raíz conflictual psicogenética e instancia antropológica que posibilita la «salud mental». Habrá que meditar cuidadosamente las siguientes palabras de H. Baruk: «la complejidad del fenómeno proviene del hecho de que el individuo parece estar y está, por lo menos en sus aspiraciones conscientes, preocupado por la vida moral. Por eso, a primera vista, podría acusarse a este freno moral de ser la causa del rechazo y de las perturbaciones que son su resultado. Tal es, precisamente, en gran parte, la actitud de Freud. Pero no se trata, en realidad, sino de apariencias. No es el freno moral la causa del rechazo, *es la corrupción de este freno moral por influencia del orgullo...*»⁵⁴. H. Baruk encuentra en el ideal ético del «tsedek», del judaísmo del Antiguo Testamento, que funde «las dos nociones de Justicia y Caridad», la suprema ley moral inscrita profundamente en el corazón de todo hombre, el «principio vivo», operante psicológicamente, que no puede «ni rechazarse, ni torcerse» sin que se corra el riesgo de que provoque una «revolución aterradora», que puede llegar a desencadenar incluso graves trastornos psicóticos, de la misma manera a como la represión excesiva de los instintos podía desencadenar trastornos neuróticos, según demostró S. Freud. Pero hagamos justicia, para acabar, al mismo Freud, quien había señalado ya que el conflicto psicopatológico de la personalidad podía provenir no sólo de la represión de los instintos, sino también del rechazo de la misma instancia represora.

54. H. BARUK, l. c., p. 206.