

ORIGEN, CONSTRUCCIÓN Y DESARROLLO DE LA DIMENSIÓN MORAL EN EL PSIQUISMO HUMANO

ORIGIN, CONSTRUCTION AND DEVELOPMENT OF THE MORAL DIMENSIÓN IN THE HUMAN PSYQUE

Manuel Villegas Besora

Centro de psicoterapia ITACA

Cómo referenciar este artículo/How to reference this article:

Villegas Besora, M. (2014). Origen, construcción y desarrollo de la dimensión moral en el psiquismo humano. *Revista de Psicoterapia*, 25(98), 25-40.

Resumen

La teoría del desarrollo moral entiende la psicopatología y la psicoterapia como el resultado de una condición humana particular, la condición moral, única entre los seres vivos. Los seres humanos son los únicos que deben regular sus interacciones en términos de regulación moral, dado que su convivencia no se desenvuelve en base a regulaciones instintivas o naturales. En esta presentación se intenta indagar acerca de las bases que explican el origen, construcción y desarrollo de la dimensión moral en el psiquismo humano.

Palabras clave: desarrollo moral, psicoterapia, autonomía, filosofía, neoestructuras, ética, etología

Abstract

The theory of moral development understands the psychopathology and psychotherapy as the result of a particular human condition, the moral dimension. Humans are the only ones who should regulate their interactions in terms of moral regulation, given that their coexistence unfolds not based on natural or instinctive regulations. This presentation attempts to investigate the foundations to explain the origin, construction and development of the moral dimension of the human psyche.

Keywords: moral development, psychotherapy, autonomy, philosophy, neostructures, ethics, ethology



*“Los legisladores nos dicen:
Esto está prohibido, esto otro puedes hacerlo.
Pero no esperes nunca que te digan:
Eres responsable de tu persona,
aprende a reflexionar por ti mismo”.*
Ibn Arabi (poeta andalusí del siglo XII)

Introducción

La dimensión moral, como característica constitutiva u ontológica del ser humano, surge de la exigencia de la organización social intrínseca a la especie. El ser humano se caracteriza por ser un organismo consciente no sólo del mundo que le rodea a través de sus sensaciones o percepciones, sino también del efecto que tienen sus acciones sobre él. De este modo, todos sus actos implican una dimensión moral en relación a las consecuencias que tienen o que pueden producir sobre su entorno natural y social.

El comportamiento humano adaptado o desadaptado (“normal” o “patológico”) es el resultado de un balance psíquico interno frente a una situación social externa, que es la que le otorga su dimensión moral. Un acto es considerado moral si se conforma a los criterios que regulan el comportamiento social; pero el criterio último que puede evaluar esta conformidad es nuestra propia conciencia. Ésta tiene que elegir y hacerse responsable de sus propias elecciones y consecuencias. Moral es, en efecto, un concepto que hace referencia a las costumbres sociales, pero también a la conciencia de intencionalidad.

En esta presentación me gustaría apuntar algunos conceptos que sirvan de fundamento a una reflexión sobre las relaciones entre conciencia moral y regulación psicológica, enunciados a través de cinco postulados y un corolario

5 postulados

1. La existencia de una regulación moral propia de la especie humana
2. La novedad filogenética de la regulación moral
3. La naturaleza neoestructural de la regulación moral
4. El carácter evolutivo de la ontogénesis de la conciencia moral
5. La naturaleza moral de la regulación psicológica

1 corolario

La regulación moral es independiente de su contenido axiológico

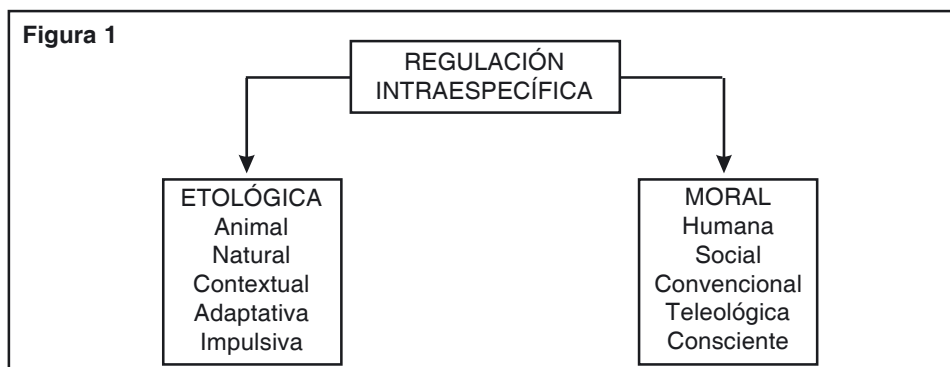
Postulado 1. La existencia de una regulación moral, propia de la especie humana

Más allá de cuestiones imposibles de responder categóricamente, como quién decide lo que está bien o está mal, cuál es el fundamento último para la constitución

de una moral universal o si existe un criterio inequívoco con el que regularse moralmente, lo que resulta indiscutible es la existencia de una conciencia moral y que la conciencia, independientemente de su contenido, es una función psico-lógica universalmente reconocible.

Aunque, como ponen de relieve estudios llevados a cabo por algunos etólogos, se pueden describir algunos comportamientos en primates en términos de reciprocidad, equidad, reconciliación, consolación, mediación en conflictos, basados en una cierta capacidad de empatía que implican una percepción del estado contextual y emocional del otro (Preston y de Waal, 2002) éstos no pueden considerarse todavía morales, porque no están dictados por las normas sociales, sino por ajustes evolutivamente adaptativos.

Estos ajustes adaptativos y contextuales son los responsables de la regulación intraespecífica de los distintos grupos de animales, desde los insectos y reptiles a los mamíferos superiores, objeto de estudio por parte de la et(h)ología, la disciplina científica que describe “la ética” o costumbres (*ethos*) con que se rige cada una de las especies en su *hábitat* natural. La dimensión moral, en cambio, es propia exclusivamente de la especie humana y supone la socialización del sistema de regulación conativa humana. Puede definirse como “la socialización de los impulsos” (Figura 1).



Postulado 2. La novedad filogenética de la regulación moral

Esta característica es exclusiva de la especie, lo que supone una novedad filogenética en la historia de la evolución, y halla su fundamento en la indeterminación de la existencia humana, tal como se deduce del mito de Prometeo en el Protágoras. A través de este mito explica Platón (*Protágoras*, 320-322) la creación del hombre en dos estadios sucesivos, uno natural, complementado por los dones divinos de la ciencia y la tecnología, arrebatados a Hefesto y Atenea, y otro sobrenatural, debido a la intervención directa de Zeus, que concede al hombre el sentido del pudor y de la justicia, base de la dimensión moral.

De este mito se extraen claramente dos conclusiones:

1. La primera es que el ser humano no llega a tal sin el desarrollo de la

dimensión moral, condición inexcusable para considerarlo *homo sapiens*.

2. La segunda es que la dimensión moral no es una dotación originaria del ser humano, sino que debe ser añadida a su naturaleza primigenia.

Estas consecuencias del mito son las que nos llevan a postular, por una parte, la dimensión moral como *característica constitutiva u ontológica* del ser humano, surgida de la exigencia de la organización social intrínseca a la especie, mientras que, por la otra, nos obliga a considerarla como una *neoestructura* añadida a las estructuras innatas a las que se sobrepone, y a estudiar *evolutivamente* su proceso de construcción a través de las diferentes fases del desarrollo psicológico.

No se trata naturalmente de justificar la organización moral de la psique en base a la mitología, sino de tomar de ella la capacidad explicativa como *metáfora* de la emergencia de la conciencia moral.

Postulado 3. La naturaleza neoestructural de la regulación moral

El dios de la Biblia, los dioses del Olimpo o los procesos evolutivos de donde emerge el ser humano, no previeron ni proveyeron la aparición de la neoestructura moral con que regularse en las relaciones interpersonales y sociales. De ahí, el título del libro “El error de Prometeo” (Villegas, 2011), donde exponemos la teoría del desarrollo moral, en alusión al mito según el cual los dioses encargaron a los titanes Epimeteo y Prometeo la formación del hombre. Epimeteo creó la figura, mientras Prometeo se encargó de otorgarle el fuego y la técnica para poder sobrevivir en un medio salvaje, hasta transformarlo en un espacio urbano (la *polis*), pero se olvidó de dotarle de un sistema que regulara su convivencia social e interpersonal. Zeus en persona tuvo que intervenir para enmendar este error, ordenando a Hermes que distribuyera entre los humanos la conciencia moral para hacer posible su supervivencia como especie social. En consecuencia la moral es una neoestructura que tiene que seguir un proceso de formación de neoestructuras, no previstas por la naturaleza, que sigue un proceso de regulación evolutivo bajo el principio de la mejor adaptación al medio, lo cual da lugar a un desarrollo por fases que arrancan ya en la primera infancia.

Ahora bien, ¿cuáles son los principios que rigen esta moralidad? Dado que la regulación moral no estaba prevista en la naturaleza ($\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, *physis*) humana, sino encomendada a las convenciones sociales ($\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$, *nomos*), surgen dos cuestiones

1. Cómo se llega a un pacto social que consensue las leyes (cuestión que incumbe a la filosofía moral o política, de la que se ocuparon ya en sus albores Platón o Aristóteles)
2. Cómo se forman psicológicamente las estructuras reguladoras de pensamiento, sentimiento y acción individual (cuestión que incumbe a la psicología evolutiva, a partir de la construcción de neoestructuras en función de la incorporación del “nomos” social.).

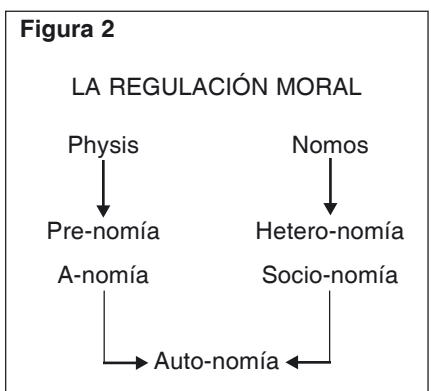
Las estructuras psicológicas de regulación se constituyen en función de su adscripción a su origen natural ($\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$), o social ($\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$), anterior (pre-nomía) o

carente (a-nomía) de regulación social, o determinado por ella de forma impersonal (hetero-nomía) o inter-personal (socio-nomía), cuya síntesis se logra en la auto-nomía (Figura 2).

Postulado 4. El carácter evolutivo de la ontogénesis de la conciencia moral

Si la conciencia moral no es innata, se hace preciso describir el proceso a través del cual se genera y desarrolla evolutivamente en el psiquismo humano, como sistema de socialización de las estructuras de regulación conativa humana

De este modo, consideramos la progresión *evolutiva* en la formación de la conciencia moral en base a diferentes *estadios de regulación moral* que van desde una fase pre-nómica (anterior a cualquier organización social) a la auto-nomía (formación de un criterio de regulación propia en un contexto social), de acuerdo con el siguiente esquema (Cuadro 1).



| Cuadro 1 | |
|--|---------------------------|
| CORRESPONDENCIAS ETAPA EVOLUTIVA – DESARROLLO MORAL | |
| ETAPA EVOLUTIVA | NIVEL DE DESARROLLO MORAL |
| PERIODO NEONATAL (0 – 2 AÑOS) | PRENOMÍA |
| INFANCIA (2 – 6 AÑOS) | ANOMÍA |
| NIÑEZ (6 – 12 AÑOS) | HETERONOMÍA |
| ADOLESCENCIA (12- 18 AÑOS) | SOCIONOMÍA COMPLACIENTE |
| JUVENTUD (18 AÑOS) | SOCIONOMÍA VINCULANTE |
| EDAD ADULTA | AUTONOMÍA |

Postulado 5. La naturaleza moral de la regulación psicológica

De este modo la conciencia moral se convierte en el criterio de la regulación psicológica en cuanto pensamientos, sentimientos y acciones van a verse mediados por ella. Todos los actos que derivan de mis elecciones o decisiones recaen sobre

mi responsabilidad, en la medida en que soy yo quien las decide. Y todas estas acciones implican una dimensión moral en relación a las consecuencias que tienen o que pueden tener sobre mí y sobre los demás. Son precisamente los constructos de libertad y responsabilidad, sobre los cuales se apoya la posibilidad de construcción de la moral como criterio de regulación social, los que sirven como fundamento para la razón práctica kantiana (Kant, 1846, 1975, Camps, 2011).

Moral es, en efecto, un concepto que hace referencia a las costumbres sociales, pero también a la conciencia de intencionalidad. Un acto es considerado moral si se conforma a los criterios que regulan el comportamiento social; pero el criterio último que puede evaluar esta conformidad es nuestra propia conciencia. Ésta tiene que elegir y hacerse responsable de sus propias elecciones y consecuencias.

Corolario único

La regulación moral es independiente de su contenido axiológico

Este corolario hace referencia al hecho que, independientemente de los valores axiológicos de una cultura o sociedad determinada, los sistemas psicológicos de regulación moral continúan reproduciendo la misma estructura en virtud de su relación con el *nomos* social, según el grado de desarrollo e integración alcanzado por sus individuos en una escala de menor a mayor autonomía. La dimensión trascendente de la conciencia humana es la que le otorga su carácter moral: sus pensamientos, sentimientos, acciones y decisiones, en efecto, tienen consecuencias necesarias para bien o para mal sobre sí mismo y sobre los demás. En ausencia de un criterio universalmente válido para determinar los criterios de distinción entre el bien y el mal, la perspectiva psicológica nos permite distinguir si un comportamiento obedece a criterios egocentrados (prenómicos o anómicos) o alocentrados (heteronómicos o socionómicos), pero no evaluar su valor ético universal.

La condición deliberativa de la voluntad humana no dice nada, en efecto, sobre su rectitud moral. La voluntad, por ejemplo, puede estar al servicio de las causas más nobles o las más perversas: es una característica psicológica, no ética. Si es regulada sólo por deseos o sentimientos anómicos, desintegrados de consideraciones hetero- y socio-nómicas puede fácilmente desembocar en conductas a- o anti-sociales. En consecuencia, la sumisión o el rechazo de las normas compartidas por parte de determinados individuos o grupos, no nos habla de su bondad o maldad, sino de las actitudes de sus miembros frente a ellas, quedando para una discusión filosófica el tema de su fundamentación axiológica.

La cuestión de la fundamentación axiológica

El problema de la fundamentación de los valores morales o éticos (axiología) atraviesa la filosofía desde que ésta, proclamando la muerte de Dios como fundamento de la regulación moral, la llevó a la aporía. Las alternativas inmanentes que el pensamiento moderno e ilustrado ha sido capaz de aportar se reducen a dos: la naturaleza (*physis*) y la convención social (*nomos*). Partidarios de una y de otra

(como Rousseau y Hobbes) se discutirán la primacía sin llegar nunca a una posición concluyente. En este contexto, Kant y Sade representan dos respuestas “excesivas”: una “moralidad humana” regida por una voz interior, absoluta y universal (Kant) versus una “(in)moralidad animal” regida por las leyes naturales del cuerpo individual (Sade).

En este escenario de pérdida de la trascendencia, la filosofía kantiana desplaza el fundamento metafísico de la moral al interior del sujeto (tomando el nombre de imperativo categórico) y la interiorización de la ley moral kantiana se convierte en el último reducto de libertad y de trascendencia capaz de fundamentar la ética. La propuesta kantiana resuelve la aporía, desplazando la idea de Dios, de la naturaleza –carente de sentido, caso de tenerlo, o al menos incognoscible– al interior de la conciencia. La dimensión divina de la moral kantiana se manifiesta en la incondicionalidad del imperativo categórico que rechaza cualquier tipo de utilitarismo y egoísmo, en nombre del universalismo y de la humanidad. Se han invertido los términos: la religión ya no puede ser un fundamento para la moral. La moral es, ahora, el fundamento de la religión.

El Bien, según Kant, es una dimensión moral y trascendente de la libertad, precisamente porque va más allá de los motivos empíricos de la autoconservación. Pero ¿y el Mal? ¿Por qué el mal no puede ser considerado también obra de la libertad y fundamento trascendental de ésta? En efecto, para Kant, el mal no es obra de la naturaleza, sino de la libertad, de la elección del hombre. El Mal se produce cuando la libertad egoísta convierte “el amor a sí mismo” en principio supremo, cuando el otro queda reducido a la condición de objeto o medio para la realización de los propios fines, cuando se le engaña, utiliza, explota, atormenta o mata para la propia autoafirmación.

Éste es precisamente el punto donde se hace visible el claroscuro o contrapunto del pensamiento de Kant en Sade. Como Kant, Sade se interesa por el triunfo de la libertad del espíritu sobre la naturaleza. Pero se trata de un triunfo en el polo opuesto del espectro. Para Kant el deber moral tiene que triunfar sobre las inclinaciones naturales, para Sade éstas impulsan al hombre a superarlas o trascenderlas en su propia satisfacción y destrucción. Preocupación por la búsqueda de la universalidad: en Kant, el Bien absoluto, en Sade, el Mal absoluto. Voluntad pura, incondicionada: en Kant, el Bien por el Bien, en Sade, el Mal por el Mal, ambos fines en sí mismos.

Sade, en nombre de lo que él entiende por naturaleza y en contra de la sociedad burguesa, regida por un sistema de leyes convencionales que le acusaban y perseguían, argumenta el carácter absoluto, en tanto que “natural”, del cuerpo y de sus impulsos primarios. Sade (1994) considera que la libertad humana se realiza obedeciendo la propia naturaleza, una naturaleza totalmente escindida de las reglas morales de la civilización alienada. Estamos ante una de las vías de resolución de la aporía ilustrada: la naturaleza.

Pero el resultado ético variará según la interpretación que se haga de esta

“naturaleza esencial”. Para Sade es sinónimo de la tendencia egoísta al placer y la destrucción de la alteridad, como única vía de autoafirmación y supervivencia individual. La metafísica de Sade que justifica estas prácticas tan particulares es el nihilismo absoluto. La naturaleza es, en cada caso, la confrontación del sujeto deseoso con una gran cantidad de objetos de deseo. La falta de sentido trascendente se expresa en el deseo (la falta de un objeto para la completitud de un sujeto) y su satisfacción apunta hacia la acumulación del máximo de los placeres efímeros que, a pesar de no formar parte de una dimensión trascendente, se pueden eternizar en pequeños éxtasis provocados repetidamente, compulsivamente, hasta una saciedad imposible, interrumpida por la muerte. Para Sade el placer solo puede concebirse desmesurado, excesivo e *in crescendo*. Empieza con la fruición sexual y acaba con la tortura y la destrucción del objeto.

Los argumentos de Sade no son más que sofismas utilizados para justificarse, la Razón al servicio de la Pasión. Por ejemplo, según él nadie tiene el derecho de privar a nadie de nada, y si lo hace es en virtud de alguna ley convencional y, por tanto, arbitraria. Esta es la “utopía igualitaria” de Sade, igualdad en derechos, no en deberes (en Kant abunda mucho más la palabra “deber” que “derecho”). Otro ejemplo: la argumentación sadiana del delito es que no hay delito mientras se obedece el mandato de la naturaleza; porque donde hay deseo hay tendencia, y donde hay tendencia hay naturaleza. Pero esta naturaleza que funciona de pilar filosófico también impone unos límites al deseo de placer y destrucción. La respuesta de Sade es que, en último término, existe también un impulso destructivo contra la naturaleza. La máxima sadiana, propuesta –como dice Lacan (Écrits II, p. 340)– “a la moda kantiana de regla universal” se puede enunciar así:

“Tengo derecho a disfrutar de tu cuerpo sin ningún tipo de límite en la satisfacción de mis tendencias, sin que nada me pueda detener en la satisfacción del capricho de las exacciones que me dé la gana saciar en él.”

De alguna manera, Sade ilumina la cara oscura, oculta, contrapuesta a la propuesta ética de Kant. Desenmascara el cinismo que podría derivarse como réplica a la actitud moral kantiana. Ambas propuestas éticas, a pesar de ser antitéticas, coinciden en un aspecto: Sade y Kant están de acuerdo en buscar una libertad que triunfe sobre la naturaleza. Para Kant, esta libertad es la conciencia moral que trasciende al hombre en tanto que ser natural y sensitivo. Para Sade, consiste, por así decirlo, en llevar más allá de los límites de lo imaginable las tendencias naturales del placer y la destrucción (*Eros* y *Thanatos*, como dirá más tarde Freud).

La moral freudiana en la encrucijada de los caminos trazados por Kant y Sade

En Freud el eco de la oposición natura (como pulsión), cultura (como sublimación prosocial de la naturaleza), anticipada ya como hemos visto en Kant y Sade, se convierte en el fundamento de su propia teoría psicoanalítica. El universo ideológico de Freud es una representación del mundo que deriva de la revolución

paradigmática de la Ilustración. Dios no existe, su lugar es ocupado por una naturaleza ciega y despiadada de cariz más darwiniano (la ley de la supervivencia del más fuerte), sujeta al determinismo y empirismo científico. Esta naturaleza, que carece de cualquier tipo de orientación teleológica, se mueve por dos fuerzas contradictorias: la de reproducción y la de destrucción (*Eros y Thanatos*). Como médico, Freud no puede dejar de ver el ser humano como un cuerpo natural, sometido a estas fuerzas ciegas que lo impulsan. Pero este ser natural, es también racional. Se halla dividido en una lucha interna de pulsiones, precisamente por el hecho de ser consciente, no de su origen, sino de su naturaleza contradictoria. Esta conciencia fenomenológica de la experiencia escindida lo llevará, según Freud, a la formación de la conciencia moral.

La genialidad de Freud radica en el hecho de trasladar una cuestión metafísica a un plano de estructura psicológica en el que los planteamientos épicos de Kant se vuelven dramáticos, tal como se viven en la experiencia angustiada (neurótica) de los individuos. De la división de la psique en tres instancias, Id, Ego y Superego, deriva una situación triangular desigual en la que el Ego, como regulador del principio de realidad, se verá tironeado, como en un potro de tortura, por las tendencias contrarias del principio del placer (Id) y los tabúes culturales o las exigencias sociales (Superego).

El interés de la concepción de la moral que se deriva del planteamiento de Freud radica, además, en el hecho que la formación de estas instancias psicológicas y, en consecuencia, de la superestructura moral que las corona, son fruto de un proceso de construcción evolutiva. El niño nace en puro estado natural, sin ningún tipo de constricción social y con la única guía de sus tendencias impulsivas, que más adelante podrán convertirse en compulsivas, y por tanto neuróticas, a causa de la represión. Pero muy pronto, estas tendencias, que buscan de forma perentoria su satisfacción inmediata, topan con los intereses y las necesidades de los demás, comenzando por las de los propios padres. Particularmente el padre, que se opone a las pretensiones del bebé de monopolizar el objeto de deseo sexual compartido, la madre/esposa (complejo edípico). De esta manera se inicia la formación de una instancia represora llamada Superego. El Superego se estructura a partir de la introyección de los valores y normas culturales de carácter prosocial, entrando de este modo en contradicción con los impulsos naturales del Id. En palabras de Freud (1915):

“La esencia más profunda del hombre consiste en impulsos instintivos de naturaleza elemental, iguales en todo el mundo, tendientes a la satisfacción de necesidades primitivas. Estos impulsos instintivos, en sí mismos, no son ni buenos ni malos. Los clasificamos así según su relación con las necesidades y las exigencias de la comunidad humana y hemos de reconocer, que todos los impulsos que la sociedad prohíbe como malos, por ejemplo los egoístas y crueles, se encuentran entre ellos”.

La civilización ha sido el resultado de una conquista basada en la renuncia a

la satisfacción de los instintos y requiere la repetición de este proceso de renuncia en cada uno de sus individuos, que se opera a través de la educación familiar, escolar y la presión del medio social. Las influencias de la civilización hacen que las tendencias egoístas se conviertan, cada vez más, a través de agregados eróticos, en tendencias altruistas sociales. Las personas que no integran este proceso acaban resultando moralmente sádicas o perversas o, en términos de desviación psicológica, sociopáticas.

Pero esta conversión de tendencias egoístas en altruistas no se lleva a cabo sin un elevado grado de represión. La sociedad, comenta Freud, animada por sus propios éxitos, no ha cesado de incrementar las exigencias morales. Las ha llevado a un grado máximo de intensificación, ha obligado sus ciudadanos a un distanciamiento cada vez mayor de sus predisposiciones instintivas, los ha sometido a una yugulación continuada de sus instintos, dando paso a una tensión manifestada a través de mecanismos de reacción y compensación. De esta manera, concluye Freud, la persona se ve obligada a vivir hipócritamente o bien a enfermar. Para muchos –escribe Freud en *“Más allá del Principio del Placer”* (1920):

“Es difícil prescindir de la creencia que en el hombre mismo reside un instinto de perfeccionamiento que lo ha elevado hasta el grado actual de función espiritual y ética y que pueda esperarse que lo eleve a su máximo desarrollo con el superhombre. Pero, por lo que a mí respecta, no veo por ningún lado este instinto interior, ni la manera de mantener esta piadosa ilusión. El desarrollo humano no necesita explicarse de manera diferente al de los animales. La tendencia a una mayor perfección que se observa en una minoría de seres humanos puede entenderse sin dificultad como una consecuencia de la represión de los instintos, proceso al que debemos lo más valioso de la civilización humana. Pero el instinto reprimido no deja nunca de aspirar a su total satisfacción, que consistiría en la repetición de una satisfacción primaria. Todas las formaciones substitutivas o reactivas, así como las sublimaciones, son insuficientes para hacer desaparecer la tensión permanente”.

Respecto a los individuos, la aparición de la conciencia moral como percepción interna de repulsión hacia determinados deseos, tiene especial incidencia en la formación del sentimiento de culpabilidad. Este sentimiento, Freud lo explica a partir del análisis del tabú: el tabú se basa en la represión de un deseo. Por ejemplo, la relación incestuosa con la madre será tabú para el niño. Pero, como nos muestra el estudio antropológico cultural, la esencia del tabú no tiene una relación necesaria con los objetos sexuales: lo que está prohibido es la afirmación, imposición o prevalencia de la propia persona, es decir, las tendencias egoístas y antisociales. Tabús que explícitamente mira de romper Sade, a través de sus fantasías de transgresión sexual, considerando al otro como un objeto no solo de placer, sino también de destrucción, afirmándose máximamente, de esta forma, frente al otro. El tabú se convierte, en el planteamiento de Freud, en la explicación del origen de

la conciencia moral: el deseo de autoafirmación queda reprimido en la conciencia, donde sólo se manifiesta claramente la prohibición del objeto deseado (que se vuelve inconsciente), pero no su motivación, de manera que la sola emergencia del deseo se convierte en fuente de culpabilidad, tan natural como desconocida en su origen. En cualquier caso, la conciencia moral se mantiene gracias a una cierta prevalencia de la angustia, independientemente de su grado más o menos extremo.

Desde esta perspectiva, no existe alternativa a la oposición natura ↔ cultura. Para Freud, la sociedad y su cultura son necesarias e inevitables, pero constituyen una fuente incesante de “malestar” (1930). El Psicoanálisis se plantea solo como un paliativo para hacer más soportable la vida a las personas en las que la represión se ha hecho tan intensa que ha llegado a provocar unos efectos angustiosos neuróticos, superiores a los normales. El método es hacer consciente a la persona de las causas de su represión. Sin embargo, esta represión deberá continuar invariablemente, por mucho que intente reorientarse hacia los caminos de la sublimación artística o social.

Freud no puede resolver el dilema moral porque no contempla una visión dialéctica de las relaciones entre natura y cultura, capaz de transformar una oposición entre tesis y antítesis en una nueva síntesis. Para Freud, toda la cuestión se reduce a su fundamento naturalista, con el agravante que en el ser humano, a diferencia del animal, la aparición de la conciencia reflexiva desemboca en un cuestionamiento de su naturalidad.

La necesidad de una superación dialéctica para una fundamentación de la ética o la moral: la tesis existencialista

Hemos visto que Kant y Sade reivindican en último término la libertad –y en este sentido, el carácter transcendente del ser humano respecto a la naturaleza– como fundadora de sus respectivos códigos morales. Para Spinoza, en cambio, la libertad no es trascender la naturaleza sino permanecer en ella; la naturaleza no es buena ni mala en sí misma, sino solo en relación al hombre. En Spinoza no podemos decir, como en Freud, que la naturaleza determine al hombre, ni como en Rousseau, que lo salve, sino que lo constituye (Camps, 2011). Freud, como positivista materialista, al margen de su herencia romántica e ilustrada, reintroduce la naturaleza como determinante del psiquismo, y por tanto, de la moral humana, del bien y del mal. El materialismo de Freud lo lleva a leer las tendencias naturales, no en clave rousseauniana, sino darwiniana. La naturaleza no es buena, sino indiferente a las leyes de la evolución, entre ellas la de la supervivencia del más fuerte, que se ejecutan inexorablemente, como las de la gravedad. Toda la psicología científica, y no solo el psicoanálisis, se ha querido construir sobre los fundamentos de este determinismo naturalista.

Pero el determinismo de Freud (1923) no encaja para nada con la finalidad terapéutica del Psicoanálisis:

“Con todo, el análisis no se propone abolir la posibilidad de reacciones

morbosas, sino proporcionar al Ego del paciente la libertad de escoger un camino u otro”.

En sus inicios –dice Szasz (1965)– Freud quería liberar al paciente de la influencia patogénica de las vivencias traumáticas; más tarde trató la neurosis como una inhibición supersocializada: la finalidad de la terapia sería liberar las inhibiciones de manera que el paciente pudiera ser más espontáneo y creador; en una palabra, más libre. Esta idea es la que llegó a prevalecer en los círculos analíticos de los años entreguerras del siglo XX. Wilhelm Reich fue su principal defensor. La mayoría de analistas creían que el objeto del psicoanálisis era la destrucción del Superego arcaico del paciente. Querían liberarlo de las influencias automáticas ejercidas sobre él inconscientemente por sus introyecciones infantiles. Pero ¿cómo protegerlo a él y a la sociedad de sus pulsiones destructivas?

¿Qué clase de libertad es ésta, pues, de la que nos habla Freud? Tal vez una libertad basada en el reconocimiento de la necesidad: si los contenidos psíquicos están determinados por las tendencias pulsionales y las relaciones infantiles primerizas, bien poco podemos esperar de esta libertad. Es más una libertad “de”, que una libertad “para”. Es como una liberación de presiones morales, normativas y exigencias culturales: es una desculpabilización, más que una libertad psíquica o una autonomía. Se limita a poder ser lo que ya es, no en un sentido existencial, sino esencialista, como una aceptación estoica, parsimoniosa del propio destino psicosexual. Se supone que si un paciente escoge reacciones morbosas será impelido por sus impulsos o bien por su biografía. No hay en Freud, a pesar de Sade, margen para la responsabilidad. El hombre no puede decidir ser malvado. El proyecto moral freudiano naufraga en el determinismo naturalista.

Para Freud se trataba de sublimar las tendencias libidinosas y destructivas a través de realizaciones socialmente valoradas. Entendía, en definitiva, el psicoanálisis como una oportunidad de maduración de la posición fálica (narcisista) a la genital (productiva). Erich Fromm, en esta línea, elevó su Psicoanálisis humanista a través de la sublimación en el amor humano con *El arte de amar* (1956) o el místico en *Psicoanálisis y Budismo Zen* (1960) o en *Tener o ser* (1976). Otros psicoanalistas hicieron una lectura menos socializada y mucho más libinosa en la línea de Wilhem Reich, al menos en la recepción que de su obra y la de Marcuse hizo la sociedad de los años 60/70 con el movimiento hippy, de liberación sexual y de consumo de alucinógenos (sexo, drogas y *rock & roll*). Ambas tendencias muestran las posibilidades de una extremización de la concepción freudiana de la ética hacia la línea kantiana o su contraria, la sadiana.

Hay que superar, pues, la tradicional oposición entre el ángel y la bestia que no contempla el proceso dialéctico de la transformación: la base pulsional y tendencial “inconsciente” es negada en ulteriores estadios dialécticos del mismo proceso de evolución. Si la finalidad del Psicoanálisis es comprender y comprender significa cambiar (Sartre, 1960), cambiar implica evolucionar. La historia humana, o la de la humanización, está constituida por una serie de cambios que han llegado

a influir sobre el proceso de evolución.

La emergencia de la conciencia, aunque nuestro código genético difiera poco del de otras especies, ha introducido un hiato esencial. El hombre ya no es su esencia, sino su existencia, dice Sartre (1943). Si el hombre fuese reductible a sus pulsiones animales no existirían las diferencias interculturales y, todavía menos, las individuales: de ahí que estas diferencias postulen un gran crecimiento de indeterminación respecto a la naturaleza, que es la base de la libertad, es a decir, de autodeterminación.

La libertad constitutiva no es, sin embargo, autodeterminación, sino indeterminación. No estamos determinados esencialmente, pero estamos condicionados culturalmente y socialmente. La libertad consiste en superar los condicionamientos, pero sin negarlos, sino utilizándolos, convirtiendo los obstáculos en instrumentos de realización. Liberarse significa sacarse de encima determinados condicionamientos que impiden la libre autodeterminación. Autodeterminarse significa utilizar las condiciones como bases para la acción.

La libertad es dialéctica. La dialéctica se desarrolla no entre el bien y el mal, ni entre las tendencias naturales y las sociales, sino entre lo que es indeterminado (la existencia) y lo que es determinado (los condicionamientos fácticos: la naturaleza y la sociedad). Naturaleza y sociedad son factores de determinismo (constituyen la facticidad humana) frente al indeterminismo de la existencia (libertad). El sentido de la polaridad opositiva entre naturaleza y sociedad cambia pues de signo, ambas son deterministas. En consecuencia es posible la autodeterminación en el bien o el mal, porque la libertad implica responsabilidad y, en este sentido fundamenta una moral. La libertad no se produce automáticamente, se consigue.

Ésta, la responsabilidad existencial, y no la especulación filosófica o naturalista, puede ser el punto de partida para la fundamentación de una ética basada en el reconocimiento de los derechos y deberes del ser humano. En palabras de Sartre (1980):

“El hombre no es un objeto natural. Si se entiende por humanismo que el hombre en cuanto ser humano intenta determinar el conjunto de derechos y deberes, entonces soy humanista. Ocuparnos de nosotros es nuestro verdadero problema, el único que podemos resolver”.

El único imperativo válido a partir de estos planteamientos no puede ser otro que tomar la desalienación como finalidad en la que coinciden ética y psicoterapia. La moral, concluye Sartre, es actualmente imposible, pero inevitable. Inevitable y necesaria, porque la libertad consiste precisamente en la superación de la determinación y la alienación. Inevitable e ineludible porque cada hombre, en un mundo sin Dios como el que nos legaron el Modernismo y la Ilustración, continúa siendo responsable de sus relaciones con el mundo entero (*Umwelt*, ética ecológica), con los demás (*Mitwelt*, ética social e interpersonal) y consigo mismo (*Eigenwelt*, ética psicológica y existencial).

La libertad existencial como horizonte psicoterapéutico

La libertad existencial requiere el desarrollo de una doble dimensión: la recuperación del principio de indeterminación, liberación de los determinismos fácticos, que sería la cara negativa de la moneda, y la consecución de la capacidad de decidir, la autonomía o autodeterminación, que sería su cara positiva.

La aparición de la autonomía como sistema de regulación psicológica es una neoestructura totalmente humana, histórica, socio-cultural: no pertenece a la naturaleza. Pero dado que el ser humano, precisamente es humano en la medida en que el lenguaje, el pensamiento y la libertad rompen el determinismo natural, entonces los conflictos sólo se pueden resolver desde la autodeterminación.

En la autonomía, no existe referente natural ni sobrenatural ninguno: el sujeto se pone como centro de sí mismo, de su propia decisión. Es tarea de la autonomía, no de la voluntad, llegar a un acuerdo moral entre todas las partes. Pero para que eso sea posible la autonomía deberá hacer también un proceso de regulación de aquellas emociones rabia, miedo, etc. que puedan tenerla secuestrada en su proceso de deliberación (balance, elección de alternativas) y decisión (activación dirigida a su ejecución), así como de las sujeciones a autoridades externas o chantajes afectivos.

La libertad y la autonomía son autodeterminación. Autodeterminación implica, poder actuar sin estar determinado por la relación social, ni por la naturaleza, sino por uno mismo y esto supone una liberación tanto de los determinantes internos como de los externos. Estos impiden con frecuencia la consecución de la libertad: el dependiente, sea de personas, sustancias o impulsos, o el fóbico, atenazado por sus miedos, se hallan limitados en su disponibilidad. El miedo es uno de los determinantes internos. Todos los miedos nos encierran en nosotros mismos. Para poder ser libre y autodeterminarse es necesario liberarse del miedo.

Está claro que la función de la autonomía es conseguir la integración de todos los subsistemas de regulación moral y que ésta es una tarea que no se consigue definitivamente de una vez por todas, sino que es el resultado de una tarea laboriosa y constante, como la que se lleva a cabo en un proceso de psicoterapia.

Autonomía, pues, significa capacidad de autorregularse, de gestionarse por sí mismo, de tomar decisiones, de formarse un criterio propio. Éste es fruto de un trabajo de integración entre los sistemas de regulación egocentrados y alocentrados.

Las estructuras egocentradas representan nuestras necesidades y deseos, los cuales, como dice Damasio (2005), “deben coordinarse con las necesidades y deseos de los demás, expresados como convenciones y normas sociales de comportamiento ético”.

La promoción del desarrollo de la autonomía en el ámbito terapéutico no va dirigido a promover lo que es éticamente correcto desde el punto de vista de un código axiológico específico, ni, por el contrario, a prescindir de cualquier referencia ética actuando de un modo asocial o anómico para satisfacer únicamente las necesidades, deseos o pulsiones del individuo. Está orientada a promover la integración de los varios niveles de construcción moral de modo que la elección

pueda ser decidida responsablemente. Ceder a las propias pulsiones y a los propios deseos puede ser vivido en modo anancástico, es decir, obligado, no libre, patológico, del mismo modo que no tenerlos presentes en las propias elecciones lleva a la insatisfacción constante, condición que favorece las reacciones ansiosas y depresivas.

Desde el punto de vista del desarrollo moral y consiguientemente terapéutico, lo que cuenta no es la elección preferida, sino la articulación de una estructura psíquica capaz de integrar en sí misma los diversos niveles de construcción moral, tomar en consideración las propias vivencias, las necesidades y los deseos, hacerlos compatibles dentro de los límites morales de una sociedad o, en los casos extremos, poder justificar la trasgresión, conciliarlos con el bienestar ajeno, incluso si a veces la voluntad de conciliación se demuestra imposible.

Todo ello exige un trabajo interior de modo que pueda hacerse realidad el imperativo socrático: “ocúpate de ti mismo; fúndate en libertad, mediante el dominio de ti”, expresada en la máxima de Plutarco:

“Es preciso que hayáis aprendido los principios de un modo tan constante que cuando vuestros deseos, vuestros apetitos, vuestros temores lleguen a despertarse como perros que ladran, el logos hable como la voz del amo que con un solo grito los hace callar”.

Pero para que esta práctica de la libertad de acuerdo con la concepción griega, dice Foucault (2002), “adopte la forma de un ethos que sea bueno, hermoso, honorable, estimable, memorable y para que pueda servir de ejemplo, hace falta un trabajo sobre sí mismo..., lo que implica que se establezca consigo mismo una cierta relación de dominio, de señorío llamado *arche*, o principio regulador”, equivalente al concepto de autonomía, en que se integran todos los otros niveles.

La voluntad permite a la autonomía pasar, dicho en términos escolásticos, de la potencia al acto. A este movimiento lo llamamos autodeterminación. La autodeterminación es la forma en que la libertad se concreta y se compromete consigo misma. Una libertad teórica en efecto no tendría ninguna implicación moral: sería entendida como un derecho, pero no como una función psicológica. La libertad existe solo en la medida en que se ejercita y en este sentido constituye una condición esencial para que cualquier acción humana pueda ser considerada moral. A su vez, es la dimensión que aporta a la acción humana su valor y dignidad frente a todas las concepciones deterministas que la vacían de su dimensión trascendental, sean éstas de origen material, natural, social o sobrenatural.

Como condición social y personal, la libertad ha sido, y continúa siendo, una conquista laboriosa de los individuos y las colectividades a través de los tiempos, nunca un regalo de la naturaleza, ni de los dioses. Existen situaciones en la vida que escapan a nuestro control e incluso a nuestra voluntad, que nos superan ampliamente, que no son de ninguna manera efecto de nuestra intención o de nuestros propósitos, ni hemos hecho nada para que sucedan

Tanto en situaciones cotidianas como extraordinarias, nuestra existencia se

desarrolla frente a la facticidad o al destino. Pero tanto frente a la una como al otro, se levanta nuestra libertad. Frente a la facticidad, la libertad se realiza, frente al destino, se trasciende. A este propósito viene a cuento recordar los versos de William Ernest Henley del poema “Invictus”, escrito en 1875, que Nelson Mandela tuvo como libro de cabecera durante su encierro en prisión

Desde la noche que sobre mí se cierne,
negra como su insondable abismo,
agradezco a los dioses, si existen,
por mi alma invicta.

Caído en las garras de la circunstancia,
nadie me vio llorar, ni pestañear.
Bajo los golpes del destino,
mi cabeza ensangrentada sigue erguida.

Más allá de este lugar de lágrimas e ira,
yacen los horrores de la sombra,
pero la amenaza de los años,
me encuentra y me encontrará,
sin miedo.

No importa cuán estrecho sea el camino,
cuán cargada de castigo la sentencia.
Soy el capitán de mi alma;
el dueño de mi destino

Referencias bibliográficas

- Camps, V. (2011). *El gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder
- Damasio, A. (2005). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona: Crítica.
- Foucault, M. (2002). “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en C. Gómez, *Doce textos fundamentales de la ética del siglo xx*, Madrid: Alianza Editorial, págs. 256-264.
- Freud, S. (1916). *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (Lecciones introductorias al Psicoanálisis). Obras Completas. Madrid Biblioteca Nueva (1973).
- Freud, S. (1920). *Jenseits des Lustprinzips*. (Más allá del principio del placer). Obras Completas. Madrid Biblioteca Nueva (1973).
- Freud, S. (1923). *Das Ich und das Es* (El yo y el ello). Obras Completas. Madrid Biblioteca Nueva (1973).
- Freud, S. (1930). *Das Unbehagen in der Kultur*. (El malestar en la Cultura). Obras Completas. Madrid Biblioteca Nueva (1973).
- Freud, S. (1932). *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (Nuevas Lecciones introductorias al Psicoanálisis). Obras Completas. Madrid Biblioteca Nueva (1973).
- Kant, I. (1946). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Espasa-Calpe.
- Kant, I. (1975). *Crítica de la razón práctica*, Madrid: Espasa-Calpe.
- Fromm, E. (1956). *El arte de amar*. México: FCE
- Fromm, E. (1960). *Psicoanálisis y Budismo Zen*. Barcelona: Kairós
- Fromm, E. (1995). *¿Tener o ser?*. Madrid: FCE
- Preston S. D. y de Waal F. B. M. (2002). Empathy: Its ultimate and proximate bases. *Behavioral and brain sciences* (2002) 25, 1–72. Cambridge University Press
- Perls, F.S. (1969). *In and out the carbage pail*. Lafayette, CA: Real People Pres
- Sade, D. A. F. (1994). *La filosofía en el tocador*. Barcelona: Tusquets
- Sartre, J. P. (1943). *L'Être et le Néant. Essai de ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J. P. (1960). *Critique de la Raison Dialectique*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J. P. (1983). *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard.
- Szasz, Th. (1965). *The ethics of Psychoanalysis. The theory and method of autonomous psychotherapy*. New York: Basic Books.
- Villegas, M. (2011). *El error de Prometeo. Psico(pato)logía del desarrollo moral*. Barcelona: Herder.