

Reseñas de libros y revistas sobre ideología
y psicoanálisis

W. BARANGER. — “Tentativa de aproximación al psicoanálisis de las ideologías filosóficas”, Revista de Psicoanálisis, Bs. Aires, T. XI., N° 4, 1954.

Este trabajo tiene por finalidad la investigación de la ideología filosófica, sea en el creador, sea en el que la adopta. Se estudia primero la función de la ideología filosófica en el desarrollo individual en relación con el carácter. La ideología filosófica expresa el carácter y a los tipos caracterológicos corresponden tipos de ideologías filosóficas. Pero esta función expresiva no es la única ni la esencial. La ideología filosófica constituye un intento del yo para tomar consciencia de sus relaciones con las distintas instancias psíquicas y con el mundo, y para regularlas y armonizarlas.

Este intento tiene siempre un carácter ético, es decir que constituye una manera de amaestrar al superyo y de armonizarlo con el ideal del yo.

En el desarrollo individual, este intento debe originarse en la posición esquizo-paranoide, lo que se vuelve manifiesto si uno considera las épocas más “filosóficas” en la vida del hombre: la primera infancia (de tres a cinco años), y la época que sigue inmediatamente la pubertad, ambos períodos donde el yo se siente amenazado por el peligro de la desintegración y busca reintegrarse.

El aspecto específico de la evolución del futuro filósofo debe ser buscado en una evolución particular del objeto idealizado y del ideal del yo. La actividad filosófica implica un intento de reconstrucción del objeto en un plano abstracto, intentando superar angustias tanto paranoides como depresivas. También permite una localización del perseguidor.

Los peligros de este intento, y la medida de su objetividad son

condicionados por la cantidad de represiones y de negaciones que el sujeto necesita para llevarlo a cabo. Esto último deja lugar a una importante intervención del método analítico en la objetivación de las concepciones filosóficas.

Resumen del autor.

W. BARANGER. — “Interpretación e ideología”; Revista de psicoanálisis, Bs. Aires, T. XIV, N° 1 -II, 1957.

Este trabajo plantea el problema de la regla de “abstención ideológica”, según la cual el analista debe abstenerse de toda influencia de sus propias ideologías sobre el paciente. Sostiene que esta regla, aunque muy importante para la interpretación, es inaplicable por las características de la interpretación misma. En particular, el aspecto prospectivo de la interpretación, (el hecho de que toda interpretación abre un porvenir) manifiesta la actuación de un factor ideológico y la dificultad de aplicar la regla. Se trata entonces de examinar algunas de las situaciones originadas por la inaplicabilidad de la regla, y de esbozar algunas soluciones posibles.

Resumen del autor.

DUBAL G. — La psychanalyse existentielle. Rev. Franç. de Psychanal. XV. 492-505. 1951.

El autor realiza un estudio analítico de la obra de J. P. Sartre, en un intento explicativo de sus bases doctrinarias.

Sartre parte de la afirmación del ser a través de la angustia de una libertad sin cesar renaciente, que está limitada por una parte por el “proyecto original” y por otra en una elección que crea a la vez sus propias posibilidades. El análisis existencial sartreano no quiere conocer nada antes del surgimiento original de la libertad, del proyecto fundamental que es la manera de cada uno de elegir su ser-en-el-mundo.

El autor ve en esta elección —que sobrepasa toda explicación y es sólo la elección de ser Dios sin otra causa que la propia aparición del para-sí— una necesidad de renegar de su origen y sobrepasar a sus padres. Después de rebelarse contra el lazo maternal, sufriendo en su salud para guardar su amor, se conforma con el papel de *niño* pródigo que vuelve a vivir con su madre, con la necesidad de identificarse siempre a ella, expresando a través de su náusea al cuerpo, sus deseos incestuosos. A través de su personaje Lucien expresa claramente su traumatismo de la escena primaria y el autor se pregunta si Sartre al igual que Edipo, no se ciega por esta causa y queda atrapado por lo ocurrido en su infancia y escotomiza en su psicología de adulto el punto de partida infantil.

Partiendo de la libertad de elección, no ve en la elección del displacer relación alguna con un placer rechazado, y por lo *tanto* está obligado a negar la libido. Del mismo modo la inferioridad en Sartre aparece como una elección primaria para alcanzar mejor al ser y no con un sentido dialéctico frente al deseo de poder que no se alcanza. En la elección sustrae las fuentes inconscientes de la intencionalidad para resolverla en el par móviles-motivos, negando así las posibilidades terapéuticas del psicoanálisis, Sartre, huérfano de padre, protesta y en su proyecto aspira a ser *Dios*.

Jorge Galeano Muñoz

13. A. FARRELL. — “Psychological Theory and the Belief in God”, (La teoría psicológica y la creencia en Dios). *Int. Jour. of Psa.*, T. XXXVII, N° 3, 1955.

La pregunta general planteada por el autor es: “¿Hasta qué punto puede la creencia en Dios ser conciliada con la teoría psicológica? y, particularmente, ¿con el psicoanálisis?”. Examina primero las motivaciones que, según la teoría analítica, *pueden* llevar a tal creencia. El niño adquiere sus actitudes morales básicas y sus ideales en una época de indefensión y dependencia en la cual dota a sus padres de omnipotencia y perfección. Las dificultades que pueden surgir en su desarrollo, su imposibilidad de llegar a un tipo adulto de adaptación pueden provocar en *él* una regresión al estadio de dependencia infantil, y llevarlo ‘a buscar un sustituto de sus imagos protectores parentales. La ideología cristiana le proporciona, desde luego en una forma ilusoria, estos sustitutos.

El psicólogo creyente se encuentra por lo tanto en una contradicción. Trata de salir de ella aduciendo que la existencia de motivaciones inconscientes en la génesis de una creencia no la invalida, ya que esta creencia releva de comprobaciones independientes.

Para resolver este problema lógico en un campo no tan cargado de afectos, el autor lo traslada a la creencia en las hadas. Todos los argumentos en pro y en contra se vuelven a encontrar en este nuevo plano. El problema básico es, aquí también, el de la aplicabilidad de una teoría “científica” o “naturalista” a una creencia que releva de otros criterios de validación, agregándose el factor de la posibilidad o imposibilidad de la creencia en las hadas en una comunidad determinada.

Farrell pasa luego a examinar intentos clásicos de reconciliación de los dos términos contradictorios. El primero de ellos consiste en considerar que

la teoría psicológica es exacta en su campo,-pero que éste es limitado y deja lugar a otros tipos de conocimiento. Por lo tanto, no tenemos motivo de suponer que el tipo de explicación psicológico sea más válido que cualquier otro. Solución que nos lleva a otro problema: ¿Es la explicación de tipo “natural” o “científico” mejor o más eficaz que los demás tipos de explicación?, pregunta que lleva hacia otra más: ¿Qué motivo tenemos para preferir una adaptación buena y eficaz? La contestación a estas preguntas, y al mismo tiempo a la pregunta general del trabajo, puede resumirse como sigue: “El método científico en general no hace parte de la clase de cosas que estemos obligados a aceptar o rechazar cuando nos dan razones a favor o en contra de ellas” “si es así, la consecuencia es que, para decirlo crudamente, las únicas personas que se sienten inclinadas a y libres de complementar o corregir el “enfoque” naturalista serán los psicópatas, —tanto de la especie común como de la filosófica”. Es lógico que estas personas . . . “resistan disociando rígidamente ambas clases de hechos, para los cuales aceptan la aplicación del método científico y los para los cuales la rechazan. Los primeros serán los temas no-religiosos, y los segundos, los religiosos” “pero, si la creencia religiosa no puede ser salvada sino por la producción de una comunidad de niños y de adultos inseguros, no vale la pena salvarla”.

W. Baranger.

ERICH FROMM. — “Ética y Psicoanálisis”, México, 1953. Edt.: F.C. E.

Traducción de H. F. Morck.

En esta obra el autor trata de establecer una correlación entre el conocimiento psicológico del hombre y las normas morales que deben

orientar su conducta. En líneas generales, retorna viejas corrientes filosóficas que engloban la psicología con el estudio de los valores. Le reprocha al psicoanálisis freudiano el haber desligado el hecho psicológico de lo moral y de haber en esta forma establecido un concepto del hombre parcial y por ende falso. “El psicoanálisis, dice, en su intento de establecer a la psicología como una ciencia natural incurrió en el error de divorciar a la Psicología de los problemas de la Filosofía y de la Ética. Ignoró el hecho de que la personalidad humana no puede ser comprendida a menos que consideremos al hombre en su totalidad, lo cual incluye su necesidad por hallar una respuesta al problema del significado de su existencia y descubrir normas de ‘acuerdo con las cuales debe vivir’”. Según Fromm, el psicoanalista al desinteresarse de los juicios de valor, para sólo fijar y dirigir su atención a los fenómenos psíquicos inconscientes que motivan dichos juicios, cae en la posición a su parecer errónea, de un relativismo moral, negando la posibilidad de fijar un criterio objetivo para el establecimiento de valores. Al contrario, “el conocimiento de la naturaleza humana nos lleva a la convicción de que las fuentes de las normas para una conducta ética han de encontrarse en la propia naturaleza del hombre”. Una vez asentadas esas premisas que constituyen las bases de la tesis sostenida por Fromm y nos muestra desde el principio la orientación general de la obra, el autor plantea el criterio a seguir en la búsqueda de las normas morales. Dicho criterio varía según el sistema ético estudiado, y Fromm sostiene que existen dos grandes sistemas que él denomina Ética Autoritaria y Ética Humanista. En la primera las normas morales emanan de una autoridad que trasciende al hombre y le dicta las líneas de conducta que ha de seguir. En la segunda, es el hombre mismo que se da las normas sin hacerlas depender de una autoridad extraña: él es el sujeto de aquellas normas. Sin embargo, el autor no rechaza por completo la autoridad: establece dos tipos y se plantea el problema de a cuál de ellos someterse.

Reconoce dos clases de autoridad: la irracional y la racional: la primera exige el sometimiento absoluto, la obediencia indiscriminada: actúa sobre el individuo por la coacción y a veces el terror y se mantiene gracias a la puesta en actividad de procedimientos mágicos: niega que el hombre sea capaz de discernir por sí mismo lo que es bueno de lo que es malo y exige un sometimiento total sin derecho a la crítica.

La autoridad racional, en cambio, se funda en el consentimiento y entendimiento mutuo: surge de una actividad competitiva y está sujeta al control permanente de quienes la aceptan. La Ética Autoritaria traduce la persistencia de una situación infantil: la del niño sometido a la coacción de los adultos y para quien sólo es bueno o malo aquello que agrada o disgusta a sus mayores, porque debido a su estado de dependencia carece de un criterio propio para pronunciarse en un sentido o en otro. La Ética Humanista contrariamente a la Autoritaria se basa en que sólo el hombre por si mismo sin recurrir a una autoridad externa puede determinar sobre las normas de su conducta y en que lo bueno o lo malo es aquello beneficioso o nocivo para el hombre, siendo su bienestar el único criterio de valor ético. Ante la objeción del carácter subjetivo del bienestar y del placer y de la incapacidad del hedonismo para establecer bases sólidas y objetivas para los ‘juicios morales, establece una verdadera jerarquía de placeres, incluyendo desde luego entre los más bajos de la escala a aquellos que responden a perturbaciones neuróticas más o menos ostensibles del funcionamiento psíquico.

De esta manera señala el placer irracional y la felicidad plena y dice: “El placer irracional y la felicidad (goce) son experiencias de significado ético. El placer irracional es señal de avidez: indica el fracaso en la resolución del problema de la existencia humana. La felicidad (goce) es, por el contrario, la prueba total o parcial de éxito obtenido en “el arte de vivir”. La felicidad “es el mayor triunfo del hombre: es la respuesta de su personalidad total a una orientación productiva hacia uno mismo y hacia el mundo exterior”.

Para la Ética Humanista el fin de la vida del hombre es desarrollar y expandir al máximo todas sus capacidades productivas, y es un “deber” tratar de alcanzar ese fin. Con este criterio establece una clasificación caracterológica basada en los “modos específicos de relación de las personas con el mundo exterior” y según la capacidad de desarrollar las aptitudes vitales, agrupa los caracteres en dos tipos el de orientaciones improductivas y el de orientación productiva. Pero lo que a nuestro juicio constituye por así decirlo la médula de la obra de Fromm es el problema del hombre frente a su sociedad de donde parten las normas morales impuestas que él llama Ética Autoritaria. En realidad, el concepto opuesto de Ética Humanista deriva en cierto modo de las viejas corrientes positivistas, entroncadas a su vez a la filosofía romántica de la primera mitad del Siglo XIX, en la medida que sustenta las posibilidades de una expansión ilimitada del Yo y de la personalidad. Todas las limitaciones sufridas por el hombre, surgen de la acción ambiental y no, como lo sugieren los “autoritarios” de las insuficiencias intrínsecas de la personalidad humana. Replantea pues, el viejo problema del hombre frente a la sociedad y no ha de ser por azar que Fromm dedica especial interés al desarrollo de las ideas de Spencer a quien considera uno de los maestros de la Ética Humanista. El contorno social, y desde luego, familiar considerado como extraño al hombre, impone a éste sus condiciones y sus reglas dentro del marco de las diversas culturas, y aquél se adapta o sucumbe. Cuando con este criterio, en-cara el proceso del desarrollo psicológico del niño, reduce necesariamente el problema, a las relaciones con los objetos externos, el padre en particular, llegando a sustentar, un punto de vista algo ingenuo sobre dichos procesos, poniendo un énfasis total, en la conducta de los padres y, yo diría, culpando a éstos de los desórdenes que pueden sobrevenir en los hijos. “La reacción natural del niño a la presión de la autoridad de los padres, dice, es la rebelión, la cual es la esencia del “complejo de Edipo”. Al señalar el conflicto entre el niño y la

autoridad paterna y el fracaso del niño en resolver satisfactoriamente este conflicto, Freud tocó la raíz de la neurosis; en mi opinión, sin embargo, este conflicto no es suscitado primordialmente por la rivalidad sexual, sino que resulta de la reacción del niño frente a la presión de la autoridad paterna, que en sí misma es una parte intrínseca de la sociedad patriarcal”.

Y agrega que el niño lucha contra la autoridad paterna que tiende a quebrantar su voluntad, no sólo para librarse de la presión, sino también por su libertad, “para ser él mismo un ser humano completo y no un autómeta”. Estos conceptos, que más se acercan a la psicología adleriana que al psicoanálisis, nos revelan que Fromm parece dejar de lado los aspectos internos, verdaderamente dinámicos de la situación edípica; como las fantasías inconscientes y las relaciones con objetos internalizados. De ahí que con respecto al instinto de muerte adopta una posición muy particular. Las tendencias destructivas, cualquiera sea la dirección que tomen, surgen en el hombre como consecuencia del bloqueo de sus energías vitales: La energía de vida se transforma (no aclara de qué manera) en energía de destrucción. “No me estoy refiriendo, dice, a frustraciones ocasionales de tal o cual deseo, sino al bloqueo de una manifestación espontánea de las capacidades sensoriales, emocionales, físicas e intelectuales; a la obstaculización de sus potencialidades productivas”.

Esto lo lleva a invertir los términos del proceso a tal punto que para Fromm, “el impulso destructor es el resultado de la vida no vivida”. El hombre sólo llega a ser “malo” cuando fuerzas ajenas a su Yo, impiden el desarrollo pleno de sus posibilidades, cuando carece de las condiciones necesarias para la libre expansión de los fenómenos vitales. El negar las tendencias destructivas como primarias, como manifestaciones del instinto de muerte, lo lleva a formular una definición de las neurosis que podemos considerar como muy vaga o, por lo menos, alejada de los principios psicoanalíticos. “Toda neurosis, dice, es el resultado de un conflicto entre los

poderes congénitos del hombre y aquellas fuerzas que bloquean su desarrollo. Los síntomas neuróticos, al igual que los síntomas de un mal físico, son la expresión de la lucha que la parte sana de la personalidad sostiene contra las influencias inhibitorias dirigidas contra su desarrollo”. Pese al estilo cautivante con que está escrito este pequeño libro, el lector podrá sentirse decepcionado por el carácter poco convincente que desde el punto de vista analítico, tiene la obra. Cabe preguntarse si ello no estará ligado a la finalidad misma perseguida por el autor, o sea, la de extraer normas éticas del conocimiento psicológico del hombre. En este orden de cosas nada hay más difícil que mantener una neutralidad estricta, y no dejarse llevar por una tendencia muy natural y humana de alterar los hechos para poder adaptarlos a una idea o a un sistema preconcebidos. Y así; si para un moralista “autoritario” es más fácil admitir la maldad congénita e intrínseca del ser humano, el “humanista” se sentirá más cómodo haciendo derivar aquella, de condiciones sociales adversas o desfavorables.

Por nuestra parte creemos que podrían evitarse muchos mal entendidos, si conserváramos el Psicoanálisis en el campo de la observación empírica, aún sin negar sus vínculos con las disciplinas filosóficas.

Rodolfo Agorio

GRESSOT, MICHEL. — “Psychanalyse et Connaissance: Contribution à une Epistémologie’ Psychanalytique”. (Psicoanálisis y conocimiento: contribución a una epistemología psicoanalítica”). *Revue Française de Psychanalyse*, T. XX, N° 1-2, 1956.

Este relato ha sido presentado al décimo octavo congreso de los psicoanalistas de lenguas romanas, París 1955. Se trata de un trabajo muy

extenso, documentado y denso, resumiendo en forma detallada gran parte de la literatura psicoanalítica publicada hasta la fecha sobre el tema encarado.

Plantea dos problemas distintos, aunque relacionados: el primero es describir el aporte del psicoanálisis sobre la naturaleza y la génesis psicológicas de los procesos del conocimiento, y, de vaso, sobre las ideologías; el segundo es resumir y discutir las ideas de los psicoanalistas sobre el valor del psicoanálisis como conocimiento. Se encara por lo tanto el problema tanto en el plano de los hechos psicológicos como en el de los valores lógicos.

Antes de pasar a la discusión, Gressot analiza la notable obra de Gaston Bachelard: “La formation de l’esprit scientifique: Contribution une psychanalyse de la connaissance”, de la cual acepta las conclusiones esenciales, en particular la idea de que todo conocimiento se adquiere superando un pseudo-conocimiento previo y destruyendo lo que Bachelard llama los “obstáculos epistemológicos”, lo mismo que todo descubrimiento analítico tiene que combatir un prejuicio que se manifiesta por una resistencia.

En una primera parte, Gressot estudia “la historia de las ideas psicoanalíticas sobre los procesos del conocimiento y su ejercicio”, lo que plantea varios problemas. El primero de ellos es saber qué factores empujan al niño a saber más de lo que sabe, e incitan al adulto a proseguir este movimiento de aumento de los conocimientos.

Freud descubrió que la necesidad de saber radicaba en la curiosidad sexual de los niños, y que la inhibición de esta curiosidad se manifestaba por la inhibición a adquirir otros conocimientos, sea esta generalizada o limitada a una clase particular de conocimientos. Pero esto no basta: también mecanismos obsesivos intervienen en la génesis del saber, que aparece como sublimación de impulsos sádico-anales, con sobrecatexia de los procesos intelectuales. Además, como curiosidad sexual el deseo de saber tiene obvia

relación con el complejo de Edipo y su resolución.

Gressot agrega el análisis de aportaciones de Chadwick, de Melanie Klein, quien recalca la relación del deseo de saber con los impulsos primitivos del niño hacia los contenidos del cuerpo de la madre (apoderarse de ellos sádicamente destruyéndolos, o tomar de ellos en una relación placentera y desprovista de agresión y de peligro) y de aportes de Bertram Lewin y de Minna Emch.

Estos estudios se prolongan naturalmente por los del pensamiento lógico y filosófico. Gressot menciona trabajos de Von Winterstein, Pfister, Roeder, sobre distintas ideologías filosóficas, y estudia más detenidamente la obra de Imre Hermann sobre el pensamiento lógico. Hermann recalca que, si la inteligencia es una función de adaptación, implica condiciones afectivas para su desarrollo (aptitud a transferir el interés afectivo hacia exigencias nuevas, liberación de cantidades de energía afectiva, abandono del narcisismo, etc....).

El admitir la relación entre la evolución de los instintos y del yo y la del pensamiento lógico invita a buscar una armonización de los estudios de psicología genética (Piaget) y de psicoanálisis. A esta tarea se han dedicado de Saussure, Schilder, Hartmann, Rappaport y otros.

El autor termina esta revisión por una hipótesis sintética, insistiendo sobre los puntos siguientes: asistimos en el desarrollo a una estructuración progresiva de los mecanismos cognoscitivos a partir de un estadio de labilidad donde el mecanismo en curso de formación está integrado en la organización de los impulsos y revestido de una intensa carga libidinal.

Esta estructura se ve revestida de una energía fija a medida que va independizándose, aunque necesite cargas móviles para su funcionamiento. Se van así estructurando mecanismos cognoscitivos y estructuras más y más complejas, a partir de elementos que se sustraen al conflicto, aunque puedan integrar a su vez nuevos conflictos en planos de complejidad superior.

Esta independización progresiva de los mecanismos cognoscitivos con relación al conflicto es relativa porque se hace mediante una diferenciación dicotómica, conservándose los aspectos más primitivos de ellos, pero clivados y en niveles distintos.

La segunda parte del relato trata del alcance científico de los conocimientos psicoanalíticos. Aquí también procede por un examen histórico, en particular del libro de Hartmann sobre los fundamentos del psicoanálisis y del de Hilgard, Kubie, y Pumpian Mindlin (El psicoanálisis como ciencia), y muestra la relación del método analítico con los de las demás ciencias. Centraliza su examen sobre la teoría de la causalidad, y el carácter particular del concepto de causalidad utilizado en psicoanálisis. Recalca finalmente, de acuerdo con Benassy, la necesidad de un estudio detallado de los modelos conceptuales utilizados en la formación de la teoría psicoanalítica.

La tercera parte del relato se titula: “Epistemología genética y psicoanálisis”, marcando las relaciones estrechas entre las ideas de Piaget y el pensamiento analítico en cuanto al problema del conocimiento, que, según el autor, son paralelos y complementarios. Ambos enfoques son genéticos, dinámicos, integrativos. Muestran un paralelismo entre la evolución libidinal y la evolución intelectual a partir de su base común, el egocentrismo primitivo. Más, los mecanismos formales que presiden a la diferenciación progresiva del yo, el pasaje del proceso primario al secundario, parecen idénticos a los mecanismos formales que presiden a la diferenciación de la inteligencia.

El pensamiento nace a partir de la inhibición, tanto por la realidad externa como por factores estructurales internos, del impulso primario. La negación permite el retraso en la satisfacción del impulso primario y se vuelve “condición e instrumento del pensamiento naciente”. Este proceso se repite en cada uno de los momentos de la estructuración del pensamiento, y

se reencuentran en capas superpuestas los dos aspectos de la paradoja del conocimiento: el revestimiento narcisístico del proceso del pensar y de sus instrumentos, y la superación progresiva del egocentrismo primitivo por el establecimiento de estructuras cognoscitivas cada vez más independientes de la energía pulsional (narcisística u objetal) que, sin embargo, siempre siguen sosteniéndolas. Una fórmula sintética puede resumir este proceso: el conocimiento es búsqueda del objeto a través de la actividad del sujeto.

Willy Baranger

ERNEST JONES. — “Libre albedrío y determinismo”. (1)

El autor se propone tratar sólo los aspectos psicológicos de este problema, uno de los más profundos y debatidos de toda la filosofía.

Comienza preguntándose sobre el por qué del extraordinario interés que ha despertado en pensadores de todas las épocas y considera que esta actitud indica que no se trata de un problema puramente intelectual sino que hay en juego cargas emocionales muy importantes.

Otro aspecto que reclama investigación psicológica es la ambivalencia que traduce la formulación verbal de las distintas posiciones: “muchas de éstas están fraseadas de tal modo que dan, de algún modo, cabida a la opinión opuesta”, Jones sugiere que esto sería el efecto de una intuición de que hay dos verdades que aunque parezcan opuestas, pueden en algún plano reconciliarse, y esta es la tesis que sostiene a lo largo del presente artículo.

¹ Essays to Applied Psychoanalysis by E. Jones, Vol. II.

El problema del libre albedrío está intrincadamente relacionado con otros, tanto filosóficos como teológicos, entre ellos los que más han inquietado al hombre y cabe, entonces, preguntarse si no debe su significación emocional a esta conexión.

Sin embargo, el sociólogo hace una curiosa observación: que la vida práctica, no parece dar lugar a ninguna diferencia, el que una persona, comunidad o religión postule la libertad de la voluntad o el determinismo moral. Cita en este sentido numerosos ejemplos: “sería difícil imaginar personas más activas, vehementes y emprendedoras que Calvino y Knox, los arciprestes de la predestinación”. Entre los filósofos, nadie podrá decir que Spinoza, Leibnitz, Hume y Stuart Mill, convencidos deterministas, vivieron una vida restringida o lucharon menos que otros por la perfección de su carácter y conducta moral”.

Menciona luego, algunos intentos de solución de este gran dilema, la de Kant cuando afirma que la “razón pura” dicta la creencia en un completo determinismo, mientras que de la “razón práctica”, dimana otra, igualmente firme, en la libertad de la voluntad.

La división en dos tipos de razón podría aproximarse, groseramente, a la distinción entre intelecto y sentimiento, cuya intervención conjunta en nuestras creencias, ahora aceptamos.

Entre los enfoques, directamente psicológicos, del mismo problema, se refiere al de Spinoza: el hombre cree que es libre simplemente porque desconoce las causas de sus deseos; el de Hume que atribuye a tres factores fundamentales la creencia en el libre albedrío: 1º) al rechazo de la idea de limitación, 2º). a la vivencia de libertad de elección; 3º) .a influencias religiosas.

En cuanto al Psicoanálisis, por su estudio del inconsciente, puede hacer las siguientes contribuciones al problema:

1º Puede descubrir las causas aparentemente desconocidas de nuestros

deseos. En efecto, por la técnica de la libre asociación se demuestra repetidas veces que una elección vivida como totalmente espontánea, está de hecho, vinculada a deseos y pensamientos anteriores que ignoramos en ese momento y que sin embargo, en cierto modo la causan.

2° Señalar que el raciocinio tiene un poder limitado fuera de la conciencia. Lo inconsciente está más allá de su influencia.

3° La tercera contribución se refiere a las motivaciones profundas por las que se asume una u otra posición en el problema de la libertad de la voluntad: la aceptación consciente de una de ellas depende en gran parte de lo que eso “significa” para el inconsciente, dicho en otros términos, de la relación existente entre el yo y, el super yo, pensamiento éste, que el autor pasa a desarrollar describiendo una serie de variantes en esa relación. Cuando el super yo funciona exitosamente, reasegura al yo el cual no teme, entonces los tremendos peligros que emanan de lo inconsciente reprimido. En ese caso lo que una persona debe hacer se vuelve muy similar a lo que desea hacer, cuando existe esta armonía interna el sentido de la libertad se fusiona con el de la inevitabilidad. Dicha armonía se puede expresar en términos religiosos: Spinoza con su afirmación de que la libertad consiste en el servicio de Dios, o en términos seculares: Leibnitz proclamando que la libertad significa realización de sí mismo.

Considera luego las situaciones en que la relación del yo y super yo son conflictivas, por ejemplo si el yo se siente intimidado por la vigilancia y amenazas del super yo y no confía en sus poderes defensivos puede darse el tipo de persona caracterizada por una necesidad obsesiva de mantener el control de sí misma (incluyendo la creencia en la libertad de la voluntad).

En una palabra, la seguridad o inseguridad internas, resultado del interjuego de fuerzas inconscientes, sería la llave para entender las actitudes conscientes concernientes al problema que motiva este artículo, sin que la afirmación de la influencia de estos motivos inconscientes signifique

desconocer la existencia de fundamentos filosóficos y racionales en la adopción de una u otra posición.

Marta Nieto.

ERNEST JONES. — “*Psicoanálisis y Antropología*”. (Essays in Applied Psychoanalysis by E. Jones, Vol. II).

El psicólogo tiene cierto derecho a estar representado en los estudios antropológicos. En realidad, en la interpretación de los datos mentales tanto como en su juicio y significación, el psicólogo tendría tanto que decir como el coleccionador de esos datos. Las primeras autoridades en antropología tenían dos deficiencias: no observaban los fenómenos mentales que estudiaban ni se especializaban en la interpretación psicológica que de dichos fenómenos debía hacerse. Los antropólogos han reconocido esto y los miembros de la nueva generación han dado algunos pasos para remediar por lo menos la primera de estas dos deficiencias.

En segundo término, la similitud de los datos investigados por los antropólogos y los psico-analistas es a menudo tan sorprendente e inesperado como realmente necesitada de explicación, de manera que se hace un deber llamar la atención a los antropólogos sobre esto.

En nuestras investigaciones sobre los ocultos recovecos de la mente, nos cruzamos con algunos grupos de ideas que son completamente ajenos a nuestra experiencia de la mente consciente, tal como la conocemos. Los hallazgos son tan inequívocos que los tenemos que aceptar empíricamente aun cuando no nos sea posible relacionarlos con ningún conocimiento previo.

Ante nuestro asombro leemos que idénticas creencias o formas de

pensamiento han sido registradas en el folklore y la mitología o en las razas salvajes de la época actual. Qué debemos pensar de estos? Para empezar esto confirma nuestra conclusión de que los hallazgos no son artefactos de nuestra observación y también que ellos representan algunos estados más primitivos de desarrollo mental. La relación de las dos clases de fenómenos, evoca inmediatamente uno de los más oscuros problemas de la psicología biológica y todo el tema de la cultura y la herencia.

En tercer lugar, la convergencia de los puntos de vista antropológico y psico- analítico. El psico-análisis, al ocuparse del ser humano y sus problemas no ha tenido la azarosa carrera que hemos visto en las interpretaciones antropológicas, ni la misma oportunidad y tentación de volar hacia lo abstracto y lo remoto. Mitos, ritos y otros datos estudiados por los antropólogos sociales han sido vistos en el pasado en términos de recónditas búsquedas mentales que se imaginaban era la preocupación principal del hombre primitivo.

El descubrimiento más significativo hecho por el psico-análisis es que existe en la mente humana una región conocida como el inconsciente, que está separado de la conciencia. Lo más importante es lo que se llama técnicamente un estado de represión. Cualquier intento de introducir los contenidos inconscientes en la conciencia evoca una resistencia que se manifiesta como incredulidad, violenta oposición o fuerte antipatía. El psico-análisis se puede definir como el estudio de la mente inconsciente.

Nuestras investigaciones muestran que muchos procesos que pueden ser descritos solamente en términos mentales; están en la personalidad sin que la conciencia tenga la más remota idea de su existencia. Los llamamos inconscientes porque el sujeto no solo no tiene la más leve sospecha de ellos, sino que si se les mencionan, los considera como remotos y ajenos a su persona.

Puede hacerse alguna generalización sobre la naturaleza y el significado

de estos procesos inconscientes, y en ese caso, ¿qué razón hay para pensar que esas generalizaciones tienen validez fuera del pequeño grupo de individuos investigados por estos métodos?

La respuesta a la primera pregunta es afirmativa. Aunque el número de individuos investigados por medio del psicoanálisis es relativamente pequeño, algunos rasgos garantizan que ellos no difieren en estructura fundamental del resto de la humanidad. La psicología clínica moderna ha mostrado que el desorden neurótico no es una enfermedad o defecto en sentido corriente, sino, por el contrario, simplemente un modo particular de expresión de algunas dificultades sociales y conflictos surgidos en la vida emocional. Ninguna persona es enteramente neurótica, de manera que tenemos la oportunidad de examinar en la misma persona, tanto reacciones neuróticas como normales frente a los mismos conflictos e impulsos

El slang, las anécdotas, el flokllore, la superstición, son campos en los cuales uno encuentra frecuentemente asociaciones y creencias cuya existencia tiene que ser laboriosamente excavada de una parte de la mente en la que están en estado de represión.

La respuesta final a esta pregunta reside entonces en la naturaleza de los hallazgos mismos. Son de un carácter tan fundamental que sólo pueden ser verdaderos para la humanidad en general o no serlo de ninguna manera.

Acerca de la naturaleza del inconsciente podremos decir que posee rasgos muy particulares en cuanto a su forma y contenido. Común a todos estos rasgos es alguna indicación de su pertenencia a un nivel mental primitivo, y aquí viene la importancia de estos estudios para la antropología. El término “nivel primitivo” está usado en dos sentidos: primero, como indicando una temprana etapa inferior en la evolución mental, y, segundo, en conexión directa con el crecimiento individual. Encontramos que los rasgos en cuestión, tanto los que se refieren a la forma, *como* al contenido, se aproximan más a aquellos de la mentalidad infantil que a los

característicos de la mentalidad adulta. Esta evolución ha sido imperfecta en el caso de la neurosis, de manera *que a* menudo relacionamos las reacciones neuróticas con las llamadas “fijaciones,” o “excesivo apego a lo primitivo”. Más gráficamente, podemos decir que las reacciones neuróticas son como residuos de épocas primitivas, y entonces surge la pregunta de hasta qué punto es cierto esto filogenéticamente y ontogenéticamente.

La importancia del inconsciente en la vida moderna no ~ meramente la de ser un sistema de la mente que puede funcionar de una manera autónoma, sino de que todo el funcionamiento mental se origina en él, todos nuestros pensamientos, intereses e impulsos conscientes que llevan a la *conducta*, *tienen su* fuente en el inconsciente.

Los procesos inconscientes pueden manifestarse sólo bajo una de dos condiciones o bien sufren una transformación tal que los tornan aceptables al yo consciente, al cual se asimilan, o su verdadera naturaleza se disfraza en ciertas maneras características.

Fuera de un extenso número de rasgos característicos del inconsciente, propongo llamar la atención sobre dos o tres de una naturaleza general, formal, y dos o tres relativos a su contenido. El primero puede ser descrito como una actitud de excesiva creencia en los valores y significados de los procesos psíquicos en general. La causación psíquica parece ser más real que la causación física. En el inconsciente se hace poca distinción entre la intención y la realización del acto, intento y realización son tratados como idénticos. Si la intención es agradable el placer es gustado. Similarmente, si la intención es peligrosa, la penitencia es sentida.

Quizá, el más sorprendente ejemplo de este modo de pensamiento es el de esos deseos de muerte que están en estado de represión por estar dirigidos contra un objeto amado. El efecto en la conciencia es entonces un sentimiento exagerado de auto-reproche por diversos pecados menores relacionados con la persona muerta.

Un resultado de esta sobreestimación inconsciente del poder del pensamiento es su tendencia a atribuir los acontecimientos exteriores a fuerzas espirituales. La gran preocupación que parecen tener los salvajes por pensamientos sobre brujerías y malos espíritus hace pensar al psico-analista que en el subconsciente de sus mentes debe de haber intensos deseos de una naturaleza *hostil que han sido* vastamente proyectados en el mundo exterior.

Ahora unas palabras acerca del simbolismo en su relación con el inconsciente. El simbolismo es un proceso unilateral, A puede simbolizar a B, pero B no puede simbolizar a A.

Casi todos los simbolismos inconscientes se refieren a los temas del nacimiento, el amor y la muerte y a pensamientos del cuerpo y los parientes más cercanos. Las más comunes, son las ideas relacionadas al incesto y la muerte. Uno de los descubrimientos vitales hechos por el psico-analista es la de que el niño pasa por una etapa de apego incestuoso, fundamentalmente hacia el padre del sexo opuesto.

De la reacción del sujeto a ese complejo se deberá gran parte de la formación de su carácter, especialmente en lo que se refiere a la moral y el carácter social así como sus intereses y conducta.

En otros términos, se cree que todo hombre tiene en el subconsciente el deseo de tener contactos sexuales con su madre. Esta afirmación, desagradable como suene, es la médula del psico-análisis, y, de ser cierta, arrojaría mucha luz sobre alguno de los problemas más oscuros en antropología.

La convergencia de los puntos de vista antropológicos y psico-analíticos.

El punto de correspondencia más importante es la tendencia en ambos casos a interpretar los datos en términos puramente humanos y motivos centrados en si mismos y que podrían ser tachados por los críticos de

materialistas. Los intereses primitivos del hombre se encuentran cerca de la casa. El hombre se preocupa principalmente por sus intereses inmediatos.

Elliot Smith dice por ejemplo que el leit motiv de la civilización humana es su deseo de preservación continua, tanto en esta vida como en la otra, y que todas las creencias del hombre primitivo acerca de la naturaleza de la vida se refieren en último término a la historia de su propio origen, su nacimiento o su creación. Otro campo en el cual la convergencia de las conclusiones es muy sorprendente es el del simbolismo. Ninguna de las conclusiones psicoanalíticas sobre símbolos y su interpretación deriva de la familiaridad con datos antropológicos sino de profundos estudios hechos a los individuos.

Un modo corriente de representación inconsciente es por el mecanismo conocido como “pars pro toto”, es decir, cuando la parte está usada para representar al todo. Otro más curioso es el opuesto, es decir, cuando el todo está usado para representar a la parte como en el caso del hombre pequeño que aparece en los sueños como el símbolo del órgano masculino, o la mujer como representación del órgano femenino.

‘Otro grupo familiar de símbolos en el trabajo psicoanalítico es un portal, una puerta como representaciones inconscientes de la apertura vaginal. Uno de los descubrimientos más recientes en este campo, es *que* la araña puede funcionar como un símbolo de la “Madre”.

Un hallazgo psicoanalítico inesperado fue que los animales en sueños o síntomas neuróticos a menudo simbolizan uno de los padres o niños y que los pensamientos relacionados a ellos están ligados a las ideas de nacimiento. Otro descubrimiento del psicoanálisis fue que todo individuo pasa en los primeros años de su vida por una fase de bisexualidad, y que el inconsciente siempre retiene importantes trazos de esta etapa del desenvolvimiento. Un símbolo característico de la bisexualidad es el agua, y está relacionado con las ideas de nacimiento. En psico-análisis, el agua, la lluvia, etc. *son símbolos*

inconscientes comunes para representar el semen masculino.

A la antigua creencia de que las mujeres, particularmente la Madre, son anatómicamente similares a los hombres, y de que no *hay* gran diferencia entre el clítoris y el pene se deben gran parte de los desórdenes en la psicología neurótica de ambos sexos.

Teoría de la auto-preservación de la escuela moderna británica de etnología.

El autor de esta teoría es probablemente Elliot Smith y ella se basa en la afirmación de que el objeto más importante de la humanidad es su deseo de escapar a la muerte. Esto incluye tanto el deseo de prolongar la vida como el deseo de perpetuar la vida más allá de la muerte.

Antiguamente el hombre no manifestaba una creencia consciente en la inmortalidad. Por una represión instintiva de la idea de muerte, el hombre primitivo rehusaba pensar en la posibilidad de que la vida llegara a un fin.

La diferencia de puntos de vista entre estos hombres primitivos y nosotros es que los primeros aceptaban tácitamente, que a pesar de los cambios en su cuerpo, el muerto continuaba su existencia aunque de manera más aburrida y de un modo más precario.

Ahora trataremos el problema de la auto-supervivencia, que es una parte integrante de la teoría de la auto-preservación. Ideas referentes a la muerte se encuentran en el subconsciente, el subconsciente, sin embargo, concibe esta idea de un modo muy diferente a la de la mente consciente. Nuestra muerte, en el sentido de exterminación de la vida, es absolutamente inconcebible para el inconsciente.

El inconsciente puede considerar la muerte de dos maneras:

1) como lesión a una parte vital, es decir, castración, y esta idea de castración es siempre mirada como una penitencia por deseos incestuosos, 2) como el reverso del acto de nacer llevando a una existencia pre-natal en la matriz

maternal.

Estas dos ideas, están relacionadas entonces con el acto de entrar nuevamente a través de la portada maternal, ya sea en parte, como en el coito, ya sea enteramente, como en el nacimiento. Es más, estos dos actos, son considerados como equivalentes por el inconsciente.

De ser cierto esto, podemos suplementar la teoría de la auto-preservación en un número importante de casos, entre los cuales indicaré tres:

1) Los símbolos maternales usados en el ritual del re-nacimiento. En la creencia de que la matriz, es la fuente de la vida, *los antiguos* han hecho una abstracción de la idea y usan varios signos que tienen semejanza con la pudenda femenina como representantes de esta idea abstracta. Para reanimar a los cuerpos los egipcios usaban varios símbolos masculinos además de los femeninos anteriormente citados. Esto puede estar relacionado con el sorprendente hecho de que en el inconsciente las dos ideas de *unión* sexual (incesto) y vuelta a la vida, es decir retorno a la matriz maternal, son considerados como equivalentes.

De esta manera, llegamos a establecer que la vuelta a la vida y el coito son ideas equivalentes cuando el objeto es la Madre.

También debemos notar que a través de toda su existencia el hombre ha buscado un elixir de la vida, para darle *más* vitalidad a los muertos y para prolongar la vida. Esencialmente el elixir busca dos cosas: la inmortalidad de ultra tumba y la restauración de la juventud en esta.

Cuando un paciente nos consulta diciéndonos que tiene un miedo pánico a la muerte (thanatophobia) o la vida de ultra tumba, está sufriendo en realidad de un pánico (consciente o inconsciente) de impotencia y su miedo deriva de un miedo a ser castrado como una penitencia por sus deseos incestuosos.

El tercero y más importante suplemento de la teoría de la auto-preservación es el que habría que establecer un balance más igualitario, entre

las ideas de vida y muerte. Esta teoría parecería estar basada en una sobreestimación mórbida de la parte jugada por el miedo a la muerte. El deseo de virilidad probablemente juega una parte más importante que el deseo por una existencia indefinida. Clínicamente, los dos miedos, a la muerte y a la impotencia, siempre indican la acción del miedo a la castración en relación a deseos incestuosos, mientras que el hombre que está libre de ambos, es aquel que se ha sobrepuesto al miedo al incesto.

Los dos significados de la reunión con la Madre, en parte o en un todo, están acompañados por los temores de impotencia, el primero, y de tener que experimentar nuevamente el terrible pasaje del canal de la matriz en el tránsito de la muerte hacia el paraíso, el segundo.

La gratificación de estos deseos primordiales se encuentra en una unión sexual feliz con el objeto amado y esto explica el valor de este acto como afirmación en la vida y la negación de los horrores a la castración y la muerte. Pero esto puede suceder cuando el objeto principal, volver a entrar en la matriz en un todo, es cambiado por la forma incompleta de unión representada por el coito, y cuando el principal objeto amado, la Madre, puede ser cambiado por uno accesible. Parecería que ninguno de estos cambios puede llevarse a cabo completamente, por lo menos, en el inconsciente, de manera que el hombre está condenado a una satisfacción imperfecta de sus más queridos deseos.

Marta Nieto

CHARLES KLIGERMAN. — “A psychoanalytic study of the confessions of St. Augustine” (Estudio psicoanalítico de las Confesiones de San Agustín). *Journal of the American Psychoanalytic Association*. V. 1957. 3.

Se trata de un trabajo de psicoanálisis aplicado. A través de las “Confesiones”, cotejando los datos de la historia personal de Agustín con su evolución ideológica, el autor intenta, y logra, una reconstrucción muy convincente de su historia psicológica.

Las Confesiones son un escrito único en la antigüedad, como estudio de uno mismo, y por su sinceridad y su “insight” Agustín es “posiblemente el más grande psicólogo introspectivo antes de Freud”. La espontaneidad de Agustín hace que el texto tenga el carácter de asociaciones libres, y tratándolo como tal abre perspectivas para una comprensión muy profunda del mundo interno de este líder del cristianismo en el siglo cuarto.

Los padres de Agustín, numidios ambos, estaban divididos por una diferencia religiosa que incidió poderosamente sobre el pequeño Agustín. El padre, pagano, funcionario del Estado Romano, bondadoso pero sujeto a explosiones de violencia, quería que su hijo mayor fuese pagano como él. La madre —Santa Mónica— cristiana, esposa aparentemente suave y sumisa, tenía el propósito fanático de llevarlo a Dios. Rechazaba la sexualidad, y debió volcar sobre su hijo todo el amor que negaba a su marido. Se puede considerarla responsable del resentimiento y desprecio que manifiesta Agustín hacia su padre:

Agustín relata datos de su primera infancia en términos muy modernos y precisos, y describe con un sentimiento muy vivido la rivalidad con los hermanos menores. Este conflicto se revela también en el hecho que menciona sólo una vez al pasar a un hermano menor y nunca a su hermana.

En la edad de la escuela, prefería jugar a la pelota en vez de estudiar, y

relata con extrema amargura los castigos severos que le infligían los maestros y las burlas de los padres cuando se enteraban de estos castigos. En aquella época, sus rezos eran para pedir a Dios que no le pegaran más en la escuela.

De la misma época, relata una fantasía que nos orienta hacia un importante conflicto inconsciente: su preocupación y su emoción por la leyenda de Dido y Aeneas. La tesis del autor es que esta historia contiene, a la manera de un recuerdo encubridor, el conflicto nodular de la neurosis infantil de Agustín.

La adolescencia, al mismo tiempo que un progreso en los estudios, le trajo un incremento de sexualidad turbulenta, referido claramente a una actividad homosexual. Se describe a sí mismo como a un libertino desenfrenado —lo que los hechos no parecen confirmar— pero este sentimiento de profundo desorden debía ser producto de una frustración instintiva intensa combinada con una imaginación muy viva y una consciencia sensible.

A los 16 años se ubica un incidente muy significativo: Habiéndole notado una erección, su padre anunció a Mónica que pronto tendrían nietos. A Mónica no le causó ninguna gracia. Habló en privado con su hijo, precaviéndolo contra la fornicación, y recomendándole sobre todo de “no deshonorar a la mujer de otro”, lo que se puede interpretar como una defensa contra sus propios impulsos incestuosos. Hubiera sido normal, en aquella época, buscarle una esposa, pero ambos padres consideraban que una familia entorpecería la carrera brillante que ambicionaban para su hijo. Mónica le pidió renunciar a su sexualidad a favor de la Iglesia, lo que se puede traducir a favor de ella misma. Para otros, la sexualidad podía permitirse en el matrimonio. Para Agustín, ser cristiano tenía que significar abstinencia.

La renuncia no fue fácil. En Cartago, donde fue a completar sus estudios y se graduó de profesor de retórica, adquirió una concubina, y a los 18 años,

tuvo un hijo, Adeodatus, “don de Dios”. Durante este tiempo falleció su padre, y Agustín se convirtió al maniqueísmo. La atracción que pudo ejercer tal doctrina sobre Agustín durante nueve años sólo se puede explicar por la satisfacción de una profunda necesidad emocional. Este sistema dualista correspondía a su ambivalencia, a la división de su propia alma entre sus confusas identificaciones con sus padres constantemente en conflicto.

Otro motivo debe haber sido un desafío a Mónica. Una vez su padre muerto, asustado por esta madre seductora y dominadora, se apartó de ella tomando rápidamente una concubina y adoptando la herejía maniquea.

Cuando volvió a casa con su amante, su bastardo, y empezó a usar su retórica para convertir al maniqueísmo a sus amigos cristianos y lo intentó con Mónica misma, aquélla lo echó. Mónica consultó después a un obispo que le aseguró que “el hijo de estas lágrimas no se podía perder”, y lo recibió de nuevo.

Agustín volvió a Cartago, donde se desempeñó brillantemente como profesor de retórica hasta los 29 años. El dogma maniqueísta no lo satisfacía, pero tampoco podía aceptar la crudeza y las contradicciones de las Escrituras y convertirse al cristianismo. Todos estos años, estuvo esperando la venida de un obispo maniqueísta, Faustus, que debía contestar todas sus preguntas.

Faustus llegó, y reconoció honestamente que no le podía contestar. Agustín quedó desilusionado, y próximo a la desesperación.

Decidió ir a tentar su suerte en Roma. El motivo verdadero de esta decisión, el autor considera que fue una actuación de la historia de Aeneas y Dido que tanto lo emocionaba de niño. Como Aeneas, dejaba las seducciones y suplicas de su reina africana viuda; usó el mismo estratagema, embarcándose de noche: parece claramente una repetición compulsiva de la fantasía infantil.

Se puede intentar una reconstrucción de la evolución psíquica de Agustín hasta aquel momento: Mónica, frustrada con su marido, volcó todo su

amor y su seducción sobre su hijo mayor. Cuando el niño, sobrestimulado, respondió con alguna conducta sexual, lo rechazó con horror e indignación. El quedó desconcertado, frustrado y rabioso. La rivalidad con los hermanos incrementó el resentimiento hacia su madre.

El padre había tenido, también su papel. A pesar del constante desprecio que le manifiesta, Agustín lo había querido y admirado mucho en un tiempo. En su imaginación infantil, representaba el poder y prestigio de Roma, el paganismo, la religión de la clase gobernante, la virilidad. Mónica era África, el país de la madre, con Cartago como gran ciudad, el cristianismo, difundido en aquel tiempo en las clases más humildes, la femineidad. Roma era el magnífico centro del Universo, Cartago, grande, pero la provincia.

Identificaba a Dido con su madre y a él mismo con Aeneas que tenía que cumplir un gran destino en Roma. Cuando lloraba sobre Dido, lloraba de rabia, frustración y culpa en relación con su madre. Era una identificación con la sexualidad sádica de su padre. La otra solución a su conflicto edípico era someterse a su madre, identificarse con ella, volverse cristiano — una mujer. Esto significaba adoptar una posición femenina hacia su padre. Su desprecio de su padre era quizá el desprecio de sus propios deseos sexuales hacia él.

Pero tenía una inmensa carga narcisística de su virilidad. El Ideal del Yo pagano del padre —Aeneas— coincidía con sus impulsos heterosexuales sádicos. Rebajó progresivamente la imagen de su padre, pero esperó nueve años la llegada de Faustus como ideal masculino e ideal paterno. Cuando lo desilusionó, escapó. Pero Mónica no se suicidó como la dulce Dido; lo siguió a Roma.

Poco tiempo después, Agustín enfermó gravemente, y casi murió. Consideró su enfermedad como un *castigo mandado* por Dios por haber traicionado a su madre. Después de pasar muchas dificultades en Roma, consiguió un puesto de profesor en Milano. El obispo de Milano era

Ambrosio, líder del cristianismo.

Se atribuye comúnmente la conversión final de Agustín a dos hechos: el estudio del neo-platonismo, y la elocuencia de Ambrosio. Hay que agregar otro factor: la llegada de Mónica. Al no suicidarse como Dido, al seguirlo en Italia, probó que su poder mágico era más fuerte, y desde entonces Agustín empezó a cederle, aunque con períodos de lucha intensa.

Mónica se encargó de la casa, mandó de vuelta a África a la concubina a la cual Agustín había sido fiel durante 15 años, quedando Adeodatus con su padre. Fue un período de tensión emocional extraordinaria para Agustín. Mónica hacía de madre para Adeodatus. Esta situación reactivaba tanto el viejo conflicto sexual con ella como la rivalidad con los hermanos. Sufrió de una afección pulmonar, aparentemente asma.

Durante el verano de sus 32 años, Agustín, ya muy atraído por el cristianismo, se asustaba del celibato. Un relato de la vida ascética de San Antonio en el desierto lo puso fuera de sí. Llorando en el jardín, le pareció oír una voz que interpretó como la voz de Dios. El episodio parece haber sido la alucinación de su propia voz, la voz exterior de la autoridad castigadora de su infancia introyectada como Super-Yo. Fue bautizado más tarde en forma dramática, por Ambrosio en persona.

En seguida, todo el grupo decidió trasladarse a África, el país de la madre. Roma no era más necesaria a la economía psíquica de Agustín. Mónica murió bruscamente en Ostia, durante el viaje de regreso. Ella siempre había expresado el deseo de ser enterrada junto con su marido, pero entonces dijo que la enterraran donde se encontraba, porque Dios está en todas partes. Agustín había realizado la fantasía infantil edípica de separación de los padres, y podía racionalizarla como acto de piedad.

El resultado final de su conversión parece haber sido una identificación con su madre y una actitud pasivo-femenina *hacia* el padre desplazado sobre Dios. El lenguaje femenino es inequívoco: se dirige a Dios con el amor

intenso que nunca se permitió sentir hacia su padre y este amor se expresa en términos abiertamente sexuales. Al mismo tiempo, su narcisismo masculino está satisfecho por su identificación con su nuevo ideal del Yo, Ambrosio, modelo de hombre, aunque célibe.

Teóricamente, todos estos mecanismos habrán resuelto las tensiones de Agustín por medio de la sublimación. El final de las Confesiones, todo de serenidad, da esta impresión. Pero los viejos conflictos no lo dejaban tan fácilmente. Se queja a menudo de sus sueños eróticos. Sus ataques de asma son significativos.

La inestabilidad de su nuevo equilibrio requería una vigilancia constante, y lo llevó a sus poderosas polémicas, supuestamente para convencer a otros, pero también contra sus propias dudas y para externalizar el conflicto. Muchos años después, en su obra monumental, “La Ciudad de Dios”, mira el saqueo de Roma con alegría casi totémica: Roma era todavía la ciudad de su padre, y la “ciudad de Dios”, la provincia de su madre.

Madeleine Baranger

B. J. LOGRE. — “Freudisme et liberte” (Freudismo y libertad). Revue française de Psychoanalyse. Tome XIX. 1955. N° 4;

La libertad es el poder de actuar ad libitum, es decir, buscando primero y antes que todo el placer. Cuando el hombre sigue su inclinación natural, obedece al “principio del Placer”. Se podría definir la libertad: el ejercicio pleno de la libido en el sentido más amplio que Freud da a la palabra libido: todo lo que es objeto de deseo o amor. También es parecida’ la libido de Freud, como el Eros de Plato, al “impulso vital” de Bergson.

La libertad es la perspectiva para el individuo de un desarrollo completo de su ser, la posibilidad de una expresión infinita, personal y racial, el triunfo de Eros, del principio del Placer y de la libido.

La doctrina de Freud fue inspirada por un ideal elevado de libertad, en reacción contra las constricciones de la vida social Freud fue antes que todo el liberador de la conciencia humana.

La libertad está sujeta a una triple dependencia:

1º) depende de las cosas: el determinismo del universo está impuesto; la libertad es una adaptación, un compromiso entre la voluntad humana y las leyes de la naturaleza. La Ciencia es la que libera al hombre del mundo externo.

2º) depende sobretodo del hombre mismo: el hombre oprime al hombre de mil modos en su vida diaria; la libertad sólo puede ser relativa como compromiso entre la voluntad del individuo y las exigencias de la vida social. El mejor modo de ejercer su libertad es conociendo el Derecho y la Moral.

3º) depende del sujeto mismo: las mayores trabas están dentro de él y tanto más peligrosas que están más escondidas. El Super-Yo es un déspota ignorado e inflexible contra el cual se puede luchar sólo por la hipocresía. El psicoanálisis libera al hombre del terror irracional al Super-Yo y le permite tomar sus decisiones con pleno conocimiento.

La libertad es ambivalente: implica la doble noción de un acto incondicional y sin embargo condicionado, la doble preocupación de la libido que se debe satisfacer y de una regla que hay que observar. Decimos que el hombre libre, cuando toma una decisión, se determina. Además, a menudo, parece usar su libertad sólo para alienarla; entabla relaciones que constituyen vínculos; asume obligaciones, se compromete, etc....

Esta ambivalencia, o contradicción relativa, se expresa en la palabra autonomía: es ser libre siguiendo leyes, pero leyes dadas por uno mismo, que emanan de la personalidad y la expresan.

La personalidad es la aptitud a desempeñar un papel por un esfuerzo que llega a una afirmación de uno mismo, tan conforme como sea posible al conjunto coherente y jerarquizado de los gustos individuales. La libertad no es escapar a toda explicación o determinación, sino encontrarse dentro de un dinamismo, ser uno mismo una fuerza de la naturaleza, tenerlo consciente, y actuar como tal, transigiendo con las otras fuerzas de la naturaleza. Es un auto-determinismo, una autarquía. Es el ejercicio pleno de la libido, pero adaptándose a las leyes del mundo exterior y social según el “principio de realidad”. Uno es libre en la medida en que ama, ama lo que hace y a las personas para quienes lo hace. La autonomía debe ser economía, es decir, la ley que uno hace en su propia casa, en su interior.

Varias son las consecuencias de esta noción de libertad:

1º) el acto libre es a menudo previsible: son a menudo las reacciones más libres que son las más previsibles. El conocimiento de nosotros mismos no nos ayuda sólo en el presente: nos permite prever nuestro porvenir y disponerlo mejor.

2º) Hay grados en la libertad: los “conflictos” paralizan la voluntad o provocan actos forzados, impulsivos y a menudo obsesivos. El psicoanálisis tiene por fin eliminar estos elementos perturbadores que reducen la libertad.

3º) La libertad “dirigida” es una realidad. Hay un aprendizaje de la libertad para los individuos y las naciones jóvenes. Freud es un educador de la libertad.

Sería interesante estudiar la evolución del sentido de la libertad en el niño. Parece tener al principio una impresión de libertad integral, con la única intervención del principio del placer.

La “omnipotencia” infantil tropieza con dificultades que le dan el sentimiento de ley, integrado después como Super-Yo, que es como la conciencia moral del Inconsciente. Juez y culpable, en el Yo así dividido, están impregnados de pensamiento mágico. Lo que cura el psicoanálisis, es

un complejo infantil de culpabilidad mágica que proviene de una creencia en un poder excesivo para la culpa y de una severidad excesiva para la represión íntima. El psicoanálisis tiene por fin la sustitución a la ilusión de esta libertad sobreestimada y sobredisciplinada, de una autonomía verdadera en la cual se pueden resolver, en una síntesis armoniosa, la antinomia entre los deseos de la libido y las imposiciones de la realidad.

El tratamiento psicoanalítico es antes que todo y únicamente liberador. Busca devolver al sujeto el completo dominio de sí mismo. Busca sólo la vuelta a la libertad en el respecto de la libertad, contrariamente al psicoterapeuta común, que comunica al paciente algo suyo. El psicoanálisis enseña un método, una técnica introspectiva, que el sujeto debe aplicarse a sí mismo, y que le permite dirigirse mejor, con un mayor dominio de sí mismo y una responsabilidad incrementada. El psicoanálisis, limitándose a iluminar el espíritu en profundidad para que se recobre a sí mismo, aporta la libertad por la luz.

Madeleine Baranger.

R. MONEY-KIRLE. — “Psycho-Analysis and Philosophy”, (Psicoanálisis y filosofía), in “Psycho-Analysis and contemporary Thought”, Grove Press, New York 1959, Ch. 5.

Este trabajo es un intento de aclarar las relaciones entre psicoanálisis y filosofía, encontrando en fases del desarrollo emocional e intelectual las raíces de las distintas posiciones de la filosofía clásica. Es útil para entenderlo tener en cuenta que el autor se ubica en la perspectiva del positivismo lógico.

Plantea el problema partiendo de una paradoja en la definición de la

filosofía. Esta se ubica entre la ciencia, que se fundamenta sobre, la observación empírica y la experimentación, y la religión, que se fundamenta en la fe y la revelación, y se define como búsqueda de un conocimiento sintético fundamentado en la razón pura.

Esta última definición se aplica tan sólo a la filosofía clásica, ya que el positivismo lógico piensa que tal conocimiento es por esencia inalcanzable, y que la filosofía se define como una vanguardia de la ciencia cuya finalidad es construir, criticar, esclarecer nuestras visiones del mundo. En esta perspectiva, la filosofía en su forma clásica descansaría, por lo tanto, sobre la persecución de un fin inalcanzable.

Cabe entonces interrogarse sobre los factores que pueden motivar tal intento.

El primero de ellos es sin duda la curiosidad, y sabemos que ésta es sujeta a intensas inhibiciones, tanto en la historia individual como en la de la humanidad. Este hecho se debe a los elementos sexuales y agresivos (avidez, fantasías de intrusión agresiva) que implica la curiosidad: la ciencia consigue liberarse de estas angustias subyacentes a la curiosidad, pero mediante una renuncia parcial (el abandono de las “cuestiones últimas”). Al contrario, la filosofía conserva gran parte de la finalidad de la curiosidad: un conocimiento último y total. Pero esto no explica por qué este conocimiento se tiene que conseguir por una mirada interior.

Este segundo carácter proviene de otra de las fantasías básicas de la actividad filosófica: la fantasía de creación del cosmos. Este tiene que ser observado en el interior del pensamiento porque la finalidad última de la filosofía no es conocer el mundo sino creado. Esta fantasía radica en el mito infantil de la divinidad de los padres, concebidos como creadores del mundo. El trabajo de ellos es tan admirado y envidiado que tiene que ser ignorado y luego re-creado. Pero no por esto la empresa filosófica tendría que ser esencialmente ilógica.

Un tercer factor puede dar cuenta de este carácter ilógico: la duda. Lo que el hombre común considera como adquirido, tanto en el plano del conocimiento de la realidad como en el plano de la moral, se hace objeto de duda para el filósofo. Las concepciones ideológicas del hombre común están llenas de contradicciones, que expresan los aspectos contradictorios de la personalidad, es decir de mecanismos de clivaje (splitting) que sirven a la defensa contra las angustias despertadas por los conflictos internos. Este medio común de escapar a los conflictos parece vedado a los filósofos, más sensibles a las contradicciones y más conscientes de la ambivalencia. Por esto, sostiene Money-Kirle, el filósofo evita los clivaje es menores que satisfacen al hombre común, pero se desquita con clivajes masivos (negando la existencia de vastos sectores de la realidad: la materia, el pensamiento, el mal, etc....). Esta opinión del autor descansa, como es obvio, sobre la suposición de que la auto-integración de los aspectos contradictorios de la personalidad no puede en ningún grado ser conseguida mediante la actividad filosófica.

Además de estas fuentes generales de la actividad filosófica cabe interrogarse sobre el origen de la reflexión ética. El estímulo que empuja la investigación moral es una duda y un conflicto en el interior del "self". El filósofo es un hombre que ha perdido la confianza en su código moral espontáneo. La investigación moral parte por lo tanto de un conflicto entre el yo y el superyo. Pero, debajo de este conflicto, hay otro mayor: la lucha entre el instinto de vida y el instinto de muerte. El componente agresivo del deseo de vivir puede ser tan intenso que todo objeto se vuelve alimento a consumir o amenaza a destruir. La tendencia inversa ~ identificarse con los demás o a preservarlos desesperadamente también existe, de donde Un conflicto inconsciente insoluble.

El filósofo es más consciente que los demás de este conflicto. Algunos lo tratan como tal, otros tratan de considerarlo como solamente exterior (por

ejemplo, en la filosofía de Rousseau, el individuo es bueno, sin culpabilidad, y la sociedad exterior es responsable de todo mal). Otros, como Kant, buscan la mejor transacción entre el egoísmo y el altruismo (ver la regla de universalización).

La misma duda que vimos en el origen de la ética, la podemos ver en el origen de la teoría de la realidad. El filósofo se siente perturbado por las contradicciones entre la apariencia y la esencia.

Money-Kirle examina las ideas de Lockke, Berkeley, Hume, mostrando cómo llegan el clivaje y a la negación de los conceptos de materia y de sustancia.

El autor *expone Juega una hipótesis* sobre los distintos estadios de la concepción del mundo, desde el subjetivismo radical hasta el dualismo del hombre común, y trata de establecer un paralelismo entre los diversos estadios que surgen del examen de las filosofías y los estadios de la vida emocional según Melanie Klein.

El punto más discutible del trabajo es sin duda la perspectiva filosófica en la cual se ubica, y tiende a restar a la actividad filosófica toda autenticidad.

Willy Baranger.

POSINSKY, S. H. — “Instinctis, Culture and Science” (Instintos, Cultura y Ciencia). *The Psychoanalytic Quarterly*, Vol. XXVII, N° 1, 1958.

Comienza el autor señalando la ambigüedad del concepto de “civilización”, así como la necesidad de revisar la hipótesis de Freud de que la civilización exige la represión instintiva. Por “civilización” se entiende, a veces, la totalidad de la cultura humana y, otras veces, únicamente las culturas evolucionadas o complejos. O se usa a veces en un sentido ontogénico (como lo ha hecho el mismo Freud) y, otras veces, con un

significado filogénico. De modo que no resulta claro si la represión o privación instintiva caracteriza las diferencias entre el hombre y el animal, entre el hombre primitivo y el contemporáneo, entre niños y adultos, o incluye a todos a la vez.

Se incurre así en un error metodológico al extender en forma indebida Conceptos ontogénicos ya validados, — como es la influencia neurotizante de la represión sobre el yo inmaduro —, al campo filogénico donde son inverificables.

Critica también el plantear el problema en términos económicos, como por ej. cuando se habla del excesivo “peso” que ejerce una cultura evolucionada sobre el sujeto que nace en ella, como si el individuo tuviese que asimilar la totalidad de una cultura. Por el contrario, es frecuente que haya una simplificación y cambios cualitativos en las conquistas culturales, y no solamente acumulación cuantitativa, aunque ésta sea innegable. Por otro lado, no está demostrado que a mayores exigencias de la realidad, el ello o el superyó, corresponda una mayor debilidad filogenética del yo.

Asimismo considera incorrecta la relación entre complejidad cultural y los conceptos de dependencia o independencia del individuo con respecto al grupo. Roheim, por ej., cree que el individuo primitivo es más “libre” que el hombre moderno, sometido a una gran especialización y división del trabajo. El autor crítica estas hipótesis por excesivamente simples.

Pone especial énfasis sobre el peligro de las generalizaciones masivas y el uso incorrecto de los términos. Suelen hacerse comparaciones demasiado superficiales o apresuradas entre las sociedades primitivas y las actuales. Existirían cambios cuantitativos y cualitativos que transforman las culturas primitivas en las culturas complejas, como el desarrollo de la moneda, la propiedad privada, la especialización, la multiplicidad de instituciones y asociaciones. Estos cambios son los que separan a una cultura de otras, y el problema sería si estos cambios introdujeron modificaciones de clase, grado

o función en la mente humana.

En un segundo capítulo, el autor vuelve sobre el concepto de Freud de que la civilización está basada en la “subyugación” instintiva, recordando la opinión de W. Reich a este respecto. Este autor considera que la represión instintiva es la base únicamente de la “cultura patriarcal autoritaria”, pero no de la cultura en general, y postula la necesidad de un ambiente cultural que afirme la sexualidad en lugar de rechazarla. Posinsky recalca que no ha sido demostrada ninguna correlación con validez científica entre cultura y renunciación instintiva, aunque esto no signifique que en la práctica clínica el terapeuta no se vea obligado a considerar la sexualidad de sus pacientes dentro del contexto social y económico en que actúan. En opinión del autor la diversidad de puntos de vista sobre esta cuestión es exponente de la confusión que se hace entre ciencia y cultura. En tanto el psicoanálisis es una ciencia de la conducta humana es amoral y asocial, pero en tanto es también una técnica de terapia debe considerar el ambiente psico-cultural en que se desarrolla la enfermedad.

Otro de los temas acerca de los cuales se extiende el autor es el referente a la adaptación social. Distingue adaptación y conformidad social. La adaptación, de un punto de vista psicológico, es la medida del funcionamiento óptimo y depende de una relación armoniosa entre las necesidades internas y las exigencias externas. La conformidad social, en cambio, puede hacerse a costa de la óptima función, por ej. si las normas socio-culturales vigentes propugnan actividades antígenitales. La adaptación, en el hombre, está menos genéticamente determinada que en los animales y es más una función de la cultura, y ya que ésta es un proceso variable y multidimensional la adaptación también es un proceso que no puede sujetarse a normas rígidas. En este sentido, crítica el autor a los psicoanalistas “culturalistas”, como Horney o Fromm, que consideran la cultura como una entidad homogénea cuando es eminentemente variable

según la clase, región, ocupación, raza, a que pertenezcan los individuos, y mismo, siendo iguales todos estos factores, es experimentada en forma diferente según los individuos.

Acerca del problema de las ideologías en relación con la profesión de psicoanalista recuerda la opinión de Hartmann, quien cree que' analistas de diferentes ideologías, filosóficas, políticas o religiosas, pueden ser excelentes psicoanalistas, y que no debe esperarse que el analista escape a los prejuicios de su nación, clase, raza o grupo. Únicamente pone sobre aviso acerca de un excesivo conformismo.

Según Posinsky, la opinión de Hartman tiene valor práctico, pero deja la cuestión sin resolver. Cree que cada grupo profesional debe decidir si la ideología particular de un miembro del grupo es compatible o no con su coherencia profesional. Esto debe regir sobre todo para las ciencias aplicadas más que para las ciencias puras, porque en las primeras las creencias políticas, por ej., pueden intervenir en el ejercicio mismo de la profesión, lo que no sucede en las últimas. El psicoanálisis, ciencia pura y aplicada a la vez, confronta, por este motivo, difíciles problemas. Como sostiene Leo Alexander, si bien la verdad científica es amoral, el uso que hacemos de ella tiene connotación moral. El psicoanálisis, en tanto que ciencia no terapéutica, también es ciencia pura y, por consiguiente, amoral, pero en cuanto es terapia está implicado en el sistema de valores y fines sociales. No sólo es ciencia, sino también arte.

Ciencia y valores tienen, pues, distinto significado, como lo podemos apreciar en política y religión. Por consiguiente, comete un error el científico que quiera validar su posición religiosa o política basándose en su ciencia. Podemos explicarnos la conducta de Lenin basándonos en sus fuentes infantiles, pero no podemos juzgarla ética o políticamente. Podemos hacer el psicoanálisis de la ideología comunista, pero con ello no decimos nada sobre su validez como filosofía política. Y lo mismo puede decirse de

las creencias religiosas. La ciencia, como la lógica, no podría ni sustentar ni rechazar la religión.

Héctor Garbarino

HERBERT READ. — “Psychoanalysis and the problem of Aesthetic value”. (Psicoanálisis y el problema del valor estético). *Int. J. Psychoanal.* XXXII pág. 73-82. 1951. -

En un trabajo anterior, el autor se ocupó del tema que retoma ahora, partiendo de un punto que considera que subestimó entonces y que surge al considerar que “el arte es arte como símbolo y no como signo”.

Para comprender mejor el problema de la relación entre psicoanálisis y valor estético se propone desarrollar el concepto del símbolo.

Luego de exponer su etimología, su significación y el uso que del término se ha hecho a través del tiempo, concluye que el simbolismo estético nada tiene que ver con el simbolismo psíquico y que es una lástima que una misma palabra tenga que ser usada para referirse a dos cosas diferentes.

Hay una distinción general entre el uso de la palabra símbolo. En un caso conserva su sentido general, es decir, que expresa junto (reúne) objetos tangibles y visibles-.con otros inmateriales y abstractos. En otros casos no implica una separación sino que. por el contrario, tiene un significado integral en si mismo: la palabra es un símbolo y el lenguaje, un sistema simbólico.

De acuerdo a los trabajos de Whitehead, distingue distintos tipos de

simbolización:

1º) cuando una palabra evoca un objeto determinado; 2º) cuando esa misma palabra sirve para evocar una situación o aspiración del individuo que la oye o que la pronuncia y 3º) cuando finalmente, esa palabra se asocia a una emoción estética. -

El simbolismo básico presente en la experiencia estética es de este último tipo. Toda concepción de arte que en el proceso de simbolización excluya lo que él llama “presentacional inmediatez” no puede ser considerada como tal.

La posición del psicoanálisis ante la obra de arte ha de ser diferente. Se ocupará de ella si reconoce que en el arte existe un valor terapéutico o si se presta a la comprensión del proceso de integración psíquica.

Al mencionar aquellos trabajos de Freud que se han ocupado del tema, así como los que fueron inspirados por ellos, entre otros *el de Rank: Der Kunstler (El Artista)* sigue el desarrollo de las ideas que ven en el artista a un neurótico que debido a una “misteriosa habilidad” es capaz de elaborar sus fantasías de modo tal, que deja de ser molesto para unos a expensas de agradarlos con su arte ya que aquellos neuróticos que no son artistas, son influenciados (para bien) obteniendo una satisfacción sustitutiva a través de la apreciación de la obra de arte.

Para explicar la forma en que se da esta situación recurre a las proposiciones de Ehrenzweig quien distingue dos tipos de percepción: una superficial y otra profunda que ocurren simultáneamente en diferentes planos de la mente. “Nuestra mente profunda, obedeciendo a las necesidades pangenitales arcaicas, proyecta un significado sexual en cada forma percibida, mientras que nuestra mente superficial contrarresta aquella proyección, proyectando a su vez una Gestalt estética buena) sobre el mundo externo. También menciona los trabajos de Fairbairn, quien considera que, para que se de una obra de arte debe haber un óptimo de simbolización; de

tal modo, se lograría conciliación entre las necesidades instintivas y el superyo del artista.

Termina el artículo haciendo una valoración de lo que ha significado el psicoanálisis para la comprensión de la obra de arte, permitiendo reconocer en ella, la existencia de símbolos y relacionarlos con las profundas capas de la personalidad. Pero a su vez ha enseñado otra cosa más: “que el símbolo no tiene por que ser representacional, lo cual nos explica la enorme libertad del artista.

Luis E. Prego Silva