

Psicoanálisis y ético ⁽¹⁾

R. E. MONEY - KYRLE

LONDRES

1 — TRANSFERENCIA DE UN PROBLEMA ETICO DEL
PLANO FILOSOFICO AL CIENTIFICO

Actualmente los filósofos se hallan divididos en dos principales escuelas de pensamiento: la de aquellos que intentan plantear y contestar problemas metafísicos, y la de aquellos que intentan mostrar que todos los problemas metafísicos carecen de sentido. ⁽²⁾ Pero aunque la lógica esté de parte de la segunda escuela, no debemos por ello rechazar toda filosofía especulativa como búsqueda estéril. Los problemas que planteó pueden haber sido a menudo gramaticalmente carentes de sentido, pero aquellos que los formularon estaban indudablemente luchando contra algún problema cuya importancia percibían. El error no radicaba en que no hubiera problema, sino en que éste era formulado en una forma tal que no era posible darle respuesta. De manera pues que la diferencia esencial entre la ciencia y la filosofía parecería ser, no que la ciencia trate problemas significativos y la filosofía problemas carentes de sentido, sino que la ciencia trata problemas claramente delimitados, mientras que la filosofía trata aquellos que no han pasado de la etapa en que sólo son oscuramente sentidos. ⁽³⁾

¹ Traducido de *New Directions in Psycho-Analysis*. Tavistock Publications Limited. Londres, 1955

² Según Wiggstein, el método correcto para enseñar filosofía consistiría en limitarse a las proposiciones científicas, dejando las aserciones filosóficas al estudioso, a quien se demostraría, cada vez que las formulara que carecen de sentido. *Tractatus Logico Philosophicus*, 1922.

³ El Profesor Jerusalem, de Viena, expresa esto acertadamente diciendo que la filosofía comienza con “una incomodidad intelectual”.

Se podrán necesitar varios siglos de esfuerzo en el campo filosófico antes de que esos problemas franqueen dicha etapa, y cuando lo logren dejarán de ser filosóficos y entrarán de inmediato en el campo científico. En otras palabras, quizá la tarea de la filosofía sea siempre una tarea preliminar: la de plantear nuevos problemas a la ciencia.

Entre las más antiguas preguntas formuladas por la filosofía se hallan las siguientes:

¿Qué es un individuo “bueno”? y ¿Qué es una sociedad “buena” o un estado “bueno”? No es difícil ver qué es lo que intenta hacer el filósofo al formular y tratar de contestar estas preguntas. Intenta defender sus preferencias morales o políticas —a la vez de sus propias dudas y de la hostilidad de los demás— y lo hace en una forma particular: con argumentos más bien que por la fuerza.

Es evidente que el éxito en estas tareas constituiría un logro muy notable. Transferiría el arbitraje final de las disputas morales y políticas desde la arena de la fuerza al tribunal de la discusión racional, —por lo menos teóricamente, si no necesariamente en la práctica. ¿Pero es esto posible, aún teóricamente?

Si lo que se busca es una “prueba” o una “preferencia” ⁽⁴⁾, se trataría de una encuesta fútil, que nunca hubiera sido necesaria a no ser por una confusión entre dos significados de la palabra “creencia”. Quizá digamos por ejemplo que “creemos” en la democracia, cuando lo que realmente queremos significar es que deseamos su establecimiento; en esta forma podemos cometer un error lingüístico y tratar nuestro deseo como si fuera una creencia que puede ser “cierta” o “falsa”. Pero, en rigor, un deseo o preferencia no es un objeto de creencia, no puede ser cierto ni falso, y por lo tanto no es

⁴ Puede demostrarse que muchos argumentos éticos son circulares. Por ejemplo, una preferencia por determinado código moral o sistema político es primeramente expresado en una definición. Luego ésta es tratada como proposición y se intenta demostrar que es “cierta”.

susceptible de ser “probado”.

Quizá el descubrimiento de que las preferencias no pueden ser probadas sea un logro negativo importante de la filosofía “positivista”. Pero ya no pienso que esto acabe con la ética. Así ocurriría si las creencias y preferencias fuesen totalmente independientes una de otra. Pero no lo son. Sabemos que nuestras preferencias afectan nuestras creencias; y es igualmente cierto que nuestras creencias afectan nuestras preferencias. A medida que adquirimos saber —y éste consiste en la sustitución de creencias ciertas a creencias falsas— nuestras preferencias morales y políticas sufren cambios. Consideremos ahora la forma en que tales cambios pueden ocurrir en diferentes individuos, que supondremos tenían al partir preferencias distintas. Hay tres posibilidades: las preferencias pueden permanecer divergentes, o pueden convergir, o pueden convergir sólo en algunos puntos y permanecer divergentes en otros. No existen medios a priori de saber cuál de estas tres alternativas es correcta. Si fuera la primera, entonces tales preferencias serían relativas, y todo intento de encontrar un argumento racional para justificar una de ellas contra las demás fracasaría necesariamente. Sin embargo, si se diera cualquiera de las dos restantes alternativas, si las preferencias convergieran, ya sea total o parcialmente, a medida que se amplía el conocimiento, entonces tales preferencias, o al menos algún aspecto de ellas, podría justificarse como siendo compartidas por todos los hombres cultos. Más aún, puesto que el conocimiento (es decir las creencias ciertas) puede ser probado y comunicado, sería lógicamente posible, aunque quizá no realizable en la práctica, que los hombres cultos convirtieran a otros a sus preferencias.

Alguna posibilidad semejante debió haber estado presente en la mente de Platón cuando formuló los problemas básicos de la ética. Su pregunta, en efecto, no era: “¿Qué es un hombre “bueno” o una sociedad “buena”? sino: “Cuáles son la moral y la política del hombre culto?”. Podemos tratar de reconstruir a partir de un ejemplo trivial algo de lo que constituía el fondo

del pensamiento de Platón. Si un hombre prefiere pastel de cerdo al caviar, esto puede ser porque conociendo a ambos prefiere realmente el pastel de cerdo, o bien porque no conoce el caviar. Platón parece presuponer la segunda alternativa y procede a inquirir el gusto del hombre verdaderamente culto que conoce todo.

Ahora bien, la pregunta pudiera haber tenido una respuesta única sólo en el caso en que la suposición de Platón fuera correcta, es decir si las diferencias de gustos estéticos, morales o políticos resultaran solamente de las limitaciones de nuestro conocimiento o de nuestra experiencia. Pero ya sea que admita una respuesta única o múltiple, tratase de una pregunta significativa que puede transferir la ética del plano filosófico al científico.

Desgraciadamente Platón no parece haber intentado hallar una respuesta empírica. En lugar de ello quedó atrapado en las vueltas de una tautología disimulada. Porque su respuesta —el hombre culto prefiere lo bueno— resulta tan sólo de sus definiciones, es decir que lo bueno es aquello que es más deseable, y que lo más deseable es aquello que debiéramos desear si lo conociéramos todo.

Además, para Platón, la sabiduría no consiste en un conocimiento empírico sino en el conocimiento de los prototipos ideales de las cosas.

No obstante creo que no puede dudarse de que la formulación del problema por Platón en términos de problema de la moral y política del hombre culto es la única que pueda conducir a resultados significativos e importantes. Contrariamente a la pregunta: ¿Qué es un hombre “bueno” o una sociedad “buena” que sólo puede ser contestada por una definición, la pregunta: ¿Cuáles *son* la moral y la política del hombre culto? puede, al menos teóricamente, admitir una respuesta empírica, que resultará o no ser única.

Para que la pregunta sea también una pregunta práctica, debemos

modificarla algo más. En primer lugar, debemos especificar a qué tipo de sabiduría nos referimos. Algunos tipos de conocimientos son obviamente más apropiados que otros. Nuestras preferencias morales o políticas no son mayormente influidas por nuestros conocimientos de automovilismo o aviación. Pero ambas son modificadas, a menudo profundamente, por nuestro conocimiento de lo que llamamos de una manera general humanidades —o, más específicamente—, por nuestra comprensión de nosotros mismos y de los demás, es decir por nuestros conocimientos psicológicos. Nuestra política, si no nuestra moral, también puede ser influida por otras formas de conocimiento, por ejemplo, la economía y técnica de producción y la sociología general. Pero desde que estos conocimientos influyen nuestra elección de medios para una finalidad social pre-determinada, más bien que la elección de la finalidad en sí, podemos ignorarlos por el momento y comenzar por considerar solamente la influencia de nuestro conocimiento de nosotros mismos.

En segundo lugar, la sabiduría —a la que para nuestro propósito inmediato igualamos ahora al “insight” psicológico- si bien creciente es siempre incompleta. Nadie puede pretender ser totalmente sabio, ni siquiera muy sabio, aunque, si estudia, puede esperar serlo cada vez más. Si, por lo tanto, la cuestión ética no ha de ser puramente académica, debemos dejar de hacer preguntas acerca de la ética del sabio y dirigirlas más bien hacia la moral en transformación de aquellas personas cuya cultura se está ampliando. Teniendo en cuenta estas modificaciones, nuestra pregunta se plantea ahora en los términos siguientes: ¿Qué cambios trae en nuestras preferencias morales y políticas un creciente insight psicológico?

¿Permanecen divergentes las preferencias de personas diferentes? ¿Tiende a convergir? ¿O bien convergen en algunos aspectos y permanecen divergentes en otros? Si es así, ¿cuál es el tipo de moralidad e ideología hacia los cuales convergen.

Estas preguntas —creo—, estuvieron siempre latentes en la ética. La tarea de la filosofía consiste en hacerlas manifiestas, formulándolas en una forma tal que una respuesta empírica sea posible. De ahí en adelante la tarea de contestarlas pertenece a la ciencia —en este caso a la psicología.

II — EL PSICOANÁLISIS COMO METODO DE INVESTIGACION PSICOLOGICA

Platón planteó su pregunta aproximadamente dos milenios y medio atrás; y aún en el caso en que la hubiera planteado claramente, es decir en una forma que admitiera una respuesta empírica, hubiéramos debido esperar hasta ahora para que una contestación correcta pueda ser dada. Es posible que la ciencia correspondiente no fuera aún suficientemente desarrollada.

Supongamos que la pregunta haya sido formulada en esta forma en una época anterior. Hubiéramos visto que las preferencias morales y políticas de todo individuo generalmente cambian, por lo menos hasta cierto punto, a medida que su conocimiento de las ciencias del hombre se amplía. Pero no creo que hubiéramos podido observar alguna convergencia de las preferencias de diferentes individuos a medida que cada uno de ellos amplía sus conocimientos. En verdad hubiera parecido muy natural que un conocimiento igualmente profundo de la historia, de la economía Y de cualquier otra rama de las humanidades fuera compatible con las más amplias divergencias morales y políticas. Por lo tanto nos hubiéramos vistos obligados a concluir que no existen medios racionales con los que pueda defenderse un conjunto de valores Contra otro. La relatividad esencial de los valores hubiera parecido bien establecida, siendo cada uno de ellos cierto solamente para aquellos que lo sostienen y equivocado para los demás.

En los últimos cincuenta años, sin embargo, se desarrolló una nueva rama del conocimiento particularmente relacionada con nuestra encuesta porque, más que cualquier otra, afecta profundamente todos nuestros sentimientos y deseos. Esta ciencia investiga un campo cuya existencia misma fue descubierta sólo recientemente —vale decir, el campo de nuestro inconsciente. Podemos por lo tanto plantear la vieja cuestión en una forma nueva y preguntar: ¿Cómo se ven afectadas nuestra moral y nuestra política

a medida que nos volvemos más conscientes de nosotros mismos?

La técnica que nos permite ampliar los límites de nuestra conciencia es el psicoanálisis. Un punto vital de la argumentación debe ser desarrollado y es el siguiente: que el efecto del psicoanálisis sobre nuestras emociones y deseos es el resultado del conocimiento que proporciona, únicamente, y no de alguna otra influencia. Para probar que cumplimos con el paciente sólo debemos mostrar que aquellos cambios disminuyen su angustia, al ayudarlo a restablecer su capacidad para el trabajo y el goce. Para justificar esos cambios frente a cualquier sociedad que se coloca por encima del individuo, deberíamos también mostrar que dichos cambios hacen del individuo una unidad de mayor eficiencia funcional. Pero tanto paciente como sociedad son cortes arbitrarias. Para justificar aquellos cambios ante la ciencia —que no es arbitraria— debemos mostrar que son el resultado de haber ayudado al paciente a ver la verdad acerca de sí mismo. Incrementar en el individuo este tipo de sabiduría constituye el principal objetivo del analista.

Todos sabemos que el análisis es una forma de terapia de las enfermedades mentales. Pero existe cierta incertidumbre — quizá aún entre los propios analistas — acerca de los objetivos del análisis y de la forma en que estos son logrados. Si el analista tiene sentido de responsabilidad hacia sus pacientes — y es imposible imaginar un analista competente que no lo tenga — desea sin duda alguna aliviar la angustia de aquellos. Si tiene sentido de responsabilidad hacia la sociedad — y esto es un elemento menos importante — puede desear mejorar su adaptación a ella. Pero si cualquiera de los mencionados fuera su objetivo primario, puede que a veces deba usar un método diferente. Puede que deba impedir a sus pacientes volverse conscientes de ciertos trastornos de los que hasta entonces habían logrado evadirse. O puede que les impida volverse más sabios que la sociedad en que viven por temor a que su adaptación a ella sea empeorada antes que mejorada.

En general sin embargo — y a la larga quizá siempre — los intereses hedónicos del paciente y los intereses utilitarios de la sociedad resultan mejor atendidos con la búsqueda de la verdad. Esto es muy lejos de ser obvio. El contenido del inconsciente consiste en insaciables deseos libidinales, apasionados odios destructivos, terribles angustias y todos los abismos de la depresión y desesperación. ¿Es posible que el traerlos a luz sirva a algún propósito hedónico o utilitario? Que esto ocurre realmente queda probado *por cualquier análisis* que haya logrado su propósito primario de levantar la cortina de hierro de la represión. Pero ¿cómo podemos explicar un resultado tan inesperado? Parte de la explicación radica en que impulsos opuestos, que han sido disociados los unos de los otros, son necesariamente modificados al ser traídos juntos a la luz. Pero creo que una parte más importante radica en que algunos de esos impulsos disminuyen de intensidad cuando se descubre que constituían reacciones contra situaciones imaginarias creadas por ellos mismos, antes que reales. ⁽⁵⁾ De hecho el paciente aprende dos verdades acerca de sí mismo: en ‘primer lugar, que tiene muchos impulsos y emociones que había negado anteriormente. Y en segundo lugar, que esos impulsos (que parecían omnipotentes en una época en que no había distinción entre sensación e idea) han primeramente creado un mundo de fantasías inconscientes que constituye una grosera distorsión del mundo consciente de la percepción sensorial, siendo ahora sustentados por él. Creo que es este último descubrimiento el que trae más cambios en la conducta emocional del paciente. Naturalmente los aspectos emocionales e intelectuales del proceso reaccionan recíprocamente unos sobre otros. Una interpretación que disminuye la ansiedad del paciente mejora su relación

⁵ El proceso terapéutico fue examinado en detalle por James Strachey en dos trabajos: “The Nature of the Therapeutic Action of Psycho-Analysis” (1934) y “Symposium on the Theory of the Therapeutic Result of Psycho-Analysis” (1937, *Int. J. Psycho-Analysis*, Vols. XV y XVII. (El primero de estos trabajos fue publicado en *Rev. de Psa. Buenos Aires*, 1948, V- 4, p. 951 - 983. N. del T.

emocional con su analista y esto a su vez levanta un impedimento para un mayor insight. Pero si el cambio emocional es logrado mediante la “tranquilización” antes que por una interpretación, no hay progreso duradero. De manera pues que es siempre un aumento del insight — sucesivos “flashes” de conocimiento de sí mismo provocados por la interpretación — el que inicia y mantiene el proceso terapéutico.

Un ejemplo muy groseramente simplificado puede servir mejor para ilustrar este solo punto. Un joven se queja de exagerada nerviosidad en presencia de la autoridad. Esto pronto se manifiesta en su relación con el analista. Conscientemente el joven considera que su analista le ayuda y simpatiza con él y en verdad sobreestima el alcance de su habilidad y benevolencia. Pero empieza a comportarse como si creyera que su analista tuviera las cualidades exactamente opuestas, como si creyera que éste fuera una figura siniestra, casi diabólica, que tuviera el poder y el deseo de dañarlo. Esto, de hecho, es lo que cree realmente en su inconsciente. Si esta creencia fuera cierta, justificaría ampliamente sus temores, que son neuróticos tan sólo en la medida en que son contrarios a toda evidencia. La tarea de su analista consiste en ayudarlo a liberarse de esa creencia, mostrándole cómo se desarrolló.

Empiezan por descubrir que a lo largo de la vida del paciente, todas las figuras que representaran una autoridad, desde su analista actual a su padre, de quien fuera en una época extremadamente celoso, fueron conscientemente admiradas y amadas, pero odiadas inconscientemente. Esto explica en parte su temor, porque naturalmente espera ser odiado en pago. Sin embargo, lo que disminuye su temor no es, creo, el simple descubrimiento del odio, sino el descubrimiento de que el odio ha distorsionado su objeto. Una espiral viciosa ha estado actuando: su odio inconsciente pintó a su padre más negro de lo que era, y esa negrura acentuada, a su vez aumentó el odio, hasta

hacerle construir en su fantasía inconsciente una figura verdaderamente diabólica que lo hacía vivir en un estado de terror mortal. ⁽⁶⁾ Mientras tanto, en el nivel consciente, todo esto no sólo era negado sino realmente invertido, pues el paciente trataba de *defenderse contra su* odio sobreidealizando el objeto del mismo. Conscientemente pintaba *cada autoridad*, desde su padre a su analista, más blanca de lo que era en realidad, buscando así transformarlas en sus benevolentes guardianes, en dioses que lo protegieran de sus demonios. Con estos descubrimientos, las dos imágenes opuestas empiezan a converger en una realidad que se encuentra entre ambas, y el temor, junto con la admiración exagerada, disminuye en forma apreciable.

Aún en este ejemplo muy simplificado, no puedo pretender que éste sea el final de la historia. El odio basado en los celos no da cuenta totalmente de la malevolencia sádica de ese fantasma de su imaginación inconsciente al que tanto teme. El sadismo, de esa figura que era originariamente su propio sadismo, cuyo primer objeto era su madre. Más tarde lo proyectó en su padre, quien vino a ser el agente de su odio en sus tempranas disputas con su madre; sintióse entonces atemorizado por el Frankenstein *que su fantasía* omnipotente parecía haber creado. De manera pues que a lo que llegamos en último término es al miedo de un impulso destructivo en el mismo paciente y aquí quizá quede un núcleo de conflicto inextirpable y de angustia.

Todo esto y más aún debe ser descubierto en *lentas* y penosas etapas antes de que su temor a la autoridad sea reducido a un mínimo racional que se justifique por la medida en que una autoridad dada cualquiera tenga poder y voluntad de dañarlo. Pero *quizá haya* dicho bastante para mostrar en qué forma el análisis alcanza su objeto. El comportamiento emocional del

⁶ Como es bien sabido, estas figuras son sentidas inconscientemente como perseguidores internos, los que son proyectados en el analista y otras figuras del mundo exterior.

paciente es irracional. No está justificado por la situación en que se encuentra. Se comporta como si se hallara en situaciones distintas. Cree inconscientemente hallarse en ellas; en su fantasía inconsciente lo está; es engañado inconscientemente. El análisis busca mostrarle cuáles son esas creencias, fantasías o ilusiones, y cómo son producidas. En la medida en que lo logre, libera de ellas al paciente; éste puede aún tener conflictos, y puede aún tener cierto temor de su propia agresividad, pero no sufre ya engaños ni teme ya a los fantasmas creados por su agresividad. En la medida en que deja de creer en su mundo de fantasía, se comporta racionalmente en el mundo de sus percepciones. En esta forma, el análisis es un proceso racional que actúa por el solo descubrimiento del error y su reemplazo por la verdad.

Las historias de muchos análisis pasados nos enseñan bastante acerca de los varios tipos de creencias o fantasías inconscientes que presumiblemente hemos de encontrar, y la experiencia agrega constantemente más tipos a la lista. Dado que por lo general varios tipos actúan simultáneamente, el arte consiste no sólo en ver cuáles son los que están actuando en cada caso y el propio rol del analista en ellos, sino también en elegir cuál deberá ser interpretado en primer lugar. Diferentes analistas, aún cuando pertenezcan a la misma escuela y tengan el mismo grado de habilidad técnica, pueden quizá encararlos siguiendo un orden algo distinto; pero si estos analistas son relativamente libres de puntos ciegos personales, probablemente no sea olvidado ningún tema importante y el resultado sea muy parecido. Porque lo que se logró unir es la verdad, de la que no pueden existir dos versiones. (7)

⁷ En cuanto a las diferencias más amplias entre diversas escuelas, no siempre es fácil distinguir entre las que son reales y las que son aparentes. Las diferencias reales, que son considerables, son las de los diversos contenidos atribuidos al inconsciente. Las diferencias aparentes son las de los diversos sistemas conceptuales usados para representar un mismo contenido.

III — DOS TIPOS DE CONCIENCIA

Entre los muchos cambios en los deseos y sentimientos que ocurren durante el análisis, a medida que el paciente va conociendo la verdad acerca de sí mismo, se hallan los cambios de su actitud moral. El impulso moral puede ser definido como un impulso a hacer o a rehusar hacer algo, porque rehusarse a hacer, o hacer ese algo, causaría un sentimiento de culpa. Es obvio que tales impulsos pueden cambiar de objeto, o aumentar o disminuir en intensidad. Pero es menos obvio (y esto fue pasado por alto durante largo tiempo) que pueda haber un cambio cualitativo en la culpa que los motiva.

Estamos acostumbrados a pensar que la culpa es un sentimiento elemental. Sabemos ahora que la componen por lo menos dos elementos. En un análisis profundo se produce un cambio fundamental en la intensidad relativa de esos componentes o, para ser más precisos, en la capacidad relativa del paciente para sentirlos; éste se vuelve menos *sensible a) uno y, en términos generales, más sensible al otro*. Pero esta distinción, que debemos a Melanie Klein, es comparativamente reciente. En análisis anteriores, que no penetraban en los niveles más profundos de la experiencia infantil, sólo atraía fuertemente la atención el componente que disminuía la intensidad de la culpa. *Consideraremos* por separado los cambios morales provocados por dichos análisis anteriores y los compararemos con los cambios producidos en los análisis más recientes y completos que tratan de hacer los analistas influidos por los trabajos de Melanie Klein sobre los muy tempranos niveles de las vivencias infantiles. ⁽⁸⁾

Contrariamente a los delincuentes psicopáticos y a algunos psicóticos,

⁸ Los términos “profundo” y “superficial” son relativos, por supuesto. Lo que parece “profundo” hoy puede resultar muy superficial por cierto a nuestros sucesores.

que a menudo dan la (falsa) impresión de no tener capacidad alguna para la culpa, la mayoría de los neuróticos y, en especial, los que padecen de neurosis obsesivas, son extremadamente escrupulosos. Y el análisis concernió al principio a los neuróticos. En ellos el *sentimiento de culpa* parecía haber surgido en la temprana infancia, de determinados deseos sexuales primitivos y haber sido ulteriormente relacionados con muchas sublimaciones no sexuales, con las que por lo tanto interfirió. El resultado era una inhibición paralizante y a menudo progresiva de *cualquier actividad* que emprendieran. Parecían sufrir de un excesivo sentimiento de culpa, de modo pues que la disminución de esa culpa aparecía como el objetivo último del análisis de esos pacientes.

El estudio prolongado de esa exagerada escrupulosidad en los neuróticos condujo a Freud al descubrimiento del superyo —uno de los mayores logros del análisis. El primer paso (cómo pequeño por cierto) consistía antes que nada en reconocer la culpa como motivo de lo que parecía al paciente un síntoma desprovisto de Significado, que lo condenaba gratuitamente a la impotencia en todo lo que *intentaba* emprender; y a menudo, hasta en todo lo que su moral consciente le impulsaba a emprender. Aún luego de dar aquel primer paso, permanecía oculta la forma en que esa moralidad paralizante, a menudo contraproducente, habíase desarrollado. La bien conocida explicación que da Freud es sin duda verdadera, pero generalmente ya no se la considera como la verdad total. Puede formularse brevemente como sigue: los celos edípicos del niño lo ponen en conflicto con el padre de su mismo sexo al que pudo haber amado y admirado pero que ahora también odia, aunque en forma menos consciente, y desea mutilar y destruir. Su sentimiento de culpa es originariamente el temor a la retaliación por parte de aquel padre, y en especial su temor a ser castrado por él. Luego de un período de conflicto, de intensidad y duración variables, logra reprimir sus celos y las buenas relaciones con sus padres son una vez más restauradas. Pero este

cambio se efectúa en una forma muy particular. La imagen del padre del mismo sexo amado, odiado y temido es disociado en dos. El aspecto más realista sigue siendo identificado con el padre externo percibido. Pero el aspecto menos realista y más aterrador es incorporado en la fantasía como una parte inconsciente del self. A este padre del mismo sexo “introyectado” Freud da el nombre de superyo. En su opinión, éste es el necesario guardián de la moralidad; pero, cuando es superdesarrollado, condena a su poseedor a la enfermedad mental y, al hacerlo, malogra parte de su mismo propósito que consiste en transmitir las exigencias positivas y negativas de la sociedad en que vivimos.

En absoluto ignoraba Freud (y sí antes bien lo recalaba) el hecho de que el mismo padre temido y odiado es también admirado y amado. ⁽⁹⁾ No obstante, la moralidad superyoica que él describe es predominantemente una moralidad basada en el temor.

Además es una moralidad esencialmente relativa. Sus tabúes primarios relacionados con el incesto y el parricidio— son por supuesto comunes a toda la humanidad; pero desde que su objetivo básico consiste en aplacar, mediante la obediencia, una autoridad temida, es tan variada en su superestructura como la voluntad de la autoridad a la que se debe obedecer. Su sanción inmediata está constituida por los padres introyectados, cuyo código moral deriva a su vez de los padres de ellos y por lo tanto de las costumbres tradicionales de la sociedad en que vivían. Y desde que el superyo es prontamente identificado con las sanciones de dicha sociedad, es fortalecido más aún por éstas y se transforma indirecta y directamente en un precipitado de las costumbres tradicionales. Así la moralidad superyoica de un alemán nazi “bueno” es muy diferente de la de un inglés socialista “bueno” y más alejada aún de la de un Trobriander o Dobuan “bueno”. Hay

⁹ “Humour”, *Int. J. Psicho-Anal*, Vol. IX, 1928. (“El humor”. *Rev. de Psicoanálisis*, Buenos Aires, 1951, VIII -1. p. 74-78, N. del T.).

en verdad un único elemento común en las moralidades superyoicas de distintas sociedades o sub-grupos: todas exigen la misma obediencia ciega, pero a códigos de muy distintos tipos.

Si examinamos luego los cambios introducidos en la moralidad superyoica por el conocimiento de sí mismo que el analista trata de ampliar, no pueden haber muchas dudas acerca de la respuesta. En la medida en que dicha moralidad está basada en temores irracionales, por ejemplo en una angustia de castración que ya no es (como pudo haber sido en tiempos primitivos) justificada por la situación actual, el efecto del análisis debilita el temor y la moralidad basada en él. Por supuesto este proceso jamás es completo; cierta variable proporción de “culpa persecutoria” permanece. Pero el cambio es siempre e inevitablemente orientado hacia la desaparición de una moralidad basada en una angustia irracional.

No es necesario un conocimiento analítico especial para convencernos de que debe haber otro aspecto de la moralidad basado no en el temor sino en el amor. Sin embargo sus ramificaciones inconscientes resultaron aún más difícil de desentrañar. Lo que sabemos actualmente acerca de ellas lo debemos al descubrimiento por Melanie Klein de los tempranos estados persecutorios y depresivos en el desarrollo de los niños, que examinaremos ahora. ⁽¹⁰⁾

Aquellos analistas que aceptan las conclusiones de Melanie Klein se interesan, tanto como los que aún no las aceptan, en la exposición de las fantasías que sustentan el elemento persecutorio de la culpa. Tratan en verdad de llevar este proceso mucho más allá porque, en su opinión, el superyo descubierto por Freud no comienza, como creía éste, alrededor de los cinco años, sino que a esa edad ya está alcanzando su forma final después

¹⁰ Melanie Klein, *The Psycho-Analysis of Children* (Londres, 1932) Y *Contributions to Psycho-Analysis*, 1921-45 (London, 1948)

de cinco años de desarrollo previo. En sus estadios tempranos, sin embargo, consiste en objetos de la fantasía no integrados (por los que el niño cree ser perseguido desde su interior), y no ha alcanzado aún su carácter final de mentor interno integrado. La fase en que las angustias persecutorias alcanzan su intensidad mayor fue llamada por Melanie Klein “posición paranoide”. Su descubrimiento aumentó mucho por supuesto las posibilidades de tratamiento exitoso de adultos paranoicos. También nos capacitó mejor para analizar los elementos paranoides en todos los pacientes —incluyendo personas “normales”— y disminuir los elementos persecutorios en su sentimiento de culpa consciente e inconsciente.

Ahora bien, tarde o temprano, en todo análisis profundo, a medida que se debilita el sentimiento de persecución, empiezan a aparecer los sentimientos depresivos. Al ser éstos analizados a su vez, resultan siempre expresar pena y remordimiento por daños infligidos a un objeto amado de los que el paciente se siente responsable. Esta pena y este remordimiento constituyen el otro elemento del sentimiento de culpa, que podemos describir como depresivo, en tanto que distinto del elemento persecutorio.

A fin de comprender su origen y su relación con el elemento persecutorio, debemos tratar de reconstruir el primer estadio en el desarrollo intelectual y emocional del recién nacido. Este primer estadio consiste en la asociación de objetos totales percibidos con imágenes de la memoria para formar conceptos de objetos duraderos. Desde que para él el atributo más notable de cualquier objeto percibido o imagen de la memoria es el dolor o placer que proporciona, empieza por relacionar todos los objetos percibidos e imágenes de la memoria similares que provocan dolor o frustración para formar un objeto, y todos los objetos percibidos e imágenes similares placenteros o gratificadores para formar otro. Así por ejemplo su primer concepto del pecho no es de un objeto sino de dos, que son tan totalmente incompatibles entre sí como el día y la noche. Además, desde que atribuye

al pecho frustrador, o “proyecta” en él, toda su propia rabia ante la frustración, siente a aquél como persecutorio y desilusionante. Y, de modo similar, mediante la proyección de su amor, el pecho gratificador es también sentido como activamente benevolente.

El hecho de que estos objetos idealmente “buenos” e idealmente “malos” son distintos aspectos de un mismo objeto (y el mismo niño ama y odia a ambos) ⁽¹¹⁾ constituye un descubrimiento que es aplazado por intensamente penoso. Pero tarde o temprano este descubrimiento se produce y con él surge la depresión, que más adelante forma el elemento depresivo de la culpa.

Desde que el objeto bueno que es dañado, en la fantasía o de hecho, tiende a volverse perseguidor, los dos elementos están, quizá desde el principio de la fase depresiva, casi inseparablemente combinados. Pero pueden estarlo en proporciones muy diversas, y las proporciones en que se hallan combinados en un individuo dado determinarán el tipo de su conciencia, el carácter de la situación que la despierta y la naturaleza de la acción a la que incita.

Toda culpa genuina, como lo describiera Freud largo tiempo atrás, es despertada por una misma situación básica, vale decir un conflicto con el representante interno de una figura parental integrada. Pero en un mismo individuo los dos elementos estarán combinados en proporciones determinadas por la medida en que esa figura parental integrada es sentida como mala y perseguidora o buena y benéfica. Y de ello resulta que las situaciones exteriores que despiertan la culpa pueden ser muy distintas para distintos individuos. Aquéllos cuyo superyó es predominantemente persecutorio experimentarán culpa, y de naturaleza predominantemente persecutoria, en situaciones en las que se sienten tentados al desafiar dicha figura o algún poder exterior que la representa. Pero las situaciones que

¹¹ Ver W. Clifford M. Scott, “A Psycho-Analytic Concept of the Origin of Depression”, *Brit. med. J.*, 1949

despiertan culpa en aquéllos cuyas figuras internas son predominantemente buenas serán las que implican daño, traición o falta de protección hacia las personas o valores que simbolizan sus objetos internos buenos.

También habrá una diferencia fundamental no sólo en la calidad de la culpa y el tipo de situación que la despierta, sino en la reacción a la culpa. Aquéllos cuya conciencia es predominantemente persecutoria reaccionarán mediante la propiación, mientras que aquéllos en que el elemento persecutorio es escaso y son por lo tanto relativamente más sensibles al elemento depresivo, reaccionarán reparando.

Es obvio que estos dos tipos de conciencia, característicos de individuos distintos, pueden coexistir en un mismo individuo. Hasta cierto punto, siempre coexisten. Todo niño, especialmente en la fase edípica de su desarrollo, enfrenta situaciones que evocan un conflicto directo entre esos dos tipos de conciencia. El varón, por ejemplo, siente que desobedecer a un padre autocrático es malo porque despierta mucha culpa en la que predominan sentimientos persecutorios. Pero obedecer a ese padre puede implicar la deserción no sólo en la fantasía, sino también en cierta medida de hecho, de una madre indefensa. Entonces también la obediencia es sentida como mala porque despierta el otro tipo de culpa en que el sentimiento predominante es depresivo. En algunas personas este tipo de conflicto persiste durante toda la vida. Pero en la mayoría, es liquidada en una forma u otra bastante temprano, quedando establecido al mismo tiempo el padrón de conciencia subsiguiente.

Debemos ahora averiguar la manera en que el elemento depresivo de la culpa es afectado por el análisis profundo. En el caso del elemento persecutorio, según hemos visto, el efecto se manifiesta en la disminución de éste. Es el límite teórico de este proceso —por supuesto nunca logrado en la práctica— sería un estado en que el paciente temiera sólo peligros reales

del mundo exterior, y habría cesado de temer los peligros que sólo existen en su fantasía inconsciente, porque dejó de creer en ellos. Podría temer aún la desaprobación de los suyos, o el largo brazo de la ley, pero habría dejado de temer ser castrado o devorado por su superyo. En el caso de la culpa depresiva, sin embargo, el efecto es algo diferente. Desde que gran parte de la culpa surge de actos ejecutados en la fantasía inconsciente, al quedar la fantasía de manifiesto como algo distinto del hecho cierto, se alivia la culpa. Pero los actos fantaseados implican el deseo de cometerlos. Que el paciente haya querido destruir, dañar, despertar o traicionar sus objetos amados es un hecho que el analista no puede refutar sino que más bien expone a la luz del día. Así pues una reducción sustancial de este tipo de culpa no puede lograrse meramente mostrando que los impulsos destructivos no alcanzaron su objetivo en la realidad, a no ser que esos mismos impulsos sean también reducidos. Lo que el análisis sí hace es debilitar esos impulsos indirectamente; porque la agresión hacia los objetos amados si bien en parte primaria e irreductible, es fuertemente incrementada por las angustias persecutorias cuya base de fantasía es, ésta sí, socavada *por* el análisis. Este ayuda también a liberar la respuesta reparativa a la destructividad irreductible que aún persiste.

Así pues el análisis, al tiempo que disminuye los conflictos que llevan a la depresión, aumenta más bien que disminuye la capacidad para sentir culpa de tipo depresivo cada vez que un objeto “bueno” es en alguna manera dañado o traicionado.

IV— EL HUMANISMO COMO UN ATRIBUTO DEE INSIGHT

Podemos ver ahora cuál puede ser el fin de por lo menos la primera parte de nuestra encuesta —la que concierne a la moral. Hemos descubierto que existe un nexo causal entre la posesión de cierto tipo de conciencia y la

posesión de cierto tipo de sabiduría. Esto nos da, a manera de un simple bosquejo, la respuesta a nuestra pregunta. Quedan tan sólo por llenar algunos de los detalles más notorios.

Empezaremos por clasificar a las personas en cuatro grupos principales de acuerdo a su actitud hacia la moral. Por supuesto que algunos pertenecerán a más de un grupo, y en verdad, todos estarán en este caso en cierta medida; pero ésta es una complicación que para mayor simplicidad podemos descartar aquí. En el primer grupo se hallan aquéllos que no parecen tener moral alguna. No experimentan ellos mismos conscientemente forma alguna de culpa y consideran a los que dicen sentirse presionados por obligaciones morales y escrúpulos como hipócritas o débiles. Pero esto es porque niegan su culpa inconsciente, no porque no tengan culpa que negar. Se vanaglorian de ser super - normales pero son en realidad hipomaníacos, pues logran su liberación de la angustia y depresión al precio de su capacidad para entenderse a sí mismos. El segundo grupo reúne a los que son a un mismo tiempo farisaicos e inclinados a censurar. Su culpa es para exportación solamente. La niegan para ellos pero la ven muy claramente en los demás en quien proyectan además su propia parte de culpa. De esta manera viven en un estado de indignación moral hacia los chivos emisarios de sus propias faltas. También ellos creen ser personas normales que a la verdad sobrepasan a los demás en virtudes; pero son en realidad hipo-paranoides y viven bajo el temor de descubrir la verdad respecto a ellos mismos.

Los dos grupos restantes están compuestos por las personas que tienen conciencia de tener una conciencia moral. La distinción entre estos dos grupos no es tan clara porque está formada por así decir por el punto medio de una escala que se extiende entre dos extremos teóricos. A un extremo de dicha escala se encuentran aquellos en quienes el elemento persecutorio predomina en la culpa. Se preocupan mayormente por la obediencia a un superyo exigente o sus representantes externos. Tienden a ser disciplinados

pero duros. Su conciencia puede ser descrita como autoritaria. El otro extremo de la escala agrupa a los que tienen poco sentido de persecución y en quienes la capacidad para el elemento depresivo en la culpa es relativamente intacto. Estas personas temen menos la desobediencia pero son más conscientemente apenados por la deslealtad a los valores o personas que simbolizan sus objetos internos buenos. En la práctica pueden ser ciudadanos menos observantes de la ley, pero son más bondadosos, más dispuestos a salir en defensa de los errores de los demás. En suma, tienen más libertad dentro de sí mismo y más responsabilidad hacia sus semejantes.

Estas distinciones pueden ser ilustradas por diversas actitudes ante la moral referente a la guerra. Los hipomaníacos no sienten culpa al atacar a semejantes que desprecian, y aún llegan a hacerlo con júbilo. Los hipoparanoides son demasiado dispuestos a organizarse en cruzada contra prójimos en quienes proyectaron sus propios crímenes inconfesados. A diferencia de éstos, la actitud de los que tienen una conciencia autoritaria dependerá de la naturaleza de la autoridad interna a la que sirven. Si ésta le ordena combatir, lo harán con obediente celo sin considerar los resultados reales involucrados. Si les ordena no hacerlo, permanecerán obstinadamente pacíficos y ni siquiera defenderán a las personas o valores que aman. En esto hacen un marcado contraste con los humanistas que están preparados para combatir todo lo que amenace lo que les interesa, pero no inician la agresión.

Diferencias similares caracterizan la actitud de estos dos últimos grupos en lo que respecta a la moral sexual. Los autoritarios se amoldan a las convenciones sociales; los humanistas son más influidos por lealtades positivas que por códigos restrictivos.

Pasando de las diferencias descriptivas a las causales, ya hemos visto que poseen conciencia humanista aquellos (y únicamente aquellos) que son relativamente libres de puntos ciegos y que son capaces de sentir lo que hay en ellos. Sobrepasan a los demás grupos en capacidad de insight que, por una

parte disminuye sus angustias persecutorias irracionales y, por la otra, les permite sentir pena si llegan a dañar o abandonar lo que aman. Así pues el efecto moral de cualquier incremento de este género de sabiduría que consiste en el insight o conocimiento de sí mismo, es un movimiento de alejamiento del tipo de conciencia autoritario y un acercamiento al tipo de humanista. Y esto es cierto cualesquiera sean los medios que incrementan el insight: un análisis formal u otros medios.

Pero las conciencias humanistas de individuos distintos no son en ninguna forma idénticas. Basadas en el amor más bien que en el terror no despliegan la casi ilimitada variedad de la conciencia autoritaria, que surge de una dócil subordinación a cualquier código que haya sido impuesto. Pero difieren entre sí en la medida en que son diferentes los símbolos admitidos de objetos buenos que deben ser amados y defendidos. Esto nos da la respuesta a la primera mitad de la pregunta con la que comenzamos: a medida que las personas adquieren más conocimiento de sí y sus morales convergen en algunos aspectos y divergen en otros, su conciencia se vuelve más humanista en su forma, pero esta forma común es compatible con cierta variedad de contenido.

V — INFLUENCIA DEL INSIGHT EN LA OPINION POLITICA

Queda aún la segunda parte de nuestra pregunta —la que se refiere a la política.

¿Podemos también decir que un insight más profundo hará que nuestras preferencias políticas converjan en su forma o contenido?

Ya resulta claro que así será, por lo menos en la medida en que el insight ejerce influencia sobre la moral y ésta a su vez sobre la política. No creo, por ejemplo, que un político humanista pueda tolerar la culpa de atacar a una

nación comparativamente indefensa, tal como lo hizo Alemania en 1959, o abandonar a una nación amiga, como lo hizo Inglaterra en 1938. De manera pues, que la forma activa y la forma pasiva de una conducta política no-humanista tendería a reducirse. Y, en general, el predominio del tipo de conciencia humanista modificaría la conducta política de cualquier grupo (ya sea éste una nación, clase o partido) hacia otros grupos, en una forma muy parecida a la que modificaría la conducta privada de los individuos entre ellos. Dado que cada grupo tendría presumiblemente la prioridad entre los “objetos buenos” para sus propios integrantes, también presumiblemente colocarían los intereses del grupo en primer lugar y, si estos fueran amenazados, los defenderían con más fuerza que hasta entonces. Pero no podrían pisotear los intereses de otro grupo, o desamparar los de un grupo amigo sin sentir culpa. Al resistir a un grupo agresor, tampoco serían tan inclinados a proyectar en éste sus propios sentimientos de culpa y pintarlo más negro de lo que es en realidad. En otras palabras, nuestra conducta política no sólo sería más consistentemente leal a nuestros propios valores, sino también menos ruda hacia sus rivales y menos vindicativa hacia sus enemigos. En resumen existiría una medida de convergencia hacia un standard humanista de conducta política.

También habría alguna convergencia en nuestras creencias políticas, quiero decir nuestras creencias acerca de los asuntos políticos. Dichas creencias, por ejemplo las que se expresan en la idea que nos formamos de otras naciones, partidos o clases, o en nuestras teorías sociológicas (económicas inclusive) no son en ninguna forma determinadas solamente por nuestros contactos y estudios. Son muy a menudo profundamente influenciadas por las fantasías inconscientes que sobreviven desde la infancia, y distorsionan nuestras inferencias y deducciones conscientes. De manera pues que, al reducir dichos impedimentos a las ciencias sociales, el insight nos ayudaría a acercarnos a la verdad común.

Pero, ¿podemos ir más allá y decir que un insight en aumento traería cierta convergencia en la ideología política, es decir de los diversos estados o sociedades “ideales” en los que desearían vivir distintos individuos?

La antropología muestra que cualquier grupo de personas algo homogéneo tiende a crear una sociedad congenial, y que: existen varios tipos de sociedades, cada uno de los cuales es “bueno” a los ojos de sus propios miembros y “malo” a los de los demás. El antropólogo, cuyo carácter tiene rasgos específicos, preferiría naturalmente ciertos tipos de personas y sociedades por sobre los demás. Pero, en ausencia de un standard independiente con el cual comparar su propio standard subjetivo, por lo general descarta esos juicios por ser relativos y por consiguiente estar fuera de los límites de la ciencia. Esta actitud puede ser en sí una saludable reacción contra una ingenua presunción de superioridad de parte de anteriores viajeros. Pero me parece haber sido, llevada demasiado lejos por el relativismo, que niega que pueda hallarse un standard independiente.

La posición relativista culmina en la definición relativista de la normalidad, de acuerdo a la que una persona normal es aquella que está bien adaptada a la sociedad en la que vive. Las definiciones no pueden ser falsas, pero pueden ser mal elegidas, o pueden no ajustarse al concepto preexistente que tratan de expresar por medio de palabras. Ahora bien, el concepto clínico de normalidad puede ser vago. Pero ciertamente no depende de una adaptación a la sociedad, porque, si así fuera, ciertas personas a las que cualquier clínico tacharía de enfermas, deberían ser consideradas como normales en algunas sociedades. Una definición verbal de la normalidad que se ajuste al concepto clínico y que al mismo tiempo sea absoluta en el sentido de ser independiente de los standards de cualquier cultura arbitrariamente elegida, puede resultar difícil de hallar. Pero me parece surgir, por lo menos como esbozo, de las consideraciones siguientes. Lo que llamamos enfermedad, ya sea ésta un síntoma específico o un “defecto de carácter” es

algo que tratamos de curar, o por lo menos atenuar mediante el análisis, es decir, ayudando al paciente a alcanzar un mayor grado de insight o conocimiento de sí del que poseía anteriormente. A veces, la tarea está fuera del alcance de nuestra habilidad técnica actual. Pero esto no debilita nuestra creencia de que el insight, si tan sólo lográramos despertarlo, traería la cura. En otras palabras, creemos que lo que llamamos salud es algo que puede alcanzarse mediante el insight. Ahora bien, si existe esa relación causal entre salud e insight, podemos usarla para dar una definición verbal de la normalidad que se ajusta al concepto clínico y es independiente de cualquier standard cultural arbitrariamente elegido.

Podemos definir la mente normal — es decir, sana — como aquella que se conoce a sí misma. ⁽¹²⁾ Desde que en realidad el conocimiento de sí es siempre incompleto, deducimos de nuestra definición que no puede haber una persona completamente normal. Pero esta conclusión, contra la que ningún analista se alzaría, no disminuye el valor de un término que señala un límite al que las personas reales se acercan en distintos grados.

Habiendo llegado a la definición de una mente normal como aquella que se conoce a sí misma, debemos seguidamente descubrir sus otros atributos. Estos no están incluidos en la definición y sólo pueden descubrirse empíricamente. Hemos hallado ya algunos de los atributos morales: comprenden lo que hemos llamado conciencia “humanista”, por oposición a otros tipos de conciencia. Dos cualidades que Freud utilizó para definir la normalidad en un sentido más amplio son con certeza atributos de cualquier

¹² Las dos expresiones: “una mente que se conoce a sí misma” y “mente integrada” son, creo, equivalentes. La integración como criterio de Salud mental fue puesta de relieve por Marjorie Brierley (1947) en su trabajo “Notes on Psycho-Analysis and Integrative Living”, Int. J. Psycho-Anal. Vol. XXVII, Capítulo VI en Trends in Psycho-Analysis (London, 1951).

persona que sea aproximadamente normal en el sentido estrecho. Ellos son una capacidad bien desarrollada para el trabajo y el goce. Pero para nuestro presente propósito, el atributo más amplio y significativo quizá sea la madurez.

Podemos ahora formular nuestra pregunta acerca de los efectos ideológicos del insight en términos algo distintos y preguntar qué tipo de estado sería el más adaptado a personas que, como resultado del insight, tengan una conciencia humanista y hayan alcanzado también un nivel bastante alto de madurez psicológica a otros aspectos también. No hay duda de que esas personas serían muy desgraciadas (y desadaptadas) en cualquier estado que tratara de dominar su conciencia o controlar su trabajo. Por lo tanto se opondrían al totalitarismo en cualquiera de sus formas distintas.

Pero tampoco estarían satisfechas si prosperaran en una sociedad donde reinara el *laissez faire* ⁽¹³⁾ y que no contractara obligaciones hacia sus miembros menos favorecidos o menos eficientes en la lucha económica por la existencia. Por lo tanto su objetivo político sería un estado que aceptara responsabilidad por el bienestar sin restringir la independencia. ⁽¹⁴⁾

Esto también nos da la respuesta a nuestra pregunta en su forma original. El efecto de un insight en aumento sería provocar cierta convergencia en la ideología política hacia lo que puede aún llamarse a pesar de las tentativas totalitarias de usar inapropiadamente el término, el objetivo

¹³ En francés en el texto. (N. del T)

¹⁴ La división política en este país (Inglaterra) desde la guerra se estableció a grandes rasgos entre aquellos que, de estos dos desideratas, recalaban el primero descuidando parcialmente el segundo, y aquellos que recalaban el segundo descuidando parcialmente el primero. Pero en estos últimos años cada partido parece haber adquirido del otro — aún sin reconocerlo — buena parte de lo que previamente había descuidado

democrático

VI— CONCLUSION

¿Cuán *poco* o mucho hemos logrado con esta encuesta? Ciertamente no hay nada nuevo en la conclusión de que las personas cultas son humanistas en lo que atañe a la moral y democráticas en lo político. Muchas personas en los países democráticos ya lo creen. Pero demostrarlo empíricamente ha sido, creo, posible, sólo por los más recientes descubrimientos del trabajo pionero de Melanie Klein realizado con niños. Esos descubrimientos, según traté de mostrarlo, nos facultan, por vez primera, para construir un argumento capaz de confirmar esa creencia en aquellos que ya la tienen, y quizá, a la larga, de convencer a aquellos que en el presente sostienen una opinión contraria. ⁽¹⁵⁾

Traducido por **Paulette Michon**

Ferrand

¹⁵ El argumento brevemente esbozado en este trabajo es desarrollado ampliamente en un libro *Psycho-Analysis and Política*, Londres, 1951.