

EL ANUDAMIENTO DE LO SEXUAL Y LO CULTURAL EN LA OBRA DE FREUD

ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura
CLXXXIII 723 enero-febrero (2007) 75-86 ISSN: 0210-1963

Carlos Gómez Sánchez

UNED

ABSTRACT: *The study of the culture in Freud was not a mere complement, but it contributed from its beginning to forge the psychoanalytic hypotheses and concepts. It is essential, nevertheless, to indicate the characters and limits of the "applied psychoanalysis" (1). After reconsidering the Freudian concept of sexuality –driven, non instinctive– and the controversy with authors like Bloch, the purpose of this article is to show why –for Freud– it is the repressed sexuality that structures the psychic apparatus (2). Through Mourning and Melancholia and The Ego and the Id this article analyzes the knotting established by Freud between the sexuality and the culture, between the wish and the rule (3), with the final intention of finding in the tension between archaism and progress (4) one of the cultural problems boarded in Freud's final works, the conception of history, and to point out the main lines of influence of the psychoanalysis in the philosophical thought of the twentieth century.*

KEY WORDS: *"Applied psychoanalysis", sexuality/self-preservation, drive/instinct, repression and structure of the psychic apparatus, sexuality and the culture, wish and rule, archaism and progress, conception of history, psychoanalysis and philosophy.*

El destino del psicoanálisis, en los aproximadamente cien años que lleva de existencia, ha sido extraordinariamente peculiar. Denostado al comienzo por los medios académicos y la mayor parte del público que tenía acceso a ese tipo de informaciones, se encontró sometido más tarde a una marea de expansión, que ha llegado a inundar nuestra sociedad, haciéndose presente en los más diversos ámbitos de pensamiento, en los medios de comunicación, en el lenguaje de la vida cotidiana. Pero tal expansión ha sido a costa, no ya de la desfiguración o trivialización que todo proceso divulgatorio puede comportar, sino de una deformación sistemática, que transpira freudismo en el mismo momento en que lo niega. Esta *gloria ambigua* es responsable de que, si por una parte, diversas disciplinas y todas las grandes corrientes filosóficas del siglo XX se hayan visto obligadas a confrontarse con él, por otra, las alusiones más o menos divertidas o grotescas al "subconsciente" (como suele decirse, aun cuando se dice mal), la re-

RESUMEN: El estudio de la cultura no fue en Freud un mero complemento, sino que contribuyó desde un principio a fraguar las hipótesis y conceptos psicoanalíticos. Es preciso, sin embargo, señalar los caracteres y límites del "psicoanálisis aplicado" (1). Tras reconsiderar el concepto freudiano de sexualidad –pulsional, no instintiva– y la polémica con autores como Bloch, se trata de poner de manifiesto por qué, para Freud, es la sexualidad lo que se reprime y estructura el psiquismo (2). A través de *Duelo y melancolía* y *El yo y el ello* se analiza el anudamiento establecido por Freud entre lo sexual y lo cultural, entre el deseo y la norma (3), para plantear, finalmente, en la tensión entre arcaísmo y progreso (4), uno de los problemas culturales abordados en las obras finales de Freud, el de la concepción de la historia, y apuntar las principales líneas de influencia del psicoanálisis en el pensamiento filosófico del siglo XX.

PALABRAS CLAVE: "Psicoanálisis aplicado", sexualidad/autoconservación, pulsión/instinto, represión y estructura del psiquismo, lo sexual y lo cultural, deseo y norma, arcaísmo y progreso, concepción de la historia, psicoanálisis y filosofía.

presión, la castración, la envidia del pene y otros avatares de esa índole se han convertido en moneda común, hasta convertir al psicoanálisis, como el propio Freud temía, en "tema de frívola conversación" (1950, III, 3179)¹.

No se trata de restaurar ninguna "ortodoxia", pues leer hoy a Freud exige hacerlo a través de las múltiples lecturas ya suscitadas, esto es, exige algo así como una cierta *freudología*, indispensable, aun cuando fuese con el propósito de "retornar" a él en cualquiera de los sentidos en que cabe hacerlo, pues cada uno de esos "retornos" reacciona frente a otras interpretaciones. Así sucede en los dos más famosos que a lo largo de la última centuria se llevaron a cabo: el propuesto por los frankfurtianos de primera generación, y en particular por Adorno y Horkheimer, en ocasiones frente a otros miembros de la "Escuela", además de frente a ciertas corrientes dentro del propio psicoanálisis, y, especialmente, la usamericana psicología del yo,

que es, ante todo, a la que querrá oponerse el "retorno" de Jacques Lacan, sin que los denunciados abusos de esos miembros y esas corrientes tengan por qué llevarnos a demonizarlos o condenarlos en bloque, como a veces sucede entre los seguidores de los que pretendían retornar, pero que, en realidad, fundan otra interpretación, otra "escuela" u otra inspiración que se disemina, a su vez, en miríadas de ellas.

Sin pretender entrar ahora en esa pugna o, por decirlo con los términos de E. Roudinesco, en esa "batalla de los cien años" (Roudinesco, 1988-1993), pero tomando nota de ella, trataré de algunos problemas del "psicoanálisis aplicado", planteando, en primer lugar, por qué y cómo se ocupa el psicoanálisis de la cultura, para analizar, más tarde, algún momento privilegiado del anudamiento efectuado por Freud entre lo sexual y lo cultural, y finalizar apuntando ciertas cuestiones y perspectivas abiertas dentro de un ámbito particular, que quizá se dejara englobar bajo el rótulo de "filosofía de la historia"².

1. ¿POR QUÉ Y CÓMO SE OCUPA EL PSICOANÁLISIS DE TEMAS CULTURALES?

Las relaciones del individuo y la sociedad o, si se quiere, de las pulsiones y la cultura, son, en Freud, un tema de larga data. Ya en las cartas a Fliess, le comentaba en 1897: "El ser humano sacrifica, en aras de la más amplia comunidad humana, una parte de su libertad de incurrir en perversiones sexuales [...]. El incesto es antisocial y la cultura consiste en la progresiva renuncia al mismo" (1950, III, 3575).

Concebido como un *método terapéutico*, desde el que se trata de alzar una *teoría del psiquismo*, el psicoanálisis es también, para su fundador, un *método de estudio* de las instituciones culturales, dando lugar a lo que se suele conocer como "psicoanálisis aplicado". Mas, aunque la denominación provenga del propio Freud, no deja de suscitar equívocos. Sugiere la imagen de una técnica y una teoría, ya preparadas y listas, que después se *aplican*. Sin embargo, el estudio de la cultura no es, para el psicoanálisis, un mero complemento, sino que, según hemos indicado, estuvo presente en Freud desde el principio, contribuyendo a la forja de las principales hipótesis y conceptos psicoana-

líticos. Sin multiplicar los ejemplos se puede reparar en el papel de la *censura* en la primera tópica o del *superyó* en el segundo modelo del psiquismo, equivalentes psíquicos de la función social de interdicción y de los ideales que la cultura ostenta. Institución intrapsíquica e institución social se doblan, así, mutuamente, de forma que las neurosis, nos advierte en *Múltiple interés del psicoanálisis*, "se nos revelan como tentativas de resolver individualmente aquellos problemas de la compensación de los deseos, que habrían de ser resueltos socialmente por las instituciones" (1913b, II, 1864). Y, nada más abrir su estudio *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud rechaza la oposición entre psicología individual y psicología social, dado que, "en la vida anímica individual aparece siempre integrado 'el otro', como modelo, objeto, auxiliar o adversario" (1921, III, 2563).

Mas, en cualquier caso, la interpretación de las formaciones culturales no puede realizarse como la de los individuos³. Es preciso considerar su peculiaridad. Capaz de ocuparse de las más variadas y, en principio, de todas ellas, por cuanto que todas pueden ser psicoanalíticamente cuestionadas, se podría decir, con Paul Ricoeur (Ricoeur, 1970), que el estudio psicoanalítico de la cultura se caracteriza por la *irrestricción del campo y la limitación de la perspectiva*, la cual no tiene por qué negar reductivamente otros acercamientos. El riesgo se puede conjurar si el psicoanálisis se atiende al punto de vista que potencia su examen: Freud intentó explicar los caracteres del psiquismo considerado "normal" a través de los caracteres agigantados de su caricatura, un poco a la manera en que –caricaturas aparte– Platón trataba de averiguar qué es la justicia –después de la infructuosa discusión con Trasímaco en el Libro I de *La República*– pasando a considerarla, no en los individuos, sino en "las letras grandes de la ciudad" (Platón, 1986, 368d-369a). Si en 1900, cuando diseña la "primera tópica" del psiquismo, el modelo fue el sueño –ese producto habitual y extraordinario, esa, por así decirlo, "excepción cotidiana"–, en 1914, cuando trate de investigar el narcisismo presente en todos los individuos, parte de las psiconeurosis narcisistas, y, más tarde aún, tratará de explicar un fenómeno común, el duelo, desde la afición melancólica. Pues bien, *enlazando, una vez más, normalidad y patología, diríamos que la perspectiva desde la que enfoca el estudio de la cultura se caracteriza por el valor ejemplar que para la interpretación de la misma tienen la neurosis* (cf., p. ej., 1913a, II, 1794) y *el sueño*.

Ambas, neurosis e instituciones sociales, tratan, para decirlo en términos habermasianos, de domeñar el conflicto entre el exceso de pulsión y la coacción de la realidad (Habermas, 1982, 278). Pero, sobre todo, está el valor paradigmático del sueño. En analogía con lo descubierto en su interpretación, las instituciones culturales habrán de ser reconducidas a los deseos que operan latentemente tras sus expresiones, tras su contenido manifiesto, considerado, desde ese punto de vista, como máscara de los mismos. Los deseos, escapando a la ruda disciplina de la realidad, buscan el atajo de la satisfacción inmediata, la *Wunscherfüllung*, sea en la alucinación onírica o en el delirio colectivo de la vigilia. A través de múltiples cambios y desplazamientos, persisten en su tenacidad, pues los procesos del sistema inconsciente se encuentran *zeitlos*, fuera del tiempo. En consonancia, al analizar las producciones culturales, subrayará Freud, "nuestra mirada persigue a través de los tiempos la identidad" (1913a, II, 1846). De ahí el recelo frente a la *ilusión*, el contrapunto tenazmente sostenido frente a cualquier cómoda noción de *progreso* que, pese a todo, quizá Freud no quiera por completo arrumbar.

Sin embargo, aunque ése sea su tono mayor, Freud no desdeñará el significado y aportaciones de la labor cultural, por cuanto la *analogía* con las neurosis y el sueño, no permite arrastrar al nuevo campo todos los caracteres del registro metafórico de origen. Entre la alucinación onírica, privada y nocturna, y la pública lucidez del símbolo cultural –ético, estético, religioso– media el trabajo mismo de la cultura. Freud hubo de reconocer así, más de una vez, que "el psicoanálisis tiene que rendir las armas ante el problema del poeta" (1928, III, 3004).

Y es que, por valiosas que resulten sus aportaciones, el psicoanálisis no debe tratar de convertirse en una concepción del mundo (*Weltanschauung*) o en una filosofía (1933, III, 3191). La crítica psicoanalítica es, ante todo, una crítica *genética* y *funcional*, esto es, pregunta por el origen y el papel jugado por determinadas instancias psíquicas o instituciones culturales en el conjunto del psiquismo o de la cultura. Pero no ha de suplantar a una crítica *sustantiva*, que demanda por el valor de verdad de determinadas afirmaciones o por la corrección o incorrección de determinadas propuestas. Todo lo primario en psicoanálisis (proceso primario, represión primaria, narcisismo primario, identificación primaria y,

más tarde aún, masoquismo primario) es primario en el orden de la distorsión o del desplazamiento, nunca en el de la justificación: *ser primero (genéticamente) no es ser primero (desde el punto de vista de la fundamentación)*.

Es preciso tener en cuenta esas diferencias, si no queremos que *el incuestionable valor de la crítica psicoanalítica degenerare en el totalitarismo de una perspectiva totalizante*, ajena al propio psicoanálisis y ruinosa para el cuestionamiento filosófico. Es cierto que las razones aducidas no constituyen, a veces, sino racionalizaciones (esto es, procesos por los que el individuo trata de dar una explicación coherente, desde un punto de vista lógico, o aceptable, desde un punto de vista moral, a actitudes, ideas o sentimientos cuyos motivos se le escapan), o funcionan *también* como racionalizaciones, pues, con independencia del valor de verdad de determinadas afirmaciones, éstas permiten canalizar –dada la polisemia del lenguaje– otros significados inconscientes: de este modo, al hablar intencionalmente respecto de una cuestión, *estamos hablando, sin percibirlo, de muchas otras y siendo hablados por ellas*, al producirse un desplazamiento desde los temas inconfesados a aquéllos que admiten un tratamiento social. Más aún, una racionalización no tiene por qué echar mano de tesis absurdas o fantasías caprichosas: funciona tanto mejor cuanto más coherente y racional sea la proposición que la permite. Pero todo ello no excusa de, sino que obliga a, una mutua crítica, capaz de conjugar el desvelamiento de los motivos inconscientes de nuestro discurso, con la discusión racional de los temas debatidos, como el propio Freud intentó a través de toda su obra.

Los temas mayores de ese debate, por lo que a las instituciones sociales se refiere, se circunscriben para Freud, básicamente, a la crítica de la religión y de la moral, y algo más oblicuamente, pero no por ello con menor interés, a la crítica de la obra estética o a la concepción de la historia. Posponiendo para el último apartado la consideración de alguno de ellos, podemos considerar previamente, en ciertos momentos privilegiados, el peculiar anudamiento establecido por Freud entre lo sexual y lo cultural, lo que nos obligará, con antelación aún, a plantear el sentido de la sexualidad en Freud y a tratar de responder a persistentes reproches al respecto, esgrimidos desde diversos ámbitos.

2. ¿POR QUÉ ES LA SEXUALIDAD LO QUE SE REPRIME Y ESTRUCTURA EL PSIQUISMO?

En efecto, desde sus orígenes, el psicoanálisis se ha tenido que enfrentar a la acusación de pansexualismo, a la que Freud intentó responder como pudo –sin acabar quizá de ofrecer un planteamiento sistemático– en diversas ocasiones. Por referirnos a un caso paradigmático, podemos considerar las objeciones de ese peculiar marxista que fue E. Bloch, quien, sin embargo, pretendía recoger las aportaciones freudianas –la importancia de los procesos inconscientes, el peso de la represión, dos pilares del freudismo–, frente a las formulaciones oscurantistas de alguno de sus seguidores, como Jung. Reproches difíciles –por afectar a lo nuclear– y que no se dejan de repetir, no hemos de pasarlos por alto, por cuanto su aparente contundencia puede ocultar algo importante que ahí está en juego y sobre lo que quizá no esté de más arrojar alguna luz.

Como tantos otros, Bloch considera que Freud hiperdimensionó, en detrimento de otros más importantes que él, el impulso sexual, el cual, sin embargo, “no se hace valer tan incontestablemente como, por ejemplo, el hambre, un impulso *olvidado siempre por el psicoanálisis*”, cuando, en realidad, el impulso de autoconservación es prioritario, “porque una persona sin alimento perece, mientras que sin el placer amoroso puede sobrevivir largo tiempo”. Es por eso, por lo que, frente a la erótica freudiana, Bloch quiere hacer valer la económica de la alimentación: “El estómago es la primera lamparilla a la que hay que echar aceite” (Bloch, 1977, 49-50).

Frente a ese tipo de argumentación, Freud tendió a subrayar que sólo a partir de una teoría dualista se podía explicar un psiquismo básicamente conflictivo, en el que era preciso algo opuesto a la sexualidad, si uno de los destinos habituales de la misma era la represión⁴. Esa dualidad se expresa en múltiples niveles dentro de la obra freudiana (pulsiones de conservación/pulsiones sexuales, en la primera teoría de las pulsiones; pulsiones eróticas/pulsiones de muerte, en la segunda teoría pulsional; proceso primario/proceso secundario; principio del placer/principio de realidad, etc.). No obstante, si en ocasiones da la impresión de que Freud no acaba de responder quizá ello se deba a que, tal como trató de mostrar en los *Tres ensayos para una teoría sexual* de 1905 (el otro gran pilar, junto a *La Interpretación de los sueños*, de la Teoría psicoanalí-

tica), *si no cabe decir que todo es sexual sí se podría decir que hay sexualidad en todo*, incluso en esos impulsos de autoconservación, que sirven de apoyo (*Anlehnung*) para una sexualidad en sentido ampliado, la cual, apuntalándose y desviándose de ellos, se manifestará como verdadera perversión universal del instinto.

Precisamente, a través de sus múltiples consideraciones y ejemplos, la tesis básica que tratan de defender los *Tres ensayos para una teoría sexual* quizá se podría dejar resumir en la proposición según la cual *la sexualidad humana no es del orden del instinto, sino de la pulsión*. Es discutible la existencia de instintos en el hombre, ya que el equipamiento genético dota al ser humano con una red de posibilidades, susceptibles de múltiples recreaciones culturales, que le fuerzan a preferir y elegir las que considera mejores. Con todo, algunos aspectos tienen un carácter más instintivo que otros y la sexualidad se caracteriza precisamente por la pérdida de rasgos instintivos. Podríamos decir que mientras el instinto (*Instinkt*) se expresa en una conducta genéticamente adquirida y estereotipada, la pulsión supone también un empuje, una insistencia, una fuerza irrefrenable (*treiben*, empujar), mas *sin objeto ni fin específicos*, que han de ser social y biográficamente moldeados. Si consideramos la nutrición como uno de los registros más instintivos del hombre y a la necesidad subjetiva que acompaña a esa necesidad la denominamos *hambre*, Freud propone denominar a lo que corresponde al hambre en el dominio sexual *libido*, término derivado del latín, que significa deseo, envidia, y que expresaría ante todo el aspecto energético de las pulsiones sexuales.

Si la sexualidad fuera un instinto, viene a decir la argumentación freudiana, las denominadas perversiones serían una excepción, la excepción que confirma la regla. Sin embargo, los testimonios históricos y antropológicos dan cuenta de la amplitud y variabilidad de las perversiones sexuales (entendiendo por tal la unilateralización de aquellas actividades que normalmente coadyuvan al coito, pero que el perverso busca como el fin de su goce, tal como sucede en el exhibicionismo, el *voyerismo*, el sadismo, el masoquismo, el fetichismo, etc.). Ahora bien, el perverso no llega tanto a serlo cuanto *sigue siéndolo*, ya que todos lo fuimos en la infancia, caracterizada por una sexualidad de tendencias perversas (autoerotismo, conductas incestuosas...), a las que las sanciones sociales y morales tratarán de poner más tarde un dique. Cuando el conflicto entre los

impulsos y las normas no se elabora bien, surgen *las neurosis*, que por eso constituyen *el negativo de las perversiones*. Y sólo por una limitación efectiva de tales tendencias y una determinada elaboración surge la sexualidad humana "normal", que, en realidad, supone, para Freud, un canon ideal: la *superación de las tendencias incestuosas*, expresadas en el mito de Edipo⁵, y la *asunción de la castración simbólica* (para decirlo en términos lacanianos) respecto a una imaginaria omnipotencia y completud, en la que, al no asumir la ley paterna (impuesta por el padre o por quien ejerza su función), ley que rompe la mítica unidad entre el infante y la madre, se es incapaz de dar reconocimiento a la diferencia sexual y al límite, el cual otorga, sin embargo, su campo al deseo, al lenguaje –que trata de simbolizar lo ausente– y al orden humano de la historia y de la cultura.

Es esa maleabilidad de la sexualidad humana la que posibilita su represión o satisfacciones sustitutivas muy diversas (todo el campo recubierto por conceptos como los de desplazamiento, fijación, sublimación, regresión), mientras que el hambre no se reprime. No se trata, pues, de ningún pansexualismo ni de establecer la primacía de uno u otro orden, sino de destacar la importancia de la sexualidad para la estructura del psiquismo, dadas las diferentes elaboraciones y posiciones subjetivas que respecto a la misma pueden darse. Un impulso sexual puede en efecto satisfacerse, más o menos cumplidamente, masturbándose, por ejemplo, o paseando por la sección de lencería de unos grandes almacenes, mientras que el hambre no se apacigua frotándose el estómago o recorriendo los repletos estantes de un buen supermercado. Freud rastrea la incidencia de lo sexual en los más diversos órdenes de la vida, no para reducirlos todos a aquél, sino para mostrar los diversos destinos de pulsión. Y, desde este punto de vista, en efecto, el psicoanálisis sólo trata con la sexualidad (Laplanche, 1973). No por ello niega otros aspectos, pero se limita a relegar su estudio a otros ámbitos (1917b, III, 2433). Un analista no puede –ni debe– resolver, por ejemplo, el problema del paro laboral de un paciente, y sería absurdo reducir las diversas dimensiones del problema –su entramado económico y social– al juego pulsional; lo único que puede es tratar de analizar la posición subjetiva, inconsciente–pulsional, del paciente respecto al mismo, así como, en teorías sociales interdisciplinarias (como las ensayadas, entre otros, por los frankfurtianos), contribuir, desde su enfoque, a su planteamiento.

En todo caso, el concepto freudiano de *sexualidad* es mucho más amplio que el de *genitalidad*, refiriéndose a aquellas conductas capaces de suscitar un placer desligado de la satisfacción de una necesidad fisiológica, tal como se manifiesta ejemplarmente en la sexualidad oral del niño, que sigue chupando con deleite el pecho, sin succionar, o que lo sustituye por el chupete o por el chupeteo del pulgar. Precisamente, y *como hemos indicado*, las *pulsiones sexuales* nacerán apuntaladas o apoyadas en las *pulsiones del yo o de conservación* (primera teoría de las pulsiones), conforme a lo que ya expresara Schiller a propósito de las grandes fuerzas que mueven el mundo: el hambre y el amor. Sin embargo, más tarde, sobre todo a partir de *Introducción al narcisismo* (1914), Freud estima que el yo no es sólo una instancia de adaptación a la realidad, sino asimismo una reserva libidinal, lo que rompe la equiparación entre el yo y la conservación, y comporta un ineliminable "narcisismo primario". Tal reserva libidinal puede dirigirse hacia otros objetos, pero puede también retornar a sí, como los pseudópodos de un protozoo, en el fenómeno del enamoramiento de la propia imagen, que es a lo que se suele denominar narcisismo (para Freud, "narcisismo secundario", puesto que sigue a una inversión objetal, siquiera sea la de los objetos parentales), según narra el mito griego transmitido por Ovidio en *Metamorfosis*. Y fueron ésas, entre otras observaciones –sobre todo, la *compulsión a la repetición* por parte de los pacientes neuróticos, en una conducta que parecía alejarse de los dictados de la realidad y del deber, pero también de la prosecución del placer–, las que le llevaron a plantear, en *Más allá del principio del placer* (1920), un nuevo dualismo pulsional: el de *pulsiones de vida o eróticas*, que tratan de unir los seres, buscando agregados cada vez más amplios, y *pulsiones de muerte, destructivas o de agresividad*, que tratan de disociarlos y volver al estado anorgánico.

Sea como fuere, y a través de esas elaboraciones, lo que no aparece en Freud es la pretensión de eliminar todo tipo de normas o principios morales (aunque podamos discutir cuáles nos parecen adecuados), por cuanto la sociedad es impensable sin diques sólidamente establecidos, o, si se quiere, sin tabúes (para Freud, la forma primitiva del mandato moral, pero que, a su entender, aún resuena en el imperativo categórico kantiano), pues una cultura sin tabúes es algo así como un círculo cuadrado: *cultura equivale a represión*, al menos en el sentido de la represión primaria (*Urverdrängung*), a la que hemos procurado aludir en los

anteriores comentarios, sin poder proseguir una discusión que requeriría andamios más complejos (Freud, 1915). La contención sexual (o una cierta contención sexual) no es, pues, siempre índice de represión (*Verdrängung*); en ocasiones, en cambio, actividades sexuales directas pueden encubrir represiones mucho más efectivas, de acuerdo con el concepto forjado por Herbert Marcuse de "desublimación represiva" (Marcuse, 1970 y 1972); como es obvio, es posible una amplia gama de conductas intermedias y de combinaciones. A través de todas ellas, la escisión (*Spaltung*) a la que se encuentra sometido el individuo torna quimérico el sueño de una completa identidad y transparencia consigo mismo y con su sociedad.

3. EL ENGARCE ENTRE LO SEXUAL Y LO CULTURAL

Introducción al narcisismo suele considerarse como el gran giro hacia la segunda tópica y el análisis más sistemático de las formaciones culturales, pues no en vano ese giro comienza, por así decirlo, por "arriba", con la consideración de las instancias "ideales" –el "yo ideal" (*Idealich*)– y los procesos de idealización y de sublimación, a los que se consagra el final del estudio. Pero, como no podemos detenernos en todos ellos, podemos abordar el engarce entre lo sexual y lo cultural atendiendo a una obrita a la que su brevedad no resta ni dificultad ni belleza, y que, a mi entender, constituye la gran bisagra que enlaza con el superyó de la segunda tópica, instancia de las prohibiciones y del "ideal del yo" (*Ichideal*): *Duelo y melancolía*, de 1917.

De nuevo ahora, y según advertimos, el fenómeno normal del duelo, el sentimiento de aflicción por la pérdida de un ser querido (o también de un ideal o de la patria –piénsese en el caso de los emigrantes y en el doble duelo que han de elaborar, al abandonar la suya y al retornar, abandonando la de adopción (Zeul, 1998)–), trata de aclararse desde su caricatura patológica, la psicosis maniaco-depresiva, a la que Freud todavía denomina melancolía. Ambos fenómenos presentan profundas similitudes: el mismo abatimiento, la misma incapacidad para pensar en algo que no se refiera al objeto perdido, la misma imposibilidad de elegir un nuevo objeto sexual. Sin embargo, existen también diferencias, apreciadas ya por la observación común, la cual no ve en el duelo manifestación alguna de enfermedad y

sí en cambio en la melancolía. La más llamativa consiste en los profundos reproches del melancólico a sí mismo; reproches que sólo en las manifestaciones extremas y ya patológicas de duelo alcanzan tal intensidad; reproches que, en el desprecio de sí, pueden acabar por llevar al individuo al suicidio. Por otra parte, resulta sospechosa la desproporción entre la intensidad autocrítica del melancólico y su justificación real, así como la falta de pudor en exhibir sus culpas y rebajarse, como si en ello encontrara una satisfacción.

Lo que el análisis descubre tras esa acentuada crítica se formula de manera escueta: *ihre Klage sind Anklage*, los autorreproches no son sino acusaciones. Acusaciones que se querían dirigir al objeto, siendo frente a su pérdida frente a la que se alza la tendencia del melancólico, que, resistiéndose a abandonarlo y a fin de que la relación perviva, se identifica con él, en sustitución de la carga erótica. Freud forja ahí el concepto de *identificación narcisista con el objeto*, como una forma de retenerle, como una regresión de la elección de objeto narcisista al narcisismo. Pero esa vuelta no es un retorno sin más: la ambivalencia afectiva que en toda relación se establece hace que, con la pérdida, los aspectos negativos pasen a primer plano (además de que todo objeto perdido es, en cuanto tal, un objeto malo, por abandonarnos) y las acusaciones al objeto se transforman en autorreproches del sujeto enfrentado consigo mismo.

En el trabajo del duelo, la libido acaba por obedecer las órdenes de la realidad, la cual exige al individuo abandonar todas las ligaduras con el objeto, si es que no quiere perecer con él. Dicha exigencia suscita una fuerte oposición y sólo se cumple con gran gasto de tiempo y de energía, al que se denomina, precisamente, *trabajo del duelo*. Pero, al identificarse con el objeto para obviar el conflicto (muerte, ruptura), el melancólico no hace sino trasladarlo al propio yo, que queda así dissociado. Por eso, a diferencia del trabajo del duelo, referido a un objeto exterior, el debate del melancólico es un debate consigo mismo:

La sombra del objeto recayó así sobre el yo [...]. De este modo se transformó la pérdida del objeto en una pérdida del yo, y el conflicto entre el yo y la persona amada, en una disociación entre la actividad crítica del yo y el yo modificado por la identificación (1917a, II, 2095).

Al tratarse a sí mismo como quisiera tratar al objeto, *denigrándolo*, el individuo puede contrariar la fortísima tendencia a la autoconservación y llegar al suicidio, como forma de acabar con "la sombra del objeto", mientras preserva una imagen no dañada de sí, cercana a la omnipotencia, narcisista e ideal.

Pues bien, *cuando el proceso de identificación con los objetos sexuales abandonados, como reacción a la pérdida de éstos, se aplique a esos objetos sexuales de referencia que son los padres, estaremos en presencia de la constitución del superyó*, tal como Freud la aborda en el capítulo III de *El yo y el ello*. El superyó se yergue así como el "heredero del complejo de Edipo". Cuando el niño se ve obligado, por las normas sociales y la prohibición del incesto, a abandonar las intensas relaciones con sus padres, privilegiados objetos de amor, se resiste a hacerlo y, ante una pérdida de tal magnitud, no encuentra otro recurso que hacerse a sí mismo como eran ellos, como si se ofreciera a sus pulsiones, diciéndoles: "Mirad, podéis amarme a mí también: ¡Me parezco tanto al objeto perdido!..." (1923, III, 2711).

Más allá de la imitación y de la endoculturación, Freud quiere destacar, pues, el lazo inconsciente y sexual que liga a las generaciones. Subraya también, de un solo trazo, la ambivalencia de la instancia superyoica, la cual supone un dique frente al incesto, pero, asimismo, y de algún modo, su prolongación. Problema moral por excelencia, la posición subjetiva adoptada respecto a las primitivas inclinaciones sexuales determinará en buena medida el modelo de relación con los demás, aunque, en cuanto problema moral, sólo se planteará más tarde, en las *resignificaciones* que el individuo adulto pueda hacer respecto a sus tempranas "elecciones", en las que, sin embargo, más tarde, se descubrirá implicado.

Tal conexión con lo pulsional, ese anudamiento entre lo sexual y lo moral, entre el deseo y la norma, revestirá de una profunda ambivalencia a los mandatos superyoicos, tanto más severos (con independencia de cómo fuesen los padres) cuanto más fuertes fueran las tempranas inclinaciones libidinales. De ahí que el superyó, esa instancia surgida a través de un proceso de modificación del yo y necesaria para su desarrollo, poniéndole a resguardo de la fantasía de omnipotencia y de la maraña sin salida del incesto, puede con frecuencia adquirir un rostro tiránico y cruel, por el que llega a torturar al yo, que estaba llamado

a redimir. Cuando esto sucede, se produce el cortocircuito entre lo sublime y lo arcaico, y aquello de lo que parece podríamos sentirnos más orgullosos conecta con lo abyecto. Freud, con desoladora comparación, se limita a observar que, entonces, el destino del yo "ofrece grandes analogías con el de los protozoos que sucumben a los productos de descomposición creados por ellos mismos" (1923, III, 2726).

Y es que, frente a sus pretensiones de soberanía, el yo suele ser cobarde, oportunista y falso: habiendo de mediar entre los impulsos incoercibles del ello, los reproches superyoicos y la indiferente realidad, intenta satisfacer a varios señores y no es extraño verle fracturado y roto entre exigencias contradictorias, cuando no trata de presentarse, en contraste, rígido, inmaculado y sin fisuras. Más allá de esas hinchazones imaginarias, disolviéndolas y analizándolas en sus componentes pulsionales, la terapia analítica tratará sin embargo de robustecer el yo en una nueva reestructuración, que ha de admitir, frente a la pretendida perfección narcisista, las propias carencias, sin desistir por ello del poder –limitado, pero real– del que un hombre es capaz. El lema de esa terapia, tal como Freud lo enuncia en sus *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, dice: *wo es war, soll ich werden*, "donde era ello, ha de llegar a ser yo" (1933, III, 3146). Se trata de ganar para el campo de acción del yo nuevas partes del ello –como los pólderes holandeses ganan tierra al mar–, aun cuando resulte ilusoria la pretensión de absorber el océano de impulsos sobre los que se asienta.

Mas, como sucederá asimismo al concluir *El malestar en la cultura*, donde, tras pasajes muy sombríos, Freud apela a la fuerza de Eros, también *El yo y el ello* se cierra con el temor de haber "estimado muy por bajo la misión de Eros" (1923, III, 2728). Tal sospecha nos lleva a plantearnos la cuestión del progreso, con la que el psicoanálisis se ve obligado a enfrentarse, no sólo en cuanto método terapéutico o desde la articulación conceptual de su teoría psíquica, sino asimismo desde la perspectiva cultural.

4. EL PESO DE LO ARCAICO Y LA ESPERANZA DE FUTURO

En efecto, en diversos registros y desde diversos frentes, en diferentes ocasiones el psicoanálisis ha sido interrogado

acerca de la cuestión del futuro y del progreso. La teoría sólo la recoge oblicuamente (por eso, Ricoeur habla, al respecto, de una *doctrina de lo arcaico tematizada y una teleología implícita*), a través del concepto, central pero no sistematizado, de sublimación (Ricoeur, 1970, 140ss., 423ss., 450ss.; Laplanche, 1987a). Pero la práctica psicoanalítica continuamente la supone, si es que en ella se trata, por decirlo con Habermas (Habermas, 1982), de desbloquear la comunicación sistemáticamente distorsionada con los demás y consigo mismo, a fin –tal como en alguna ocasión lo expresara el propio Freud– de “liberar el amor reprimido, amor que había encontrado en los síntomas, por pobres bastardos, un compromiso” (1907, II, 1334). Es cierto que, en otras ocasiones, los pronunciamientos freudianos fueron más sobrios. Al final de *Estudios sobre la histeria* su esfuerzo parece contentarse con cambiar “el sufrimiento neurótico por la miseria corriente” (1895, I, 168). Pero, se formule como se formule, esa posibilidad de progreso no deja de estar apuntada. De las múltiples ramificaciones de esa trama, y para dirigirnos derechamente a una de las cuestiones “culturales”, nosotros sólo vamos a bosquejar ahora las reflexiones que, en sus obras tardías, cuando se afloja el freno que le había querido poner a sus tendencias especulativas, Freud ofrece a propósito de la evolución cultural, en la que esas posibilidades de apertura al futuro no están simplemente ausentes, aunque sus meditaciones no dejaron de ser cautelosas y, desde luego, no exentas de tensiones. En todo caso, es preciso advertir que no por ello Freud olvida las aportaciones psicoanalíticas, pues, como él mismo observa, para no perder suelo, evita aproximarse a la Filosofía propiamente dicha, contentándose con “alcanzar, partiendo de la observación psicoanalítica, puntos de vista generales” (1925a, III, 2790-2791). Nuestra presentación será muy sumaria.

Se podría decir que en la concepción de la historia que, más o menos implícitamente, opera en el pensamiento de Freud hay dos perspectivas nunca del todo conciliadas (Brown, 1967; cf. asimismo Bloch, 1977; Gómez, 1993; Marcuse, 1971). El proyecto freudiano, tal como se expresaba en *El porvenir de una ilusión* (1927) era sustituir la antigua legitimación religiosa de la moral, por otra, basada en su necesidad social, guiados por la luz de la ciencia. Línea de pensamiento que, por lo demás, no era en él nueva sino que enlazaba con lo que ya había expuesto años antes en *Tótem y tabú* (1913), donde defendía una evolución de los sistemas de pensamiento cercana a la ley de los tres

estadios de Comte y en la que, por tanto, el reconocimiento de la posibilidad de progreso está expresamente recogido, a condición de renunciar a la omnipotencia, educados por la necesidad. En todo caso, para el Freud de 1927, el “pequeño dios Logos” sería capaz de ofrecer no sólo eficacia técnica, sino asimismo visión de conjunto y sentido (al parecer, las funciones que Freud se atrevía a atribuirle no eran tan nimias). En algún momento, y en tono desusadamente optimista, llega a afirmar que si el hombre concentra en este mundo todas sus energías “conseguirá probablemente que la vida se haga más llevadera a todos y que *la civilización no abrume ya a ninguno*” (1927, III, 2988; cursiva mía).

Pero ese tono, algo más vehemente, en el marco de la polémica con la religión, y un tanto más confiado respecto a las expectativas, como herencia del positivismo, iba a cambiar, en cierta medida, poco después, en *El malestar en la cultura*, donde la dificultad de regular las relaciones sociales hacía quebrar la confianza depositada en la razón científico-técnica. En efecto, en contraste con la anterior perspectiva, Freud da cauce en esa obra a la decepción que los progresos científicos por sí solos, pese al valor irrenunciable que comportan, suponen para la humanidad, pues la sujeción de las fuerzas naturales, cumplimiento de un anhelo multimilenario, no garantiza la posibilidad de una vida lograda. Lo que no ha de implicar la recusación de esa racionalidad técnica sino únicamente señalar sus límites o sus carencias: “Deberíamos limitarnos a deducir de esta comprobación que el dominio sobre la Naturaleza no es el único requisito de la felicidad humana –como, por otra parte, tampoco es la meta exclusiva de las aspiraciones culturales–, sin inferir de ella que los progresos técnicos son inútiles para la economía de nuestra felicidad” (1930, III, 3032).

Pese a sus dificultades, cabe esperar, sin embargo, “que poco a poco lograremos imponer a nuestra cultura modificaciones que satisfagan mejor nuestras necesidades”. Sólo que, frente a lo que luego serán, por ejemplo, los animosos proyectos de Marcuse, él ya mostró por adelantado sus reservas, no sólo frente al pasado irrevocable de las víctimas –que era lo que oscurecía para Marcuse la perspectiva de una civilización sin represión–, sino también respecto a las posibilidades de mejora en el futuro. Pues aunque no toda transformación esté descartada de antemano, “quizá convenga que nos familiaricemos también con la idea de

que existen dificultades inherentes a la esencia misma de la cultura e *inaccesibles a cualquier intento de reforma*" (1930, III, 3048-3049; cursiva mía).

Estamos lejos, pues, de la esperanza de tres años antes según la cual sería posible que algún día la civilización "no abrumara ya a ninguno". Algunos de los motivos del "pesimismo" freudiano se remontan también muy atrás en su obra. Enunciados brevemente, ellos se refieren en primer lugar a la contrapartida de la sexualidad infantil. Más allá del escándalo que supuso para las mentiras habituales de la sociedad civilizada, lo que importa resaltar es que la réplica de esa sexualidad inicialmente errática es una entrada en la cultura inevitablemente penosa. La historia de cada individuo está hecha de renunciaciones dolorosas, jalonada de objetos perdidos, de forma que los conflictos no son un accidente, una contingencia que una pedagogía mejor o una sociedad mejor pudieran por entero evitar, sino conflictos *necesarios*, cuyos jirones acompañan el desarrollo del yo.

Y, sobre todo –es el argumento principal de *El malestar en la cultura*–, está el dualismo pulsional, la lucha entre Eros y Tánatos, y la renuncia a los componentes agresivos que el propio entramado de la civilización exige, a fin de que los lazos libidinales en los que ella se asienta puedan fructificar. Lo que supone el corolario de la exaltación ineliminable del sentimiento de culpabilidad, al volver contra el individuo la agresividad que quisiera desplegar contra los otros. Y son ese carácter inevitable del proceso y los desajustes entre las exigencias culturales y la perspectiva individual los que llevaban a Freud a destacar los componentes trágicos de la cultura, de la que no nos podemos desembarazar y en la que, sin embargo, no nos podemos desenvolver.

Al arribar así a esa "insociable sociabilidad" (por decirlo en términos kantianos), Freud no quiere confiar en ninguna astucia de la razón que dialectizara el mal y lo negativo y parece llevarnos a una antitética irresoluble, más cercana de Kant que de Hegel o Marx. El balance no puede ser más cauteloso. Por decirlo con Habermas, "Freud dio a la dominación y a la ideología fundamentos demasiado profundos como para que pudiera prometer seguridad" (Habermas, 1982, 280; cf. Gómez, 1995). Al final de la obra Freud hace una declaración que es todo un alegato frente a la Ilustración ingenua:

He procurado eludir el prejuicio entusiasta según el cual nuestra cultura sería lo más precioso que podríamos poseer o adquirir y su camino habría de conducirnos indefectiblemente a la cumbre de una insospechada perfección (1930, III, 3067).

No por ello Freud quiere arrumbar toda posibilidad de futuro, y dado que si no el infinito mar de lo posible, al menos algunas posibilidades se dan, tampoco quiere zanjar la cuestión por el otro extremo ni trata de hacer una apología de la impotencia. Más bien, adonde parece querer conducirnos es a ese tipo de sabiduría que acompaña a la visión trágica, invitando al hombre a renunciar a las ambiciones desmesuradas, pero también, a agotar el campo de lo posible. Aun cuando, en todo caso, la esperanza ahí puesta en juego es radicalmente incierta, dado que la fuerza creativa de Eros no permite, sin embargo, asegurar el desenlace final. Las expectativas que el desarrollo científico-técnico parecía abrir ceden así el paso a una incertidumbre radical, donde las mejores posibilidades quieren venir de la mano de Eros, al que significativamente apela (en vez de hacerlo simplemente a Logos) al final de la obra, dentro de un cuadro en el que el escenario mitológico acaba por sobrepasar la austeridad científica.

De este modo, el hijo positivista de la Ilustración del estudio de 1927 se convierte ahora, sin por ello renunciar a la misma, en uno de sus principales críticos, en el pensador romántico que quiere hacernos ver las sombras que arroja, ella también, la luminaria del progreso. La mitología, la lucha de los titanes Eros y Tánatos entre los que se desenvuelve el drama de nuestra existencia, complementa, si es que no alcanza la primacía, a la sobria y positivista razón científica, de la que él quiso siempre ser un defensor, sin lograr, pese a sus deliberados propósitos, mantenerse en el cuadro que la misma le ofrecía.

Probablemente, la grandeza de un pensador pueda medirse por su capacidad de hacer convivir en sí mismo tendencias opuestas, de difícil armonización, sin decantarse unilateralmente por ninguno de los extremos de las cuestiones, sino elaborándolos en nuevas figuras que dan que pensar. Pese a sus tentaciones reduccionistas (a las que a veces sucumbió) y sus puntos ciegos filosóficos (que también los tuvo) no cabe duda de que ése es el caso de Freud. Para algunos, esas tensiones, nunca del todo resueltas, entre positivismo y romanticismo, entre empirismo y especu-

lación, entre cientificismo y poesía son el aspecto más endeble de su producción. A mi modo de ver, en cambio, es esa pugna la que presta a Freud, desde un punto de vista filosófico, su mayor grandeza y su talante peculiar. Ilustrado crítico, hijo de la Ilustración en muchos de sus temas y orientaciones, él es también una de las figuras en las que la primera Ilustración hace crisis, no para claudicar de su tarea, sino para tratar de ilustrar a la Ilustración misma y, así, proseguirla.

Que esa prosecución ha dado sus frutos, se puede hacer notar con sólo establecer un muy breve recuento de la influencia que, más allá del campo estrictamente psicoanalítico, Freud ha ejercido en los más diversos ámbitos y, desde luego, en el pensamiento filosófico del siglo XX (Gómez, 2003). De las tres grandes corrientes que lo vertebran, quizá en el movimiento analítico su huella ha sido menor, pese a que su cabeza de fila (un cabeza de fila que desborda ampliamente ese marco), Ludwig Wittgenstein, se ocupó ocasionalmente de la cuestión. En cambio, en los otros dos grandes paradigmas su impronta ha sido notable.

Ése es el caso del marxismo, al menos en sus versiones más críticas y abiertas, de Ernst Bloch a la Escuela de Frankfurt y, dentro de ella, no sólo en los autores más recordados al respecto (Fromm, Marcuse), sino asimismo en Adorno y Horkheimer, cuya *Dialéctica de la Ilustración*, de tan amplia repercusión en planteamientos posteriores, no puede entenderse sin las premisas del psicoanálisis, una y otra vez utilizadas en los desarrollos de la obra. Y esa influencia se prolonga en la segunda generación, la representada ante todo por J. Habermas. En cuanto a la línea fenomenológico-existencialista y su transformación hermenéutica, baste pensar en la obra de P. Ricoeur para calibrar la importancia de ese influjo, que se hace sentir asimismo en el postestructuralismo (Foucault, Deleuze) y otros autores (Zizek). Si a ello se agrega el que muchos han querido hacer de Freud uno de los padres de la postmodernidad –lo que, según acabamos de indicar, resulta discutible y requiere precisiones–, podemos hacernos una idea del inmenso legado que Freud ha dejado a la posteridad. Legado al que, en algunos aspectos, y dentro del marco ahora posible, este estudio ha pretendido apuntar.

NOTAS

- 1 Todas las citas de Freud remiten a sus *Obras completas*, trad. de L. López-Ballesteros y de Torres (Freud, 1973), la primera de las traducciones llevadas a cabo, por indicación de Ortega, a un idioma distinto del alemán; aunque incurre en el grave error de verter indistintamente *Instinkt* (instinto) y *Trieb* (pulsión) por "instinto" –confusión también presente en la afamada *Standard Edition*–, sigue conservando una riqueza literaria, no superada por otras traducciones más recientes –como la de Etcheverry (Freud, 1976-1979)–, en las que aquella deficiencia se subsana. Las citas remiten al año de edición, volumen en números romanos, página.
- 2 Un debate más amplio de alguno de los temas abordados en este artículo

lo llevé a cabo en *Freud, crítico de la Ilustración* (Gómez, 1998) y en *Freud y su obra. Génesis y constitución de la Teoría Psicoanalítica* (Gómez, 2002).

- 3 Sobre la peculiaridad de la "hermenéutica" freudiana, cf. Laplanche (1987b). Algunos problemas epistemológicos del psicoanálisis los consideré en Gómez (2001).
- 4 En sentido psicoanalítico, la represión no equivale a la no realización de un deseo percibido (que ya es consciente, si uno se da cuenta de él, aunque luego no lo satisfaga, por otro tipo de consideraciones –morales, por ejemplo–), sino el *no percibir algo que se desea*, lo que es muy distinto. A Freud se le atribuye a menudo la peregrina idea de que todo deseo no satisfecho provoca neurosis, cuando para él, como insistió desde muy pronto, "la educación requiere *displacer*". *Un deseo del que se*

Recibido: 30 de noviembre de 2006
Aceptado: 15 de diciembre de 2006

es consciente, aunque no se satisfaga, no se encuentra reprimido desde el punto de vista psicoanalítico, para el que Freud reserva el término *Verdrängung*, frente a *Unterdrückung* (que es el sentido adoptado por el término cuando lo empleamos en un contexto coloquial o político, por ejemplo, al hablar de que "la policía reprimió una manifestación", de la que la propia policía es muy consciente, por supuesto), diferencia establecida en francés entre *répression* y *refoulement*, careciendo el castellano de términos diferenciadores de esos conceptos.

Pero la contención de muchos de nuestros deseos es un presupuesto ineludible de la cultura y de la moral, sin que tal contención acarree necesariamente riesgos patológicos. Así, se puede experimentar una intensa agresividad hacia alguien –razonablemente motivada o no–, hasta el punto de desearle la muerte, sin que por ello hayamos de procurársela. El conflicto entre los propios deseos y los principios morales, se puede tratar, por tanto, de resolver, bien procurando satisfacer aquéllos sin límite, como lo intenta el perverso (en cuanto estructura psicológica), bien reprimiéndolos, como sucede en las neurosis. En uno y otro caso se es incapaz de una elaboración paciente del conflicto, en vez de tratar de cancelarlo con el simplista expediente de pretender anular uno de los polos del mismo.

- 5 Freud trató de ofrecer una presentación más amplia de la estructura edípica que la ofrecida en sus primeras versiones en *El yo y el ello* (1923), *La disolución del complejo de Edipo* (1924) y *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica* (1925a).

BIBLIOGRAFÍA

A) Obras de Freud

Citamos según la fecha de publicación que aparece en: Freud, S. (1973), *Obras completas*, trad. de L. López-Ballesteros y de Torres, Madrid, Biblioteca Nueva, 3.ª ed., 3 vols. Si la fecha de redacción es distinta, la indicamos, tras el título, entre paréntesis. (Otras ediciones de la obra de Freud: 1) En alemán: *Gesammelte Werke*, ed. de A. Freud et al., Frankfurt, M. S. Fischer, 19 vols., 1940-1988; *Studienausgabe*, ed. de A. Mitscherlich et al., Frankfurt, S. Fischer, 11 vols., 1969-1982. 2) En castellano: *Obras completas*, ed. de J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 24 vols., 1976-79).

1895. *Estudios sobre la histeria* (1893-1895).
 1900. *La interpretación de los sueños* (1898-1899).
 1905. *Una teoría sexual y otros ensayos*.
 1907. *El delirio y los sueños en la Gradiva de Jensen* (1906).
 1913a. *Tótem y tabú* (1911-1913).
 1913b. *Múltiple interés del psicoanálisis*.
 1914. *Introducción al narcisismo*.
 1915. *La represión*.
 1917a. *Duelo y melancolía* (1915).
 1917b. *Una dificultad de psicoanálisis* (1916).
 1920. *Más allá del principio del placer* (1919-1920).
 1921. *Psicología de las masas y análisis del yo* (1920-1921).
 1923. *El yo y el ello*.
 1924. *La disolución del complejo de Edipo*.
 1925a. *Autobiografía*.
 1925b. *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica*.
 1927. *El porvenir de una ilusión*.
 1928. *Dostoievski y el parricidio* (1927).
 1930. *El malestar en la cultura* (1929).
 1933. *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis* (1932).
 1950. *Cartas a Wilhelm Fliess. Manuscritos y notas* (1887-1902).

B) Otras obras

- Adorno y Dirks (eds.) (1971): *Freud en la actualidad*, trad. de J. M. Pomares, Barcelona, Barral.
 Adorno, Th. W. y Horkheimer, M. (1994): *Dialéctica de la Ilustración*, ed. de J. J. Sánchez, Madrid, Trotta.
 Bloch, E. (1977): *El principio esperanza. I*, trad. de F. González Vicén, Madrid, Aguilar (hay reed. en Madrid, Trotta).
 Brown, N. (1967): *Eros y Tánatos. El sentido psicoanalítico de la historia*, trad. de F. Perujo, México, Joaquín Mortiz.
 Gómez, C. (1993): "Psicoanálisis, ética, utopía (Bloch y Freud)", *Anthropos*, n.ºs 146-147, 118-126 (recogido, con algunas variantes, en el cap. 3 de Gómez, 1998).
 Gómez, C. (1995): "La Escuela de Frankfurt: J. Habermas", en F. Vallespín, 219-258.
 Gómez, C. (1998): *Freud, crítico de la Ilustración*, Barcelona, Crítica.
 Gómez, C. (2001): "El psicoanálisis y la crisis de la filosofía contemporánea de la ciencia", *Revista de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica de Madrid*, n.º 36, 181-195.
 Gómez, C. (2002): *Freud y su obra. Génesis y constitución de la Teoría Psicoanalítica*, Madrid, Biblioteca Nueva-Asociación Psicoanalítica de Madrid.
 Gómez, C., ed. (2003): *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2.ª ed.
 Habermas, J. (1982): *Conocimiento e interés*, trad. de M. Jiménez, J. F. Ivars y L. Martín Santos, Madrid, Taurus.
 Laplanche, J. (1973): *Vida y muerte en psicoanálisis*, trad. de M. Horne, Buenos Aires, Amorrortu.
 Laplanche, J. (1987a): *La sublimación. Problemas III*, trad. de S. Bleichmar, Buenos Aires, Amorrortu.
 Laplanche, J. (1987b): "Interpretar (con Freud)", en Pontalis, 56-68.

Marcuse, H. (1970): *Eros y civilización*, trad. de J. G.ª Ponce, Barcelona, Seix Barral, 5.ª ed.

Marcuse, H. (1971): "La idea de progreso a la luz del psicoanálisis", en Adorno y Dirks (eds.), 552-572.

Marcuse, H. (1972): *El hombre unidimensional*, trad. de A. Elorza, Barcelona, Seix Barral, 9.ª ed.

Platón (1986): *República*, ed. de C. Eggers Lan, Madrid, Gredos.

Pontalis, J.-B. y otros (1987): *Interpretación freudiana y psicoanálisis*, trad. de D. Sierra, Buenos Aires, Paidós.

Ricoeur, P. (1970): *Freud, una interpretación de la cultura*, trad. de A. Suárez, México, Siglo XXI.

Roudinesco, E. (1988-1993): *La batalla de los cien años*, trad. de I. Gárate y A. E. Guyer, Barcelona, Fundamentos, 3 vols.

Vallespín, F., ed. (1995): *Historia de la Teoría Política*. 6, Madrid, Alianza, 1995.

Zeul, M. (1998): *Regreso al pasado*, Madrid, Biblioteca Nueva.