

El malestar en la justicia: la cuestión de los valores en Sigmund Freud

Justice discontent: the question of values in Sigmund Freud

Carlos Alarcón Cabrera*

Resumen

Frente al semanticismo de la teoría referencial del significado y frente al realismo intuitivista, el psicologismo ético que surge desde Freud destaca así una segunda función del lenguaje, más importante aún que la función cognoscitiva, que consiste en la expresión de los sentimientos e intenciones conscientes e inconscientes de quienes formulan enunciados lingüísticos. Esta fuerza o valencia pragmática del lenguaje domina sobre su dimensión semántica, que incluso queda dirigida por ella. No solo la mayoría de las teorías ético-psicológicas posteriores, sino incluso casi toda la filosofía del lenguaje contemporánea es heredera de la superación de la semántica por la pragmática, de la primacía del enfoque psicológico en el tratamiento de la ética y los valores jurídicos, políticos y sociales.

Palabras clave

Enunciados lingüísticos, fuerza pragmática del lenguaje, filosofía del lenguaje.

* Universidad Pablo de Olavide.

Abstract

In front of the semanticismo of the theory referencial of the meaning and in front of the realism intuitivista, the ethical psicologismo that arises from Freud highlights this way a second function of the language, more important still than the cognitive function that consists in the expression of the feelings and conscious and unconscious intentions of who formulate enunciated linguistic. This force or pragmatic valency of the one language dominates on its semantic dimension that is even directed for her.

Key words

Enunciated linguistic, it forces pragmatic of the language, philosophy of the language.

Cultura, sociedad y derecho

En *El malestar en la cultura*, Freud analiza las que considera tres principales causas del sufrimiento humano: «la supremacía de la naturaleza, la caducidad de nuestro propio cuerpo y la insuficiencia de nuestros métodos para regular las relaciones humanas en la familia, el Estado y la sociedad» ([1930], 1999, p. 30). Ante ellas, el hombre responde con la *cultura*, que Freud define como la «suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a los fines de proteger al hombre contra la naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí ([1930], 1999, p. 35)». La cultura engloba entonces la producción de todo tipo de bienes que protegen al hombre frente a la naturaleza, así como actos como el empleo de herramientas, la dominación del fuego y la construcción de casas, y con la evolución histórica pasa a abarcar asimismo las *construcciones ideales* del hombre, plasmadas en producciones intelectuales, científicas y artísticas. Finalmente, resalta Freud, la cultura hace referencia al modo de regulación de las relaciones humanas en el contexto de la sociedad. La vida en común comienza a ser posible con el nacimiento del derecho, que acaba con la ley del más fuerte ([1930], 1999, p. 36 ss).

El primer requisito cultural es así para Freud la *justicia*, entendida como seguridad jurídica, como certeza del imperio de la ley. Paulatinamente, el derecho evoluciona dejando de manifestar la voluntad de un pequeño grupo social (religioso, étnico, económico,...) e incorporando a sectores cada vez más amplios de la sociedad. Ahora bien, Freud no considera la libertad individual en sí misma como un logro cultural, sino natural («la libertad individual era máxima antes de toda cultura, aunque entonces carecía de valor porque el individuo apenas era capaz de defenderla»), aunque sí lo es su desarrollo mediante el progreso social como elemento de justicia, condicionado a la compatibilidad entre las reivindicaciones individuales y las colectivas ([1930], 1999, p. 41 ss).

En tanto que teoría explicativa del desarrollo ético humano, no solo descriptiva sino también prescriptiva, el psicoanálisis concede una entidad propia fundamental a la infancia. En los primeros años de vida tienen lugar procesos fundamentales que determinan la vida adulta, por lo cual la actitud ante los niños por parte de padres, educadores e instituciones sociales debe seguir una serie de pautas basadas en su beneficio y protección, como fin en sí mismo y como medio para mejorar a largo plazo la propia sociedad. El desarrollo paralelo del ello y el ego y su vinculación con el superego como conciencia moral no son contemplados imparcialmente por Freud, quien pone de relieve las consecuencias negativas de la represión inadecuada de los impulsos infantiles, de la que resultará una conciencia moral falsa y vacía, en la que lo argumentado racionalmente no coincide con lo elaborado más

globalmente, por el conjunto del consciente y el inconsciente. Esta discriminación de los posibles tipos de tratamiento educativo, social e institucional es el primer punto de apoyo de los derechos de los niños fundamentados y materializados a lo largo del siglo XX, centrados en la evitación de traumas físicos y psicológicos durante la infancia.

Con Freud se consolida la aplicación al campo educativo de las ideas de libertad y autodeterminación que desde más de un siglo antes había venido defendiendo el progresismo ilustrado en su vertiente social, económica y política. Freud demostrará que la vinculación ciega del adulto a la autoridad, al margen de su legitimidad, es el resultado de los residuos de culpabilidad no resuelta en las diversas etapas evolutivas, y provoca la formación de una conciencia moral desequilibrada, en la que la aparentemente sólida racionalidad no es más que una marioneta del inconsciente. Por el contrario, insistirá en que el desarrollo de la libertad depende de la armonía evolutiva del ser humano desde su infancia, que exige un equilibrio entre el avance intelectual y el emocional, concretado en la necesidad de que el niño rompa sin traumas los lazos que le comienzan uniéndolo con sus progenitores, y haga frente a la realidad social como un individuo con una conciencia moral coherente, resultante de la superación de los conflictos entre el ego y el ello, entre el consciente y el inconsciente.

Por otra parte, desde el estallido de la Primera Guerra Mundial, Freud centra sus críticas en el belicismo estatal, clara muestra de la hipocresía con la que los Estados combaten las injusticias en las relaciones entre sus ciudadanos, ciegos ante las injusticias de sus propias acciones, y llama la atención sobre la contradicción entre la exigencia estatal de obediencia jurídica y el desprecio hacia las más elementales libertades individuales, especialmente las relativas a la libre expresión de las opiniones¹. Los rasgos esenciales del superego, como conciencia moral colectiva que exige coherencia ética por parte de la organización jurídico-política, son para Freud universales, y constituyen la cúspide de la pirámide cultural. Los ideales del «superego cultural» hacen referencia a la ética, definida como el conjunto de vínculos recíprocos entre los seres humanos que representan los principales ideales de ese

¹ «Los pueblos son representados hasta cierto punto por los Estados que constituyen, y estos Estados, a su vez, por los Gobiernos que los rigen. El ciudadano individual comprueba con espanto en esta guerra algo que ya vislumbró en la paz; comprueba que el Estado ha prohibido al individuo la injusticia no porque quisiera abolirla, sino porque pretendía monopolizarla. El Estado combatiente se permite todas las injusticias y todas las violencias que deshonrarían al individuo (...). Exige a sus ciudadanos un máximo de obediencia y de abnegación, pero los incapacita con un exceso de ocultación de la verdad y una censura de la intercomunicación y de la libre expresión de sus opiniones. Se desliga de todas las garantías y todos los convenios que había concertado con otros Estados y confiesa abiertamente su codicia y su ansia de poderío, a las que el individuo tiene que dar, por patriotismo, su visto bueno» (Sigmund Freud [1915], 1999, p. 105-106).

superego colectivo. La ética es «como un ensayo terapéutico» cuyas normas se dirigen a cubrir las lagunas que el desarrollo cultural no ha rellenado en lo relativo a la consecución de los ideales morales: «La ética se dirige a aquel punto que fácilmente se reconoce como la herida de toda cultura. La ética ha de concebirse entonces como un ensayo terapéutico, como un empeño de alcanzar por mandamiento del super-yo lo que hasta este momento el restante trabajo cultural no había conseguido» ([1930], 1999, p. 88)².

El principal objetivo de la ética es así para Freud eliminar la violencia individual y estatal, el obstáculo más peligroso que tiene ante sí la cultura. También los Estados con ambiciones culturales desmedidas análogas a las ambiciones individuales de los neuróticos, subraya Freud, caen en neurosis colectivas con consecuencias bastante más perniciosas. Conociendo la historia global del siglo XX, el último párrafo de *El malestar en la cultura* resulta profético: «A mi juicio, el destino de la especie humana será decidido por la circunstancia de si – y hasta qué punto – el desarrollo cultural logrará hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas del instinto de agresión y de autodestrucción. Nuestros contemporáneos han llegado a tal extremo en el dominio de las fuerzas elementales, que con su ayuda les sería fácil exterminarse mutuamente hasta el último hombre. Bien lo saben, y de ahí buena parte de su presente agitación, de su infelicidad y su angustia» (Freud [1930], 1999, p. 92).

La proyección contemporánea del psicologismo ético de Freud

En el ámbito de la psicología general de la primera parte del siglo XX, la noción freudiana de conciencia moral trascendió el marco del psicoanálisis e influyó relevantemente en Jean Piaget, cuyas tesis sobre la evolución de la representación moral de la realidad fueron ampliamente difundidas, analizadas y desarrolladas. Piaget profundizó particularmente en la noción freudiana de interiorización de la

² Algunas de las principales muestras del eticismo psicoanalítico son: L. S. Feuer, *Psychoanalysis and Ethics*; Flugel, J. C., *Man, Morals and Society: A Psycho-Analytical Study*; Erich Fromm, *Ética y psicoanálisis*; Franz Alexander, *Fundamentals of Psycho-analysis*; Cn. Odier, *Les deux sources, consciente et inconsciente, de la vie morale*; Harry Sullivan, *The Interpersonal Theory of Psychiatry*; Heinz Hartman, *Essays on Ego Psychology*; P. Rieff, *Freud: the mind of the moralist*; Eric Erikson, *Identidad*. Entre los últimos trabajos de interés en lengua castellana: Víctor Gómez Pin, *El reino de las leyes. Orden freudiano*; León Gringberg, *Culpa y depresión*; José Rubio Cariacedo, *El hombre y la ética*; Carlos Gómez Sánchez, *Freud, crítico de la ilustración. Ensayos sobre psicoanálisis, religión y ética*; Norberto Álvarez, *Hacia una concepción psicoanalítica de la justicia*. Por otra parte, la concepción freudiana de la cultura ha alentado en el entorno anglosajón al estudio de las afinidades entre psicoanálisis y posmodernismo, dos movimientos teóricos que han puesto en cuestión la verdad absoluta de las teorías científicas y psicológicas, y que han surgido en un mundo occidental marcado por fenómenos como el fin del colonialismo, el feminismo, la interculturalidad o el ocaso de las utopías, que son síntomas de la evolución desigual y ambivalente de las ideas ilustradas (Tubert, s.f., p. 290 ss.).

imagen afectiva del padre en tanto que origen de la conciencia moral, de la idea de deber, que se va formando para Piaget con los elementos resultantes de las experiencias infantiles en las que no es posible la imitación inmediata del comportamiento paterno, con lo que el yo de los padres se convierte en un yo ideal. Condición necesaria de la formación de la conciencia moral es la existencia de un sentimiento de *respeto* hacia la autoridad paterna, que Piaget advierte que no debe entenderse en el sentido kantiano abstracto de seguimiento de la ley moral, sino como vínculo personal con el padre. Y también Piaget, como Freud, destaca que la identificación con la figura paterna es ambivalente, ya que los componentes del respeto se disocian provocando a la vez sentimientos de afecto y de hostilidad, de autoestima y de culpabilidad, etc., que son la fuente de los variados tipos de conciencia moral del adulto.

En efecto, también para Piaget, el *universo* está dominado durante la primera infancia por la equivalencia entre ser y deber ser, por la aceptación de que la realidad es como debe ser, y también por la idea de que las acciones humanas deben responder a un orden universal, que por consiguiente regula tanto lo físico como lo ético. El sentimiento de respeto no es asumido por el niño ante el carácter obligatorio de la regla prescrita por un sujeto, sino ante el sujeto en sí mismo, desdoblándose como sentimiento de deber y obediencia respecto a él. Antes de la intervención paterna no existen para el niño reglas imperativas, ni por tanto deberes, sino solo «reglas motrices», regularidades espontáneas, pero cuando tiene lugar la intervención el niño pasa a aceptar las pautas paternas, y con ellas también las leyes físicas, como moralmente necesarias (Piaget, 1978, p. 70 ss).

Piaget denomina así «realismo moral» a la tendencia infantil a considerar los deberes y valores como heterónomos, ya que se identifica la bondad con las normas emanadas de los padres. La conciencia no juega todavía ningún papel, hasta el punto de que, como Piaget subraya, el niño sigue la letra de la ley, no su espíritu, y su responsabilidad es además objetiva, independiente de su intención, contando sólo el resultado de la acción (1978, p. 148-149). Existe para Piaget una correspondencia durante la infancia entre la teoría valorativa y la práctica valorativa. Al seguimiento inconscientemente egocéntrico de la norma que se desprende del sentimiento de respeto (que en sí mismo sí es consciente) hacia quien la establece le corresponde un juicio teórico que hace de la norma una «realidad mística y trascendente» (Piaget, 1978, p. 99). La experiencia práctica moral se construye paulatinamente en contacto con los hechos y con los conflictos, y desemboca en juicios de valor que se van teorizando para valorar los actos ajenos que no le afectan o para enunciar principios morales generales. La aparición de estos principios generales es un reflejo de la presencia de un nuevo tipo de sentimiento de respeto, que ya no es completamente heterónimo, sino que comienza a responder a la reciprocidad y a la cooperación social, lo que va facilitando la autonomía moral (Piaget, 1978, p.146 ss).

La reflexión teórica sobre los valores y la moral responde entonces a una toma de conciencia progresiva sobre la actividad moral a partir de la percepción de hechos morales reales. Pero, como destaca Piaget, esta tendencia provoca que la idea del bien, en general ulterior a la noción pura de deber, represente la toma de conciencia última de la necesidad de afecto recíproco, que a su vez constituye la condición primera de la vida moral: «el realismo moral que resulta de la presión ejercida por el adulto sobre el niño podría ser de formación secundaria, en relación con la simple aspiración al bien, constituyendo al mismo tiempo la primera noción de la que toma conciencia el pensamiento moral cuando intenta reflexionar y formular» (Piaget, 1978, p. 148).

Piaget llega a hablar de dos morales distintas resultantes de dos procesos paralelos: la presión moral del padre que provoca la heteronomía y el realismo moral, y la progresiva cooperación social que provoca la autonomía moral. El primero de estos procesos es la base de la obligación moral y el sentimiento de deber, que a su vez conllevan la conceptualización del bien como conformidad con la voluntad del adulto. Pero, paulatinamente, el niño comienza a obedecer la norma, como contenido objetivo, más que al sujeto que la crea, con lo que nace la autonomía moral y se descubren las ventajas del respeto mutuo y la reciprocidad, las cuales empujan a buscar ideales independientes de la presión exterior. La necesidad moral es así el fruto de la relación intersubjetiva, ya que responde a la concienciación del beneficio mutuo que reporta el seguimiento de reglas sociales (Piaget, 1978, p. 164-165).

En este punto es destacable que Piaget reconoce la influencia de Durkheim y de Bovet. Con este último comparte su rechazo a la noción kantiana de *respeto* como sentimiento de sumisión ante la norma obligatoria, ya que para Piaget el respeto es un sentimiento no dirigido hacia la norma en sí misma, sino hacia el individuo del que procede la norma, de cuya identidad dependerá la interiorización del deber. La recepción de la ética y la pedagogía sociologista de Durkheim es más crítica porque Piaget niega el carácter necesariamente heterónimo de la moral, distinguiendo entre la *moral independiente* que nace a partir de la solidaridad infantil y la *moral trascendente* derivada de la presión del adulto. Las connotaciones pedagógicas de esta discrepancia se traducen en la defensa de Piaget de la autogestión y la autonomía del niño como método de construcción de la moral, opuesto al autoritarismo que achaca a Durkheim. Además, la asimilación durkheimista entre *obligación* y *cooperación* produce equivocadamente para Piaget una identificación casi total entre *bien* y *deber* y una redefinición de la moral como conformismo social, marginándose así la relevancia de la cooperación como fuente de la autonomía moral y de la progresiva y equilibrada elaboración de la tabla de valores sociales (Durkheim [1906], 1951, p. 51 ss.; Piaget, 1978, p. 88-89, 285 ss., 315 ss.).

El sentimiento de justicia surge en buena medida a partir del respeto mutuo, y es definido por Piaget como la «condición inmanente o ley de equilibrio de las relaciones sociales». Pero también influye en él la *moral de la autoridad* o conjunto de mandatos paternos imitativamente seguidos, que puede hacer confundir lo justo con lo meramente establecido y con el reconocimiento de la sanción expiatoria. Esta moral de la autoridad, a la que Piaget también denomina moral del deber o moral de la obediencia, se combina con la moral del respeto mutuo o *moral del bien*, que frente a la primera es la fuente del sentimiento de justicia distributiva, igualitaria y solidaria. El equilibrio entre estas dos morales es un equilibrio siempre difícil e inestable porque, paradójicamente, la segunda requiere para su plena realización el pleno desarrollo de la primera, pero también su superación sin dejar pendientes elementos reprimidos (Piaget, 1978, p.148 ss).

Resulta destacable que, en el ámbito de la filosofía jurídica y moral, Lawrence Kohlberg haya propuesto reelaborar las teorías ético-psicológicas de Piaget con la ayuda de la teoría de la justicia de Rawls, sobre la base común de que la justicia es la virtud ética suprema. Kohlberg amplía a seis las dos etapas evolutivas de Piaget enfocándolas desde el punto de vista de la justicia como virtud, de modo que la sexta y última etapa se correspondería con los principios morales expresados por Rawls. La justicia como reversibilidad que deriva del velo de la ignorancia rawlsiano equivaldría para Kohlberg al «equilibrio en movimiento» que Piaget atribuye a la etapa superior de razonamiento lógico y moral, y la conexión establecida por Piaget entre la teoría psicológica del desarrollo y la lógica de la normatividad quedaría entonces extendida al campo de los juicios morales. A pesar de considerar a Freud como el principal teórico del psicologismo ético gracias a su noción de superego como conjunto de estructuras emocionales que trascienden en los juicios morales, Kohlberg ha destacado las analogías de la teoría ética subyacente en Freud con el voluntarismo ético teológico, que coincidirían en su opinión en la concepción irracionalista de la moral como conjunto de reglas arbitrarias basadas en actitudes de respeto ante la autoridad, así como en la oposición entre pensamiento ético-religioso y pensamiento científico del que parten. Aunque a juicio de Kohlberg el principal error de Freud fue el de conectar inevitablemente la ética con el sentimiento de culpabilidad en tanto que sentimiento irracional procedente de nuestro ancestral instinto de agresión, que para Kohlberg es paralelo a la *voluntad de poder* nietzschiana, tan bien ilustrada mediante la tragedia griega en el contexto de la moral presocrática³.

³ Vid. Kohlberg, Lawrence, *The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice* (1981); Piaget, Jean, *El criterio moral en el niño*, (1978, p. 167 ss.). Cfr. Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa* (1985). En España, Esperanza Guisán, *Razón y pasión en ética* (1986); José Rubio Carracedo, *La psicología moral (de Piaget a Kohlberg)* (1989).

A diferencia de Rawls, que ha prestado poca atención a los intentos de Kohlberg de conectar su eticismo psicológico con la teoría de la justicia rawlsiana, Habermas ha estudiado detenidamente la teoría del desarrollo moral de Kohlberg, llegando a servirse de ella para reinterpretar la noción freudiana de superego, y en especial la revisión de la misma llevada a cabo por Anna Freud. Habermas vincula las tesis de Kohlberg con su propia ética discursiva a través de la teoría de la acción comunicativa, que sería el puente por el que se conduciría el fundamento moral del discurso, concretado en el siguiente principio: «Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se derivan, previsiblemente, de su aceptación general para la satisfacción de los intereses de cada particular, pueda ser aceptada libremente por cada afectado». La justificación de este principio permite a Habermas mostrar que las cuestiones éticas se pueden decidir mediante razones, y que los juicios morales no solo expresan emociones sino que tienen un contenido cognitivo, por lo que se puede predicar de ellos la verdad o falsedad. El principio moral básico de la ética discursiva funciona para Habermas como regla que elimina todas las opciones axiológicas concretas, lo que la enfrenta a las éticas materiales. En esta actitud formalista también subraya su coincidencia con Kohlberg y su «postulado ético-discursivo» según el cual toda norma válida encontraría la aprobación de todos los afectados siempre que éstos puedan tomar parte en el discurso práctico (Habermas, 1985, p. 141 ss.)⁴.

Habermas destaca la *identificación* y la *proyección* como los dos mecanismos básicos de rechazo de conflictos adquiridos durante la primera infancia, de los que derivarán mecanismos de defensa traducidos en acciones dirigidas al entendimiento o al éxito, que dan lugar a que las barreras comunicativas internas separen el aspecto estratégico de la acción humana, que al ser inconsciente tiende a satisfacer los deseos del ello, de las decisiones conscientes encaminadas al entendimiento. Las acciones motivadas por el inconsciente resultan para Habermas de una diferenciación latente entre la acción estratégica y la comunicativa, con lo que el efecto inconsciente de autoengaño del mecanismo de defensa podría interpretarse a su juicio como un defecto de

⁴ Habermas aclara repetidamente que la ética discursiva no proporciona elementos materiales, ya que no sirve para la producción de normas, sino solo un procedimiento que debe garantizar la imparcialidad en la formación del juicio, la comprobación de la validez de hipotéticas normas. Sitúa precisamente en este punto la principal diferencia entre su ética discursiva y la teoría de la justicia de Rawls. El «postulado ético-discursivo» demuestra que el principio moral fundamental expresa únicamente el contenido normativo de un procedimiento de formación discursiva de la voluntad, por lo que se debe distinguir de los contenidos argumentativos: «Todos los contenidos, incluso cuando afectan a normas fundamentales de acción, tienen que hacerse dependientes de los discursos reales. El postulado ético-discursivo prohíbe determinar ciertos contenidos normativos (por ejemplo, ciertos principios de la justicia distributiva) en nombre de una autoridad filosófica y fijarlos de una vez por todas en el sentido de la teoría moral. En la medida en que una teoría normativa, como la teoría de la justicia de Rawls, se extiende a ámbitos de contenido, resulta ser únicamente una aportación al discurso práctico, pero no pertenece a la fundamentación filosófica del *moral point of view* que el discurso práctico en general señala». (Habermas, 1985).

comunicación interno, provocado así por el carácter de las relaciones entre el ego, el ello y el superego (1985)⁵.

Freud y la filosofía analítica

La difusión generalizada del psicologismo ético de Freud en el entorno filosófico anglosajón coincide con un relativo dominio en él de la teoría referencial del significado y del realismo intuicionismo axiológico. Especialmente en los años siguientes al final de la Primera Guerra Mundial, la mayoría de las discusiones filosóficas giran alrededor del *Tractatus lógico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, dirigido a desarrollar una filosofía del lenguaje basada en la *proposición* como figura o modelo representativo de la realidad, la cual es conocida en tanto que se comprendan los signos proposicionales. La expresión del pensamiento es perceptible por los sentidos mediante las proposiciones lingüísticas, y el pensamiento se expresa con signos lingüísticos que proyectan las situaciones mediante el sentido de las proposiciones, representado a través de la recíproca posición en el espacio de los objetos simbolizados por los signos. Ahora bien, a diferencia de las situaciones, que son descritas, los objetos representados son solo *mencionados* o *nombrados*.

Exceptuando su última parte, el *Tractatus* asume bastante fielmente la teoría referencial del significado, situándose en la perspectiva (semántica) de que el análisis lingüístico debe centrarse en las relaciones entre las expresiones de un lenguaje y sus *referencias* o estados de hecho a los que se refieren. Estas relaciones referenciales se reflejan en la representabilidad de los hechos mediante el lenguaje y en la atribución de sentido al propio lenguaje, lo que le asegura su correspondencia con el mundo externo. En este contexto, la teoría referencial del significado es aceptada generalizadamente. Los signos lingüísticos significan aquello a lo que se refieren, y del mismo modo que objetos como las casas, los coches o las mesas son el significado de los términos «casa», «coche» o «mesa», también propiedades naturales como la blancura o la agudeza musical son el significado de los términos «blanco» o «agudo».

El lenguaje cumple así una función cognoscitiva consistente en la simbolización de la referencia del signo al objeto o estado de cosas correspondiente. Oponiéndose al idealismo, Moore destacó que esta relación cognoscitiva no se debe entender como relación interna de pertenencia del objeto a la conciencia, sino como relación externa

⁵ En este sentido es de destacar que Habermas ha elogiado el estructuralismo genético de Piaget, y en particular su definición de la «abstracción reflexiva» como el mecanismo de aprendizaje que puede facilitar el tránsito entre fases cognitivas, y que como tal podría tener analogías con la *reflexión trascendental* en el sentido de que presenta a la conciencia los elementos formales en tanto que esquemas de acción del sujeto cognoscente, e incluso con la *síntesis* hegeliana en tanto que como mecanismo de aprendizaje cumple la función de superar dialécticamente las formas de la conciencia cuando entran en contradicción entre sí (Habermas, *La filosofía como vigilante e intérprete*, p. 18 ss.).

que no modifica la naturaleza de las entidades significadas ni afecta a las propiedades o cualidades de los signos, y así hay que entender su afirmación de que *somos intuitivamente conscientes de la noción de lo bueno* como atribución a la ética de la misión de analizar las proposiciones lingüísticas que se pueden hacer sobre las cualidades de las cosas denotadas por el término *bueno*. De forma análoga a como el término «blanco» significa la propiedad natural de la blancura, que percibimos con nuestro sentido visual, y a como el término «agudo» significa la propiedad natural de la «agudeza», que percibimos con nuestro sentido auditivo, también el término «bueno» significa la propiedad de la bondad, pero esta propiedad no es natural, no se percibe sensorialmente sino extrasensorialmente, intuitivamente (Moore [1903], 1959)⁶.

En todo caso, la influencia de Freud en Wittgenstein se comienza ya a percibir indirectamente en los aforismos del *Tractatus* (Wittgenstein [1921], 1987, prop. 4, p. 112 ss.) que hacen referencia a que la filosofía no es un conjunto de teorías, sino una actividad práctica destinada a la crítica del lenguaje, que no consiste en la formulación de proposiciones lingüísticas, sino en la clarificación lógica de los pensamientos. La filosofía está repleta de confusiones derivadas de la polivalencia significativa y simbólica de los signos lingüísticos, y a que los problemas filosóficos son solo aparentes en tanto que sinsentidos que no requieren respuesta ni solución sino la mera constatación de su carencia de sentido (Wittgenstein repetía una y otra vez que los problemas filosóficos no se pueden *resolver*, sino solo *disolver*, diluir, del mismo modo que Freud tampoco buscaba *resolver* los problemas psicológicos del neurótico, sino *disolverlos*, hacer emerger la idea de su escasa relevancia), aunque en el *Tractatus* Wittgenstein parte todavía de que todo lo que puede ser pensado, puede ser pensado claramente, y todo lo que puede ser expresado, puede ser expresado claramente, sin reivindicar aún como solución para estas confusiones el *análisis* lingüístico, sino la construcción de un lenguaje sígnico que siga una sintaxis lógica de acuerdo con la cual haya una correspondencia biunívoca entre signos y significados. La proposición lingüística es una figura o modelo de la realidad, del mismo modo que la notación musical es una figura o modelo de la música o que el alfabeto es una figura o modelo de los sonidos lingüísticos, manteniendo recíprocamente la relación interna figurativa propia de la interconexión entre el lenguaje y el mundo. Interpretamos las proposiciones lingüísticas por medio de la semejanza interna de entidades heterogéneas conectadas mediante la figuración. A las reglas de interpretación lingüística, Wittgenstein les da justamente el nombre de *proyecciones*, ya que proyectan la norma en el lenguaje *figurando* el mundo y representando la realidad, la cual solo se puede conocer si se comprende el *sentido* del signo proposicional; es decir, si tal sentido, aunque no haya sido *explicado*, es *mostrado*, del mismo modo que en la escritura jeroglífica, de la que es heredera la escritura alfabética, era posible la *comprensión sin explicación*.

⁶ Cfr. W. D. Ross ([1930], 1994); H. A. Prichard (1949).

En la última parte del *Tractatus*, Wittgenstein sentencia que la ética trasciende el lenguaje y es por consiguiente inexpresable. Ajenas al tono general del *Tractatus*, en sus últimas páginas subrayará que lo que está más allá de lo físico no se puede expresar lingüísticamente, sino solo mostrar: «Sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo. Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta» (Wittgenstein [1921], 1987, prop. 6, p. 52). «Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se *muestra*, es lo místico» (Wittgenstein [1921], 1987, prop. 6, p. 522).

En su *Conferencia de Ética*, Wittgenstein es más explícito desarrollando las últimas proposiciones del *Tractatus* al afirmar que la ética no es nada que podamos pensar porque nuestro lenguaje solamente puede contener y transmitir significado y sentido naturales, mientras que la ética es *sobrenatural*. No hay para Wittgenstein ningún estado de cosas que describa el bien absoluto, y que hubiéramos tenido que seguir por necesidad lógica, y nuestras referencias al bien absoluto o al valor absoluto son expresiones psicológicas de nuestro estado de ánimo, de sensaciones que el propio Wittgenstein admite que en su caso son de satisfacción y asombro por la existencia del mundo. Si expresamos lingüísticamente estas sensaciones, estamos pervirtiendo el lenguaje, ya que tales expresiones serían para Wittgenstein como símiles vacíos, como símiles de los que no puede prescindir porque detrás de ellos no hay hechos (Wittgenstein [1929], 1997, p. 60 ss). En sus *Conversaciones con Friedrich Waismann*, insiste en que el ser humano tiende a correr contra las barreras del lenguaje, y ese *correr* hace referencia a la ética. El único significado posible de las expresiones éticas es psicológico, y cualquier otra alternativa desemboca en sinsentidos (Wittgenstein, 1973, p. 81-82, 102 ss)⁷.

⁷ Estas ideas derivaron hacia el emotivismo axiológico en autores como Stevenson y Ayer. Stevenson defenderá que todo análisis que pretenda ofrecer un panorama global de la ética debe estar atento a reconocer la igual importancia de dos factores, las creencias («beliefs») y las actitudes («attitudes»), respectivamente correspondientes a la racionalidad y la emotividad. Las definiciones modelo de la ética suelen responder para Stevenson al modelo «esto es malo», que significa «desapruebo esto; desapruébalo tú también»; al modelo «debes hacer esto», que significa «desapruebo que dejes esto sin hacer; desapruébalo tú también»; o al modelo «esto es bueno», al que podrían reconducirse los dos anteriores, y que significa la conjunción de la proposición descriptiva «apruebo esto» y la proposición prescriptiva «apruébalo tú también». Como enunciado de contenido psicológico, la verdad o falsedad de la proposición descriptiva «apruebo esto» se habrá de comprobar empíricamente, pero no podrá ocurrir lo mismo con «apruébalo tú también» en tanto que proposición prescriptiva (Charles Stevenson, [1944], 1971, p. 27 ss.). Por su parte, Ayer, remontándose al empirismo de Hume reformulado por Russell y el primer Wittgenstein, arremetió contra las proposiciones sintéticas a priori kantianas y recalcó cómo, al incorporar a la descripción de una acción un juicio positivo («es buena») o negativo («es malo»), nos limitamos a dejar patente nuestra aprobación o desaprobación moral respecto a ella, pero no transformamos su contenido semántico, sino sólo su fuerza pragmática ilocucionaria y perlocucionaria. La función de los términos éticos es meramente emotiva porque únicamente expresan sentimientos, con frecuencia unidos al deseo de provocar similares sentimientos en el auditorio y determinadas acciones acordes con los mismos. A la ética sólo le

En las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein modifica su idea del *Tractatus* de que el mundo y el lenguaje poseen una estructura común a través de conceptos como los de *forma de vida* y *juego lingüístico*, con claras connotaciones fenomenológicas y psicoanalíticas. Reconoce ahora que las reglas que regulan las constantes lógicas no se pueden establecer al margen de la relación interna de las proposiciones en las inferencias lógicas, porque estas reglas, esta *sintaxis*, forma parte de una *sintaxis* global mediante la cual se puede analizar la función que cumplen tales relaciones internas. La *sintaxis* o *gramática* de nuestro lenguaje ofrece reglas que establecen la relación interna entre un término y su significado, y a partir de las cuales se pueden expresar *enunciados sintéticos a priori* que se corresponden con tales reglas.

El segundo Wittgenstein pasa así de la perspectiva *física* de la verdad o falsedad de los estados de cosas a la perspectiva *fenomenológica* del sentido o sinsentido de los estados de cosas, de la descripción de la estructura de los estados fenomenológicos de las cosas y sus propiedades espaciales, temporales y materiales. Lo relevante no es ya la *sintaxis* de las proposiciones, sino la *sintaxis* de los sistemas de proposiciones. El análisis teórico de las reglas lingüísticas (sintácticas y semánticas) deja de tener para él interés porque la relación entre una palabra y su significado no se da en la teoría, sino en la práctica, en los usos lingüísticos de la palabra, los cuales no siguen regla alguna. Del mismo modo que el psicoanálisis sirve como terapia para la curación de las enfermedades psicológicas, la técnica filosófica de los juegos del lenguaje sirve como terapia para las enfermedades filosóficas, plasmadas en confusiones teóricas causadas por la consideración del lenguaje al margen de los contextos y actividades vitales, al margen de las *formas de vida*.⁸

queda entonces definir conceptos, describir fenómenos o poner de manifiesto que los términos éticos no se pueden conceptuar ni analizar. Será la psicología la que deberá profundizar en las razones por las cuales tales tipos de términos se utilizan en cada caso según los sentimientos respectivos, y la sociología paralelamente la que deberá tratar de construir teorías globales a partir de los datos suministrados por la psicología (Ayer, 1965, p. 121 ss.).

⁸ Aulis Aarnio ha construido su teoría de la razonabilidad jurídica sirviéndose del concepto de «forma de vida» para explicar su tesis de que, en la praxis societaria, los sistemas de valores no son creados autónomamente por individuos o grupos: «cada enunciado valorativo se conecta con una totalidad compleja de enunciados. Siguiendo a Ludwig Wittgenstein se podría hablar de un nido de enunciados. Este nido de enunciados no es, sin embargo, arbitrario, sino que como globalidad se liga a una base, a una forma de vida». Aarnio recalca que los sistemas de valores están «vinculados a nuestra práctica vital», sin que por ello deje de ser posible justificar una teoría de los valores no-descriptiva, que como tal tampoco deja de ser una teoría racional. Cuando se expresa un juicio de valor, señala Aarnio, se está jugando un determinado juego lingüístico. Quien dice que A es bueno o es malo realiza una opción ética que no es meramente teórica, sino que consiste en una acción que no se puede justificar más que situándola en el contexto de una forma de vida, la cual no es en sí misma susceptible de justificación (Aulis Aarnio, 1991). También Robert Alexy se ha servido de los conceptos wittgensteinianos de *juego lingüístico*, *forma de vida* y *seguir una regla* para fundamentar los presupuestos del discurso práctico racional (Robert Alexy, 1989, p. 63 ss.).

El estudio de los juegos lingüísticos es el estudio de formas primitivas de lenguaje o de lenguajes primitivos, no contaminados por complejos procesos intelectuales, y es a juicio de Wittgenstein muy útil para afrontar problemas como el de la naturaleza de los diferentes tipos de lenguaje: descriptivo, exhortativo, interrogativo, prescriptivo, etc. Del mismo modo que la psicología yerra cuando trata de construir conceptos generales que sirvan para deducir las soluciones para los problemas psicológicos sin tener en cuenta las circunstancias de cada caso concreto, tal como puso de manifiesto el psicoanálisis, el principal error filosófico ha sido para Wittgenstein el de buscar la esencia o elemento común a todos los usos de un término para tratar de clarificar su significado, con lo que el filósofo ha ignorado las situaciones concretas, que son precisamente las que ayudan a comprender el uso del término. Los juegos lingüísticos no son por consiguiente investigaciones preparatorias para poder reglamentar correctamente el lenguaje, sino objetos de comparación que mediante semejanzas y desemejanzas precisan las condiciones de nuestro lenguaje, de forma similar a como la terapia psicoanalítica no consiste en reglamentar un tratamiento psicológico sino en impulsar y orientar la libre asociación de ideas. Con los juegos lingüísticos no se *dice* nada, incide Wittgenstein, no se trata de perfeccionar el sistema de reglas que rige el uso del lenguaje, sino que *solo se muestran* técnicas terapéuticas para combatir las confusiones lingüísticas.

La línea psicologista en la que derivaron parcialmente el primer Wittgenstein y Moore fue también seguida por algunos de los filósofos del Círculo de Viena, particularmente Moritz Schlick⁹. En su libro *Problems of Ethics* ([1930], 1965),

⁹ Debe citarse también a Rudolf Carnap, quien en *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje* ([1932] 1965) afirmó que las proposiciones no empíricas no describen relaciones objetivas, sino que meramente expresan actitudes emotivas. Como la metafísica, y también como el arte, la ética surge de la necesidad antropológica de expresarse emotivamente como respuesta ante la realidad que percibimos. Frente a ella, recalca Carnap, solemos actuar más inconsciente que conscientemente con nuestras acciones y con nuestras palabras, gestos u otros tipos de manifestaciones lingüísticas más o menos simbólicas. Y en ocasiones sentimos también la necesidad de expresarnos artísticamente, metafísicamente o éticamente. Pero entonces no describimos situaciones objetivas, ni siquiera racionalizamos forzosamente, sino que nos limitamos a expresar emociones, sentimientos, sensaciones, lo mismo cuando valoramos que cuando pintamos, componemos o rezamos. En *Filosofía y sintaxis lógica* Carnap defiende además con claridad la equivalencia pragmática entre los enunciados normativos y los enunciados valorativos, más allá de sus diferencias puramente sintácticas: «Una norma o regla tiene una forma imperativa, por ejemplo ¡No mates!. El juicio valorativo correspondiente sería *Matar es malo*. La regla tiene gramaticalmente la forma imperativa y por lo tanto no puede ser considerada como una aseveración. Pero el enunciado valorativo, aunque como la regla es simplemente expresión de un determinado deseo, tiene la forma gramatical de una oración declarativa. Esta forma ha conducido engañosamente a muchos filósofos a pensar que un enunciado valorativo es realmente un enunciado afirmativo y debe ser o verdadero o falso. Pero en realidad un enunciado valorativo no es sino una orden con una forma gramatical engañosa. Puede tener efectos sobre las acciones de los hombres y estos efectos pueden estar en concordancia con nuestros deseos o no; pero no por ello será verdadero o falso» (p. 15). Ha de recordarse en relación con las implicaciones y presuposiciones entre los enunciados prescriptivos y los enunciados valorativos que la dependencia kantiana de la noción de *bien* respecto a la noción de *deber* es invertida por Moore: sólo la determinación del concepto de bien capacita

Schlick partía de que la ética tenía como objeto de estudio la moralidad, lo moralmente valioso, lo que sirve de norma de la conducta humana. Y respecto a este objeto la ética sólo podía conocerlo, no podía producirlo ni tampoco decidir las entidades que caían bajo su concepto: «¿A qué objeto, a qué campo de estudio se refieren los problemas de la ética? Los problemas éticos conciernen a la moralidad, o lo que es moralmente valioso, a lo que sirve de guía de conducta o norma de la conducta humana, a lo que es exigido de nosotros o, finalmente y para decirlo con la palabra más antigua y sencilla, al bien. ¿Qué hace la Ética con ese objeto? Conocerlo (...) Puesto que la ética es teoría y conocimiento, no tiene la tarea de producir el bien, ni en el sentido de darle realidad en el actuar humano, ni en el sentido de que tenga que estipular o decretar lo que esté bien». La ética debe entonces dejar de cuestionarse los motivos que nos empujan a establecer normas morales para cuestionarse los motivos de nuestra conducta general, para ofrecer explicaciones causales de la conducta moral, por lo que no es sino una parte de la psicología empírica: «El conocimiento de lo bueno no concierne a las normas sino que se refiere a la causa; no concierne a la justificación, sino a la explicación de los juicios morales (...). El problema que debemos situar en el centro de la ética es un problema puramente psicológico» (Schlick [1930], 1965)¹⁰.

En el ámbito de la filosofía del derecho, el psicologismo ético fue particularmente seguido por realistas escandinavos como Hagerstrom y, especialmente, Ross, cuyas tesis han sido a veces descontextualizadas con la intención de exagerar y acentuar su irracionalismo axiológico¹¹. Así, Ross rechazó poder calificar una norma o un ordenamiento de justo o injusto, mero intento de transformar nuestro deseo en

para determinar el concepto de deber. Posteriormente, Hare desarrollará su conocida tesis prescriptivista reinterpreta los enunciados valorativos como enunciados prescriptivos e infravalorando la influencia en ellos de la emotividad en tanto que mero síntoma del juicio de valor (Richard Hare, *The Language of Morals*, 1975). Por último, fuera del Círculo de Viena no debe olvidarse el psicologismo ético de C. K. Ogden y I. A. Richards en *The Meaning of Meaning* (1989).

¹⁰ Schlick defenderá que las normas, en tanto que establecen las condiciones que deben cumplir las conductas humanas para ser consideradas como buenas, constituyen únicamente la constatación de hechos. Lo relevante es, para Schlick, analizar las causas reales que nos hacen valorar, que nos hacen decidir lo que consideramos bueno y lo que consideramos malo, y este análisis no es distinto del análisis de nuestras buenas y malas acciones. Nuestros actos lingüísticos enunciativos de proposiciones éticas, valorativas o prescriptivas son solo un reducido subgrupo dentro del amplio ámbito de nuestro comportamiento, de tal modo que nuestra moral es valorada por nuestro comportamiento global. El conocimiento de lo bueno «conciernen a los fundamentos reales, a las verdaderas causas y motivos que nos llevan a distinguir entre el bien y el mal y originan los actos específicos de valoración y no solo las valoraciones, sino también las acciones, porque éstas siguen a aquellas» (Schlick [1930], 1965, p. 265-266).

¹¹ Es el caso del frecuentemente citado párrafo de *Sobre el Derecho y la Justicia*: «Usadas en el contexto de calificación de una norma general o un ordenamiento, las palabras *justo* e *injusto* no tienen ningún significado descriptivo (...). Solamente expresan una emoción. A dice: *Estoy en contra de esta norma porque es injusta*, debiendo haber dicho *Esta norma es injusta porque estoy en contra de ella*. Invocar la justicia es la misma cosa que golpear con el puño una mesa: una expresión emotiva que transforma una exigencia en un postulado absoluto» (Ross, 1970, p. 259).

deber absoluto que choca con la no verificabilidad de los enunciados sobre la justicia. Pero aclaró que solo compartía las tesis emotivistas de Hagerstrom desde un punto de vista psicológico, no desde un punto de vista epistemológico, desde el punto de vista del análisis lógico de la constitución del conocimiento, desde el cual la realidad no es algo que se experimenta directamente, sino el resultado de un proceso progresivo de aprendizaje en el que un número cada vez mayor de elementos se van eliminando como subjetivos al ser incapaces de superar el «test de la intersubjetividad». Si queremos aclarar la cuestión de la función representativa de las emociones, hay que ir más allá de la consciencia, hay que reflexionar sobre las razones por las que interpretamos determinados fenómenos como subjetivos y determinados otros fenómenos como objetivos (Ross, 1945, p. 188)¹².

Ross resalta que la consciencia de la realidad no es un hecho originario, como lo prueba el hecho de que el niño de corta edad no distingue lo subjetivo de lo objetivo cuando reifica la conciencia, como por ejemplo al asumir los sueños como reales o el nombre de una cosa como parte de ella, o al creer que los fenómenos que siguen leyes físicas se deben a normas éticas. La interiorización de la emoción en el ego no es originaria, sino que es un proceso paulatino en el que va influyendo el entorno, un proceso que la psicología describe constatando hechos, aunque sin fundamentarlo (Ross, 1945, p. 189 ss). En definitiva, el valor no es para Ross una clase de cualidad objetiva perteneciente a determinados objetos, por lo que las proposiciones valorativas carecen de significado lógico, cumpliendo meramente la función (no simbólica) de *síntomas* del comportamiento y también, casi siempre, de *signos* del deseo de influir y persuadir. A diferencia de las percepciones empíricas, que aunque constituyen lógicamente su objeto de percepción no son su consecuencia, el comportamiento valorativo es definido por Ross como «el efecto comportamental producido por la cosa». Valorar X como bueno o malo no implica la constitución de X, sino que expresa una reacción psicológica causada por X en conjunción con una serie de factores familiares, educativos, culturales y ambientales, factores que

¹² Vid. Axel Hagerstrom, *On the truth of moral propositions* ([1911] 1964). Cfr. Theodor Geiger, *Moral y Derecho. Polémica con Uppsala* ([1946] 1982); Georg H. von Wright, *El empirismo lógico*. Como Ayer, Ross destacó el carácter autocontradictorio de los juicios sintéticos *a priori* kantianos, que implicaban la asunción metafísica de determinados factores relativos a la estructura de la mente humana, en referencia a las formas puras de percepción espacio-temporal y a los conceptos puros en tanto que formas necesarias de toda experiencia. Todo juicio *a priori* es analítico, y por consiguiente los juicios de valor no pueden ser válidos *a priori* porque son proposiciones sintéticas generales, y por ello tienen implicaciones verificables. Proposiciones del tipo de «el placer es lo que es bueno en sí mismo» son generales porque se refieren a la suma de todos los elementos individuales que tienen el carácter del placer, y al considerar a la bondad como una cualidad experimentable, la proposición general tiene implicaciones verificables. Es imposible aceptar su validez *a priori* porque tal validez depende de los elementos individuales de placer experimentados con la cualidad de la bondad. La única posibilidad de considerar los juicios de valor como válidos *a priori* es para Ross la de convertirlos en tautologías del tipo de «la virtud es lo que es bueno» o *honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*, de cuya validez no se puede dudar, pero que no significan nada (Ross, 1945, p. 179 ss.).

en sí mismos sí pueden ser graduados y valorados según sus efectos y consecuencias. Siguiendo a Freud, Ross concluye que la paulatina delimitación de la consciencia respecto a la inconsciencia, dependiente de la naturaleza más o menos favorable de los estímulos recibidos desde la infancia, produce la creación de la conciencia moral, que ya solo se centra en una parte de la realidad, en la parcela de la conducta humana que es objeto de valoración ética¹³.

Frente al semanticismo de la teoría referencial del significado y frente al realismo intuitivista, el psicologismo ético que surge desde Freud destaca así una segunda función del lenguaje, más importante aún que la función cognoscitiva, que consiste en la expresión de los sentimientos e intenciones conscientes e inconscientes de quienes formulan enunciados lingüísticos. Esta fuerza o valencia pragmática del lenguaje domina sobre su dimensión semántica, que incluso queda dirigida por ella. No solo la mayoría de las teorías ético-psicológicas posteriores, sino incluso casi toda la filosofía del lenguaje contemporánea es heredera de la superación de la semántica por la pragmática, de la primacía del enfoque psicológico en el tratamiento de la ética y los valores jurídicos, políticos y sociales.

Lista de Referencias

- Aarnio, A. (Trad. 1991). *Lo racional como razonable*. E. Garzón Valdés (trad.) Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. (*The Rational as Reasonable*. Reidel: Dordrecht. Obra original publicada en 1987).
- Alexy, R. (Trad. 1989). *Teoría de la argumentación jurídica*. M. Atienza & I. Espejo (trad.). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. (*Theorie der Juristischen Argumentation*. Francfort: Suhrkamp. Obra original publicada en 1978).

¹³ Ross es explícito al concebir también la realidad moral como residuo de la progresiva evolución infantil desde la inconsciencia hasta la consciencia., desde la omnipresencia del *deber ser* hasta la creación de la conciencia moral: «La psicología de la edad evolutiva muestra cómo el niño, a diferencia del adulto, no distingue entre lo subjetivo (su ego) y lo objetivo, sino que lleva a cabo una reificación, para nosotros ilegítima, del contenido de la consciencia. (...) Como Piaget ha mostrado, no existe una verdadera ley de naturaleza hasta que el niño no ha cumplido siete u ocho años. Antes de esta edad, la vida aparece gobernada por leyes que son al mismo tiempo físicas y morales. La luna se ve sólo de noche y el sol sólo de día, pero no porque las leyes naturales aseguren esta regularidad, sino porque al sol no le está permitido atravesar el cielo de noche, quedando sujeto así, como todos los cuerpos celestes y todos los demás seres vivientes, a leyes que limitan el ejercicio de la voluntad» (Ross, 1945, p. 188-189 y 209-210). Ross no se refiere expresamente a Freud, pero sí a Piaget y su desarrollo de la noción freudiana de interiorización de la imagen afectiva del padre en tanto que origen de la conciencia moral, de la idea de deber (Ross, 1945).

- Álvarez, N. (1995). *Hacia una teoría psicoanalítica de la justicia*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.
- Brandt, R. (1950). The Emotive Theory of Ethics. *Philosophical Review*, (49), 305-318.
- Brandt, R. (Trad. 1982). *Teoría ética*. E. Guisán (trad.). Madrid: Alianza. (*Ethical Theory*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall. Obra original publicada en 1959).
- Carnap, R. (Trad. 1963). *Filosofía y sintaxis lógica*. C. Molina (trad.). México: UNAM. (*Philosophy and Logic Syntax*. Londres: Kegan Paul. Obra original publicada en 1935.).
- Carnap, R. (Trad. 1965). La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje. L. Aldama et al. (trad.). En A. Ayer. *El positivismo lógico*. (p. 65-87). México: Fondo de Cultura Económica. (*Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache*. *Erkenntnis*, (2). Obra original publicada en 1932.).
- Castilla del Pino, C. (1989). Freud y la génesis de la conciencia moral. En V. Camps. *Historia de la Ética*. vol. III. (p. 87-117). Barcelona: Crítica.
- Dewey, J. (Trad. 1971). *The Study of Ethics: A Syllabus*. Londres, Amsterdam, Carbondale, Edwardsville: Southern Illinois University Press. (Obra original publicada en 1894).
- Dewey, J. (Trad. 1978). *Ethics*. Carbondale, Edwardsville: Southern Illinois University Press. (Obra original publicada en 1908).
- Durkheim, E. (1951). Détermination du fait moral. En E. Durkheim. *Sociologie et philosophie*. , París : Presses Universitaires du France. (Obra original publicada en 1906).
- Erikson, E. (Trad. 1980). *Identidad*. A. Guera (trad.). Madrid: Taurus. (*Identity*. Nueva York: Norton. Obra original publicada en 1968).
- Feuer, L. S. (1955). *Psicoanálisis and Ethics*. Springfield, Illinois: Thomas.
- Flugel, J. C. (1955). *Man, Morals and Society: A Psycho-Analytical Study*. Nueva York: International University Press.
- Freijo, E. (1966). *El psicoanálisis de Freud y la psicología de la moral*. Madrid: Razón y Fe.
- Freud, S. (Trad. 1976). *Moisés y la religión monoteísta*. J. L. Etcheverri (trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (*Moses and Monotheism*, obra original publicada en 1937-1938).

- Freud, S. (Trad. 1988). Tres ensayos para una teoría sexual. L. López-Ballesteros, R. Rey & G. Dessal (trad.). En S. Freud. *Textos fundamentales*. (p. 343-467). Madrid: Alianza. (*Three Essays on the Theory of Sexuality*, obra original publicada en 1905).
- Freud, S. (Trad. 1988). El yo y el ello. L. López-Ballesteros, R. Rey y G. Dessal (trad.). En S. Freud. *Textos fundamentales*. (pp. 547-598). Madrid: Alianza. (*The Ego and the Id*, obra original publicada en 1923)
- Freud, S. (1988). La cuestión del análisis profano. L. López-Ballesteros, R. Rey & G. Dessal (trad.). En S. Freud. *Textos fundamentales*. (pp. 21-95). Madrid: Alianza. (*The Question of Lay Analysis*, obra original publicada en 1926).
- Freud, S. (1988). La división de la personalidad psíquica. L. López-Ballesteros, R. Rey & G. Dessal (trad.). En S. Freud. *Textos fundamentales*. (pp. 599-625). Madrid: Alianza. (*New Introductory Lectures on Psych-Analysis*, obra original publicada en 1932).
- Freud, S. (Trad. 1999). El malestar en la cultura. R. Rey Ardid (Trad.). Madrid: Alianza. (*Civilization and its Discontents*, obra original publicada en 1930).
- Freud, S. (Trad. 1999). Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte. L. López-Ballesteros (Trad.). En Freud, S. *El malestar en la cultura*. (p. 100-129). Madrid: Alianza. (*Thoughts for the Times on War and Death*, obra original publicada en 1915).
- Fromm, E. (Trad. 1953). H. Morck (Trad.). *Ética y psicoanálisis*. México: Fondo de Cultura Económica. (New York: Holt, Rinehart and Winston. Obra original publicada en 1947).
- Fromm, E. (1973). *El miedo a la libertad*. G. Germani (Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Geiger, T. (Trad. 1982). E. Garzón Valdés (Trad.). *Moral y Derecho. Polémica con Uppsala*. Barcelona: Alfa. (*Debat med Uppsala om Moral og Ret*. Lund. Obra original publicada en 1946).
- Gómez, V. (1981). *El reino de las leyes. Orden freudiano*. Madrid: Siglo XXI.
- Gómez, C. (1998). *Freud, crítico de la ilustración. Ensayos sobre psicoanálisis, religión y ética*. Barcelona: Crítica.
- Guisán, E. (1986). *Razón y pasión en ética*. Madrid: Anthropos.
- Habermas, J. (Trad. 1985). R. García Cotarelo (Trad.). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- Hagerstrom, A. (Trad. 1964). *On the truth of moral propositions*. R. T. Sandin (Trad.). En A. Hagerstrom. *Philosophy and Religion*. (pp. 77-96). Londres:

- Allen and Unwin. (*Om moralista föreställningars sanning*, obra original publicada en 1911).
- Hare, R. (Trad, 1975). Traducción castellana de Eugenio Rabossi y Genaro Carrió: *El lenguaje de la moral.*, México: Unam. (*The language of morals*. Londres: University Press. Obra original publicada en 1952).
- Hull, C. (1944). Value, Valuation and Natural-Science Methodology. *Philosophy of Science*, (9), 125-141.
- James, W. (1985). *Psychology*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press. (Obra original publicada en 1892).
- Kohlberg, L. (1981). *The Philosophy of Moral Development*. San Francisco: Harper & Row.
- Marcuse, H. (Trad. 1995). *Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud*. J. García Ponce (Trad.). Barcelona: Ariel. (*Eros and Civilization. A philosophical inquiry into Freud*. Boston: Bacon Press. Obra original publicada en 1953).
- Mill, J. S. (Trad. 1969). *Utilitarianism*. En J. S. Mill. *Essays on Ethics, Religion and Society*. (pp. 205-259). Toronto, Londres: Routledge & Kegan Paul, University of Toronto Press. (Obra original publicada en 1861).
- Moore, G. (Trad. 1959). *Principia Ethica*. A. García Díaz (Trad.). México: Unam. (*Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press. Obra original publicada en 1903).
- Piaget, J. (Trad. 1978). *La representación del mundo en el niño*. L. Hernández Alfonso (Trad.). Madrid: Morata. (*Le jugement moral chez l'enfant*. Paris: Presses Universitaires de France. Obra original publicada en 1926).
- Odier, C. (1947). *Les deux sources, consciente et inconsciente, de la vie morale*. Neuchatel: De la Baconnière.
- Ogden, C. K. & Richards, I. A. (1989). *The Meaning of Meaning*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Prichard, H. A. (1949). *Moral Obligation: Essays and Lectures*. Oxford: Clarendon Press.
- Quine, W. V. (1978). *On the Nature of Moral Values*. En A. Goldman & K. Jaegwon (ed.). *Values and Morals*. (pp. 37-45). Reidel: Dordrecht.
- Rawls, J. (Trad. 1978). *Teoría de la justicia*. D. González Soler (Trad.). México: Fondo de Cultura Económica. (*Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. Obra original publicada en 1971).

- Rieff, P. (Trad. 1966). *Freud: la mente de un moralista*. Buenos Aires: Paidós. (Obra original publicada en 1961).
- Ross, A. (1945). On the Logical Nature of Propositions of Value. *Theoria*, 11, 172-210.
- Ross, A. (Trad. 1970). *Sobre el Derecho y la justicia*. G. Carrió (Trad.). Buenos Aires: Eudeba. (*On Law and Justice*. Londres: Stevens & Sons. Obra original publicada en 1958).
- Ross, W. D. (Trad. 1994). *Lo correcto y lo bueno*. L. Rodríguez (Trad.). Salamanca: Sígueme. (*The Right and the Good*. Oxford: Oxford University Press. Obra original publicada en 1930).
- Rubio, J. (1987). *El hombre y la ética*. Barcelona: Anthropos.
- Rubio, J. (1989). La psicología moral (de Piaget a Kohlberg). En V. Camps. *Historia de la Ética*. Vol. III. (pp. 481-532). Barcelona: Crítica.
- Schlick, M. (Trad. 1965). ¿Qué pretende la ética? L. Aldama et al (Trad.). En A. Ayer. *El positivismo lógico*. (pp. 251-268). México: Fondo de Cultura Económica. (*Problems of Ethics*, obra original publicada en 1930).
- Skinner, B. F. (Trad. 1972). *Más allá de la libertad y la dignidad*. J. J. Coy (Trad.). Barcelona: Fontanella. (*Beyond freedom & dignity*, obra original publicada en 1971).
- Smith, A. (Trad. 1978). *Teoría de los sentimientos morales*. E. O'Gorman (Trad.). México: Fondo de Cultura Económica. (*Theory of Moral Sentiments*, obra original publicada en 1759).
- Stevenson, C. (1971). *Ética y lenguaje*. E. Raboss (Trad.). Buenos Aires: Paidós. (*Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press. Obra original publicada en 1944).
- Sullivan, H. (1953). *The Interpersonal Theory of Psychiatry*. Nueva York: Norton.
- Tubert, S. (s.f.). Psicoanálisis, feminismo, posmodernismo. En M. Burin & E. Dio Bleichmar (ed.). *Género, psicoanálisis, subjetividad*. (pp. 289-313). Barcelona: Paidós.
- Urmson, J. A. (1968). *The Emotive Theory of Ethics*. London: Hutchinson University Library.
- Velleman, D. (1999). A Rational Superego. *Philosophical Review*, (108), 529-554.
- Wittgenstein, L. (Trad. 1987). *Tractatus logico-philosophicus*. J. Muñoz & I. Reguera (trad.). Madrid: Alianza. (*Tractatus logico-philosophicus*, obra original publicada en 1921).

- Wittgenstein, L. (Trad. 1988). *Investigaciones filosóficas*. A. García Suárez & U. Moulines (Trad.). Madrid: Crítica. (*Philosophical Investigations*, obra original publicada en 1953).
- Wittgenstein, L. (Trad. 1997). Conferencia de ética. A. García Rodríguez (Trad.). En L. Wittgenstein. *Ocasiones filosóficas (1912-1951)*. (pp. 57-65). Madrid: Cátedra. (*A Lecture on Ethics*, obra original escrita en 1929).
- Wittgenstein, L. (Trad. 1973). *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena: conversaciones con Friedrich Waismann*. M. Arbolí (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.