



- ◆ Trabajo realizado por la Biblioteca Digital de la Universidad CEU-San Pablo
- ◆ Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de investigación y docencia, de acuerdo con el art. 37 de la M.T.R.L.P.I. (Modificación del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 7 julio del 2006)

## EL PROBLEMA DE LA CULPABILIDAD EN EL MODELO FREUDIANO DEL HOMBRE

Por

Aquilino Polaino-Lorente \*

### INTRODUCCION

Plantearse en toda su extensión el problema de la culpabilidad humana significa, además de un intento demasiado audaz, algo poco menos que utópico. Agotar el tema de la culpa no sólo parece, sino que resulta imposible.

La culpa, como consecuencia de la finitud del hombre, latirá siempre—a veces de modo velado e imperceptible, otras de forma desgarrada y patológica—en lo más profundo de la intimidad humana. Sin embargo, su función en la economía de la personalidad ni se agota ni puede quedar relegada a mera consecuencia de aquélla. La Psiquiatría sabe mucho de cómo la culpa interviene activamente en ciertas ocasiones en lo nuclear de algunos padecimientos. Además de modelar desde la intimidad y desde la intencionalidad—vía regia para lo comprensión del hombre, y ahora de suprema actualidad, por cuanto se intenta reducirlo a lo que manifestado asoma en el fenomenismo de su comportamiento, con tal de que se nos permita observarlo—algunas de las enfermedades, contribuye además a dar sentido al modo en que cada hombre está en el mundo.

La elección del tema de la culpa en psi-

copatología resulta obvia por las razones apuntadas. Habría que preguntarse ahora el porqué de hacer intervenir al psicoanálisis en relación con el problema de la culpa, como parece deducirse del título de este trabajo.

Las razones justificadoras de esta *liaçon* entre culpa y psicoanálisis, aun siendo múltiples, pudieran reducirse a las tres siguientes:

En primer lugar, porque es necesario agradecer al psicoanálisis el intento esforzado y sostenido por hacer transparente el problema de la culpa humana, si bien ha contribuido a poner un mucho de opacidad en todo este misterio, minimizando su alcance antropológico y forzando su entrada hasta casi conseguir hacerla acomodaticia con el modelo freudiano del hombre. En segundo lugar, porque el primitivo descubrimiento del método psicoanalítico que abrió un ancho cauce—al fijar su atención en el problema de la culpa—parece haberse extraviado en sus investigaciones, estando en la actualidad desdibujada esta problemática.

Por último, porque las conclusiones a las que ha llegado el psicoanálisis a este respecto configuran la realidad humana como un modelo hermético y desfigurador que, más que contribuir al conocimiento del hombre, notoriamente lo desfigura y degrada.

Como dice GION CONDRAU (1) en el prólogo de su libro, «la psicoterapia, al no juzgar ni castigar a los culpables, se coloca en

\* Jefe del Servicio de Psicología Clínica del Instituto Nacional de Psicología y Orientación Profesional. Profesor de Psicopatología de la Universidad Complutense.

aparente contradicción a las normas de la opinión pública, de la teología moral y de la ley... Es cierto que el psicoanálisis de orientación científiconatural no consigue descubrir la naturaleza propia del hombre. Se ocupa, en primera línea, de los sentimientos de culpabilidad y niega que tales *sentimientos* corresponden a una *culpa real*».

Volviendo a lo que nos planteábamos, se trata ante todo de contestar a las preguntas que abiertamente nos hacemos a continuación, rozando probablemente el esquematismo decente a que la claridad nos obliga.

En síntesis, éstas podrían ser las cuestiones a contestar: ¿Es propio del hombre la zozobra de la culpa? ¿Son todos los tipos de culpabilidad humana patológicos? ¿Qué remedios tenemos para solucionar esta culpa? ¿Adónde habrá que dirigir las pisadas del hombre culpabilizado? ¿Al sacerdote, al juez, al psicoanalista? ¿Es reductible el pecado y una de sus consecuencias más importantes, la culpabilidad moral, a mera fantasía de individuos espiritualizados en exceso?

Las respuestas a estos interrogantes será el programa de nuestro trabajo, centrándonos sobre todo en sus referencias psicoanalíticas.

#### ALGUNOS PRESUPUESTOS BASICOS

Pero antes de intentar responder a estas cuestiones me detendré, aunque con cierta brevedad, en algunos presupuestos básicos obligados, en atención a la luminosidad que éstos pueden arrojar más tarde sobre estas cuestiones.

Surge en una primera consideración *la vulnerabilidad radical del ser humano*. El carácter de radicalidad le es dado desde su origen, por cuanto en sí mismo el ser humano jamás encontrará la razón de su existencia. La brecha operada desde el primer momento de su constitución crecerá con cada hombre a lo largo de su biografía. La vulnerabilidad del hombre es, pues, una condición permanente y universal que no

puede ser reducida a sólo unos momentos concretos de su vida o a unas circunstanciales situaciones históricas y culturales realizadas desde determinados y específicos grupos humanos.

Esta vulnerabilidad innata—conviene advertir—no debe identificarse tan sólo con el pecado. Aunque se haga preciso reconocer que la huella del primer pecado dejó trastornada y herida para siempre la naturaleza humana, también esa huella supone el aperturismo radical desde el que dar alcance a la máxima trascendentalidad.

La vida es siempre y en cualquier caso un bien gratuito del que nadie es merecedor. Este carácter de *gratuidad* nos sitúa en un puesto de *deuda, de insuficiencia ontológica*, sólo satisfecha en la medida en que se reconoce nuestra infinita dependencia.

De aquí que el hombre pueda someterse, avergonzarse o rebelarse al palpar la aparente sinrazón de su existencia. Por eso también la plasticidad de esa culpa existencial que en la andadura vital puede construirse como culpa teológica, jurídica, moral o patológica. Lo vulnerable del hombre por sí mismo, sin embargo, no conduce a la idea de culpa, aunque sí que prepara el terreno donde ésta puede desarrollarse, precisamente por la respuesta que desde el hombre se da a la cuestión planteada por la deuda radical.

Cuando la respuesta toma el camino de poner la existencia a disposición del ser del cual dependemos, no hacemos otra cosa que andar en realidad, reconociendo la personal fragilidad, que en su asunción deviene en fortaleza, en donde se hace posible la integración de la culpa.

Se da por respuesta otras veces—hoy muy frecuentemente—un esfuerzo titánico y prometeico, perseguidor de un rebasamiento de los límites propios, para conquistar así la seguridad soñada en donde esconder la insuficiencia de nuestra condición.

Acaso por esta vía existan posibilidades de que el hombre destierre de su conciencia a la culpabilidad, aunque nunca en un grado total y absoluto.

No basta con negar cualquier idea de

culpabilidad—afirmando que toda culpa es patológica, por ejemplo—para comprar la anhelada «omnipotencia» humana.

En todo caso, la «omnipotencia» conseguida será siempre una omnipotencia quebrantada, pues desde la triste cumbre en que se halla repetirá desesperada los gestos de Sísifo, no teniendo otra solución que la de aceptar la sinrazón de su destino.

Tendrá que habérselas también con la negatividad como único valor humano, del que posiblemente escape arrojándose en los brazos de un clima artificial, tan frecuentemente saturado del frenesí dionisíaco.

En esta perspectiva no cabe otra justificación que la de *regresar al mito del buen salvaje*, al hombre naturalmente bueno—e invulnerable, aparentemente—que no debe ser molestado en su afanosa búsqueda de placer.

La tentación o el pecado serán sustituidos por estímulos ambientales y fenómenos de adaptación. La responsabilidad del hombre individualizado en la consecución de sus deseos y en la realización de sus elecciones más auténticas acabará por ser disuelta. Las debilidades y los errores, como los méritos y los aciertos, no serán imputables a una conciencia libre y personal, sino a determinados procesos historicosociales o a una determinada estructura organizativa.

Esta imagen del hombre como *tábula rasa*, inculpable y omnipotente, se intenta convertir en el *modelo del hombre puro* cuyo sufrimiento inevitable deberá explicarse siempre desde la sociedad.

El «cabrito expiatorio»—*sündenbock* de los alemanes, *bouc émissaire* de los franceses—, tal como se interpreta hoy al hombre, no podía ser otro que la sociedad.

Arrancada la culpa del término personalista de la ecuación persona-sociedad, y ante la imposibilidad de ser volatilizada en su totalidad, se desplazará ahora hacia la sociedad el otro término de binomio como una pegajosa niebla que igualara uniformemente todos los perfiles y altitudes.

Otra consideración importante—frente a los supuestos conductistas de que hoy se hace gala—es que el hombre es el único ser

capaz de establecer sus propios límites, y sobre todo, de rebasarlos individualmente.

Precisamente por esto el hombre es capaz de instrumentalizar la culpa personal y arrojarla fuera de sí. Pero también por eso mismo sus acciones le son imputables. De aquí que pudiera hablarse, hasta cierto punto, de una culpa consecutiva al exilio de la culpa. La naturaleza humana no se deja manipular tan fácilmente. Siempre, antes o después, pasa factura por esta clase de intentos que contra ella hoy se están orquestando.

### RAICES ONTOLOGICAS DE LA CULPA

En esta aproximación nos proponemos contestar a las preguntas antes formuladas. ¿Es propio del hombre la zozobra de la culpa? Aproximarse a lo que la culpa sea exige recordar lo que es la angustia, pues en cualquier caso en aquélla está supuesta ésta. KIERKEGAARD, el escritor por excelencia de la angustia, llegó a definirla como *el vértigo de la libertad*.

*La ansiedad es la realidad de la libertad en el estado de potencialidad previa a la materialización de esa libertad. Hay presente alguna potencialidad, alguna nueva posibilidad de ser, amenazada por el no-ser (2).*

ROLLO MAY desarrolla la idea kierkegaardiana sobre la angustia en su libro *The Meaning of Anxiety*, llegando a la conclusión de que *la ansiedad es la experiencia de la amenaza inminente de no ser*. De aquí que ésta sea no una característica periférica del hombre, sino una propiedad ontológica enraizada en las bases fundamentales de la existencia en cuanto tal.

Pero si la ansiedad surge del enfrentamiento con las posibilidades de realización de esas potencialidades—no entramos aquí en la distinción entre la angustia, el miedo y la ansiedad, de todos conocida—, *la culpabilidad*, dice MAY, *es la condición de la persona que reniega de esas potencialidades y renuncia a realizarlas. Es decir, que la culpabilidad es también una característica ontológica de la existencia humana (3).*

MEDARD BOSS (4) profundiza aún más en este sentido. «Si nos olvidamos de ser—por no ponernos a la altura de todo nuestro ser, por no vivir una vida auténtica, por hundirnos en el anonimato conformista de la gente—, entonces de hecho hemos perdido nuestro ser, y en ese sentido somos un fracaso. Si tú te cierras a tus posibilidades, te haces culpable o deudor contra el don que se te ha dado en tu origen, en el centro de tu ser» (5).

La culpa surge en ciertas ocasiones en el hombre precisamente por renegar de la existencia que originariamente se le dio como gratuita, y de la que, por tanto, al no ser su autor, no puede hacer con ella lo que le venga en gana sin quedar comprometido al menos en las consecuencias de lo realizado.

Existe una deuda originaria que desautoriza al ser para que se abraza al no-ser en cualquiera de sus dimensiones, sean éstas relativas o absolutas. La connotación de la culpa es precisamente la responsabilidad ante la negación de esa posibilidad irrenunciable que se ha desatendido hasta el extremo de la renuncia, el abandono e incluso la deserción indiferente y baldía.

Esa renuncia que se hace desde la cobardía vital origina simultáneamente el presentimiento de un castigo vago e incierto, que se radicaliza al vivirse anticipadamente en presencia de una constante expectación.

En cierto modo se comete un atentado contra el ser desde el ser que continúa existiendo; un mal, una nada de privación, que diría KANT.

Desde esta perspectiva de la culpabilidad ontológica (referida a las propias posibilidades, reducidas éstas a sólo posibilidades que jamás serán confirmadas por la realización), el hombre se constituye en acreedor de su propia vida, negando la donación—y por tanto la deuda radical contraída—y la gratitud de su origen.

Parece claro, pues, que algunos modos de la culpa convengan a la naturaleza humana. Ahora bien, MEDARD BOSS distingue varios tipos de culpa ontológica, que resumimos a continuación:

1. La culpa ontológica correspondiente

al mundo personal (*Eigenwelt*) e íntimo, de la que hemos hablado anteriormente.

2. La culpa ontológica derivada de nuestra relación con los semejantes (*Mitwelt*). Su carácter irreductible es obvio, por cuanto es el resultado inevitable de que, por nuestra naturaleza, estamos constituidos en individuos singulares percibiendo desde nuestra limitada mentalidad—tantas veces llena de voluntarios prejuicios—la realidad del otro.

3. La culpa ontológica correspondiente a la *Umwelt*, en tanto que ruptura con la naturaleza global. Sería una culpabilidad de separación, cuyas resonancias actuales son de primera magnitud, al estar divorciándose el hombre, cada vez en mayor cuantía, de la naturaleza, rompiendo así sus lazos personales con ella.

En mi opinión, sin embargo, todas estas modalidades se reducen a la primera: la deuda contraída por la aparición gratuita de la vida personal. Un análisis de sus manifestaciones tal vez pueda coincidir con los distintos modos enumerados por BOSS. Pero la deuda es radical—como dijimos en un principio—, aunque pueda admitir clasificaciones.

En todo caso, el esfuerzo realizado por BOSS es de agradecer, porque amplía el horizonte desde donde contemplar de un modo más amplio esta realidad.

Al constituirse el hombre en el mundo, lógicamente quedará obligado al establecimiento de múltiples relaciones. La deuda invade los variados campos de su realidad, puesto que su naturaleza reclama el convertir en realidad todo este abanico de posibilidades.

Desde otro punto de vista, también parecería válida la distinción (sólo formal y relativa) que hace PAUL RICOEUR, al mencionar las distintas dimensiones de la culpabilidad, entre la reflexión ético-jurídica, la ético-religiosa y la psíquico-teológica (6).

Estos intentos clasificatorios, sin embargo, más bien parecen designar el método de penetración en el conocimiento del problema que la realidad misma del problema.

La multiplicidad de los conceptos empleados para designar las distintas realida-

des supone siempre un esfuerzo aceptable —y de agradecer— por contribuir a una mayor luminosidad del problema; pero entiéndase bien que la realidad humana es una e indivisible.

Gracias a que el hombre tiene conciencia, el *Mitwelt* y el *Umwelt* necesariamente se integran en el *Eigenwelt*. No podía ser de otra forma. Ello desautoriza el que hagamos una división en compartimentos-estancos de las distintas categorías de la culpa.

### EXPRESION TRINITARIA DE LA CULPABILIDAD HUMANA

La culpa ontológica, por razones de nuestro entendimiento, y también por razones de especialización, ha devenido en un haz de significaciones muy distintas.

Con ánimo de sintetizar podrían resumirse estas posibilidades en tres direcciones. En el campo de la psicología hablaremos de sentimientos de culpa o de complejos de culpabilidad; en el jurídico echaremos mano de los conceptos de responsabilidad, culpabilidad civil o penal e imputabilidad; en el moral usaremos el término pecado. Admitida esta distribución formal de la culpa, repararemos, no obstante, en que en la intimidad del hombre todos ellos están unificados en alguna forma.

Obsérvese que la distinta terminología usada habla a favor de la ciencia particular desde donde se contempla la realidad de la culpa; realidad que inevitablemente no puede ser más que una, como uno es el hombre en que se da.

Por eso—dicho sea de paso—parece una contradicción que el psicoanálisis intente reducir la culpa ontológica a puro sentimiento de culpabilidad. La incongruencia es todavía mayor y más notoria cuando caemos en la cuenta de que los mismos psicoanalistas admiten la estructuración que de la culpa se hace, por ejemplo, en los distintos códigos penales y civiles. Más adelante volveremos sobre este aspecto, aunque dejamos apuntado aquí la incongruencia,

hoy muy frecuente, de intentar hacer desaparecer la culpa humana—como se hace en algún sector del psicoanálisis—a base de sustituir la responsabilidad individual por otra, tan utópica como imposible, proyectada sobre las estructuras sociales. En su intento de legitimar la desculpabilización humana, estos autores hacen fracasar al hombre total, suprimiendo y negando con sus afirmaciones la necesaria libertad humana.

Cuestión aparte es la identificación realizada entre el *sentimiento de culpa* y la *culpa* propiamente dicha. Una cosa es sentirse culpable y otra muy diferente serlo.

Como sentimiento, la culpa no sería más que «una necesidad psicológica de gran permanencia, que ejerce un poder director sobre innumerables actividades y que apoya una gran variedad de finalidades» (7), pero todavía estas funciones juntas no son capaces de coserla al plano ontológico, lo que no contradice que en el estrato afectivo la culpa ontológica pueda asomarse disfrazada de sentimientos.

Como sentimiento reunirá en sí las siguientes características:

a) *La insaciabilidad*, propiedad que en la culpa ontológica no acaba de darse con esta radicalidad, al quedar asumida en la naturaleza humana.

b) *Una vaga incertidumbre* que contradice la certeza encontrada en el campo ontológico, vivenciada ante un hecho concreto.

c) Aspectos subjetivos que hacen de ellos *una verdad, al parecer incuestionable*. El carácter de verdad, al tener un trasfondo subjetivo, permite empaparse de emociones patológicas que pueden empañar este carácter de verdad.

d) *La posesión de la persona que los sufre*. La culpa ontológica no posee al ser, sino que es un ingrediente del mismo. La posesión indica siempre la aparición de una alteridad, al apropiarse desde dentro alguna cosa externa al hombre.

e) *Su carácter irracional*. El sentimiento de culpa, como tal sentimiento, se forma en nosotros generalmente sin nuestra advertencia y, en algunos casos, a pesar incluso

de intentar rechazarlos. Como sentimiento no acaba de ser elaborado deliberadamente por el sujeto. La culpa ontológica exige siempre del conocimiento propio. Se elabora con nuestro permiso—aunque éste sea tácito—y tantas veces a causa del esfuerzo intenso y relajado de nuestro propio examen personal.

f) Su *resistencia al cambio*. Como sentimiento irracional no permite la integración con la totalidad de la personalidad, a no ser a costa de hacerse incomprensible. Como sentimiento está siempre pronto al cambio. La culpa ontológica está, por el contrario, permanentemente en el subsuelo del ser.

g) En cuanto que posesión, el sentimiento de culpa *disminuye el valor del yo*, que a un nivel consciente no suele admitir dichos sentimientos. La culpa ontológica, por el contrario, amplifica el yo desde el momento en que es aceptada libre y conscientemente.

A lo largo de este recorrido creemos habernos aproximado a la imposibilidad de convertir la culpa humana (ontológica)—que empapa y penetra todo el ser del hombre—en sólo un sentimiento de culpabilidad, como pretenden ciertos psicoanalistas.

La segunda perspectiva desde donde alcanzar el fenómeno de la culpabilidad humana se reviste ahora con términos como responsabilidad, imputabilidad, etc., adscritos al campo de la jurisprudencia. Permítanos que a pesar de nuestra falta de especialización en este campo intentemos un esbozo periférico de lo que aquí sucede en la actualidad.

En efecto, en el campo del *Derecho Penal* la culpa ha ido evolucionando también, desde una concepción psicologista y reduccionista hasta la actual, más objetivadora y normativa.

La primera, acuñada durante el pasado siglo, reducía la culpa de un modo simplista a la trama psicológica organizada en la voluntad del actor en relación con el delito realizado.

Ya a principios de este siglo—desde los

trabajos de FRANK en 1907—se estudia la culpa en atención a otros factores, como la imputabilidad y las circunstancias situativas. Corresponde a EDMUNDO MEZGER el mérito enorme de haber introducido esta dimensión normativa, valorativa y finalista en el análisis de la culpabilidad penal.

Desde este nuevo horizonte se definirá la culpa como «el conjunto de presupuestos que fundamentan, frente al sujeto, la *reprochabilidad personal* de su conducta anti-jurídica» (8), entendiéndose por *imputabilidad* la capacidad del sujeto para entender lo ilícito de la conducta realizada y la posibilidad de actuar conforme a ese conocimiento (9).

Otro factor en que se ha reparado no hace mucho, además del dolor, la culpa y la imprudencia—y que lo traemos aquí por sernos de gran utilidad—, es el de la *preterintencionalidad*.

Se habla de ella cuando el sujeto, teniendo intención de producir determinado resultado, origina un resultado mucho más grave, y por tanto, cualitativamente distinto. En estas circunstancias el Código Penal Español no valora el hecho como una forma de culpa, poniéndose en marcha los mecanismos atenuantes de la pena (10).

Por último, para que el autor imputable sea culpable se necesita además la demostración de que en esas circunstancias el ordenamiento jurídico pueda exigirle otra conducta distinta a la realizada (*principio de exigibilidad*) (11). Quiere esto decir que el hombre medio—en idénticas circunstancias y motivado de igual modo—pudiera haber actuado de distinto modo al culpable.

Como puede observarse, a través de los conceptos de *imputabilidad*, *preterintencionalidad* y *exigibilidad*, el Código Penal especifica el grado de vinculación entre el agente y el delito perpetrado, y en algunos de estos casos la culpa es atenuada a la luz de la verificación o no de estos principios.

Se usa así de una metodología investigadora más realista que, lejos de desentenderse de la conciencia psicológica, la incorpora y la valora. La otra vía, la psicologista, que hacía depender del estado culpable

de la conciencia la imputabilidad de los actos, se prestaba más a subjetivismos particularistas nada iluminadores de la fundamentación jurídica pertinente.

Después de esta breve excursión—ruego al lector perdona tanto atrevimiento—por la difícil geografía jurídica, tan lejana a nuestra formación, parece quedar clara la insuficiencia de algunos de los principios psicoanalíticos que en su desmedido afán de desculpabilizar intentan probar la inocencia de todos los hombres.

El Derecho Penal, fiel a la Justicia a quien siempre ha servido, reconoce el papel que pueden jugar las circunstancias sociales que condicionan, sin duda alguna, nuestras acciones. Pero tal reconocimiento no es tan maximalista que desplace toda responsabilidad personal y culpable desde el autor del delito a la sociedad circundante. En la sociedad de masas en que habitamos el sentido de autoría, así como su intencionalidad, todavía no han sido liquidados, afortunadamente, y mucho menos en el campo del Derecho.

Sin esta reciente concepción del Derecho Penal la justicia devendría en una marioneta, sujeta sólo a la habilidad de quien mejor hubiese sido entrenado en moverla. Porque si toda conciencia de culpa—como se pretende desde cierto sector psicoanalista—tiene un origen patológico, y si fundamentamos la culpabilidad penal exclusivamente en esta conciencia, sería imposible cualquier condena, por pequeño que ésta fuese.

Por otra parte se dan casos en que existe conciencia de culpa no originada en ningún proceso patológico, que desde el punto de vista del especialista en Medicina acaso fuera aconsejable su condena, mientras que desde el punto de vista del Derecho las múltiples circunstancias atenuantes desaconsejan el veredicto de culpabilidad.

Estamos persuadidos, por tanto, que la conciencia de culpa, aisladamente tomada, jamás podrá erigirse en principio diferencial y fundante de la normativa jurídica.

Penetramos ahora en el último haz de la trílogía de la culpa: el pecado como culpa.

Acaso sea este último el más radical e importante de los tres.

A los que con ánimo de suprimir la idea de pecado en el hombre reducen toda culpa moral a un sentimiento de características patológicas (12) habría que decirles que, aparte de juzgar desde un campo científico que les es impropio, ambas realidades tienen muy distinta significación, haciéndose imposible su cohesión y mucho menos la total concordancia y su superposición en todos los casos.

Parece aconsejable por todo ello que intentemos una relativa diferenciación entre estas dos realidades (el pecado como culpa moral y la culpa como sentimiento patológico), a fin de que se hagan más transparentes sus cualidades diferenciales.

«Algunos autores—escribe TORELLÓ—han confundido incomprensiblemente el sentimiento patológico de culpa con el sentido del pecado, pero este error es tan grosero como confundir *super-ego* y conciencia moral» (13).

Al pertenecer el pecado a un ámbito que escapa a esta nota antropológica no me detendré demasiado en su análisis, aunque sí que trataré (hasta donde me sea posible en esta síntesis apretada) de esclarecer las relaciones existentes entre él y la culpabilidad.

El diagnóstico diferencial entre uno y otro puede recibir confirmación en las siguientes características:

a) El sentimiento de culpa patológico es un sentimiento que se desliza en el vacío—aunque empape la corporalidad, como observaremos más adelante y como ya lo hemos mencionado al referirnos a la culpa ontológica—al desarrollarse de espaldas a cualquier contenido objetivo que lo justifique. Es, pues, un *sentimiento «sine» materia* que resbala por una vertiente del ser algo alejada a lo fundante de la conciencia moral.

El sentido del pecado se construye en un escenario realista—tal vez el más realista de los escenarios posibles, si atendemos al actor principal de la representación—cuyo contenido es la transgresión de la ley divi-



na y cuyas consecuencias son el dolor y la conciencia del pecado cuando ésta está bien formada.

En ocasiones un sentimiento de culpa podrá superponerse de un modo patológico sobre esta conciencia de pecado. En esas concretas circunstancias estará muy indicada la imprescindible colaboración entre sacerdotes y psicoterapeutas, como aconseja encarecidamente el profesor FRANKL (14).

En el sentimiento patológico de culpa está indicada la psicoterapia, en unión casi siempre de la farmacoterapia, siendo conveniente su integración por un único especialista.

En la conciencia de pecado y en el dolor consecutivo a ella está indicado, por el contrario, la confesión sacramental, que junto a la gracia que produce en el alma del penitente endereza hacia la purificación y da solución al problema.

b) El sentimiento patológico de culpa supone siempre y en exclusividad un problema afectivo cuyas raíces habrá que buscarlas a veces en el inconsciente y cuya savia alimentaria es una angustia real que confunde a la razón.

La conciencia de pecado es en primer lugar y sobre todo un juicio de valor—aunque suponga simultáneamente unas resonancias afectivas del tipo que sean—que partiendo inevitablemente de la fe es siempre consciente—en cuanto que conciencia de pecado—y que acaba por alcanzar puntualmente un estado de remordimiento enmarcado por lo concreto.

c) El sentimiento patológico de culpa penetra la personalidad toda, somatizándose con frecuencia. Desde su origen psíquico y nada concreto—habida cuenta su raigambre inconsciente—invade la conciencia desplazando a otros contenidos de aquélla. La sinrazón de su angustia se alivia con el parcial esclarecimiento del análisis—cuando lo logra, en algún que otro caso—y casi siempre proporcionándole un contenido simbólico que lo justifique.

Ese contenido se dibuja, aunque de un modo incierto, en la etiqueta que desde el análisis se le aplica. La angustia encuentra

en el diagnóstico del analista el amplio desagüero que necesita para verterse al exterior y desangrarse; pero no siempre lo consigue en plenitud. En ocasiones el desagüero se atasca cuando el origen angustioso está sólidamente pegado al plano de la corporalidad, siendo impotente el uso exclusivo de la psicoterapia, por lo que se precisa forzosamente echar mano también de la oportuna farmacoterapia.

La conciencia de pecado y el arrepentimiento son mucho más reales y nada simbólicos. Se limitan al plano de la conciencia moral, que queda invadida en su totalidad. El problema que plantea no es, por tanto, exclusivo del ámbito psicológico, sino fundamentalmente moral, a pesar de las resonancias psicológicas que le acompañan.

Su alta precisión y concreta transparencia aumenta la focalidad de la conciencia psicológica encaminando al sujeto hacia una solución nada compleja. En el arrepentimiento se encuentra la puerta grande de entrada a la solución sacramental.

El sentimiento patológico de culpa, por el contrario, ni exige ni se soluciona con el perdón, por cuanto al no existir un contenido concreto (me refiero a lo concreto en el sentido ontológico y no simbólico) no puede convenirle la acción y el concepto de perdón.

d) El pecado perdonado sacramentalmente queda borrado cuando se cumplen las condiciones de la confesión, entre las que queremos ahora destacar el cumplimiento de una pena (penitencia) y el dolor de los pecados (arrepentimiento y reconocimiento de la responsabilidad contraída al infringir la norma). Quiere esto decir que el perdón exige aquí la culpa y la pena.

En el sentimiento patológico de culpa ocurre precisamente lo opuesto. El fin del psicoanálisis—en oposición a la confesión—se encamina a *desculpabilizar* al «cliente». La terapia no supone ninguna confesión, sino más bien uno de los más perfectos encubrimientos, pues su metodología excluye precisamente la conciencia y el examen que de ella se hace.

La asociación libre hace inválida de este

modo la participación de la conciencia, que se hurta a sí misma, disolviéndose en la libertad nihilista meramente asociativa. Más aún, si la conciencia participa, se excluye y esteriliza el análisis, por cuanto se ponen en marcha determinados «mecanismos de defensa del yo», que acaban por bloquear la perseguida catarsis liberadora.

La pena tampoco aparece en el escenario del análisis (como en otras psicoterapias de base psicoanalítica), siendo sustituida por el comportamiento gratificador de parte del analista.

### NEUROSIS Y SANTIDAD

Por todo ello parece absurdo que algún autor procedente del campo del psicoanálisis haya rebasado en ocasiones el horizonte de su especialismo para intentar, desde el ensayo, el análisis de la vida y de las obras de algún santo de la Iglesia cristiana. Se trataba del intento infundado de buscar—microscópicamente, podríamos añadir—alguna contradicción que incluyera a la santidad en los procesos neuróticos, como si los padecimientos neuróticos no pudieran ser asumidos desde la santidad e incluso colaborasen con ella.

El resultado abusivo de este ensayismo no ha podido ser más contraproducente; incluso para el método analítico, que ha quedado todavía más desprestigiado. Aparte de usar una metodología inapropiada y de desconocer la función de la gracia santificante en la tarea del perfeccionamiento personal, la hermenéutica aplicada excede ampliamente al estrecho sector de un especialismo que usado de este modo resulta decididamente desformante.

Ni todos los santos han sido enfermos ni todos los enfermos santos donde poder lucirse un psicoanalista de moda. Sin embargo, y aun reconociendo que alguno de ellos padeciera cierto tipo de angustia—se trata de la angustia ontológica—, lejana casi siempre a la familia de la neurosis, tampoco este dato aportaría ningún valor a las conclusio-

nes que se ensayan, ni supondría una puesta en evidencia—como parece haberse intentado—de los criterios adoptados desde siempre por la Iglesia católica.

Es precisamente por esa libertad del espíritu y de la gracia por lo que el santo pudo asumir la angustia estéril de su no demostrada neurosis haciendo de ella una de las muletas eficaces donde encontrar apoyo en su camino hacia la santidad.

El dolor psíquico pudo así integrarse en una fuerte personalidad, alzaprímado el sentido del sufrimiento hasta su plenificación, que no es otra que un modo más para salir al encuentro del Creador. Además, no es posible establecer la incompatibilidad absoluta entre neurosis y santidad.

El santo busca la plenificación de su vida en el más allá, aunque se esfuerce en el más acá. Su meta rebasa el mundo circundante, aunque se construye aquí y desde aquí.

En las coordenadas psicoanalíticas se aspira—según la *Wille zur Macht* adleriana, por ejemplo—a la perfección última del hombre, pero cifrando ésta exclusivamente en la conquista de la personalidad, según la recordada espacialidad de la geografía del más acá.

### EL PROBLEMA DE LA CULPABILIDAD EN EL MODELO FREUDIANO DEL HOMBRE

Uno de los grandes méritos de FREUD—preciso es reconocerlo—fue el saber tender una relación puente entre los trastornos físicos y psíquicos en las neurosis. En el fondo de ciertas neurosis encontró, al parecer, una especie de pesado yugo moral que daba razón a aquéllas. Ahora bien, no todo en esta teoría de las neurosis es tan claro. La opacidad se inicia al confundir conciencia moral y super-yo. En este punto la realidad parece que se le hizo demasiado huidiza, tanto que se vio forzado a sustituirla—siguiendo su terminología—por las propias «fantasías inconscientes».

Pues si la culpa supone, ante todo y siempre, un juicio del espíritu en la jerga freudiana, la culpa apenas constituye una introducción inconsciente de normas rígidas impuestas por la sociedad, que además casi siempre han sido cumplidas.

Por eso a partir de este modelo resulta poco menos que imposible acertar a explicar la génesis y el desarrollo de la culpabilidad humana. Y es claro que un sociologismo nunca podrá dar razón de la realidad.

La disciplina que injertada desde la sociedad en el hombre frena la conducta primitiva e instintiva, evitando así el choque con las realidades sociales, jamás podrá explicar—ni siquiera aunque se esgrima el fuerte argumento de las profundas influencias familiares durante la primera infancia—el intento reduccionista a que FREUD llegó, al suponer que la instancia más importante de la moralidad estaba depositada en el *super-ego* inconsciente. No es así, porque aunque los elementos sociales intervengan en la configuración de la vida moral del hombre, nunca son tan importantes que justifiquen lo nuclear de aquélla.

Basta que consideremos la libertad como condición inalienable del mundo racional y humano para darse cuenta precisamente que la moral auténtica está por encima de estas presiones.

Como escribe TORELLÓ, «libertad significa claridad—no inconsciente y empeño sucesivo y voluntario—. Además, para el católico—que no separa, como KANT, la ley y la fe, la moral y la religión, puesto que Dios es el autor de la ley natural, al ser el Creador de la Naturaleza—la verdadera vida moral se define por la actitud consciente y libre frente a Dios y a sus criaturas, imágenes vivas de El. Por eso una moral inconsciente no puede existir e insistir demasiado en esto» (15); sería dar lugar a una infinidad de confusiones.

«Por otra parte—continúa el autor citado—, los mandamientos, las censuras, las represiones del *super-ego* inconsciente no imposibilitan la existencia ni el buen funcionamiento de la verdadera vida moral,

aunque puedan constituir un peligro de desviación» (16).

La culpabilidad siempre fue un gran problema, que FREUD no acabó de saber encajar en su modelo del hombre. El mismo reconoce en una carta dirigida a REIK que «la oscuridad que todavía cubre los sentimientos inconscientes de culpa no ha sido iluminada por las discusiones que hubo acerca de ellos. La complicación sólo aumenta» (17). En búsqueda de soluciones para la culpa humana, FREUD trató de encontrarle explicación en el masoquismo. Según él, la forma «en cierto sentido más importante del soquismo ha sido explicada recientemente como una conciencia de culpa inconsciente en la mayor parte de los casos... El masoquismo moral resulta así un testimonio clásico de la existencia de la mezcla de instintos. Su peligro está en proceder del instinto de muerte, y corresponde a aquella parte del mismo que eludió ser proyectada al exterior en calidad de instinto de destrucción» (18).

Es curioso el poder de la ambigüedad en la pluma de FREUD. La expresión *conciencia de culpa inconsciente* resulta por lo menos paradójica. Si ambas instancias del modelo antropológico freudiano son selectivas y tan impenetrables entre sí, cualquiera que sea el tipo de operaciones de intercambio—impermeabilidad que por otra parte está custodiada por la censura—, ¿cómo es que en este punto tal hermetismo deja paso a una apertura tan amplia que posibilita la presencia y hasta el conocimiento de una instancia por parte de la otra? El inconsciente, en tanto que almacén de contenidos culpables, se abre ahora a la conciencia y se entrega a ella para que ésta conozca.

Lo aquí afirmado recibe su resello en otro viejo principio del psicoanálisis de la primera hora. Si la existencia de la censura tiene sentido, lo tiene bajo su condición de represora de todo contenido que sea angustioso. Ahora bien, ¿existe algún contenido que no sea angustioso en los sentimientos de culpabilidad? Si empleamos el término de culpabilidad en su sentido más amplio, también entrarían a formar parte

de él las neurosis obsesivas, en donde la angustia se hace intolerable hasta un grado extremo. Pero además habría que contestar a esta pregunta: ¿Cómo la censura permite el paso a la conciencia de uno en los contenidos más angustiosos por excelencia?

Acaso algún avezado psicoanalista nos diría que la tasa del complejo de culpabilidad archivado hasta ahora en el inconsciente se ha hecho tan abundante que ha ocasionado la inflación de la censura, logrando abrirse paso y manifestándose en el campo de la conciencia.

Para quien no pertenece al campo del psicoanálisis, como el autor de este trabajo, la respuesta dada no parece que sea satisfactoria.

De admitirse esa explicación, surgirían otras cuestiones difíciles de explicarse. Si en las neurosis obsesivas (donde la angustia alcanza una de las cotas más altas de toda la patología humana) la censura cae en inflación y el material reprimido desde el *super-ego* se manifiesta y desvela a la conciencia hasta el extremo de convertirse en el motor que dirige al yo, ¿qué ha sucedido en el *super-ego*? ¿Ha sido acaso derrotado? ¿Es que fracasa en estos casos el aparato represor? O, por el contrario, ¿existe una represión del *super-ego* efectuada desde un ello próximo a desbordarse? O finalmente, para no alargar esta exposición, ¿debe admitirse una segunda censura construida y alzada desde el opaco inconsciente que pondría un límite al frente vanguardista del *super-ego*?

No he encontrado por ahora contestación a estas cuestiones. Por eso estoy persuadido de que el freudismo tendrá que construir otro modelo antropológico si persiste en su idea de salir al paso—satisfactoriamente, se entiende—del problema de la culpabilidad humana.

La paradoja no se detiene aquí. Se perpetúa y agranda al admitir el autor (como prueba de lo afirmado) el *testimonio clásico de la mezcla de instintos*. El término de *mezcla* habla sólo a favor de un mecanismo, pero éste resulta más incomprensible cuan-

do los instintos a *mezclar* en el problema de la culpa son nada más ni nada menos que *Eros* y *Tánatos*. Este tipo de aleaciones, tan difíciles de explicar—entre conciencia e inconsciente, *Eros* y *Tánatos*—, han trascendido como un arma de gran poder destructivo para la unidad del movimiento psicoanalítico. Desaparecido su autor—«la muerte del padre», que dirían bastantes psicoanalistas—, comienzan a surgir ciertas exégesis de dudosa ortodoxia entre algunos de los primeros alumnos adscritos al sistema. Desde el sector que no admitía el instinto de muerte en el hombre se intentó pulverizar la «doctrina» del maestro, interpretando a *Tánatos* como el resultado de una preocupación obsesiva de FREUD por la muerte.

Existían motivos, al parecer, más que suficientes para lanzar aquella sugestiva interpretación. La proximidad de la experiencia aterradora de la guerra mundial, la muerte de su hija y la angustia padecida por el autor, a causa de sufrir un cáncer de mandíbula presagio de su muerte, pudieron contribuir a forzar esta particularísima hermenéutica freudiana.

Desde el lado kleiniano la exégesis contribuyó a combatir, todavía más energicamente, las vacilantes tesis freudianas. Uno de sus discípulos, JONES, al biografar al maestro procura demostrar lo aventurado de estas opiniones, afirmando que la obra en que FREUD hace referencia a estas hipótesis fue escrita antes de enero de 1920, cuando no habían sucedido aún los citados fenómenos.

De todas formas, la escisión del movimiento psicoanalítico—comenzada mucho antes con la desertión o la expulsión de ADLER y JUNG—se hizo ahora más penetrante. La solución de continuidad abierta en el freudismo era imposible de salvar, como la historia ha venido confirmando hasta la actualidad.

La culpa constituyó de este modo uno de los obstáculos más difíciles de remontar incluso por los propios psicoanalistas.

Para algunos de ellos la culpa conduce al enfermo a una represión de su vida instintiva, sobre todo de carácter agresivo y eró-

tico, que no tiene más remedio que ser compensada con el autocastigo y las privaciones masoquistas; posibilidades éstas conducentes a la retroalimentación de la neurosis. Para otros, lo nuclear de las neurosis radicaría precisamente en la negación patológica de la culpa.

Unos y otros se alinean en posturas que son irreconciliables entre sí. La terapia propuesta por estos dos sectores enfrentados se adivina ya como contradictoria. Los adscritos al primer grupo se inclinaron por disolver esas «fantasías culpabilizadoras», origen de las neurosis. Los segundos, por que los enfermos superen su culpabilidad a base de tomar conciencia de ella a través de la movilización de esas fantasías inconscientes. No emplear este método—afirman—conduciría a alargar más el análisis que la vida del paciente, si es que esto fuese posible.

Otros atribuyen un excesivo protagonismo etiológico a los sentimientos de culpa. Parece como si la culpa fuese la causa preponderante de las neurosis y de las psicosis. Incluso van más lejos al hacer consistir la salud física, y sobre todo la mental, en la liberación radical de estos sentimientos humanos. El equilibrio armónico conducente a la plenitud humana estaría apoyado en la disolución de cualquier posible culpabilidad. Esta misión es la única que todo psicoanalista actual debería realizar, dicen.

No se dan cuenta quienes así piensan que existen serias dudas sobre la posibilidad de alcanzar este objetivo, cuyo mismo planteamiento es de suyo utópico. Además, admitiendo la alternativa de su posibilidad, el efecto sería contraproducente. Un hombre que no se sintiese culpable de nada sería cuando menos el narcisista más empedernido de toda la cultura de su tiempo. Anular la culpa total equivale a reconocer que todo cuanto se hace es perfecto y sin defecto alguno.

Si el psicoanálisis pudiera lograr la erradicación absoluta de estos sentimientos y complejos—como ellos gustan decir—, probablemente aparecerían otros sentimientos patológicos a los que anteriormente me he referido: sentimientos secundarios de culpa

ante la imposibilidad de disolver artificialmente la conciencia de culpabilidad. Y esto porque siempre están ahí presentes—aunque de un modo más subyacente y profundo—cuanto más auténtica sea la existencia—la propia finitud y la radical contingencia humana, además de esa insidiosa amenaza de la nada, apenas dibujada, que inevitablemente reconduce al hombre a plantearse el eterno problema de su culpa ontológica, correlato inseparable de su existencia.

MELANIE KLEIN ha sintetizado personalmente la ambigüedad de las interpretaciones psicoanalíticas en el problema de la culpa.

Quiero decir que las tesis formuladas en sus trabajos no puede menos de excluirse por contradictoria. Lo que parecía ser exclusivo del fenómeno psicoanalítico colectivo toma ahora la forma de una edición personalizada en las tesis defendidas por KLEIN.

En uno de sus trabajos aparecido en 1957 (19) afirma que «el comienzo temprano de la culpa parece ser una de las consecuencias de la envidia excesiva». Más adelante, en 1960 (20), admite la aparición de *una culpa precoz*, lo que contradice lo sustentado en 1962 (21), es decir, que para poder experimentar la culpa se precisa la existencia de un yo suficientemente integrado y evolucionado.

Tampoco queda claro, después de examinar las posturas contradictorias de la leal discípula de FREUD, cuál es el proceso epigenético de la culpabilidad.

Un lector neutral—como tanto se presume en los modelos científicos actuales—quedaría indeciso ante lo contradictorio de estas interpretaciones de la culpabilidad humana.

Probablemente si M. KLEIN hubiese conocido, siquiera un poco, la culpa ontológica—cosa en extremo difícil, a no ser que destruyera previamente el modelo antropológico del psicoanálisis y comenzar a interesarse por los estudios metafísicos—, de seguro que habría puesto a salvo las difíciles contradicciones en que le arrojan sus publicaciones.

Una región muy amplia dentro de la vasta y difícil cordillera psicoanalítica (en relación con este problema) arranca sus esbribaciones del complejo de Edipo.

La enmarañada madeja freudiana permite encontrar, sin embargo, el hilo de la culpa en este famoso complejo. Podríamos tomar otros hilos conductores, pero el deseo de ser breves no nos lo aconseja.

Vaya por delante, sin embargo, nuestro total acuerdo con la crítica publicada muy recientemente por el profesor LÓPEZ-IBOR, al cual le quedo desde aquí muy reconocido por el esfuerzo puesto en la penetración de estas difíciles cuestiones (22).

LEÓN GRINBERG, en un libro relativamente reciente (23), desarrolla (sobre todo en dos capítulos un tanto distantes, desde el punto de vista metodológico) el problema de la culpa en relación con el complejo de Edipo. El sentimiento de culpa sería sólo la expresión epifenoménica del citado complejo. Dice así: «La relación del sentimiento de culpa con el conflicto edípico es de la mayor importancia y constituye seguramente uno de los problemas fundamentales que rigen la evolución del individuo».

Un poco más adelante escribe: «En lo que se refiere a este último aspecto (el que uno se sienta culpable cuando ha cometido algo que considera «malo»—estas palabras también son originarias de GRINBERG—) hace mucho tiempo que la culpa reside en la intención, o sea, en la fantasía inconsciente».

Sorprenden un poco las operaciones intelectuales realizadas por el autor. En primer lugar reduce la culpa a un algo extraconsciente (*fantasía inconsciente*) para hacerlas idénticas más tarde a la *intencionalidad*, con lo que las hace superponibles.

Con estas líneas el autor reafirma el viejo dogmatismo freudiano según el cual el hombre sería el supremo ser ignorante de sí mismo. Si las intenciones humanas—como escribe GRINBERG—se reducen a meras fantasías inconscientes, el determinismo y la inexistencia de la libertad humana quedarían probados. Pero nada queda demostrado en esta obra del autor. Más bien parece lo contrario, que GRINBERG consciente-

mente intenta un oscuro juego con las fantasías inconscientes.

Más adelante puede leerse que *el crimen real no sería la causa de la culpa; más bien es su resultado*. Es decir, el crimen real—si es que no lo interpretamos mal—se originaría en una fantasía inconsciente, en donde residiría «naturalmente» (es decir, universalmente, porque el complejo de Edipo afectaría por igual a todas las personas) la culpa, que aquí ocuparía una adelantada oposición en la etiología de la patología humana.

De admitirse que la culpa primordial es originaria del citado complejo todo quedaría «explicado» sin dificultad por la teoría freudiana. Las culpas subsiguientes—también la de individuo que tiene conciencia de haber hecho algo «mal»—serán reducidas a epifenómenos simbólicos de ésta.

Ahora bien, el complejo de Edipo, de existir, debe aparecer en la etapa sexual infantil activa (concretamente en la fase fálica que FREUD sitúa entre los tres y los cinco años). Pero si todo esto fuese así, M. KLEIN, la mejor conocedora del psicoanálisis ortodoxo, no tendría por qué contradecirse en sus conclusiones.

Por otra parte, si se demostrara a través de algún estudio transcultural, por ejemplo, que hay pueblos en que no existe la figura del padre, por hacer sus veces un hermano de la madre (como se ha demostrado por distintos antropólogos), ¿cómo poder seguir justificando las raíces de la culpa a partir de este complejo?

Además, si fuera así, el *super-ego* sería el heredero del ello, y como «nadie puede dar lo que tiene», ¿cómo de lo instintivo, inconsciente y soterrado podría surgir la transparencia y lucidez del *super-ego*? ¿Por qué se intercala el yo como mediador entre el ello, que actúa de progenitor del *super-yo*, y el mismo *super-yo*?

Psicoanalistas del tipo culturista, como FROMM, ven en el citado complejo un fenómeno vinculado sobre todo a fenómenos afectivos, familiares y socioculturales, más próximos al *super-ego* descrito por FREUD que a la instintividad del ello.

Como puede observarse, el problema de la culpa no ha quedado resuelto en el marco psicoanalítico. Acaso las soluciones vengán por otro camino, como señala el profesor LÓPEZ-IBOR.

«En muchos pueblos primitivos—escribe—la paternidad hay que descubrirla todavía. Y ahora se empieza a pensar si la imagen del padre no surge en el hombre a través de la imagen de Dios. Es decir, que ésta es primordial, es un *a priori* inscrito en lo conciencia humana, como KANT decía del tiempo y del espacio... FREUD tuvo una discípula extraordinaria y genialoide, LOU ANDREA-SALOMÉ. En sus memorias cuenta una discusión con FREUD en el curso de la cual le aparece a ella la posibilidad de que los hechos fuesen de otra manera a la que antes aludía. Es decir, si primariamente no aparece en el hombre la imagen de Dios y sólo después, y como trasunto, la del padre.

Esta idea si se desarrollase revolucionaría todos los conceptos de la sociología moderna (24).

He aquí algunas de las lagunas del modelo freudiano de la culpabilidad humana en búsqueda de soluciones todavía.

#### BIBLIOGRAFIA

1. CONDRAU, G.: *Angst und Schuld als grundprobleme der Psychotherapie*. Verlag Hans Huber, Bern., 1962. (Hay traducción castellana.)
2. KIERKEGAARD, S.: *El concepto de la angustia*. Ed Espasa-Calpe, 7.ª ed., Madrid, 1967.
3. MAY, R.: *Existencia*. Ed. Gredos, Madrid, 1967.
4. Cfr. *Psychoanalyse und Daseinanalytik*, Bern, y Stuttgart, Verlag Hans Huber, 1957.
5. El subrayado es nuestro en esta ocasión.
6. RICOEUR, P.: *Culpa e infinitud*. Ed. Taunus, 1969.
7. ASCH, S. E.: *Psicología social*. Ed. Universitaria de B. A., 1968.
8. MEZGER, E.: *La culpabilidad en el moderno derecho penal*. Valladolid, 1956.
9. Cfr. el ordenamiento positivo español, *Código Penal*, artículos 8, 1.º, 2.º y 3.º
10. Cfr. *Código Penal*, art. 50, circunstancia atenuante 4.ª, párr. 1.º
11. SAINZ CANTERO, J. A.: *La exigibilidad de conducta adecuada a la norma en Derecho Penal*. Granada, 1965.
12. Como aquella vez que tuve ocasión de escuchar a cierto conferenciante mal informado que intentaba la síntesis imposible entre el cientifismo psicoanalítico de endeble base y los primeros principios de la teología moral católica.
13. BAUTISTA TORELLÓ, J.: *E meglio il confessore o lo psicoanalista?*, Nuova Accademia Editrice, Milano, 1961. Existe traducción castellana con el título de *Psicoanálisis y confesión*, ed. Rialp, 1963. Esta problemática está allí recogida magistralmente, por cuanto su autor es, además, teólogo después de haber ejercido la psiquiatría y la psicoterapia en Europa Central durante bastantes años.
14. FRANKL, V.: *Teoría y terapia de las neurosis*. Ed. Gredos, Madrid, 1964.
15. *Ob. cit.*, pág. 71.
16. *Ob. cit.*, pág. 72.
17. Citada en *Myth and Guilt*, N. Y., G. Brasiller, Inc., 1957.
18. FREUD, S.: *El problema económico del masoquismo*, Obras completas, B. A., 1953.
19. KLEIN, M.: *Envy and gratitude*. Londres, Tavistock Publications Ltd., 1957.
20. *A note on depression in the schizophrenic*. Symp. on Depressive Illness, *Int. J. Psych. Anal.*, XLX, 1960.
21. En *Desarrollos en psicoanálisis*. Hormé, B. A., 1962.
22. LÓPEZ-IBOR, J. J.: *Alienación y nenúfares amarillos*. Barcelona, 1976.
23. GRINBERG, L.: *Culpa y depresión. Estudio psicoanalítico*. Paidós, B. A., 1971.
24. *De la noche oscura a la angustia*, Rialp, Madrid, 1973.