

Alasdair MacIntyre, joven lector de Freud *

Alasdair MacIntyre, young reader of Freud

RAFAEL RAMIS BARCELÓ

Universitat Pompeu Fabra

RESUMEN. Este artículo trata de mostrar la lectura que MacIntyre hizo de Freud desde 1955 hasta 1970. Con este fin, se resumen las ideas de MacIntyre en el contexto intelectual, principalmente el uso de las ideas filosóficas de Freud contra el proyecto de la Ilustración. MacIntyre critica a los intérpretes de Marx y a la mezcla entre Marx y Freud. MacIntyre usa las ideas filosóficas de Freud para contestar dos problemas sobre el determinismo: los vínculos entre el determinismo y las razones para la acción y el determinismo y el marxismo. La conclusión principal es que MacIntyre usó a Freud en su propio beneficio: como un aliado en la crítica de la Ilustración.

Palabras clave: MacIntyre, Freud, Ilustración, determinismo, marxismo.

ABSTRACT. This article tries to show the reading of Freud that MacIntyre made from 1955 to 1970. For this purpose, it summarizes the ideas of MacIntyre in the intellectual context, mainly the use of philosophical ideas of Freud against the Enlightenment project. MacIntyre criticises Marxist interpreters and the mixing between Marx and Freud. MacIntyre uses the philosophical ideas of Freud for answering two problems on determinism: the links between determinism and reasons for action and determinism and Marxism. The main conclusion is that MacIntyre used Freud in his own advantage: as an ally in the criticism of the Enlightenment.

Key words: MacIntyre, Freud, Enlightenment, determinism, marxism.

El interés que sintió el joven MacIntyre hacia Freud es atípico y, hasta cierto punto, marginal. Atípico, porque es raro encontrar en los años cincuenta a alguien que escriba artículos y hasta un libro sobre el inconsciente, sin ser ni un seguidor de Freud ni un «experto» en teoría psicoanalítica. La marginalidad radica en que su inquietud fue sólo parcial, y casi siempre condicionada por unos intereses que suelen resultar accesorios en el estudio de la teoría de este pensador y médico vienés.

Esta afirmación, hecha de entrada, requiere una explicación mucho más detallada. El objetivo de este estudio es in-

tentar satisfacerla, al hilo de tres apartados: 1) los problemas e inquietudes de MacIntyre durante los años cincuenta y sesenta, 2) el lugar que ocupa Freud en el pensamiento del escocés, y 3) los temas freudianos que interesan a MacIntyre.

En las próximas páginas intentaré explicar cuál es el uso que hace el filósofo escocés de las ideas de Freud, es decir, qué «toma» de Freud o cuáles son los puntos que le interesan. Para ello es necesario conocer tanto las inquietudes de MacIntyre como lo que buscaba en la obra de Freud. Para centrarme exclusivamente en el ámbito de las influencias, dejaré para otro posible trabajo el estudio

de la aportación de MacIntyre a la teoría psicoanalítica, en el marco de la discusión que se produjo sobre el estatuto lógico de la misma.

1. *Las inquietudes del joven MacIntyre*

Actualmente existen muy pocos estudios sobre los trabajos que MacIntyre escribió durante sus primeros cuarenta años de vida. La época que abarca desde 1950 a 1970 es particularmente virgen por dos motivos: el primero, y más importante, por la desautorización —más tácita que expresa— que el propio MacIntyre hace actualmente de sus trabajos de juventud,¹ y el segundo, por la intrínseca complejidad de un estudio unitario de este período.

Respecto de la primera cuestión, cabe decir que MacIntyre, en tanto que converso, tiene actualmente un gran desdén por sus primeros trabajos. En los últimos años ha dividido su vida en tres grandes etapas, la primera de las cuales abarca desde 1953 a 1971.² En una nomenclatura consensuada por los estudiosos actuales, se la denomina el lapso del «primer MacIntyre». Frente a este «primer» MacIntyre, cuya filiación terminológica ya está coloreada algo despectivamente en los ámbitos cercanos a su actual postura ideológica, prefiero denominarlo el «joven» MacIntyre, para evitar precisamente ese matiz.

En cuanto a la segunda cuestión, hay que corroborar que muchos estudiosos la soslayan precisamente por su dificultad. Y es que, poco interés tiene para un estudioso tomista contemporáneo el estudio de la intencionalidad, de la causa o de la acción, si no es, evidentemente, el de presentar estos temas como raíces o esbozos de la «verdadera» teoría, que se ha construido desde 1980 hasta la actualidad.³ De hecho, en estos primeros años, MacIntyre estuvo interesado por un pu-

ñado muy selecto de temas, que estudió bajo determinadas perspectivas. Por otra parte, quienes dicen que MacIntyre es un autor caótico no comprenden el sentido unitario que subyace en su voluminosa obra.⁴ Esto no significa tampoco que ésta cobre sentido exclusivamente cuando se la contempla desde su actual prisma tomista, sino que más bien cabe pensar que cada uno de los escritos tiene valor en el momento en el que los escribió, e incluso puede decirse que muchas obras conservan vigencia y hasta un sentido unitario.

Lo que ocurre es que el escocés estuvo embebido de una serie de problemas, y trató de solucionarlos de una forma —vista desde ahora— algo contingente y coyuntural, es decir, al hilo de las modas sucesivas. En los años cincuenta, en Londres y en Oxford, las «modas filosóficas» eran, principalmente: la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein —y en particular, la llamada «philosophical theology» de Oxford— el existencialismo, y las sucesivas corrientes del marxismo.

De hecho, MacIntyre había cimentado su ideología sobre dos pilares: el de la educación familiar (un cristianismo existencialista, de corte bultmaniano)⁵ y el de la Universidad (el marxismo comunista).⁶ Su primer libro trató de demostrar la compatibilidad de las dos ideologías, rebajando el dogma cristiano en pos de una escatología terrenal que también tenía, según se ve, el marxismo comunista.⁷

Esta preocupación cristiana hizo a MacIntyre un hombre particularmente sensible a las disquisiciones metafísicas y, en particular, a la teodicea. No resulta extraño que la filosofía de la religión fuera también un ámbito de estudio para él. Al nominalismo al que propende el mundo anglosajón, MacIntyre le contrapuso un moderado afán teórico, más ontológico que epistemológico, que le llevó a

conectar con la filosofía y la teología alemana.

De hecho, él fue de los pocos profesores británicos que, durante los años cincuenta y sesenta, tuvo un pie puesto en Gran Bretaña y el otro en Alemania. De la tradición británica estudió con ahínco a Hume y a los filósofos escoceses y, entre sus contemporáneos, a Wittgenstein, Ryle, Quine, Frege y Popper.⁸ De la tradición germánica, MacIntyre mostró un gran interés por Kant, Hegel y Marx —también por Feuerbach y Engels—, así como también por Freud y, en menor medida, Nietzsche y Weber. En lo tocante a los autores del siglo xx, Husserl y Heidegger tuvieron gran impronta sobre él y también los teólogos protestantes como Bultmann o Barth.⁹

En un extraño equilibrio entre estos dos mundos, MacIntyre tenía una obsesión y una certeza: estaba muy preocupado ante la deriva del hombre contemporáneo frente al proyecto de la Ilustración, pero, a la vez, creía firmemente en la existencia de algunos caminos para superarlo. El proyecto ilustrado era, para el escocés, la culminación de un proceso de atomización y de individualismo que había empezado con el advenimiento del Estado Nacional, y de la filosofía racionalista.¹⁰ En la Ilustración se habían proyectado los deseos de racionalidad de la floreciente burguesía, que había hecho lo posible para destruir la cohesión social a partir del cultivo de la subjetividad.¹¹

Las dos primeras *Críticas* de Kant muestran la escisión entre la razón teórica y la razón práctica, y el imposible transvase de una a otra, si no se cuentan con los fines de la *Crítica del Juicio*. MacIntyre vio que en el xviii se perdieron las razones para actuar, pues la ética era autónoma respecto de la epistemología. Esa «incomunicación»¹² fue subsanada, en parte, gracias a la mediación del cristianismo y de Hegel, que otorgó una

enorme importancia a la Historia y a la Tradición como bases para la construcción de su sistema filosófico. Si el tiempo cristiano promete una vida futura que empezará el día del Juicio, existen razones de carácter racional para obrar de acuerdo con la moral cristiana. Tal y como MacIntyre interpretaba al filósofo de Tubinga, su «filosofía de la historia» era la superación dialéctica de las dos críticas de Kant a través de la dialéctica histórica,¹³ en la que todavía se filtraban elementos cristianos que no se secularizaban completamente.

Si en Hegel las razones para la acción quedaban excesivamente en el plano abstracto, Marx supo establecer una explicación de la Historia que, descabalgada del ámbito teórico, ligaba la teoría con la praxis. O aún mejor: fundía la teoría en la praxis. De este modo, el proyecto de la Ilustración estaba acabado, pero también superado por un cristianismo —más o menos secularizado— que era la antorcha de la esperanza, y del marxismo, que alentaba la revolución.¹⁴

He dicho antes que estas dos doctrinas coexistían en el pensamiento de MacIntyre, como oposición al liberalismo ilustrado. Se trataba, sin embargo, de una alianza de conveniencia, de escasa solidez. De hecho, las «modas» de la época acabaron sumiéndole en la duda. Por un lado, los estudios de «philosophical theology» refinaron su cristianismo, reduciendo su dimensión más especulativa.¹⁵ Por otro, el existencialismo reinante en los años cuarenta, pronto tomó nuevas dimensiones: el tomismo, el marxismo, el psicoanálisis... MacIntyre evolucionó —si es que se puede utilizar este término— a la vera de Sartre y Heidegger, a la vez que lo hacía al compás de la izquierda británica, muy crítica con el comunismo y con el estalinismo.¹⁶

Las columnas que aguantaban el pensamiento de MacIntyre habían sido

sacudidas y resquebrajadas a mitad de los cincuenta. Su cristianismo había quedado aligerado tras sus estudios sobre la racionalidad de las creencias o el lenguaje religioso, y su marxismo era cada vez más contestatario frente a las aberraciones de Stalin y de los partidos comunistas europeos. Sin embargo, no podía rendirse ante la Ilustración, que representaba el liberalismo, el capitalismo económico, el individualismo... Tenía que buscar aliados, y Freud, al fin y al cabo era, como recuerda Carlos Gómez Sánchez, un crítico —*sui generis*— de la Ilustración.¹⁷

2. Freud en el pensamiento de MacIntyre

El escocés miró siempre con simpatía a ese médico afincado en Viena, a quien consideró un filósofo de la sospecha, al igual que Marx y Nietzsche. Su sospecha, naturalmente, era acerca de los males de la Ilustración, de modo que el XIX representaba, para MacIntyre, un cómodo fortín desde el que podía disparar hacia el XVIII.

Creo que Freud hubiera podido ser un referente para toda la filosofía del joven profesor, si bien hay que constatar que, cuando acudió a él, estaba enzarzado en unos prejuicios y en unos intereses que no le permitieron acoger su obra con mayor ecuanimidad. El vienés era una munición preciada para un combate que, desde mediados de los cincuenta, MacIntyre libraba consigo mismo y contra el XVIII. Hay que poner énfasis en los dos ámbitos, pues en esa batalla había en juego no sólo el posicionamiento personal frente a los problemas del momento sino también la lucha frente a sus creencias y su formación.

MacIntyre estaba dividido entre la esfera de su educación y las ideas propias del momento, así como también prestaba atención a los distintos métodos para abordar los problemas: analítico, psicoanalítico, dialéctico... Los escritos de esa

época son un alarde de combinatoria de temas y métodos, estudiados desde una profunda comezón, y al compás de los diferentes hechos históricos, que le obligaban a replantearse una y otra vez las diferentes cuestiones.

No poseemos ningún retrato de Freud de la época de los cincuenta, que podría ser una estampa viva de las inquietudes del propio MacIntyre, proyectadas en el vienés. En cambio, puede leerse la entrada que escribió para la *Enciclopedia Macmillan* en 1967,¹⁸ casi al final de su época «freudiana», si es que así puede llamarse. Antes de hacer un breve análisis de ella, conviene conocer el lugar que Freud ocupaba en el pensamiento germánico, visto desde los ojos de MacIntyre en 1972, cuando prácticamente había abandonado ya el interés por el freudismo.¹⁹

Para él, la cultura alemana y la austriaca se fundían en una red de interdependencias culturales y lingüísticas, de modo que podían estudiarse conjuntamente. Freud aparecía retratado en ella como una figura especialmente importante en el ámbito del pensamiento, rodeado de grandes filósofos como puedan ser Nietzsche, Husserl o Heidegger, que influyeron en teólogos como Barth y Bultmann. También Freud era coetáneo de una caterva de marxistas —a los que MacIntyre despreciaba en los años setenta con más o menos disimulo— y brillaba como fundador de una disciplina novedosa y fructífera —más incisiva que la acomodaticia sociología del burgués Weber—, que, a la vez, actuaba como precedente del análisis lingüístico del Círculo de Viena.²⁰

La figura de Freud estaba, pues, bien vista y bien considerada, mucho mejor que su teoría psicoanalítica, de la que ahora hablaré. El retrato biográfico que hace MacIntyre de Freud en 1972 no se diferencia tanto del de 1967, en el que

muestra los tópicos más manidos, sin que pueda apreciarse ningún destello mordaz, a los que el escocés fue y sigue siendo tan aficionado.

En cambio, si se compara el cuerpo de la descripción e interpretación ideológica con la de otros expositores, se ve, por una parte, cuáles son los intereses de MacIntyre y, por otra, cuáles son sus interpretaciones personales. Si nos fijamos en la entrada del *Diccionario Macmillan*, el primer punto hace referencia a las ideas básicas de Freud:

«En las doctrinas que Freud elaboró en los años anteriores a 1915 se reconocen y describen por primera vez las características repetitivas del comportamiento anormal de los adultos, histérico, obsesivo y depresivo; lo novedoso en Freud no fue solamente su descripción de estas características, sino la forma en que las describió. En lugar de considerar la conducta mencionada como simplemente inútil y sin sentido, de manera que la única tarea para el investigador psiquiátrico sea la de buscar las condiciones fisiológicas precedentes que hayan podido originar el comportamiento neurótico, Freud trató el comportamiento neurótico como una forma de actividad sobre la que es pertinente preguntarse cuál es su sentido y finalidad».²¹

Quisiera llamar la atención sobre dos cuestiones. MacIntyre hace hincapié dos veces en que la novedad en Freud radica en la «descripción» de algunas conductas naturales y en las formas que el propio Freud utiliza para describirlas. El joven MacIntyre no estaba interesado primordialmente en la hermenéutica de un caudal bruto de sueños, sino más bien en la descripción de los resortes psíquicos. Esto queda confirmado en la insistencia en los elementos etiológicos del comportamiento y de la conducta humana (propósitos, acciones...). MacIntyre recalca que los conceptos-clave en Freud son los siguientes:

«Los conceptos clave de la teoría freudiana son los de represión, sublimación y el

propio inconsciente. Lo que se representa es lo que resulta demasiado doloroso para que la conciencia siga manteniéndolo a la vista; el organismo humano, que busca el placer con naturalidad, se ve continuamente obligado a adaptarse a la externa realidad social y física. Los impulsos que no pueden encontrar una salida son en consecuencia desviados por otros cauces; esto es lo que se denomina sublimación. No todo lo que es inconsciente es reprimido, pues el inconsciente tiene sus propias pautas dinámicas, y tanto las represiones como las sublimaciones se realizan de conformidad con las leyes de transformación que son innatas en el inconsciente. El inconsciente es, pues, una entidad teórica, en principio inobservable, sin la cual las conexiones entre la infancia y la vida adulta seguirían siendo ininteligibles».²²

Se resaltaba la primacía del inconsciente sobre los problemas conceptuales derivados de la represión y la sublimación, pues el inconsciente era el verdadero problema teórico que tenía consecuencias en el debate filosófico. En el subapartado dedicado al psicoanálisis y a la terapia se explica hasta qué punto el inconsciente es el gran desconocido.

El objetivo es permitir que el paciente recupere los recuerdos perdidos en los que sus motivos inconscientes están arraigados y de este modo volver al punto en que el conflicto o la debilidad se fijó en su carácter de tal manera que produjo más tarde las incapacidades y las neurosis. Esto no es fácil —necesariamente es un proceso prolongado— porque no hay motivos o deseos inconscientes por los que el paciente no posea un fuerte deseo inconsciente de que permanezcan inconscientes. Por lo tanto, el analista ha de ayudar al paciente a hacer frente, entender y superar sus propias resistencias.²³

Sin embargo, cuando MacIntyre escribió sobre la «innovación conceptual» que representaba el psicoanálisis se centró en una serie de cuestiones que no sólo le interesaban en el orden teórico, sino también en la esfera moral: son los componentes conceptuales de las «razones

para la acción»: motivos, deseos y acciones inconscientes.

Al hablar de los motivos inconscientes y los deseos inconscientes, Freud nos obligó a aclarar en más de una forma los conceptos de motivación y de deseo. Describir una determinada conducta como el resultado de una motivación inconsciente equivale inicialmente a describirla de nuevo para que podamos entenderla como una acción orientada hacia un fin y no como un mero movimiento físico. Pero al atribuir un motivo a la conducta ¿nos estamos limitando a redescubirla y reclasificarla, o también afirmamos una relación entre esa conducta y una causa oculta, el motivo inconsciente, identificable de alguna manera con independencia de la conducta? ¿Cuál es la relación de los motivos inconscientes con nuestras distinciones comunes entre motivos, razones y causas? El mismo Freud escribió acerca de los motivos inconscientes como una especie de causa, y la crítica filosófica ha sido tal vez demasiado precipitada al suponer que sin duda está equivocado. Puesto que es evidente que posiblemente existe un criterio para establecer la presencia de un motivo inconsciente, es decir, un criterio independiente de la conducta que se trata de explicar invocando el motivo, la presencia o ausencia de un motivo, puede funcionar en realidad como un factor causal. Es decir, al mismo tiempo puede verse el motivo como una razón que dirige el comportamiento del agente y la presencia del motivo como causa de la conducta, y ello sin ninguna incongruencia lógica.²⁴

Los problemas teóricos y las incongruencias podrían ser objeto de otro escrito. Lo que aquí me interesa especialmente es mostrar al Freud de MacIntyre, que pasa por encima de la práctica psicoanalítica, crítica la teoría y dedica un subapartado a «Dreams, culture, and religion» y otro a la crítica de la «innovación conceptual». Los tres últimos subapartados acaban de redondear la exposición sesgada de Freud: «Ethics», «Psychoanalysis and determinism» y «Verifiability». En la primera se puede leer:

«Se suele suponer que la distinción lógica entre los motivos y las causas garantiza que las creencias morales no puedan ser desacreditadas de ninguna forma por explicaciones genéticas de cómo llegaron a formarse. Pero la explicación freudiana de los imperativos emitidos por el superyó como la internalización de las órdenes dadas por los padres y el contraste freudiano entre la moral esencialmente inmadura, que consiste en recurrir a esos imperativos, y la moral madura del ideal del yo, en la cual el agente trata de justificar sus creencias morales en función de ciertos objetivos y deseos, ofrece un marco en el que ciertas creencias morales ya no parecen plausibles. Porque si es cierto que el tipo de moralidad que establece un contraste lo más acusado posible entre el deber y el deseo es en realidad una moralidad en la que el recurso al deber es un recurso al deseo inconsciente, y de hecho un deseo inconsciente de carácter infantil y autoritario, en ese caso los argumentos de ese tipo de moralidad ya no pueden ser convincentes. El imperativo categórico se da a conocer no como el alegato de una ley comprendida por la pura razón práctica, sino como el fantasma de una voz que se escucha no en el Sinaí, sino en la guardería».²⁵

La lectura que hizo MacIntyre de la ética de Freud contraponía directamente los imperativos kantianos y la escisión entre razones y causas. La explicación del *viens* no era suficiente para aclarar de dónde procedían los imperativos del superego y de qué manera se relacionaban con la dimensión moral del yo. Esta contraposición entre la ética kantiana y la freudiana tenía como motivo de fondo la separación entre la autonomía y la heteronomía de la moral, así como también la pregunta acerca de la verdadera naturaleza de la moral (es decir, si existían causas o razones morales).

El descubrimiento realizado por Freud de la causa, tanto de los síntomas neuróticos como de los rasgos de carácter normal, restó fuerza definitivamente a todo intento de mantener que la conducta humana está esencialmente exenta de explicación en términos de causalidad, o de que la línea que separa el

comportamiento racional y responsable de la conducta irracional no responsable podría trazarse recurriendo a la aplicabilidad del concepto de causa. Intentos posteriores de demostrar que las acciones humanas no pueden ser causadas (como, por ejemplo, en A. I. Melden, *Free Action*, Londres, 1961) han tenido que prescindir no sólo del hecho sino incluso de la posibilidad lógica de las explicaciones psicoanalíticas de la acción en función de las causas que predisponen en la niñez.²⁶

Siguiendo con el problema de las causas, MacIntyre comentó que con la teoría de Freud no quedaba clara la etiología de las acciones, de modo que podían existir muchas acciones humanas en las que no se podía reputar ningún tipo de causalidad, como, por ejemplo, sostuvo Melden.²⁷ Si no existían las causas, la teoría psicoanalítica no podría dar una explicación ni de la posibilidad lógica de una causa-efecto, ni tampoco las causas que movían a la acción en la niñez. Y continuó comentando que,

Si tratamos de definir la responsabilidad y la libertad desde el punto de vista de la falta de coerción y de cortapisas, o si tratamos de introducir el concepto de «saber lo que uno está haciendo» como parte del análisis de la «actuación libre», en ese caso las cuestiones pertinentes las plantea el psicoanálisis. Si mi conducta actual es el resultado inevitable de la educación que recibí durante mis primeros años, ¿funciona esa educación como una cortapisa? O si no soy consciente de lo que me induce a hacer lo que hago, ¿sé lo que estoy haciendo?²⁸

La definición de responsabilidad y de libertad podía hacerse en términos de ausencia de coerción si uno realmente sabía lo que estaba haciendo. Es decir, según MacIntyre no podía existir libertad si uno no conocía exactamente las causas de su elección. La crítica antideterminista acababa con la pregunta acerca de si existía realmente una causa racional, o si bien era el inconsciente lo que motivaba todas

las acciones humanas. La conclusión a la que llegaba MacIntyre era la siguiente:

«En la práctica, el psicoanálisis es un intento de ampliar el ámbito del control racional y, por tanto, de la responsabilidad. Lo que el psicoanálisis contribuye en el plano teórico es ayudar a demostrar que la extensión indefinida de los descubrimientos de causalidad en el ámbito de la conducta humana de ninguna manera necesariamente reduce por sí misma los límites en que asignamos la responsabilidad humana».²⁹

Una vez criticada la teoría psicoanalítica por sus aporías éticas y su determinismo, MacIntyre procedía, ayudado por Popper, a mostrar que el psicoanálisis no admitía ningún tipo de falsación. Con ello se concluía la exposición crítica de la obra de Freud.

«¿Son ciertas, en realidad, las doctrinas de Freud? Aquí hay que distinguir tres cuestiones diferentes. La primera cuestión, y la más fácil, es que evidentemente Freud sacó a la luz y describió una gran variedad de formas, hasta entonces no reconocidas, de la conducta. Esto es así independientemente de lo que creamos acerca de sus explicaciones, dado que la psicología de Freud ha tenido que explicar una nueva materia. Pero cuando llegamos a la tarea de formular la teoría y la explicación surgen dos posibles críticas de Freud, que deben tomarse muy en serio. La primera crítica es que, de hecho, gran parte de la teoría freudiana permanece sin demostrar y cuando hay pruebas experimentales o clínicas sobre determinados aspectos, Freud está a veces claramente equivocado (por ejemplo, la afirmación de Freud de que las niñas sienten envidia del pene). Por supuesto, sería curioso si no fuera así».³⁰

Los escritos sobre Freud en la obra de MacIntyre empezaron en la década de los cincuenta y acabaron precisamente en 1967, cuando redactó la entrada de la *Enciclopedia Macmillan*. La explicación precedente es la del freudiano desencantado, que había utilizado a Freud para autoconvencerse de una serie de proble-

mas y que, finalmente, acababa dese-
chando por insuficiente.

El primer estudio de Freud databa de 1955, en el que ya trataba el problema de la causalidad. Realmente —como ya he apuntado en el primer apartado— MacIntyre tomó al vienés para aclarar sus propios problemas intelectuales, si bien es cierto que en un momento determinado terció, como recuerda Ricoeur, en la controversia sobre el «estatuto lógico del psicoanálisis»,³¹ que merece un tratamiento aparte.

De hecho, la idea central que quisiera destacar en este escrito es que MacIntyre utilizó a Freud en dos batallas que estaba librando personalmente: la primera, contra el liberalismo, y la segunda contra el estalinismo, y ambas pueden reducirse a un denominador común: la falta de «razones para la acción» en el mundo contemporáneo y la crítica del determinismo. El desarrollo de estas dos cuestiones pretende mostrar que MacIntyre no estuvo interesado en la teoría psicoanalítica más que en la medida en que ésta podía ayudarle en los dos temas que he citado.

3. *El uso de la obra de Freud*

En puridad, lo que podría denominarse como obra «freudiana» de MacIntyre —*strictu sensu*— se circunscribe a una serie de trabajos que abarcan desde 1955 a 1967.³² Sin embargo, esa clasificación sería del todo inadecuada si esos trabajos no se leen en relación a otros de la misma época cuya temática no es exclusivamente freudiana, pero en la que Freud aparece o bien se tratan los mismos problemas que en las obras «freudianas», es decir, las razones para la acción.

a) *Razones para la acción y determinismo*

La problemática sobre las razones para la acción permite comprender con mayor

agudeza las críticas que se han podido leer en el segundo apartado. En un artículo titulado «Determinism»³³ se pueden comprender con mayor claridad las posiciones de MacIntyre, que extiende su crítica tanto al positivismo (en filosofía jurídica, moral y de la religión) como al behaviorismo.³⁴

Sólo a partir de ahí puede entenderse la necesidad de una serie de razones teóricas para actuar. Desde Hume y Kant, no puede darse ese salto, pues se incurriría en una de las variantes de la falacia naturalista. Según MacIntyre, Hume hace trampas en su separación entre hechos y razones, porque realmente considera, en una concesión al utilitarismo, algunas razones de carácter teórico como razones morales.³⁵

Para MacIntyre, sin embargo, es necesario que exista una imperatividad que marque las razones para la acción, es decir, que existan razones mediante las cuales una persona debe obrar. Lo único que hace Freud es precisamente quitar esas razones para actuar, pues para él las causas no son exactamente elementos no racionales, sino más bien impulsos proporcionados por el inconsciente, cuya explicación y cuyo control se escapan de las reglas de la lógica. La clarificación de las cuestiones referentes a la intención, los propósitos y los motivos es el problema más importante con el que se enfrenta MacIntyre, siempre a la vera del segundo Wittgenstein.³⁶

Lo que deseaba saber en la década de los cincuenta era, precisamente, si esos motivos eran racionales o irracionales. En el caso de que los motivos fuesen racionales, quería saber si eran capaces de superar la escisión entre teoría y praxis del hombre moderno o si se mostraban incapaces de ello. Si podían superar la escisión, esos motivos racionales eran los elementos que podían dotar de sentido a la *psyque* humana y demostrar que el ser

humano es ontológicamente libre y que no está determinado.

En el caso de que los motivos no fuesen racionales, ello sería debido a dos situaciones: bien porque el ser humano fuera como una máquina, tal y como defendían los autores mecanicistas, o bien porque operara el inconsciente descrito por Freud, de modo que las acciones no se produjeran por circunstancias libres y racionales, ni tampoco por un puro mecanicismo de corte animal, sino más bien por una serie de deseos que provenían de situaciones infantiles que operaban en el inconsciente y que desde él obligaban a las personas a actuar de un determinado modo.

Como es sabido, el determinismo psíquico es un concepto del psicoanálisis que considera que todo fenómeno psíquico tiene una causa. Es decir: hay una causa para cada pensamiento, de modo que también la hay en la libre elección o decisión humana. A partir de la idea de que todo acontecimiento está precedido por causas suficientes, Freud fundamentó su concepción teórica suponiendo que no había ninguna discontinuidad en la vida mental. Cuando aplicó el principio del determinismo dentro del ámbito de lo mental consideró que había una serie de elementos que tradicionalmente carecían de significado para poder entender el comportamiento de las personas. Los lapsos lingüísticos, actos fallidos o sueños estaban determinados por causas ocultas en la mente, pues nada sucedía al azar, ni aun en el menor de los procesos mentales.

Toda la explicación de MacIntyre sobre las razones para la acción estaba basada en una crítica a este esquema conceptual, de modo que su incursión en la teoría psicoanalítica servía para examinar si, en efecto, podía aclarar algo en el debate que tenía con los filósofos del lenguaje desde esa teoría. Y el escocés no

escatimó elogios hacia los «descubrimientos» de Freud, pero en cambio criticó acerbamente sus teorías. Se puede leer, por ejemplo, en *The unconscious* que:

Freud abordó esta dicotomía de forma paradójica, viendo intenciones y propósitos donde los pre-freudianos habrían visto sólo causas, y viendo causas donde los pre-freudianos no habrían visto ninguna. Su enfoque de los aspectos intencionales de la conducta humana es notable.³⁷

Sin embargo, en esa obra destaca el gran error de Freud: si había descrito correctamente las «pasiones» humanas y había supuesto un enorme avance desde Descartes, cuando pasaba a la teoría cometía grandes errores, y resultaba imposible de falsar y llena de aporías.

Así pues, lo que Freud había descrito eran, de hecho, los resortes de la vida psíquica, pero muy mal explicados y con grandes errores conceptuales. Los mismos errores se producen en su contribución a la ética. Ésa es la crítica que hizo MacIntyre en la recensión a la obra que recoge la correspondencia entre Freud y el pastor Oskar Pfister, en la que se destacaban las dificultades de armonización entre el psicoanálisis y la teoría psicoanalítica, en mayor medida cuando quería explicar el comportamiento social.³⁸

La imposibilidad de falsar era otro de los problemas de la teoría psicoanalítica, una construcción que, al igual que el cristianismo, apelaba a razones que no podían ser explicadas por la lógica. De hecho, ambas exposiciones procuran razones para la acción. O mejor dicho, el cristianismo apela a razones sobrenaturales para la acción, de modo que teoría y práctica quedan ligadas. El libre albedrío es la libertad que Dios da a cada uno para decidir entre el bien y el mal, y las razones para hacer el bien son, principalmente, el amor a Dios y a los demás. En lo tocante a la teoría de Freud, las razones

para la acción no son en absoluto un campo de posibilidades para la libertad humana, sino que ésta no existe, y que el hombre está determinado absolutamente. MacIntyre en otro breve trabajo mostró cómo el cristianismo y el psicoanálisis ofrecen sus soluciones, igualmente falsables.³⁹ El punto de partida volvía a ser la escisión del hombre moderno que empezaba en Descartes. Hasta 1960 MacIntyre consideraba que todavía el proyecto cristiano daba un valor escatológico a la historia universal hegeliana, que reconciliaba teoría y praxis. Negado el cristianismo, sólo quedaba la alternativa marxista.

b) *Determinismo y marxismo*

El determinismo freudiano, como es sabido, es una negación del libre albedrío, pues para él nuestra conciencia está fijada por una serie de causas de las que no somos conscientes. En realidad, en Freud conviven un determinismo tematizado y una libertad implícita (que la práctica psicoanalítica necesariamente presupone).⁴⁰ En Marx hallamos también, al igual que en la obra del vienés, una postura claramente determinista, pero si para Marx el determinismo tiene unas causas sociales y materiales, que explican el devenir histórico, para Freud el determinismo es exclusivamente mental e individual.⁴¹

MacIntyre, al igual que sus contemporáneos, quiso unir ambas filosofías de la sospecha, intentando recoger los detalles humanistas de ambos pensadores. Freud fue un autor importante para interponer en la brecha que el propio MacIntyre había abierto entre Marx y las formas políticas que se habían arrogado su nombre. Por ejemplo, en el debate que enfrentó a la *New Left* británica con el Partido Comunista Británico, que seguía las orientaciones estalinistas, la figura de Freud era —en lo que MacIntyre consideraba aciertos— un aliado de Marx (y

de Hegel), mientras que en lo tocante a los errores, el vienés permanecía, al igual que los comunistas, completamente equivocado.

Como podrá comprobarse en la siguiente selección de fragmentos, esta polaridad maniquea fue utilizada por MacIntyre a partir de 1959. Por ejemplo, puede verse de refilón en su célebre trabajo «Notes from the moral wilderness».

Los hombres deshumanizan las normas morales, se ven obligados a deshumanizarlas, cuando los deseos que reprimen son demasiado dolorosos o demasiado peligrosos para que los reconozcan como propios. (El parecido entre lo que dice Hegel sobre la sociedad y lo que Freud afirma sobre el individuo apenas necesita comentario).⁴²

Ese retrato tan caricaturesco de Freud también lo empleó en uno de los escritos más importantes de aquella época, manifestando un trotskismo exaltado, esta vez de la mano del profesor y novelista Kingsley Amis, que escribió un panfleto⁴³ en el que usaba también los conceptos tópicos de Freud. Esta mezcla de freudismo y marxismo siempre acabó por ser —para MacIntyre— una conveniencia espuria. La única ligazón posible era la que unía a Marx y a Freud como filósofos de la sospecha y rechazaba las obras de sus epígonos.

En el plano de la terapia, el ideal, especialmente entre los neo-freudianos norteamericanos, se convierte en «adaptación», lograr que el individuo encaje en un sector social. En el plano teórico, la explicación de la motivación inconsciente ya no es un preludio a la libertad, sino un preludio para justificar la insatisfacción social calificándola de neurótica. Nos ocupamos aquí de la ruta que va de lo importante a lo trivial, de Freud a Kingsley Amis. Cuando los nazis quemaron los libros de Freud dieron testimonio del antifascismo esencial de la tensión a la que están sometidas la racionalidad y la libertad.

La siguiente etapa corresponde a la novela de Koestler *Arrival and Departure*, en la

que el héroe descubre que el origen de su actividad anti-fascista radica en la culpa reprimida de una lesión olvidada que había infligido a su hermano en la niñez. Pero al menos el héroe de Koestler pasa por ser anti-fascista. Con Amis, en su panfleto de la Fabian Society *Socialism and the Intellectuals*, la atenuación y la falta de comprensión de Freud alcanzan su punto máximo. La política es cuestión de temperamento; el atractivo de lo ya establecido te impulsa hacia la derecha y el odio hacia éstos hacia la izquierda. «Y detrás de esto quizás se encuentran de nuevo las relaciones con tus padres». No hay aquí indicio alguno de que aquéllos cuya política adulta está simplemente moldeada por la relación con sus padres deban y puedan ser liberados. No hay aquí indicio alguno de que uno se puede liberar a sí mismo mediante la acción social.⁴⁴

MacIntyre consideró que la lectura que hizo Koestler en *Arrival and Departure* era una vulgarización. Esos usos «vulgares» de Freud no tenían ningún valor intelectual. Asimismo, tampoco era aceptable la lectura «marxista» de Freud que hacían los teóricos de la literatura como Raymond Williams, atribuyendo a Freud un análisis del carácter burgués vienés.⁴⁵ Realmente, la persona y la obra de Freud habían caído en la banalización en manos de los «intelectuales de partido», como pudieran ser Stalin, o más claramente, Lukács.

Enmarcar lo que Williams dice sobre Freud en las circunstancias en que se encontraban los intelectuales durante el declive del Imperio Austro-Húngaro, o relacionar las metáforas de Williams sobre el vagabundeo y el exilio con el vagabundeo y el exilio en el mundo real equivaldría a transformar su relato.⁴⁶

Esta crítica puede verse aún más clara en un comentario a una obra de Lewis Feuer, que aglutinaba en un mismo saco a Marx, a Engels y a los freudianos. Para MacIntyre existía una importante distinción entre Marx y Engels, pues el primero representa el determinismo social y

económico, moteado por el humanismo, y el segundo es el adalid del determinismo biológico. Entre ambos se situaba Freud, con un determinismo biológico, pero con vetas de humanismo. La moda de la época situaba a los tres pensadores en un mismo grupo, y MacIntyre estableció diferencias entre ellos, y en mayor medida, con los seguidores.

Así Feuer escribe: «En estos primeros escritos Marx y Engels, como precursores freudianos, consideran el amor, y no el trabajo, como origen del sentido humano de la realidad», y este autor cita de *La Sagrada Familia*, publicado en 1845 pero escrito en el otoño de 1844. Sin embargo, ya en los *Manuscritos de Economía y de Filosofía* (escritos entre abril y agosto de 1844) Marx había sostenido claramente la relación fundamental entre el trabajo y el sentido de la realidad. Y, de hecho, la cita de *La Sagrada Familia* no tiene un sentido del todo claro cuando se coloca en su contexto.⁴⁷

La obra de Marcuse representó, para MacIntyre, el desencanto final con el marxismo y con el freudismo, que no con Freud y con Marx. De hecho, Marcuse, según el escocés, elaboró una teoría mixta, que recoge puntos conflictivos de uno y otro. La crítica más dura contra Marcuse era, precisamente, su infidelidad hacia la obra de los respectivos autores, vulgarizados mediante una construcción intelectual que no era fiel a los escritos de Marx y Freud.

[En *Eros y Civilización*] En este libro, Marcuse complementó su marxismo con una adhesión a la teoría freudiana de una forma en gran parte acrítica. Este autor revisa a Freud para utilizarlo, pero también, por ejemplo, parece aceptar partes del sistema freudiano (incluida la creencia en el instinto de muerte) que rechazan la mayoría de los freudianos. Aquí, una vez más, la postura firme de Marcuse en contra de que se investigue la confirmación empírica que puedan tener sus creencias hace difícil la crítica. Su revisión principal de Freud se refiere al papel de la sublimación. Freud ve la sublimación como órgano de represión del deseo humano fundamental y como una nece-

sidad para la realización cultural; Marcuse prevé la posibilidad de una sociedad en la que la sublimación deje de ser represiva, y los deseos sexuales se sublimen y al mismo tiempo se realicen. Pero, según expone en *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, el desarrollo social no ha avanzado en esa dirección, sino más bien hacia lo que Marcuse ve como una desublimación controlada y represiva. La cultura moderna occidental, por su mayor tolerancia de los deseos sexuales, permite que estos deseos se orienten a una satisfacción pasajera en lugar de inspirar una actitud de rebeldía hacia el orden establecido.

Esta tesis psicoanalítica la utiliza Marcuse para explicar parcialmente lo que ha sucedido a la clase obrera. La clase obrera representaba para él las fuerzas de la negación que pueden trascender y superar el capitalismo. Su motivación, según Marcuse, en el desempeño de esta tarea se manifiesta en su comentario sobre el tema del estado del bienestar de que «no hay razón para insistir en la autodeterminación si la vida administrada es la vida cómoda e incluso la “buena vida”». Es decir, la tesis de que el Estado del Bienestar, al elevar el nivel de consumo, y una cultura tolerante de la sexualidad, al elevar el nivel de satisfacción, han privado a la clase obrera de los motivos para una acción revolucionaria, indica que Marcuse comprende que la teoría rudimentaria de los motivos revolucionarios según la cual sólo la privación absoluta de la comodidad material radicaliza a los trabajadores o a cualquier otra persona.⁴⁸

En la obra *Marcuse* se evidenció la máxima distancia respecto de los freudianos y de los marxistas, un esbozo de la cual se ha podido ver en este artículo previo. Sólo cabe apuntar que Marcuse, en contra de Marx, creía que la acción libre no estaba determinada. Para MacIntyre, lo importante en el terreno de la acción era la determinación de carácter racional. No entraré a exponer la obra sobre Marcuse, porque nos llevaría a una discusión muy distinta, así como tampoco las referencias a Jung y a los jungianos, que merecen ser tratadas en otro trabajo.

Por último: la experiencia «freudiana» de MacIntyre acabó en 1970, en un desencanto total. Su interés por Freud ha continuado, sin embargo, hasta el momento presente. El MacIntyre de los años ochenta y noventa ha manifestado un gran interés en la figura de Freud, fundamentalmente como crítico paradójico de la Ilustración. Su último artículo de temática freudiana ha sido: «Post-Skinner and Post-Freud: Philosophical Causes of Scientific Disagreements»,⁴⁹ pero sus valoraciones ya no afectan al estudio del «joven MacIntyre».

Conclusiones

De todo lo anterior, se puede concluir que el joven MacIntyre no tuvo un interés concreto en la teoría psicoanalítica ni, aún menos, en la práctica del psicoanálisis. Lo que persigue este trabajo es aproximarse a la figura de Freud desde la óptica del MacIntyre de la década de los cincuenta y de los sesenta.

Lejos del valor hermenéutico que le concede, por ejemplo, Paul Ricoeur, MacIntyre estuvo interesado en Freud exclusivamente en una serie de aspectos que le preocupaban desde el punto de vista del marxismo o de las razones para la acción. No creo que se pueda incluir a MacIntyre en la nómina de autores freudianos, si entendemos que éstos son los intérpretes y seguidores de Freud. Sí que hay que recalcar, en cambio, que el escocés supo extraer algunas ideas de Freud para sus combates particulares con el determinismo estalinista y contra la Ilustración.

Las relaciones entre MacIntyre y el vienés revistieron, así pues, una doble dimensión: el «uso» que el escocés hizo de la obra de Freud, fundamentalmente como argumento de autoridad en sus estudios marxistas o éticos (en un sentido amplio, como se ha expuesto en este trabajo) y la contribución al estudio de la

teoría psicoanalítica (esencialmente, el inconsciente).

El retrato que MacIntyre hizo de Freud es, como se ha constatado, muy sesgado y orientado hacia una serie de inquietudes personales. Se trata de un Freud en el que desaparece todo el aspecto médico y clínico (así como también toda la práctica psicoanalítica), y en el que aparecen sobredimensionados los aspectos morales e ideológicos (cultura, religión...). Para MacIntyre, Freud era un gran descubridor, pero un mal teórico. El enorme respeto que sentía hacia el vienés, como conocedor de los resortes de lo inconsciente, quedaba muy limitado cuando se refería a él como teorizador de los problemas del ser humano.

La lectura que hizo MacIntyre de la ética de Freud —como se ha dicho— contraponía directamente los imperativos kantianos y la escisión entre razones y causas. Al final, Freud resultaba tan inapropiado como el propio Kant para explicar las razones para la acción, si bien MacIntyre hizo una interpretación interesada de los elementos del inconsciente, para contraponerlos directamente a la racionalidad kantiana.

Frente a lo que MacIntyre consideró «caricaturas» de Freud, realizadas por marxistas y teóricos de la acción, él opuso una lectura ideológica de la obra del

vienés, que le sirvió para reforzar el marxismo humanista, frente a las lecturas deterministas del estalinismo. Si Freud era un buen aliado del humanismo marxista, también lo era para luchar en contra del optimismo de la racionalidad ilustrada.

Por último, MacIntyre hizo una firme defensa de Freud frente a las vulgarizaciones que los marxistas hacían de él, pues su innegable valor intelectual residía en la potenciación de los elementos críticos respecto a la Ilustración. Para ello era necesaria una verdadera operación hermenéutica de la obra de Freud, que debía quedar diferenciada, por una parte, de los marxismos (engelsianos, estalinistas...) y de la práctica del psicoanálisis.

A su manera, MacIntyre fue uno de los primeros hermeneutas de la dimensión filosófica de la obra de Freud, que fue aliada de sus intereses contra el determinismo y contra el optimismo ilustrado. Al separar a Freud del freudismo y de la práctica del psicoanálisis, refinó el potencial crítico de su obra, que se reveló como una aguda diatriba en contra del optimismo racionalista liberal. Hasta aquí hemos visto los intereses y los usos freudianos del joven MacIntyre. En la obra *The unconscious* se encuentra esa aportación analítica a la clarificación del concepto de inconsciente, que —en su caso— merece ser tratada ya en otro escrito.

NOTAS

* Estoy en deuda con los profesores Carlos Gómez Sánchez, Javier Mugerza y Josep Maria Vilajosana, que leyeron una primera versión de este artículo y formularon agudas observaciones. El Sr. Antonio Medrano revisó con su habitual precisión mi traducción de los textos en inglés; no obstante, los errores que existan en la versión española son de mi entera responsabilidad.

¹ Véase: «An interview with Alasdair MacIntyre», *Cogito*, Summer, 1991, pp. 67-73, y «Nietzsche or Aristotle?», en *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto,*

Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn, entrevistado por G. Borradori (Chicago: University of Chicago Press, 1994), pp. 137-52, reproducida también en K. Knight: *The MacIntyre reader*, University of Notre Dame, 1998.

² Véase el autorretrato que MacIntyre escribió en T. Mautner (ed.): *A Dictionary of Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1995, p. 252.

³ Algunos resúmenes interesantes —desde un prisma tomista— sobre la formación intelectual de MacIntyre son: «A short history of Alasdair MacIntyre», en C. S. Lutz: *Tradition in the ethics of Alasdair*

MacIntyre. *Relativism, Thomism and Philosophy*. Lexington Books, 2004 y T. D'Andrea: *Tradition, Rationality, and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre*, London, Ashgate Publishing, 2006, pp. xvi y ss. En español, puede verse F. J. de la Torre Díaz: *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre*, Dykinson, Madrid, 2001, pp. 16-19.

⁴ Un ejemplo de ello puede verse en M. H. Lessnoff: *Political philosophers of the twentieth century*, Wiley-Blackwell, 1999, p. 4.

⁵ Véase T. Mautner, *op. cit.*, p. 252.

⁶ Véase Blackledge, P. & Davidson, N. (eds.), *Alasdair MacIntyre's Early Marxist Writings: Essays and Articles 1953-1974*, Leiden: Brill, 2008.

⁷ Puede leerse A. MacIntyre: *Marxism and Christianity*, London, Duckworth, 1995, que contiene un nuevo prólogo.

⁸ Véase A. MacIntyre: «A Perspective on Philosophy», en *Social Research*, 38, 1971, pp. 655-68.

⁹ A. MacIntyre: «Modern German Thought», en Malcolm Pasley, (ed.): *Germany: A Companion to German Studies*, London: Methuen, 1972, pp. 427-51.

¹⁰ E. Perreau-Saussine: *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, Paris, PUF, 2005, p. 40.

¹¹ «Notes from the Moral Wilderness I», *New Reasoner*, 7, 1958-9, pp. 90-100 y «Notes from the Moral Wilderness II», *New Reasoner*, 8, 1959, pp. 89-98.

¹² A. MacIntyre: *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, University of Notre Dame Press, 1978, pp. 109-24 y 136-72.

¹³ A. MacIntyre: *Marxism and Christianity*, *cit.*, capítulos I y II.

¹⁴ *Ibidem*, capítulo VII.

¹⁵ Un ejemplo muy claro puede verse en S. Toulmin, R. W. Hepburn y A. MacIntyre: «The Logical Status of Religious Beliefs», en *Metaphysical Beliefs: Three Essays*, London, SCM Press, 1957, pp. 157-201.

¹⁶ Véase P. Blackledge: «Morality and Revolution: Ethical Debates in the British New Left», *Critique*, Vol. 35, No. 2, August 2007 e idem: «Freedom, Desire and Revolution: Alasdair MacIntyre's Early Marxist Ethics», *History of Political Thought*, Volume 26, Number 4, 2005, pp. 696-721.

¹⁷ C. Gómez Sánchez: *Freud, Crítico de la Ilustración*. Barcelona, Crítica, 1998.

¹⁸ A. MacIntyre: «Freud, Sigmund», en Paul Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, New York, Macmillan, 1967, vol. 3, pp. 249-53.

¹⁹ A. MacIntyre: «Modern German Thought», *cit.*

²⁰ *Ibidem*. Véase también J. M. Valverde: *Viena, fin del Imperio*, en *Obras Completas*, IV, Madrid, Trotta, 2000, especialmente pp. 488 y ss.

²¹ A. MacIntyre: «Freud, Sigmund», *cit.*, p. 249.

²² *Ibidem*, p. 250.

²³ *Ibidem*, p. 250.

²⁴ *Ibidem*, p. 251.

²⁵ *Ibidem*, p. 252.

²⁶ *Ibidem*, p. 252.

²⁷ Melden se opuso en *Free Action* a las ideas de Ryle, argumentando que si para hacer algo debe darse un acto de voluntad, éste ya es una acción que necesitaría de otro acto de voluntad, de modo que habría una cadena ininterrumpida. Sobre MacIntyre y Melden puede verse T. D'Andrea: *Tradition, Rationality, and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre*, *op. cit.*, pp. 179-182.

²⁸ «Freud, Sigmund», *cit.*, p. 252.

²⁹ *Ibidem*, p. 252.

³⁰ *Ibidem*, p. 252.

³¹ P. Ricoeur: *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, p. 315.

³² «Cause and Cure in Psychotherapy», *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary volume*, 29 (1955), 43-58, *The unconscious: A conceptual analysis*, Routledge, London, 1958, «Freudian and Christian Dogmas as Equally Unverifiable», in *Faith and the Philosophers*, John Hick, ed. (New York: St. Martin's Press, 1964), pp. 110-11. «Freud as Moralist» [Recensión de *The Letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister*; Heinrich Meng and Ernst L. Freud, eds.], *New York Review of Books*, Feb. 20 1964, p. 7. «The Psychoanalysts: The Future of an Illusion?», *Encounter*, 24(5) (May 1965), 38-43, 1978, pp. 27-37. «Freud, Sigmund», in *Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards, ed. (New York: Macmillan, 1967), vol. 3, pp. 249-53. «Jung, Carl Gustav», in *Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards, ed. (New York: Macmillan, 1967), vol. 4, pp. 294-296.

³³ *Mind*, 66 (1957), pp. 28-41.

³⁴ *Mind*, *cit.*, pp. 40-41.

³⁵ Véase fundamentalmente: «Hume on "Is" and "Ought"», *Philosophical Review*, 68, 1959, 451-68. Reimpreso en *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy* (University of Notre Dame Press, 1978), pp. 109-24. «Ought» en el mismo volumen, pp. 136-56.

³⁶ Véase E. Perreau-Saussine, pp. 81-83.

³⁷ *The unconscious*, *cit.*, p. 52.

³⁸ «Freud as Moralist», *op. cit.*, p. 7.

³⁹ «Freudian and Christian Dogmas as Equally Unverifiable», *op. cit.*, pp. 110-111.

⁴⁰ Véase C. Gómez Sánchez, *Freud y su obra. Génesis y constitución de la Teoría Psicoanalítica*, Madrid, Biblioteca Nueva-Asociación Psicoanalítica de Madrid, 2002, fundamentalmente pp. 325-352.

⁴¹ En todo caso, Freud se negó a efectuar una separación estricta entre psicología individual y psicología social, como, entre otros textos, puede verse explícitamente al comienzo de «Psicología de las masas y análisis del yo» (1920), en S. Freud: *Obras completas de Sigmund Freud*. Volumen XVIII - Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922), Buenos Aires/Madrid, Amorrortu, 1979.

⁴² «Notes from the moral wilderness», en Blackledge, P. & Davidson, N. (eds.), *Alasdair MacIntyre's*

Early Marxist Writings: Essays and Articles 1953-1974, Leiden: Brill, 2008, p. 59.

⁴³ K. Amis: «Socialism and the Intellectuals» [Panfleto], London, The Fabian Society, 1957.

⁴⁴ «Breaking the chains of reason», en P. Blackledge, & N. Davidson, *cit.*, pp. 160-161.

⁴⁵ Esta cuestión también puede verse en *The unconscious*, p. 89.

⁴⁶ «Culture and revolution», en P. Blackledge, & N. Davidson, *cit.*, p. 177.

⁴⁷ «Marxist Mask & Romantic Face: Lukács on Thomas Mann», en P. Blackledge & N. Davidson, *cit.*, p. 322.

⁴⁸ «Herbert Marcuse: From Marxism to Pessimism», en P. Blackledge, & N. Davidson, *cit.*, pp. 344-345.

⁴⁹ H. Tristram Engelhardt Jr. and Arthur L. Caplan (eds.): *Scientific Controversies: Case Studies in the Resolution and Closure of Disputes in Science and Technology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp. 295-311.