

El malestar en la cultura  
(1930 [1929])



# Introducción

## *Das Unbehagen in der Kultur*

### *Ediciones en alemán*

- 1930 Leipzig, Viena y Zurich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 136 págs.  
1931 2ª ed. La misma editorial, 136 págs. (Reimpreso de la 1ª ed., con algunos agregados.)  
1934 *GS*, 12, págs. 29-114.  
1948 *GW*, 14, págs. 421-506.  
1974 *SA*, 9, págs. 191-270.

### *Traducciones en castellano \**

- 1944 «El malestar en la cultura». *EA*, 19, págs. 9-113. Traducción de Ludovico Rosenthal.  
1955 Igual título. *SR*, 19, págs. 11-90. El mismo traductor.  
1968 Igual título. *BN* (3 vols.), 3, págs. 1-66.  
1974 Igual título. *BN* (9 vols.), 8, págs. 3017-67.

El primer capítulo del manuscrito original en alemán fue publicado poco antes que el resto del libro en *Psychoanalytische Bewegung*, 1, nº 4, noviembre-diciembre de 1929. El quinto capítulo apareció por separado en la siguiente entrega de la misma revista, 2, nº 1, enero-febrero de 1930. En la edición de 1931 se añadieron dos o tres notas de pie de página y la oración final.

Freud concluyó *El porvenir de una ilusión* (1927c) en el otoño de 1927. Durante los dos años que siguieron produjo muy poco —principalmente, sin duda, a causa de su enfermedad—. Pero en el verano de 1929 comenzó a escribir una nueva obra, también de tema sociológico. El primer borrador estuvo terminado a fines de julio; el libro

\* {Cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xiii y n. 6.}

fue enviado a los impresores a comienzos de noviembre y publicado en realidad antes de fin de año, aunque en su portada figuraba como fecha «1930» (Jones, 1957, págs. 157-8).

El título que inicialmente eligió Freud fue «*Das Unglück in der Kultur*» {La infelicidad en la cultura}, pero más tarde reemplazó «*Unglück*» por «*Unbehagen*» {malestar}. Como no era fácil encontrar en inglés un buen equivalente para esta palabra, en una carta a la señora Joan Riviere, traductora de la obra a esa lengua, Freud le sugirió como título «*Man's Discomfort in Civilization*»; pero fue la propia señora Riviere la que propuso para la versión inglesa el título finalmente adoptado.\*

El tema principal del libro —el irremediable antagonismo entre las exigencias pulsionales y las restricciones impuestas por la cultura— puede rastrearse en los primeros escritos psicológicos de Freud. Así, por ejemplo, el 31 de mayo de 1897 le escribía a Fliess que «el incesto es antisocial; la cultura consiste en la progresiva renuncia a él» (Freud, 1950a, Manuscrito N), *AE*, 1, pág. 299; y un año más tarde, en su trabajo «La sexualidad en la etiología de las neurosis» (1898a), sostendría que se torna lícito «responsabilizar a nuestra civilización por la propagación de la neurastenia» (*AE*, 3, pág. 270). Sin embargo, en esos primeros escritos Freud no parece haber considerado que la represión era enteramente causada por influencias sociales externas. Aunque en los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905d) se refirió al «vínculo de oposición existente entre la cultura y el libre desarrollo de la sexualidad» (*AE*, 7, pág. 221), en otro lugar de la misma obra hacía el siguiente comentario acerca de los diques que se levantan contra la pulsión sexual durante el período de latencia: «En el niño civilizado se tiene la impresión de que el establecimiento de esos diques es obra de la educación, y sin duda alguna ella contribuye en mucho. Pero en realidad este desarrollo es de condicionamiento orgánico, fijado hereditariamente, y llegado el caso puede producirse sin ninguna ayuda de la educación» (*ibid.*, pág. 161).

La idea de que pudiera existir una «represión orgánica» que allanara el camino a la cultura (idea desarrollada en

\* {El título definitivo de la obra en inglés fue *Civilization and its Discontents*. Sobre la equiparación de los términos «civilización» y «cultura» por parte de Freud, véase *El porvenir de una ilusión* (1927c), *supra*, pág. 6.}

dos largas notas al pie al comienzo y al final del capítulo IV, *infra*, págs. 97-8 y 103-4, respectivamente) se remonta también a ese período inicial. En una carta a Fliess del 14 de noviembre de 1897, Freud escribía que a menudo había vislumbrado «que en la represión coopera algo orgánico» (Freud, 1950a, Carta 75), *AE*, 1, pág. 310; y a continuación sugería, tal como lo haría luego en dichas notas al pie, que la adopción de la postura erecta y el remplazo del olfato por la vista como sentido predominante fueron factores de importancia en la represión. Una alusión aún más temprana a lo mismo aparece en una carta del 11 de enero de 1897 (*ibid.*, Carta 55), *AE*, 1, pág. 282. Entre las obras publicadas, las únicas menciones a estos temas anteriores a la actual parecen ser un breve pasaje del análisis del «Hombre de las Ratas» (1909d), *AE*, 10, pág. 193, y otro más breve todavía en «Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa» (1912d), *AE*, 11, pág. 182. En particular, no se halla ningún análisis de las fuentes interiores más profundas de la cultura en «La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna» (1908d) —con mucho, el examen más extenso de este tema que puede encontrarse en los escritos de Freud—, donde se recoge la impresión de que las restricciones propias de la cultura son impuestas desde afuera.<sup>1</sup>

Pero, en verdad, no le fue posible a Freud evaluar claramente el papel cumplido en estas restricciones por las influencias interiores y exteriores, así como sus efectos recíprocos, hasta que sus investigaciones sobre la psicología del yo lo llevaron a establecer la hipótesis del superyó y su origen en las primeras relaciones objetales del individuo. Es por ello que un tramo tan extenso de la presente obra (en especial, en los capítulos VII y VIII) está dedicado a indagar y elucidar la naturaleza del sentimiento de culpa; y por ello también Freud declara su «propósito de situar al sentimiento de culpa como el problema más importante del desarrollo cultural» (pág. 130). A su vez, sobre esto se edifica la segunda de las principales cuestiones colaterales tratadas en este trabajo (si bien ninguna de ellas es, en rigor de verdad, una cuestión colateral): la de la pulsión de destrucción.

<sup>1</sup> Se toca el tema en muchas otras obras, entre las cuales cabe mencionar «Las resistencias contra el psicoanálisis» (1925e), *AE*, 19, págs. 232 y sigs., *El porvenir de una ilusión* (1927c), *supra*, págs. 7 y sigs., y *¿Por qué la guerra?* (1933b), *AE*, 22, págs. 197-8. Véase, asimismo, la idea conexas de un «progreso en la espiritualidad» en *Moisés y la religión monoteísta* (1939a), *AE*, 23, págs. 108 y sigs.

La historia de los puntos de vista de Freud sobre la pulsión agresiva o de destrucción es complicada, y aquí sólo se la puede reseñar de manera sumaria. En sus escritos iniciales, la examinó predominantemente en el contexto del sadismo. Sus primeros análisis extensos del sadismo se hallan en *Tres ensayos de teoría sexual* (1905d), donde aparece como una de las «pulsiones parciales» que componen la pulsión sexual. En el primero de los ensayos dice: «El sadismo respondería, entonces, a un componente agresivo de la pulsión sexual, componente que se ha vuelto autónomo, exagerado, elevado por desplazamiento al papel principal» (AE, 7, pág. 143). Sin embargo, en el segundo ensayo reconocía la primitiva independencia de las mociones agresivas: «Tenemos derecho a suponer que las mociones crueles fluyen de fuentes en realidad independientes de la sexualidad, pero que ambas pueden entrar en conexión tempranamente...» (*ibid.*, pág. 175n.). Las fuentes independientes señaladas debían reconducirse a las pulsiones de autoconservación. En la edición de 1915 de los *Tres ensayos* se modificó este pasaje, consignando en su lugar que «la moción cruel proviene de la pulsión de apoderamiento» y eliminando la frase sobre su independencia respecto de la sexualidad. Pero ya en 1909, mientras libraba combate contra las teorías de Adler, Freud se había pronunciado de un modo mucho más terminante. En el caso del pequeño Hans (1909b) se lee: «No puedo decidirme a admitir una pulsión particular de agresión junto a las pulsiones sexuales y de autoconservación con que estamos familiarizados, y en un mismo plano con ellas» (AE, 10, pág. 112).<sup>2</sup> La hipótesis del narcisismo abonaba la renuencia a aceptar una pulsión agresiva independiente de la libido. Desde el comienzo se pensó que las mociones de agresividad, y también de odio, pertenecían a la pulsión de autoconservación, y como esta era ahora subsumida en la libido, no hacía falta suponer ninguna pulsión agresiva independiente. Y ello pese a la bipolaridad de las relaciones objetales, las frecuentes mezclas de amor y odio y el complicado origen del odio mismo. (Cf. «Pulsiones y destinos de pulsión» (1915c), AE, 14, págs. 132-3.) Hasta que Freud no esta-

<sup>2</sup> En una nota al pie agregada en 1923, Freud introdujo las inevitables salvedades a este juicio. Desde la época en que lo formulara «me he visto obligado —escribe— a sostener la existencia de una “pulsión agresiva”, pero es diferente de la de Adler. Prefiero denominarla “pulsión de destrucción” o “de muerte”. En verdad, lo postulado por Adler había tenido más bien la índole de una pulsión de autoafirmación.

bleció la hipótesis de una «pulsión de muerte» no salió a luz una pulsión agresiva realmente independiente; esto ocurrió en *Más allá del principio de placer* (1920g), en particular en el capítulo VI (AE, 18, págs. 51-3), si bien cabe destacar que incluso en ese escrito y en otros posteriores —p. ej., en el capítulo IV de *El yo y el ello* (1923b)— la pulsión agresiva era aún algo secundario, que derivaba de la primaria pulsión de muerte, autodestructiva. Y lo mismo es válido para el presente trabajo —aunque aquí el énfasis recae mucho más en las manifestaciones *exteriores* de la pulsión de muerte— y para los subsiguientes exámenes del problema en la 32ª de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933a) y en diversos lugares de su *Esquema del psicoanálisis* (1940a). Resulta tentador, empero, citar un fragmento de una carta que dirigió Freud el 27 de mayo de 1937 a la princesa Marie Bonaparte,<sup>3</sup> en el que parece sugerir que, en sus orígenes, la agresividad volcada hacia el mundo exterior poseía mayor independencia: «El vuelco de la pulsión agresiva hacia adentro es, desde luego, la contrapartida del vuelco de la libido hacia afuera, cuando esta pasa del yo a los objetos. Se podría imaginar un esquema según el cual originalmente, en los comienzos de la vida, toda la libido estaba dirigida hacia adentro y toda la agresividad hacia afuera, y que esto fue cambiando gradualmente en el curso de la vida. Pero quizás esto no sea cierto». Para ser justos debemos agregar que, en su siguiente carta a Marie Bonaparte, Freud le escribió: «Le ruego no adjudique demasiado valor a mis observaciones sobre la pulsión de destrucción. Fueron hechas en forma espontánea y tendrían que ser cuidadosamente sopesadas si se pensara en publicarlas. Además, contienen muy poco de nuevo».

Por todo lo dicho, se apreciará enseguida que *El malestar en la cultura* es una obra cuyo interés rebasa considerablemente a la sociología.

James Strachey

<sup>3</sup> Quien muy gentilmente nos ha permitido reproducirlo aquí. El fragmento aparece también en el «Apéndice A» de la biografía de Ernest Jones (1957, pág. 494, cita n° 33). Freud había considerado el tema en la sección VI de un trabajo escrito poco antes que esta carta, «Análisis terminable e interminable» (1937c), AE, 23, págs. 246-8.



Uno no puede apartar de sí la impresión de que los seres humanos suelen aplicar falsos raseros; poder, éxito y riqueza es lo que pretenden para sí y lo que admiran en otros, menospreciando los verdaderos valores de la vida. Mas en un juicio universal de esa índole, uno corre el peligro de olvidar la variedad del mundo humano y de su vida anímica. En efecto, hay hombres a quienes no les es denegada la veneración de sus contemporáneos, a pesar de que su grandeza descansa en cualidades y logros totalmente ajenos a las metas e ideales de la multitud. Se tendería enseguida a suponer que sólo una minoría reconoce a esos grandes hombres, en tanto la gran mayoría no quiere saber nada de ellos. Pero no se puede salir del paso tan fácilmente; es que están de por medio los desacuerdos entre el pensar y el obrar de los seres humanos, así como el acuerdo múltiple de sus mociones de deseo.

Uno de estos hombres eminentes me otorga el título de amigo en sus cartas. Yo le envié mi opúsculo que trata a la religión como una ilusión,<sup>1</sup> y él respondió que compartía en un todo mi juicio acerca de la religión, pero lamentaba que yo no hubiera apreciado la fuente genuina de la religiosidad. Es —me decía— un sentimiento particular, que a él mismo no suele abandonarlo nunca, que le ha sido confirmado por muchos otros y se cree autorizado a suponerlo en millones de seres humanos. Un sentimiento que preferiría llamar sensación de «eternidad»; un sentimiento como de algo sin límites, sin barreras, por así decir «oceánico». Este sentimiento —proseguía— es un hecho puramente subjetivo, no un artículo de fe; de él no emana ninguna promesa de pervivencia personal, pero es la fuente de la energía religiosa que las diversas iglesias y sistemas de religión captan, orientan por determinados canales y, sin duda, también agotan. Sólo sobre la base de ese sentimiento oceánico es lícito llamarse religioso, aun cuando uno desautorice toda fe y toda ilusión.

<sup>1</sup> [*El porvenir de una ilusión* (1927c), *supra*, págs. 1 y sigs.]

Esta manifestación de mi venerado amigo, que además ha hecho una ofrenda poética al ensalmo de esa ilusión,<sup>2</sup> me deparó no pocas dificultades. Yo no puedo descubrir en mí mismo ese sentimiento «oceánico». No es cómodo elaborar sentimientos en el crisol de la ciencia. Puede intentarse describir sus indicios fisiológicos. Donde esto no da resultado —me temo que el sentimiento oceánico habrá de hurtarse de semejante caracterización—, no queda otro recurso que atenerse al contenido de representación que mejor se aparece asociativamente con tal sentimiento. Si he entendido bien a mi amigo, él quiere decir lo mismo que un original y muy excéntrico literato brinda como consuelo a su héroe frente a la muerte libremente elegida: «De este mundo no podemos caernos».<sup>3</sup> O sea, un sentimiento de la atadura indisoluble, de la copertenencia con el todo del mundo exterior. Me inclinaría a afirmar que para mí ese sentimiento tiene más bien el carácter de una visión intelectual, no despojada por cierto de un tono afectivo, pero de la índole que tampoco falta en otros actos de pensamiento de parecido alcance. En mi persona no he podido convencerme de la naturaleza primaria de un sentimiento semejante; mas no por ello tengo derecho a impugnar su efectiva presencia en otros. Sólo cabe preguntar si se lo ha interpretado rectamente y si se lo debe admitir como «*fons et origo*» de todos los afanes religiosos.

Nada que pudiera influir concluyentemente en la solución de este problema tengo para alegar. La idea de que el ser humano recibiría una noción de su nexa con el mundo circundante a través de un sentimiento inmediato dirigido ahí desde el comienzo mismo suena tan extraña, se entrama tan mal en el tejido de nuestra psicología, que parece justificada una derivación psicoanalítica, o sea genética, de un sentimiento como ese. Entonces, acude a nosotros la siguiente ilación de pensamiento: Normalmente no tenemos más certeza que el sentimiento de nuestro sí-mismo, de nuestro yo propio.<sup>4</sup> Este yo nos aparece autónomo, unita-

<sup>2</sup> [Nota agregada en 1931:] *Liluli* [1919]. — Desde la aparición de los dos libros *La vie de Ramakrishna* [1929] y *La vie de Vivekananda* (1930), ya no necesito ocultar que el amigo mencionado en el texto es Romain Rolland. [Romain Rolland se refirió al «sentimiento oceánico» en la carta que le escribiera a Freud el 5 de diciembre de 1927, poco antes de la publicación de *El porvenir de una ilusión*.]

<sup>3</sup> Christian Dietrich Grabbe [1801-1836], *Hannibal*: «Por cierto que de este mundo no podemos caernos. Estamos definitivamente en él».

<sup>4</sup> [Se hallarán algunas consideraciones sobre el uso de los términos

rio, bien deslindado de todo lo otro. Que esta apariencia es un engaño, que el yo más bien se continúa hacia adentro, sin frontera tajante, en un ser anímico inconciente que designamos «ello» y al que sirve, por así decir, como fachada: he ahí lo que nos ha enseñado —fue la primera en esto— la investigación psicoanalítica, que todavía nos debe muchos esclarecimientos sobre el nexo del yo con el ello. Pero hacia afuera, al menos, parece el yo afirmar unas fronteras claras y netas. Sólo no es así en un estado, extraordinario por cierto, pero al que no puede tildarse de enfermizo. En la cima del enamoramiento amenazan desvanecerse los límites entre el yo y el objeto. Contrariando todos los testimonios de los sentidos, el enamorado asevera que yo y tú son uno, y está dispuesto a comportarse como si así fuera.<sup>5</sup> Lo que puede ser cancelado de modo pasajero por una función fisiológica, naturalmente tiene que poder ser perturbado también por procesos patológicos. La patología nos da a conocer gran número de estados en que el deslinde del yo respecto del mundo exterior se vuelve incierto, o en que los límites se trazan de manera efectivamente incorrecta; casos en que partes de nuestro cuerpo propio, y aun fragmentos de nuestra propia vida anímica —percepciones, pensamientos, sentimientos—, nos aparecen como ajenos y no pertenecientes al yo, y otros casos aún, en que se atribuye al mundo exterior lo que manifiestamente se ha generado dentro del yo y debiera ser reconocido por él. Por tanto, también el sentimiento yoico está expuesto a perturbaciones, y los límites del yo no son fijos.

Una reflexión ulterior nos dice: Este sentimiento yoico del adulto no puede haber sido así desde el comienzo. Por fuerza habrá recorrido un desarrollo que, desde luego, no puede demostrarse, pero sí construirse con bastante probabilidad.<sup>6</sup> El lactante no separa todavía su yo de un mundo exterior como fuente de las sensaciones que le afluyen. Aprende a hacerlo poco a poco, sobre la base de incitaciones diversas.<sup>7</sup> Tiene que causarle la más intensa impresión el

«yo» y «sí-mismo» por parte de Freud en mi «Introducción» a *El yo y el ello* (1923b), *AE*, 19, pág. 8.]

<sup>5</sup> [Véase la nota al pie del historial clínico de Schreber (1911c), *AE*, 12, págs. 64-5.]

<sup>6</sup> Sobre el desarrollo del yo y el sentimiento yoico, véanse los numerosos trabajos que van desde Ferenczi, «Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes» {Etapas de desarrollo del sentido de realidad} (1913c), hasta las contribuciones de P. Federn de 1926, 1927 y años siguientes.

<sup>7</sup> [Aquí Freud pisaba terreno conocido. Había considerado la cuestión poco tiempo atrás, en su trabajo «La negación» (1925b),

hecho de que muchas de las fuentes de excitación en que más tarde discernirá a sus órganos corporales pueden enviarle sensaciones en todo momento, mientras que otras —y entre ellas la más anhelada: el pecho materno— se le sustraen temporariamente y sólo consigue recuperarlas bebiendo en reclamo de asistencia. De este modo se contraponen por primera vez al yo un «objeto» como algo que se encuentra «afuera» y sólo mediante una acción particular es esforzado a aparecer. Una posterior impulsión a desasir el yo de la masa de sensaciones, vale decir, a reconocer un «afuera», un mundo exterior, es la que proporcionan las frecuentes, múltiples e inevitables sensaciones de dolor y displacer, que el principio de placer, amo irrestricto, ordena cancelar y evitar. Nace la tendencia a segregar del yo todo lo que pueda devenir fuente de un tal displacer, a arrojarlo hacia afuera, a formar un puro yo-placer, al que se contraponen un ahí-afuera ajeno, amenazador. Es imposible que la experiencia deje de rectificar los límites de este primitivo yo-placer. Mucho de lo que no se querría resignar, porque dispensa placer, no es, empero, yo, sino objeto; y mucho de lo martirizador que se pretendería arrojar de sí demuestra ser no obstante inseparable del yo, en tanto es de origen interno. Así se aprende un procedimiento que, mediante una guía intencional de la actividad de los sentidos y una apropiada acción muscular, permite distinguir lo interno —lo perteneciente al yo— y lo externo —lo que proviene de un mundo exterior—. Con ello se da el primer paso para instaurar el principio de realidad, destinado a gobernar el desarrollo posterior.<sup>8</sup> Este distinguo sirve, naturalmente, al propósito práctico de defenderse de las sensaciones displacenteras registradas, y de las que amenazan. El hecho de que el yo, para defenderse de ciertas excitaciones displacenteras provenientes de su interior, no aplique otros métodos que aquellos de que se vale contra un displacer de origen externo, será luego el punto de partida de sustancias perturbaciones patológicas.

De tal modo, pues, el yo se desase del mundo exterior. Mejor dicho: originariamente el yo lo contiene todo; más tarde segrega de sí un mundo exterior. Por tanto, nuestro

*AE*, 19, págs. 254-6, pero en varias oportunidades anteriores se había ocupado de ella; cf., por ejemplo, «Pulsiones y destinos de pulsión» (1915c), *AE*, 14, págs. 114 y 128-31, y *La interpretación de los sueños* (1900a), *AE*, 5, págs. 557-8. De hecho, lo esencial de ella se encuentra ya en el «Proyecto de psicología» de 1895 (1950a), secciones 1, 2, 11 y 16 de la parte I.]

<sup>8</sup> [Cf. «Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico» (1911b), *AE*, 12, págs. 226-8.]

sentimiento yoico de hoy es sólo un comprimido resto de un sentimiento más abarcador —que lo abrazaba todo, en verdad—, que correspondía a una atadura más íntima del yo con el mundo circundante. Si nos es lícito suponer que ese sentimiento yoico primario se ha conservado, en mayor o menor medida, en la vida anímica de muchos seres humanos, acompañaría, a modo de un correspondiente, al sentimiento yoico de la madurez, más estrecho y de más nítido deslinde. Si tal fuera, los contenidos de representación adecuados a él serían, justamente, los de la ilimitación y la atadura con el Todo, esos mismos con que mi amigo ilustra el sentimiento «oceánico». Ahora bien, ¿tenemos derecho a suponer la supervivencia de lo originario junto a lo posterior, devenido desde él?

Sin duda ninguna; un hecho así no es extraño al ámbito anímico ni a otros. Respecto de la escala animal, mantenemos el supuesto de que las especies de desarrollo superior provienen de las inferiores. Y a pesar de ello, todavía hoy hallamos entre los seres vivos a todas las formas simples. El género de los grandes saurios se ha extinguido, dejando su sitio a los mamíferos; pero un genuino representante de ese género, el cocodrilo, vive todavía con nosotros. Acaso esta analogía sea demasiado remota, y aun fallida por la circunstancia de que las especies inferiores supérstites no son, las más de las veces, los antepasados genuinos de las actuales, más evolucionadas. Por regla general los eslabones intermedios se han extinguido, y sólo por reconstrucción los conocemos. En cambio, en el ámbito del alma es frecuente la conservación de lo primitivo junto a lo que ha nacido de él por transformación; y tanto es así que huelga demostrarlo con ejemplos. Ese hecho es casi siempre consecuencia de una escisión del desarrollo. Una porción cuantitativa de una actitud, de una moción pulsional, se ha conservado inmutada, mientras que otra ha experimentado el ulterior desarrollo.

Con esto tocamos el problema, más general, de la conservación en el interior de lo psíquico. Apenas si ha sido elaborado,<sup>9</sup> pero es tan atrayente y sustantivo que tenemos derecho a dispensarle un instante de atención aunque nuestro tema no nos dé motivo suficiente para ello. Desde que hemos superado el error de creer que el olvido, habitual en nosotros, implica una destrucción de la huella mnémica, vale decir su aniquilamiento, nos inclinamos a suponer lo

<sup>9</sup> [En 1907, Freud agregó una nota al pie sobre esto en el capítulo final de su *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901b), AE, 6, pág. 266.]

opuesto, a saber, que en la vida anímica no puede sepultarse nada de lo que una vez se formó, que todo se conserva de algún modo y puede ser traído a la luz de nuevo en circunstancias apropiadas, por ejemplo en virtud de una regresión de suficiente alcance. Intentemos aclararnos el contenido de este supuesto mediante una comparación tomada de otro ámbito. Escojamos, a modo de ejemplo, el desarrollo de la Ciudad Eterna.<sup>10</sup> Los historiadores nos enseñan que la Roma más antigua fue la *Roma Quadrata*, un recinto cercado sobre el Palatino. A ello siguió la fase del *Septimontium*, reunión de los poblados sobre las colinas; después, la ciudad circunscrita por la muralla de Servio Tulio, y más tarde, luego de todas las transformaciones del período republicano y de los primeros tiempos del Imperio, la ciudad que el emperador Aureliano rodeó con sus murallas. No prosigamos con esas mudanzas, y preguntémosnos qué hallaría aún de esos primeros estadios, en la Roma actual, un visitante a quien imaginamos provisto de los conocimientos históricos y topográficos más completos. Verá la muralla aureliana casi intacta, salvo en algunos trechos. En ciertos lugares encontrará, exhumados, tramos de la muralla de Servio. Si supiera lo bastante —más que la arqueología de hoy—, acaso podría delinearla en el plano de la ciudad, e indicar la traza de la Roma Cuadrada. De los edificios que otrora poblaron esos antiguos recintos no hallará nada, o restos apenas, pues ya no existen. Lo máximo que podría procurarle el conocimiento óptimo de la Roma republicana sería que supiera señalar los lugares donde se levantaban los templos y edificios públicos de entonces. Lo que ahora ocupa esos sitios son ruinas, pero no de ellos mismos, sino de sus renovaciones, más recientes, erigidas tras su incendio o destrucción. Ni hace falta decir que todos esos relictos de la antigua Roma aparecen como unas afloraciones dispersas en la maraña de la gran ciudad de los últimos siglos a contar desde el Renacimiento, si bien es cierto que mucho de lo antiguo está enterrado todavía en su suelo o bajo sus modernos edificios. Este es el tipo de conservación del pasado que hallamos en lugares históricos como Roma.

Adoptemos ahora el supuesto fantástico de que Roma no sea morada de seres humanos, sino un ser psíquico cuyo pasado fuera igualmente extenso y rico, un ser en que no se hubiera sepultado nada de lo que una vez se produjo,

<sup>10</sup> Lo que sigue se basa en Hugh Last, «The Founding of Rome», *Cambridge Ancient History*, 7 (1928).

en que junto a la última fase evolutiva pervivieran todas las anteriores. Para Roma, esto implicaría que sobre el Palatino se levantarían todavía los palacios imperiales y el *Septizonium* de Septimio Severo seguiría coronando las viejas alturas; que el castillo de Sant'Angelo aún mostraría en sus almenas las bellas estatuas que lo adornaron hasta la invasión de los godos, etc. Pero todavía más: en el sitio donde se halla el Palazzo Caffarelli seguiría encontrándose, sin que hiciera falta remover ese edificio, el templo de Júpiter capitolino; y aun este, no sólo en su última forma, como lo vieron los romanos del Imperio, sino al mismo tiempo en sus diseños más antiguos, cuando presentaba aspecto etrusco y lo adornaban antefijas de arcilla. Donde ahora está el Coliseo podríamos admirar también la desaparecida *domus aurea*, de Nerón; en la plaza del Panteón no sólo hallaríamos el Panteón actual, como nos lo ha legado Adriano, sino, en el mismísimo sitio, el edificio originario de M. Agripa; y un mismo suelo soportaría a la iglesia Maria sopra Minerva y a los antiguos templos sobre los cuales está edificada. Y para producir una u otra de esas visiones, acaso bastaría con que el observador variara la dirección de su mirada o su perspectiva.

Es evidente que no tiene sentido seguir urdiendo esta fantasía; nos lleva a lo irrepresentable, y aun a lo absurdo. Si queremos figurarnos espacialmente la sucesión histórica, sólo lo conseguiremos por medio de una contigüidad en el espacio; un mismo espacio no puede llenarse doblemente. Nuestro intento parece ser un juego ocioso; su única justificación es que nos muestra cuán lejos estamos de dominar las peculiaridades de la vida anímica mediante una figuración intuible.

Además, nos resta pronunciarnos sobre una objeción. Hela aquí: ¿Por qué hemos escogido justamente el pasado de una ciudad para compararlo con el pasado del alma? También en el caso de la vida anímica —se nos dirá— el supuesto de la conservación de todo lo pasado vale únicamente a condición de que el órgano de la psique haya permanecido intacto, que su tejido no se haya deteriorado por obra de traumas o inflamaciones. Ahora bien, en la historia de ninguna ciudad echamos de menos influjos destructores equiparables a esas causas de enfermedad, y ello aunque hayan tenido un pasado menos turbulento que el de Roma; aunque, como a Londres, apenas las visitara nunca el enemigo. El desarrollo de una ciudad, incluso el más pacífico, incluye demoliciones y sustituciones de edificios; en fin, la

ciudad sería por principio inapta para compararla con un organismo anímico.

Concedemos la objeción; renunciando, entonces, al sugerente efecto de contraste que pudiéramos obtener, nos volvemos a un objeto de comparación siempre más afín, como lo es el cuerpo animal o humano. Pero también aquí nos topamos con lo mismo. Las fases anteriores del desarrollo no se han conservado en ningún sentido; han desembocado en las posteriores, a las que sirvieron de material. El embrión no es registrable en el adulto; la glándula del timo, que el niño poseía, es sustituida tras la pubertad por un tejido conjuntivo, pero ella misma ya no está presente; en los huesos largos del hombre adulto es posible dibujar el contorno del hueso infantil, pero, como tal, este ha desaparecido, tras estirarse y espesarse hasta alcanzar su forma definitiva. Así llegamos a este resultado: semejante conservación de todos los estadios anteriores junto a la forma última sólo es posible en lo anímico, y no estamos en condiciones de obtener una imagen intuible de ese hecho.

Quizás hemos ido demasiado lejos en este supuesto. Quizá debimos conformarnos con aseverar que lo pasado *puede* persistir conservado en la vida anímica, que no *necesariamente* se destruirá. Es posible, desde luego, que también en lo psíquico mucho de lo antiguo —como norma o por excepción— sea eliminado o consumido a punto tal que ningún proceso sea ya capaz de restablecerlo y reanimarlo, o que la conservación, en general, dependa de ciertas condiciones favorables. Es posible, pero nada sabemos sobre ello. Lo que sí tenemos derecho a sostener es que la conservación del pasado en la vida anímica es más bien la regla que no una rara excepción.

Estando ya tan enteramente dispuestos a admitir que en muchos seres humanos existe un sentimiento «oceánico», e inclinados a reconducirlo a una fase temprana del sentimiento yoico, se nos plantea una pregunta más: ¿Qué título tiene este sentimiento para ser considerado como la fuente de las necesidades religiosas?

No lo creo un título indiscutible. Es que un sentimiento sólo puede ser una fuente de energía si él mismo constituye la expresión de una intensa necesidad. Y en cuanto a las necesidades religiosas, me parece irrefutable que derivan del desvalimiento infantil y de la añoranza del padre que aquel despierta, tanto más si se piensa que este último sentimiento no se prolonga en forma simple desde la vida infantil, sino que es conservado duraderamente por la angustia

frente al hiperpoder del destino. No se podría indicar en la infancia una necesidad de fuerza equivalente a la de recibir protección del padre. De este modo, el papel del sentimiento oceánico, que —cabe conjeturar— aspiraría a restablecer el narcisismo irrestricto, es esforzado a salirse del primer plano. Con claros perfiles, sólo hasta el sentimiento del desvalimiento infantil uno puede rastrear el origen de la actitud religiosa. Acaso detrás se esconda todavía algo, mas por ahora lo envuelve la niebla.

Me quiere parecer que el sentimiento oceánico ha entrado con posterioridad en relaciones con la religión. Este ser-Uno con el Todo, que es el contenido de pensamiento que le corresponde, se nos presenta como un primer intento de consuelo religioso, como otro camino para desconocer el peligro que el yo discierne amenazándole desde el mundo exterior. Vuelvo a confesar que me resulta muy fatigoso trabajar con estas magnitudes apenas abarcables. Otro de mis amigos, a quien un insaciable afán de saber ha esforzado a realizar los experimentos más insólitos, terminando por convertirlo en un sabelotodo, me asegura que en las prácticas yogas, por medio de un extrañamiento respecto del mundo exterior, de una atadura de la atención a funciones corporales, de modos particulares de respiración, uno puede despertar en sí nuevas sensaciones y sentimientos de universalidad que él pretende concebir como unas regresiones a estados arcaicos, ha mucho tiempo recubiertos por otros, de la vida anímica. Ve en ellas un fundamento por así decir fisiológico de muchas sabidurías de la mística. Aquí se ofrecerían sugerentes nexos con muchas modificaciones oscuras de la vida anímica, como el trance y el éxtasis. Sólo que a mí algo me esfuerza a exclamar, con las palabras del buzo de Schiller:

«Que se llene de gozo  
quien respire aquí, en la sonrosada luz».<sup>11</sup>

<sup>11</sup> [Schiller, «Der Taucher».]

## II

En *El porvenir de una ilusión* (1927c) no traté tanto de las fuentes más profundas del sentimiento religioso como de lo que el hombre común entiende por su religión: el sistema de doctrinas y promesas que por un lado le esclarece con envidiable exhaustividad los enigmas de este mundo, y por otro le asegura que una cuidadosa Providencia vela por su vida y resarcirá todas las frustraciones padecidas en el más acá. El hombre común no puede representarse esta Providencia sino en la persona de un Padre de grandiosa envergadura. Sólo un Padre así puede conocer las necesidades de la criatura, enternecerse con sus súplicas, aplacarse ante los signos de su arrepentimiento. Todo esto es tan evidentemente infantil, tan ajeno a toda realidad efectiva, que quien profese un credo humanista se dolerá pensando en que la gran mayoría de los mortales nunca podrán elevarse por encima de esa concepción de la vida. Y abochorna aún más comprobar cuántos de nuestros contemporáneos, aunque ya han entendido lo insostenible de esa religión, se empeñan en defenderla palmo a palmo en una lamentable retirada. Uno querría mezclarse entre los creyentes para arrojar a la cara de los filósofos que creen salvar al Dios de la religión sustituyéndolo por un principio impersonal, vagarosamente abstracto, esta admonición: «¡No mencionarás el Santo Nombre de Dios en vano!». Pues si algunos de los más excelsos espíritus del pasado hicieron lo mismo, no es lícito invocar su ejemplo: sabemos por qué se vieron obligados a ello.

Volvamos entonces al hombre común y a su religión, la única que debe llevar ese nombre. Lo primero que nos sale al paso es la famosa afirmación de uno de nuestros más grandes literatos y sabios, que se pronuncia sobre el vínculo de la religión con el arte y la ciencia. Dice:

«Quien posee ciencia y arte,  
tiene también religión;  
y quien no posee aquellos dos,  
¡pues que tenga religión!».<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Goethe, *Zahmen Xenien* IX (obra póstuma).

Por un lado, esta sentencia opone la religión a las dos realizaciones supremas del ser humano; por el otro, asevera que son compatibles o sustituibles entre sí en cuanto a su valor vital. De modo que si queremos impugnarle al hombre común [que no posee ciencia ni arte] su religión, es evidente que la autoridad del poeta no está de nuestra parte. Ensayemos un cierto camino para aproximarnos a una apreciación de su enunciado. La vida, como nos es impuesta, resulta gravosa: nos trae hartos dolores, desengaños, tareas insolubles. Para soportarla, no podemos prescindir de calmantes. («Eso no anda sin construcciones auxiliares», nos ha dicho Theodor Fontane.<sup>2</sup>) Los hay, quizá, de tres clases: poderosas distracciones, que nos hagan valuar en poco nuestra miseria; satisfacciones sustitutivas, que la reduzcan, y sustancias embriagadoras que nos vuelvan insensibles a ellas. Algo de este tipo es indispensable.<sup>3</sup> A las distracciones apunta Voltaire cuando, en su *Cándido*, deja resonando el consejo de cultivar cada cual su jardín; una tal distracción es también la actividad científica. Las satisfacciones sustitutivas, como las que ofrece el arte, son ilusiones respecto de la realidad, mas no por ello menos efectivas psíquicamente, merced al papel que la fantasía se ha conquistado en la vida anímica. Las sustancias embriagadoras influyen sobre nuestro cuerpo, alteran su quimismo. No es sencillo indicar el puesto de la religión dentro de esta serie. Tendremos que proseguir nuestra busca.

Innumerables veces se ha planteado la pregunta por el fin de la vida humana; todavía no ha hallado una respuesta satisfactoria, y quizá ni siquiera la consienta. Entre quienes la buscaban, muchos han agregado: Si resultara que la vida no tiene fin alguno, perdería su valor. Pero esta amenaza no modifica nada. Parece, más bien, que se tiene derecho a desautorizar la pregunta misma. Su premisa parece ser esa arrogancia humana de que conocemos ya tantísimas manifestaciones. Respecto de la vida de los animales, ni se habla de un fin, a menos que su destinación consista en servir al hombre. Lástima que tampoco esto último sea sostenible, pues son muchos los animales con que el hombre no sabe qué hacer —como no sea describirlos, clasificarlos y estudiarlos—, y aun incontables especies escaparon a este uso, pues vivieron y se extinguieron antes que el hombre estuviera ahí para verlas. También aquí, sólo la religión

<sup>2</sup> [En su novela *Effi Briest* (1895).]

<sup>3</sup> Lo mismo dice Wilhelm Busch en *Die Fromme Helene*, en un nivel más bajo: «Quien tiene cuitas, también tiene licor».

sabe responder a la pregunta por el fin de la vida. Difícilmente se errará si se juzga que la idea misma de un fin de la vida depende por completo del sistema de la religión.

Por eso pasaremos a una pregunta menos pretenciosa: ¿Qué es lo que los seres humanos mismos dejan discernir, por su conducta, como fin y propósito de su vida? ¿Qué es lo que exigen de ella, lo que en ella quieren alcanzar? No es difícil acertar con la respuesta: quieren alcanzar la dicha, conseguir la felicidad y mantenerla. Esta aspiración tiene dos costados, una meta positiva y una negativa: por una parte, quieren la ausencia de dolor y de displacer; por la otra, vivenciar intensos sentimientos de placer. En su estricto sentido literal, «dicha» se refiere sólo a lo segundo. En armonía con esta bipartición de las metas, la actividad de los seres humanos se despliega siguiendo dos direcciones, según que busque realizar, de manera predominante o aun exclusiva, una u otra de aquellas.

Es simplemente, como bien se nota, el programa del principio de placer el que fija su fin a la vida. Este principio gobierna la operación del aparato anímico desde el comienzo mismo; sobre su carácter acorde a fines no caben dudas, no obstante lo cual su programa entra en querrela con el mundo entero, con el macrocosmos tanto como con el microcosmos. Es absolutamente irrealizable, las disposiciones del Todo —sin excepción— lo contrarían; se diría que el propósito de que el hombre sea «dichoso» no está contenido en el plan de la «Creación». Lo que en sentido estricto se llama «felicidad» corresponde a la satisfacción más bien repentina de necesidades retenidas, con alto grado de estasis, y por su propia naturaleza sólo es posible como un fenómeno episódico. Si una situación anhelada por el principio de placer perdura, en ningún caso se obtiene más que un sentimiento de ligero bienestar; estamos organizados de tal modo que sólo podemos gozar con intensidad el contraste, y muy poco el estado.<sup>4</sup> Ya nuestra constitución, pues, limita nuestras posibilidades de dicha. Mucho menos difícil es que lleguemos a experimentar desdicha. Desde tres lados amenaza el sufrimiento; desde el cuerpo propio, que, destinado a la ruina y la disolución, no puede prescindir del dolor y la angustia como señales de alarma; desde el mundo exterior, que puede abatir sus furias sobre nosotros con fuerzas hiperpotentes, despiadadas, destructoras; por fin, desde los vínculos con otros seres

<sup>4</sup> Goethe hasta llega a advertirnos que «nada es más difícil de soportar que una sucesión de días hermosos» [Weimar, 1810-12]. Tal vez sea una exageración.

humanos. Al padecer que viene de esta fuente lo sentimos tal vez más doloroso que a cualquier otro; nos inclinamos a verlo como un suplemento en cierto modo superfluo, aunque acaso no sea menos inevitable ni obra de un destino menos fatal que el padecer de otro origen.

No es asombroso, entonces, que bajo la presión de estas posibilidades de sufrimiento los seres humanos suelen atemperar sus exigencias de dicha, tal como el propio principio de placer se transformó, bajo el influjo del mundo exterior, en el principio de realidad, más modesto; no es asombroso que se consideren dichosos si escaparon a la desdicha, si salieron indemnes del sufrimiento, ni tampoco que dondequiera, universalmente, la tarea de evitar este relegue a un segundo plano la de la ganancia de placer. La reflexión enseña que uno puede ensayar resolver esta tarea por muy diversos caminos; todos han sido recomendados por las diversas escuelas de sabiduría de la vida, y fueron también emprendidos por los seres humanos. Una satisfacción irrestricta de todas las necesidades quiere ser admitida como la regla de vida más tentadora, pero ello significa anteponer el goce a la precaución, lo cual tras breve ejercicio recibe su castigo. Los otros métodos, aquellos cuyo principal propósito es la evitación de displacer, se diferencian según la fuente de este último a que dediquen mayor atención. Hay ahí procedimientos extremos y procedimientos atemperados; los hay unilaterales, y otros que atacan de manera simultánea en varios frentes. Una soledad buscada, mantenerse alejado de los otros, es la protección más inmediata que uno puede procurarse contra las penas que depara la sociedad de los hombres. Bien se comprende: la dicha que puede alcanzarse por este camino es la del sosiego. Del temido mundo exterior no es posible protegerse excepto extrañándose de él de algún modo, si es que uno quiere solucionar por sí solo esta tarea. Hay por cierto otro camino, un camino mejor: como miembro de la comunidad, y con ayuda de la técnica guiada por la ciencia, pasar a la ofensiva contra la naturaleza y someterla a la voluntad del hombre. Entonces se trabaja con todos para la dicha de todos. Empero, los métodos más interesantes de precaver el sufrimiento son los que procuran influir sobre el propio organismo. Es que al fin todo sufrimiento es sólo sensación, no subsiste sino mientras lo sentimos, y sólo lo sentimos a consecuencia de ciertos dispositivos de nuestro organismo.

El método más tosco, pero también el más eficaz, para obtener ese influjo es el químico: la intoxicación. No creo

que nadie haya penetrado su mecanismo, pero el hecho es que existen sustancias extrañas al cuerpo cuya presencia en la sangre y los tejidos nos procura sensaciones directamente placenteras, pero a la vez alteran de tal modo las condiciones de nuestra vida sensitiva que nos vuelven incapaces de recibir mociones de displacer. Ambos efectos no sólo son simultáneos; parecen ir estrechamente enlazados entre sí. Pero también dentro de nuestro quimismo propio deben de existir sustancias que provoquen parecidos efectos, pues conocemos al menos un estado patológico, el de la manía, en que se produce esa conducta como de alguien embriagado sin que se haya introducido el tóxico embriagador. Además, nuestra vida anímica normal presenta oscilaciones que van de una mayor a una menor dificultad en el desprendimiento de placer, paralelamente a las cuales sobreviene una receptividad reducida o aumentada para el displacer. Es muy de lamentar que este aspecto tóxico de los procesos anímicos haya escapado hasta ahora a la investigación científica. Lo que se consigue mediante las sustancias embriagadoras en la lucha por la felicidad y por el alejamiento de la miseria es apreciado como un bien tan grande que individuos y aun pueblos enteros les han asignado una posición fija en su economía libidinal. No sólo se les debe la ganancia inmediata de placer, sino una cuota de independencia, ardientemente anhelada, respecto del mundo exterior. Bien se sabe que con ayuda de los «quita-penas» es posible sustraerse en cualquier momento de la presión de la realidad y refugiarse en un mundo propio, que ofrece mejores condiciones de sensación. Es notorio que esa propiedad de los medios embriagadores determina justamente su carácter peligroso y dañino. En ciertas circunstancias, son culpables de la inútil dilapidación de grandes montos de energía que podrían haberse aplicado a mejorar la suerte de los seres humanos.

Ahora bien, el complejo edificio de nuestro aparato anímico permite toda una serie de modos de influjo, además del mencionado. Así como satisfacción pulsional equivale a dicha, así también es causa de grave sufrimiento cuando el mundo exterior nos deja en la indigencia, cuando nos rehúsa la saciedad de nuestras necesidades. Por tanto, interviniendo sobre estas mociones pulsionales uno puede esperar liberarse de una parte del sufrimiento. Este modo de defensa frente al padecer ya no injiere en el aparato de la sensación; busca enseñorearse de las fuentes internas de las necesidades. De manera extrema, es lo que ocurre cuando se matan las pulsiones, como enseña la sabiduría

oriental y lo practica el yoga. Si se lo consigue, entonces se ha resignado toda otra actividad (se ha sacrificado la vida), para recuperar, por otro camino, sólo la dicha del sosiego. Con metas más moderadas, es la misma vía que se sigue cuando uno se limita a proponerse el gobierno sobre la propia vida pulsional. Las que entonces gobiernan son las instancias psíquicas más elevadas, que se han sometido al principio de realidad. Así, en modo alguno se ha resignado el propósito de la satisfacción; no obstante, se alcanza cierta protección del sufrimiento por el hecho de que la insatisfacción de las pulsiones sometidas no se sentirá tan dolorosa como la de las no inhibidas. Pero a cambio de ello, es innegable que sobreviene una reducción de las posibilidades de goce. El sentimiento de dicha provocado por la satisfacción de una pulsión silvestre, no domada por el yo, es incomparablemente más intenso que el obtenido a raíz de la saciedad de una pulsión enfrenada. Aquí encuentra una explicación económica el carácter incoercible de los impulsos perversos, y acaso también el atractivo de lo prohibido como tal.

Otra técnica para la defensa contra el sufrimiento se vale de los desplazamientos libidinales que nuestro aparato anímico consiente, y por los cuales su función gana tanto en flexibilidad. He aquí la tarea a resolver: es preciso trasladar las metas pulsionales de tal suerte que no puedan ser alcanzadas por la denegación del mundo exterior. Para ello, la sublimación de las pulsiones presta su auxilio. Se lo consigue sobre todo cuando uno se las arregla para elevar suficientemente la ganancia de placer que proviene de las fuentes de un trabajo psíquico e intelectual. Pero el destino puede mostrarse adverso. Satisfacciones como la alegría del artista en el acto de crear, de corporizar los productos de su fantasía, o como la que procura al investigador la solución de problemas y el conocimiento de la verdad, poseen una cualidad particular que, por cierto, algún día podremos caracterizar metapsicológicamente. Por ahora sólo podemos decir, figuralmente, que nos aparecen «más finas y superiores», pero su intensidad está amortiguada por comparación a la que produce saciar mociones pulsionales más groseras, primarias; no conmueven nuestra corporeidad. Ahora bien, los puntos débiles de este método residen en que no es de aplicación universal, pues sólo es asequible para pocos seres humanos. Presupone particulares disposiciones y dotes, no muy frecuentes en el grado requerido. Y ni siquiera a esos pocos puede garantizarles una protección perfecta contra el sufrimiento; no les procura

una coraza impenetrable para los dardos del destino y suele fallar cuando la fuente del padecer es el cuerpo propio.<sup>5</sup>

Si ya en el procedimiento anterior era nítido el propósito de independizarse del mundo exterior, pues uno buscaba sus satisfacciones en procesos internos, psíquicos, esos mismos rasgos cobran todavía mayor realce en el que sigue. En él se afloja aún más el nexo con la realidad; la satisfacción se obtiene con ilusiones admitidas como tales, pero sin que esta divergencia suya respecto de la realidad efectiva arruine el goce. El ámbito del que provienen estas ilusiones es el de la vida de la fantasía; en su tiempo, cuando se consumó el desarrollo del sentido de la realidad, ella fue sustraída expresamente de las exigencias del examen de realidad y quedó destinada al cumplimiento de deseos de difícil realización. Cimero entre estas satisfacciones de la fantasía está el goce de obras de arte, accesible, por mediación del artista, aun para quienes no son creadores.<sup>6</sup> Las personas sensibles al influjo del arte nunca lo estimarán demasiado como fuente de placer y consuelo en la vida. Empero, la débil narcosis que el arte nos causa no puede producir más que una sustracción pasajera de los apremios de la vida; no es lo bastante intensa para hacer olvidar una miseria objetiva {*real*}.

Hay otro procedimiento más enérgico y radical. Discier-

<sup>5</sup> Cuando no hay una disposición particular que prescriba imperiosamente la orientación de los intereses vitales, el trabajo profesional ordinario, accesible a cualquier persona, puede ocupar el sitio que le indica el sabio consejo de Voltaire [cf. pág. 75]. En el marco de un panorama sucinto no se puede apreciar de manera satisfactoria el valor del trabajo para la economía libidinal. Ninguna otra técnica de conducción de la vida liga al individuo tan firmemente a la realidad como la insistencia en el trabajo, que al menos lo inserta en forma segura en un fragmento de la realidad, a saber, la comunidad humana. La posibilidad de desplazar sobre el trabajo profesional y sobre los vínculos humanos que con él se enlazan una considerable medida de componentes libidinosos, narcisistas, agresivos y hasta eróticos le confiere un valor que no le va en zaga a su carácter indispensable para afianzar y justificar la vida en sociedad. La actividad profesional brinda una satisfacción particular cuando ha sido elegida libremente, o sea, cuando permite volver utilizables mediante sublimación inclinaciones existentes, mociones pulsionales proseguidas o reforzadas constitucionalmente. No obstante, el trabajo es poco apreciado, como vía hacia la felicidad, por los seres humanos. Uno no se esfuerza hacia él como hacia las otras posibilidades de satisfacción. La gran mayoría de los seres humanos sólo trabajan forzados a ello, y de esta natural aversión de los hombres al trabajo derivan los más difíciles problemas sociales.

<sup>6</sup> Cf. «Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico» (1911*b*) y la 23<sup>a</sup> de mis *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1916-17).

ne el único enemigo en la realidad, que es la fuente de todo padecer y con la que no se puede convivir; por eso es preciso romper todo vínculo con ella, si es que uno quiere ser dichoso en algún sentido. El eremita vuelve la espalda a este mundo, no quiere saber nada con él. Pero es posible hacer algo más: pretender recrearlo, edificar en su replazo otro donde sus rasgos más insoportables se hayan eliminado y sustituido en el sentido de los deseos propios. Por regla general, no conseguirá nada quien emprenda este camino hacia la dicha en sublevación desesperada; la realidad efectiva es demasiado fuerte para él. Se convierte en un delirante que casi nunca halla quien lo ayude a ejecutar su delirio. Empero, se afirmará que cada uno de nosotros se comporta en algún punto como el paranoico, corrige algún aspecto insoportable del mundo por una formación de deseo e introduce este delirio en lo objetivo {*die Realität*}. Particular significatividad reclama el caso en que un número mayor de seres humanos emprenden en común el intento de crearse un seguro de dicha y de protección contra el sufrimiento por medio de una transformación delirante de la realidad efectiva. No podemos menos que caracterizar como unos tales delirios de masas a las religiones de la humanidad. Quien comparte el delirio, naturalmente, nunca lo discierne como tal.

No creo que sea exhaustivo este recuento de los métodos mediante los cuales los seres humanos se empeñan en obtener la felicidad y mantener alejado el sufrimiento. Sé, además, que el material admitiría otros ordenamientos. Todavía no he mencionado uno de esos métodos, no por haberlo olvidado, sino porque nos ocupará en otro contexto. ¡Y cómo se podría olvidar justamente esta técnica del arte de vivir! Se distingue por la más asombrosa reunión de rasgos característicos. Desde luego, también aspira a independizarnos del «destino» —es el mejor nombre que podemos darle— y, con tal propósito, sitúa la satisfacción en procesos anímicos internos; para ello se vale de la ya mencionada desplazabilidad de la libido [cf. pág. 79], pero no se extraña del mundo exterior, sino que, al contrario, se aferra a sus objetos y obtiene la dicha a partir de un vínculo de sentimiento con ellos. Tampoco se da por contento con la meta de evitar displacer, fruto por así decir de un resignado cansancio; más bien no hace caso de esa meta y se atiene a la aspiración originaria, apasionada, hacia un cumplimiento positivo de la dicha. Y quizá se le aproxime efectivamente más que cualquier otro método. Me estoy refiriendo, desde luego, a aquella orientación de la

vida que sitúa al amor en el punto central, que espera toda satisfacción del hecho de amar y ser-amado. Una actitud psíquica de esta índole está al alcance de todos nosotros; una de las formas de manifestación del amor, el amor sexual, nos ha procurado la experiencia más intensa de sensación placentera avasalladora, dándonos así el arquetipo para nuestra aspiración a la dicha. Nada más natural que obstinarnos en buscar la dicha por el mismo camino siguiendo el cual una vez la hallamos. El lado débil de esta técnica de vida es manifiesto; si no fuera por él, a ningún ser humano se le habría ocurrido cambiar por otro este camino hacia la dicha. Nunca estamos menos protegidos contra las cuitas que cuando amamos; nunca más desdichados y desvalidos que cuando hemos perdido al objeto amado o a su amor. Pero la técnica de vida fundada en el valor de felicidad del amor no se agota con esto: queda aún mucho por decir. [Cf. pág. 99.]

Aquí puede situarse el interesante caso en que la felicidad en la vida se busca sobre todo en el goce de la belleza, dondequiera que ella se muestre a nuestros sentidos y a nuestro juicio: la belleza de formas y gestos humanos, de objetos naturales y paisajes, de creaciones artísticas y aun científicas. Esta actitud estética hacia la meta vital ofrece escasa protección contra la posibilidad de sufrir, pero puede resarcir de muchas cosas. El goce de la belleza se acompaña de una sensación particular, de suave efecto embriagador. Por ninguna parte se advierte la utilidad de la belleza; tampoco se alcanza a inteligir su necesidad cultural, a pesar de lo cual la cultura no podría prescindir de ella. La ciencia de la estética indaga las condiciones bajo las cuales se siente lo bello; no ha podido brindar esclarecimiento alguno acerca de la naturaleza y origen de la belleza; como es habitual, la ausencia de resultados se encubre mediante un gasto de palabras altisonantes y de magro contenido. Por desdicha, también el psicoanálisis sabe decir poquísimo sobre la belleza. Al parecer, lo único seguro es que deriva del ámbito de la sensibilidad sexual; sería un ejemplo arquetípico de una moción de meta inhibida. La «belleza» y el «encanto»<sup>7</sup> son originariamente propiedades del objeto sexual. Digno de notarse es que los genitales mismos, cuya visión tiene siempre efecto excitador, casi nunca se aprecian

<sup>7</sup> [La palabra alemana «Reiz» significa tanto «encanto» como «estímulo». Freud había expuesto una argumentación similar en la primera edición de los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905d), AE, 7, pág. 191, así como en una nota agregada a esa obra en 1915, *ibid.*, pág. 142.]

como bellos; en cambio, el carácter de la belleza parece adherir a ciertos rasgos sexuales secundarios.

A pesar del carácter no exhaustivo [del recuento (cf. pág. 81)], me atrevo a exponer ya algunas puntualizaciones como cierre de nuestra indagación. El programa que nos impone el principio de placer, el de ser felices, es irrealizable; empero, no es lícito —más bien: no es posible— resignar los empeños por acercarse de algún modo a su cumplimiento. Para esto pueden emprenderse muy diversos caminos, anteponer el contenido positivo de la meta, la ganancia de placer, o su contenido negativo, la evitación de displacer. Por ninguno de ellos podemos alcanzar todo lo que anhelamos. Discernir la dicha posible en ese sentido moderado es un problema de la economía libidinal del individuo. Sobre este punto no existe consejo válido para todos; cada quien tiene que ensayar por sí mismo la manera en que puede alcanzar la bienaventuranza.<sup>8</sup> Los más diversos factores intervendrán para indicarle el camino de su opción. Lo que interesa es cuánta satisfacción real pueda esperar del mundo exterior y la medida en que sea movido a independizarse de él; en último análisis, por cierto, la fuerza con que él mismo crea contar para modificarlo según sus deseos. Ya en esto, además de las circunstancias externas, pasará a ser decisiva la constitución psíquica del individuo. Si es predominantemente erótico, antepondrá los vínculos de sentimiento con otras personas; si tiende a la autosuficiencia narcisista, buscará las satisfacciones sustanciales en sus procesos anímicos internos; el hombre de acción no se apartará del mundo exterior, que le ofrece la posibilidad de probar su fuerza.<sup>9</sup> En el caso de quien tenga una posición intermedia entre estos tipos, la índole de sus dotes y la medida de sublimación de pulsiones que pueda efectuar determinarán dónde haya de situar sus intereses. Toda decisión extrema será castigada, exponiéndose el individuo a los peligros que conlleva la insuficiencia de la técnica de vida elegida con exclusividad. Así como el comerciante precavido evita invertir todo su capital en un solo lugar, podría decirse que la sabiduría de la vida aconseja no esperar toda satisfacción de una aspiración única. El éxito nunca es seguro; depende de la coín-

<sup>8</sup> [Se alude aquí a una frase atribuida a Federico el Grande: «En mi dominio cada hombre puede alcanzar la bienaventuranza a su manera». Freud ya la había citado poco antes en *¿Pueden los legos ejercer el análisis?* (1926e), *AE*, 20, pág. 222.]

<sup>9</sup> [Freud desarrolla más sus ideas acerca de estos diferentes tipos humanos en su trabajo «Tipos libidinales» (1931a), *infra*, págs. 219 y sigs.]

ciencia de muchos factores, y quizás en grado eminente de la capacidad de la constitución psíquica para adecuar su función al medio circundante y aprovecharlo para la ganancia de placer. Quien nazca con una constitución pulsional particularmente desfavorable y no haya pasado de manera regular por la transformación y reordenamiento de sus componentes libidinales, indispensables para su posterior productividad, encontrará arduo obtener felicidad de su situación exterior, sobre todo si se enfrenta a tareas algo difíciles. Como última técnica de vida, que le promete al menos satisfacciones sustitutivas, se le ofrece el refugio en la neurosis, refugio que en la mayoría de los casos consume ya en la juventud. Quien en una época posterior de su vida vea fracasados sus empeños por obtener la dicha, hallará consuelo en la ganancia de placer de la intoxicación crónica, o emprenderá el desesperado intento de rebelión de la psicosis.<sup>10</sup>

La religión perjudica este juego de elección y adaptación imponiendo a todos por igual su camino para conseguir dicha y protegerse del sufrimiento. Su técnica consiste en deprimir el valor de la vida y en desfigurar de manera delirante la imagen del mundo real, lo cual presupone el amedrentamiento de la inteligencia. A este precio, mediante la violenta fijación a un infantilismo psíquico y la inserción en un delirio de masas, la religión consigue ahorrar a muchos seres humanos la neurosis individual. Pero difícilmente obtenga algo más; según dijimos, son muchos los caminos que pueden llevar a la felicidad tal como es asequible al hombre, pero ninguno que lo guíe con seguridad hasta ella. Tampoco la religión puede mantener su promesa. Cuando a la postre el creyente se ve precisado a hablar de los «inescrutables designios» de Dios, no hace sino confesar que no le ha quedado otra posibilidad de consuelo ni fuente de placer en el padecimiento que la sumisión incondicional. Y toda vez que está dispuesto a ella, habría podido ahorrarse, verosímilmente, aquel rodeo.

<sup>10</sup> [Nota agregada en 1931:] Me urge indicar al menos una de las lagunas que han quedado en la exposición del texto. Una consideración de las posibilidades humanas de dicha no debiera omitir tomar en cuenta la proporción relativa del narcisismo respecto de la libido de objeto. Es preciso saber qué significa para la economía libidinal bastarse, en lo esencial, a sí mismo.

### III

Hasta ahora, nuestra indagación sobre la felicidad no nos ha enseñado mucho que no sea consabido. La perspectiva de averiguar algo nuevo no parece muy grande ni aun si la continuáramos preguntando por qué es tan difícil para los seres humanos conseguir la dicha. Ya dimos la respuesta cuando señalamos las tres fuentes de que proviene nuestro penar: la hiperpotencia de la naturaleza, la fragilidad de nuestro cuerpo y la insuficiencia de las normas que regulan los vínculos recíprocos entre los hombres en la familia, el Estado y la sociedad. Respecto de las dos primeras, nuestro juicio no puede vacilar mucho; nos vemos constreñidos a reconocer estas fuentes de sufrimiento y a declararlas inevitables. Nunca dominaremos completamente la naturaleza; nuestro organismo, él mismo parte de ella, será siempre una forma perecedera, limitada en su adaptación y operación. Pero este conocimiento no tiene un efecto paralizante; al contrario, indica el camino a nuestra actividad. Es cierto que no podemos suprimir todo padecimiento, pero sí mucho de él, y mitigar otra parte; una experiencia milenaria nos convence de esto. Diversa es nuestra conducta frente a la tercera fuente de sufrimiento, la social. Lisa y llanamente nos negamos a admitirla, no podemos entender la razón por la cual las normas que nosotros mismos hemos creado no habrían más bien de protegernos y beneficiarnos a todos. En verdad, si reparamos en lo mal que conseguimos prevenir las penas de este origen, nace la sospecha de que también tras esto podría esconderse un bloque de la naturaleza invencible; esta vez, de nuestra propia complejión psíquica.

Cuando nos ponemos a considerar esta posibilidad, tropezamos con una aseveración tan asombrosa que nos detendremos en ella. Enuncia que gran parte de la culpa por nuestra miseria la tiene lo que se llama nuestra cultura; seríamos mucho más felices si la resignáramos y volviéramos a encontrarnos en condiciones primitivas. Digo que es asombrosa porque, comoquiera que se defina el concepto de cultura, es indudable que todo aquello con lo cual intenta-

mos protegernos de la amenaza que acecha desde las fuentes del sufrimiento pertenece, justamente, a esa misma cultura.

¿Por qué camino han llegado tantos seres humanos a este punto de vista de asombrosa hostilidad a la cultura?<sup>1</sup> Opino que un descontento profundo y de larga data con el respectivo estado de la cultura abonó el terreno sobre el cual se levantó después, a raíz de ciertas circunstancias históricas, un juicio condenatorio. Creo discernir la última y la anteúltima de estas ocasiones; no soy lo suficientemente sabio para remontar su encadenamiento en la historia todo lo que sería menester: ya en el triunfo del cristianismo sobre las religiones paganas tiene que haber intervenido un factor así, de hostilidad a la cultura; lo sugiere la desvalorización de la vida terrenal, consumada por la doctrina cristiana. El anteúltimo de los mencionados ocasionamientos se presentó cuando a medida que progresaban los viajes de descubrimiento se entró en contacto con pueblos y etnias primitivos. A raíz de una observación insuficiente y un malentendido en la concepción de sus usos y costumbres, los europeos creyeron que llevaban una vida dichosa, con pocas necesidades, simple, una vida inasequible a los visitantes, de superior cultura. La experiencia posterior ha corregido muchos juicios de esta índole; en numerosos casos, la existencia de cierto grado de vida más fácil, que en verdad se debía a la generosidad de la naturaleza y a la comodidad en la satisfacción de las grandes necesidades, se había atribuido por error a la ausencia de exigencias culturales enmarañadas. En cuanto al último ocasionamiento, es particularmente familiar para nosotros; sobrevino cuando se dilucidó el mecanismo de las neurosis, que amenazan con enterrar el poquito de felicidad del hombre culto. Se descubrió que el ser humano se vuelve neurótico porque no puede soportar la medida de frustración que la sociedad le impone en aras de sus ideales culturales, y de ahí se concluyó que suprimir esas exigencias o disminuirlas en mucho significaría un regreso a posibilidades de dicha.

A esto se suma un factor de desengaño. En el curso de las últimas generaciones, los seres humanos han hecho extraordinarios progresos en las ciencias naturales y su aplicación técnica, consolidando su gobierno sobre la naturaleza en una medida antes inimaginable. Los detalles de estos progresos son notorios; huelga pasarles revista. Los hombres están orgullosos de estos logros, y tienen derecho a ello. Pero

<sup>1</sup> [Freud había tratado esto ya dos años antes, en los primeros capítulos de *El porvenir de una ilusión* (1927c), *supra*, págs. 1 y sigs.]

creen haber notado que esta recién conquistada disposición sobre el espacio y el tiempo, este sometimiento de las fuerzas naturales, no promueve el cumplimiento de una milenaria añoranza, la de elevar la medida de satisfacción placentera que esperan de la vida; sienten que no los han hecho más felices. Ahora bien: de esta comprobación debería inferirse, simplemente, que el poder sobre la naturaleza no es la única condición de la felicidad humana, como tampoco es la única meta de los afanes de cultura, y no extraer la conclusión de que los progresos técnicos tienen un valor nulo para nuestra economía de felicidad. En efecto, objetaríamos: ¿Acaso no significa una ganancia positiva de placer, un indiscutible aumento en el sentimiento de felicidad, el hecho de que yo, tantas veces como se me ocurra hacerlo, pueda escuchar la voz de un hijo que vive a cientos de kilómetros de mi lugar de residencia, o que apenas desembarcado mi amigo yo pueda averiguar que pasó sin contratiempos un largo y azaroso viaje? ¿No significa nada que la medicina haya logrado disminuir extraordinariamente la mortalidad de los recién nacidos y el peligro de infección de las parturientas, a punto tal que se ha prolongado en mucho la duración media de vida de los hombres civilizados? Y podríamos mencionar todavía una larga serie de tales beneficios, que debemos a la tan vilipendiada época del progreso técnico y científico. Pero en este punto se hace oír la voz de la crítica pesimista y advierte que la mayoría de estas satisfacciones siguieron el modelo de aquel «contento barato» elogiado en cierta anécdota: Uno se procura ese goce cuando en una helada noche de invierno saca una pierna desnuda fuera de las cobijas y después la recoge. Si no hubiera ferrocarriles que vencieran las distancias, el hijo jamás habría abandonado la ciudad paterna, y no haría falta teléfono alguno para escuchar su voz. De no haberse organizado los viajes trasoceánicos, mi amigo no habría emprendido ese viaje por mar y yo no necesitaría del telégrafo para calmar mi inquietud por su suerte. ¿Y de qué nos sirve haber limitado la mortalidad infantil, si justamente eso nos obliga a la máxima reserva en la concepción de hijos, de suerte que en el conjunto no criamos más niños que en las épocas anteriores al reinado de la higiene y, por añadidura, nos impone penosas condiciones en nuestra vida sexual dentro del matrimonio y probablemente contrarresta la beneficiosa selección natural? Y en definitiva, ¿de qué nos vale una larga vida, si ella es fatigosa, huera de alegrías y tan afligente que no podemos sino saludar a la muerte como redentora?

Parece establecido que no nos sentimos bien dentro de nuestra cultura actual, pero es difícil formarse un juicio acerca de épocas anteriores para saber si los seres humanos se sintieron más felices y en qué medida, y si sus condiciones de cultura tuvieron parte en ello. Siempre nos inclinaremos a aprehender la miseria de manera objetiva, vale decir, a situarnos con nuestras exigencias y nuestra sensibilidad en las condiciones de antaño, a fin de examinar qué hallaríamos en ellas que pudiera producirnos unas sensaciones de felicidad o de displacer. Este modo de abordaje, que parece objetivo porque prescinde de las variaciones de la sensibilidad subjetiva, es desde luego el más subjetivo posible, puesto que remplace todas las constituciones anímicas desconocidas por la propia. Pero la felicidad es algo enteramente subjetivo. Podemos retroceder espantados frente a ciertas situaciones, como la del esclavo galeote de la Antigüedad, el campesino en la Guerra de los Treinta Años, las víctimas de la Santa Inquisición, el judío que esperaba el *pogrom*; podemos espantarnos todo lo que queramos, pero nos resulta imposible una compenetración empática con esas personas, imposible colegir las alteraciones que el embotamiento originario, la insensibilización progresiva, el abandono de las expectativas, modos más groseros o más finos de narcosis, han producido en la receptividad para las sensaciones de placer y displacer. Por otra parte, en el caso de una posibilidad de sufrimiento extremo, entran en actividad determinados dispositivos anímicos de protección. Me parece infecundo seguir considerando más este aspecto del problema.

Es tiempo de que abordemos la esencia de esta cultura cuyo valor de felicidad se pone en entredicho. No pediremos una fórmula que exprese esa esencia con pocas palabras; no, al menos, antes de que nuestra indagación nos haya enseñado algo. Bástenos, pues, con repetir que la palabra «cultura» designa toda la suma de operaciones y normas que distancian nuestra vida de la de nuestros antepasados animales, y que sirven a dos fines: la protección del ser humano frente a la naturaleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres.<sup>2</sup> A fin de comprender un poco más, buscaremos uno por uno los rasgos de la cultura, tal como se presentan en las comunidades humanas. Para ello nos dejaremos guiar sin reparos por el uso lingüístico —o, como también se dice, por el sentimiento lingüístico—, confiados en que de tal modo daremos razón de intelec-

<sup>2</sup> Cf. *El porvenir de una ilusión* (1927c) [*supra*, pág. 6].

nes internas que aún no admiten expresión en palabras abstractas.

El comienzo es fácil: Reconocemos como «culturales» todas las actividades y valores que son útiles para el ser humano en tanto ponen la tierra a su servicio, lo protegen contra la violencia de las fuerzas naturales, etc. Sobre este aspecto de lo cultural hay poquísimas dudas. Remontémosnos lo suficiente en el tiempo: las primeras hazañas culturales fueron el uso de instrumentos, la domesticación del fuego, la construcción de viviendas. Entre ellas, la domesticación del fuego sobresale como un logro extraordinario, sin precedentes;<sup>3</sup> con los otros, el ser humano no hizo sino avanzar por caminos que desde siempre había transitado siguiendo incitaciones fáciles de colegir. Con ayuda de todas sus herramientas, el hombre perfecciona sus órganos —los motrices así como los sensoriales— o remueve los límites de su operación. Los motores ponen a su disposición fuerzas enormes que puede enviar en la dirección que quiera como a sus músculos; el barco y el avión hacen que ni el agua ni el aire constituyan obstáculos para su marcha. Con las gafas corrige los defectos de las lentes de sus ojos; con el largavista atisba lejanos horizontes, con el microscopio vence los límites de lo visible, que le imponía la estructura de su retina. Mediante la cámara fotográfica ha creado un instrumento que retiene las impresiones visuales fugitivas, lo mismo que el disco del gramófono le permite hacer con

<sup>3</sup> Algún material psicoanalítico, incompleto e incapaz de ofrecer indicaciones ciertas, admite al menos una conjetura —que suena fantástica— acerca del origen de esta hazaña de la humanidad. Es como si el hombre primordial soliera, al toparse con el fuego, satisfacer en él un placer infantil extinguiéndolo con su chorro de orina. De atenernos a sagas registradas, no ofrece duda ninguna la concepción fálica originaria de las llamas que se alzan a lo alto en forma de lenguas. La extinción del fuego mediante la orina —que retoman los modernos gigantes Gulliver, en Lilliput, y el Gargantúa de Rabelais— era por tanto como un acto sexual con un varón, un goce de la potencia viril en la competencia homosexual. Quien primero renunció a este placer y resguardó el fuego pudo llevarlo consigo y someterlo a su servidumbre. Por haber ahogado el fuego de su propia excitación sexual pudo enfrenar la fuerza natural del fuego. Así, esta gran conquista cultural habría sido el premio por una renuncia de lo pulsional. Y además, es como si la mujer hubiera sido designada guardiana del hogar porque su conformación anatómica no le permitía ceder a esa tentación de placer. Es notable, también, la regularidad con que las experiencias analíticas atestiguan el nexo entre ambición, fuego y erotismo uretral. — [Freud aludió al nexo entre la micción y el fuego ya en el caso «Dora» (1905e), *AE*, 7, págs. 63-4; el vínculo con la ambición lo estableció algo más tarde. Se encontrará una lista completa de referencias en mi «Nota introductoria» a su último trabajo acerca de este tema, «Sobre la conquista del fuego» (1932a).]

las impresiones auditivas, tan pasajeras como aquellas; en el fondo, ambos son materializaciones de la facultad de recordar, de su memoria, que le ha sido dada. Con ayuda del teléfono escucha desde distancias que aun los cuentos de hadas respetarían por inalcanzables; la escritura es originariamente el lenguaje del ausente, la vivienda un sustituto del seno materno, esa primera morada, siempre añorada probablemente, en la que uno estuvo seguro y se sentía tan bien.

No sólo parece un cuento de hadas; es directamente el cumplimiento de todos los deseos de los cuentos —no; de la mayoría de ellos— lo que el hombre ha conseguido mediante su ciencia y su técnica sobre esta tierra donde emergió al comienzo como un animal endeble y donde cada individuo de su especie tiene que ingresar de nuevo como un lactante desvalido («*oh inch of nature!*»)<sup>4</sup>. Todo este patrimonio puede reclamar él como adquisición cultural. En tiempos remotos se había formado una representación ideal de omnipotencia y omnisapiencia que encarnó en sus dioses. Les atribuyó todo lo que parecía inasequible a sus deseos —o le era prohibido—. Es lícito decir, por eso, que tales dioses eran ideales de cultura. Ahora se ha acercado tanto al logro de ese ideal que casi ha devenido un dios él mismo. Claro que sólo en la medida en que según el juicio universal de los hombres se suelen alcanzar los ideales. No completamente: en ciertos puntos en modo alguno, en otros sólo a medias. El hombre se ha convertido en una suerte de dios-prótesis, por así decir, verdaderamente grandioso cuando se coloca todos sus órganos auxiliares; pero estos no se han integrado con él, y en ocasiones le dan todavía mucho trabajo. Es cierto que tiene derecho a consolarse pensando que ese desarrollo no ha concluido en el año 1930 d. C. Epocas

<sup>4</sup> [Pese al cuño shakespeariano de esta frase, no procede en realidad de la edición canónica de las obras de Shakespeare. En cambio, en la novela de George Wilkins, *The Painful Adventures of Pericles, Prince of Tyre* {Las penosas aventuras de Pericles, Príncipe de Tiro}, Pericles exclama frente a su pequeña hija: «*Poore inch of Nature!*» {«¡Pequeña pulgada de Naturaleza!»}. Esta obra fue impresa por primera vez en 1608, inmediatamente después de la publicación del drama *Pericles*, de Shakespeare, en cuya factura se piensa que Wilkins intervino. La imprevista familiaridad de Freud con la frase mencionada se explica porque esta apareció en la discusión que, sobre los orígenes de *Pericles*, efectuó en su libro acerca de Shakespeare el crítico danés Georg Brandes (1896); en la biblioteca de Freud había un ejemplar de la traducción alemana de este libro. Como informa Ernest Jones (1957, pág. 120), Freud tenía gran admiración por Brandes, cuya obra citó en «El motivo de la elección del cofre» (1913f), *AE*, 12, pág. 307.]

futuras traerán consigo nuevos progresos, acaso de magnitud inimaginable, en este ámbito de la cultura, y no harán sino aumentar la semejanza con un dios. Ahora bien, en interés de nuestra indagación no debemos olvidar que el ser humano de nuestros días no se siente feliz en su semejanza con un dios.

Entonces, reconocemos a un país una cultura elevada cuando hallamos que en él es cultivado y cuidado con arreglo a fines todo lo que puede ponerse al servicio de la explotación de la tierra por los seres humanos y de su protección frente a las fuerzas naturales; sintetizando: todo lo que le es útil. En un país así, se ha regulado el curso de los ríos que amenazaban con inundaciones, y mediante canales sus aguas han sido dirigidas adonde faltaban. El suelo es objeto de cuidadoso laboreo, y se lo siembra con los vegetales que es apto para nutrir; los tesoros minerales son desentrañados con diligencia, y procesados para convertirlos en los instrumentos y utensilios requeridos. Los medios de transporte son abundantes, rápidos y seguros; los animales salvajes y peligrosos han sido exterminados, y es floreciente la cría de los animales domésticos. Ahora bien, tenemos aún otras exigencias que plantear a la cultura, y esperamos hallarlas realizadas de manera excelente en esos mismos países. Como si quisiéramos desmentir el reclamo que hicimos primero, también saludaremos como cultural que el cuidado de los seres humanos se dirija a cosas que en modo alguno son útiles, y hasta parecen inútiles; por ejemplo, que en una ciudad los espacios verdes, necesarios como lugares de juego y reservorios de aire, tengan canteros de flores, o que las ventanas de las casas estén adornadas con tiestos floridos. Pronto notamos que lo inútil cuya estima esperamos por la cultura es la belleza; exigimos que el hombre culto venera la belleza donde la encuentre en la naturaleza, y que la produzca en las cosas cuando pueda lograrlo con el trabajo de sus manos. Y nuestras exigencias a la cultura no se agotan en absoluto con eso. Requerimos ver, además, los signos de la limpieza y el orden. No nos formamos una elevada idea acerca de la cultura de una ciudad rural inglesa de la época de Shakespeare cuando leemos que ante los portales de su casa paterna, en Stratford, había un elevado montículo de estiércol. Si en el Bosque de Viena vemos papeles diseminados, arrojados allí, sentimos disgusto y motejamos el hecho de «bárbaro» (que es lo opuesto de «cultural»). La suciedad de cualquier tipo nos parece inconciliable con la cultura; esa misma exigencia de limpieza la extendemos también al cuerpo humano; con asombro nos

enteramos de cuán mal olor solía despedir la persona del *Roi Soleil*,\* y meneamos la cabeza cuando en Isola Bella<sup>5</sup> nos muestran la diminuta jofaina de que se servía Napoleón para su aseo matinal. Más aún: no nos sorprende que alguien presente directamente al uso del jabón como medida de cultura. Algo parecido ocurre con el orden, que, como la limpieza, está enteramente referido a la obra del hombre. Pero mientras que no tenemos derecho a esperar limpieza en la naturaleza, el orden más bien ha sido espiado y copiado de ella; la observación de las grandes regularidades astronómicas no sólo ha proporcionado al ser humano el arquetipo del orden, sino los primeros puntos de apoyo para introducirlo en su vida. El orden es una suerte de compulsión de repetición que, una vez instituida, decide cuándo, dónde y cómo algo debe ser hecho, ahorrando así vacilación y dudas en todos los casos idénticos. Es imposible desconocer los beneficios del orden; posibilita al ser humano el mejor aprovechamiento del espacio y el tiempo, al par que preserva sus fuerzas psíquicas. Se tendría derecho a esperar que se hubiera establecido desde el comienzo y sin compulsión en el obrar humano, y es lícito asombrarse de que en modo alguno haya sido así; en efecto, el hombre posee más bien una inclinación natural al descuido, a la falta de regularidad y de puntualidad en su trabajo, y debe ser educado empeñosamente para imitar los arquetipos celestes.

Es notorio que belleza, limpieza y orden ocupan un lugar particular entre los requisitos de la cultura. Nadie afirmará que poseen igual importancia vital que el dominio sobre las fuerzas naturales y otros factores que aún habremos de considerar; no obstante, nadie los relegará a un segundo plano como cosas accesorias. Ahora bien, que la cultura no está concebida únicamente para lo útil lo muestra ya el ejemplo de la belleza, que no queremos echar de menos entre los intereses de aquella. La utilidad del orden es evidéntísima; en cuanto a la limpieza, tengamos en cuenta que también la requiere la higiene, y podemos conjeturar que su relación con ella no era del todo desconocida ni siquiera en épocas anteriores a la profilaxis científica. Sin embargo, la utilidad no explica totalmente el afán; algo más ha de estar en juego.

Pero en ningún otro rasgo creemos distinguir mejor la cultura que en la estima y el cuidado dispensados a las actividades psíquicas superiores, las tareas intelectuales,

\* {El Rey Sol, Luis XIV de Francia.}

<sup>5</sup> [Célebre isla del Lago Maggicre, visitada por Napoleón pocos días antes de la batalla de Marengo.]

científicas y artísticas, el papel rector atribuido a las ideas en la vida de los hombres. En la cúspide de esas ideas se sitúan los sistemas religiosos, sobre cuyo complejo edificio procuré echar luz en otro trabajo;<sup>6</sup> junto a ellos, las especulaciones filosóficas y, por último, lo que puede llamarse formaciones de ideal de los seres humanos: sus representaciones acerca de una perfección posible del individuo, del pueblo, de la humanidad toda, y los requerimientos que se erigen sobre la base de tales representaciones. El hecho de que estas creaciones no sean independientes entre sí, sino que forman más bien un estrecho tejido, dificulta tanto su exposición como el hallazgo de su origen psicológico. Si suponemos, con la máxima generalidad, que el resorte de todas las actividades humanas es alcanzar dos metas confluyentes, la utilidad y la ganancia de placer, debemos considerar que rige también para las manifestaciones culturales aquí mencionadas, aunque sólo sea fácilmente discernible en el caso de la actividad científica y artística. Pero no puede ponerse en duda que también las otras responden a intensas necesidades de los seres humanos —necesidades que, acaso, sólo se han desarrollado en una minoría—. Adviértase que no es lícito dejarse extraviar por juicios de valor acerca de algunos de estos sistemas religiosos o filosóficos, o de estos ideales; ya se busque en ellos el logro supremo del espíritu humano o se los deplora como aberraciones, es preciso admitir que su presencia, y en particular su predominio, indica un elevado nivel de cultura.

Como último rasgo de una cultura, pero sin duda no el menos importante, apreciaremos el modo en que se reglan los vínculos recíprocos entre los seres humanos: los vínculos sociales, que ellos entablan como vecinos, como dispensadores de ayuda, como objeto sexual de otra persona, como miembros de una familia o de un Estado. Es particularmente difícil librarse de determinadas demandas ideales en estos asuntos, y asir lo que es cultural en ellos. Acaso se pueda empezar consignando que el elemento cultural está dado con el primer intento de regular estos vínculos sociales. De faltar ese intento, tales vínculos quedarían sometidos a la arbitrariedad del individuo, vale decir, el de mayor fuerza física los resolvería en el sentido de sus intereses y mociones pulsionales. Y nada cambiaría si este individuo se topara con otro aún más fuerte que él. La convivencia humana sólo se vuelve posible cuando se aglutina una mayoría más fuerte que los individuos aislados, y cohesionada frente a

<sup>6</sup> [Cf. *El porvenir de una ilusión* (1927c), *supra*, págs. 1 y sigs.]

estos. Ahora el poder de esta comunidad se contrapone, como «derecho», al poder del individuo, que es condenado como «violencia bruta». Esta sustitución del poder del individuo por el de la comunidad es el paso cultural decisivo. Su esencia consiste en que los miembros de la comunidad se limitan en sus posibilidades de satisfacción, en tanto que el individuo no conocía tal limitación. El siguiente requisito cultural es, entonces, la justicia, o sea, la seguridad de que el orden jurídico ya establecido no se quebrantará para favorecer a un individuo. Entiéndase que ello no decide sobre el valor ético de un derecho semejante. Desde este punto, el desarrollo cultural parece dirigirse a procurar que ese derecho deje de ser expresión de la voluntad de una comunidad restringida —casta, estrato de la población, etnia— que respecto de otras masas, acaso más vastas, volviera a comportarse como lo haría un individuo violento. El resultado último debe ser un derecho al que todos —al menos todos los capaces de vida comunitaria— hayan contribuido con el sacrificio de sus pulsiones y en el cual nadie —con la excepción ya mencionada— pueda resultar víctima de la violencia bruta.

La libertad individual no es un patrimonio de la cultura. Fue máxima antes de toda cultura; es verdad que en esos tiempos las más de las veces carecía de valor, porque el individuo difícilmente estaba en condiciones de preservarla. Por obra del desarrollo cultural experimenta limitaciones, y la justicia exige que nadie escape a ellas. Lo que en una comunidad humana se agita como esfuerzo libertario puede ser la rebelión contra una injusticia vigente, en cuyo caso favorecerá un ulterior desarrollo de la cultura, será conciliable con esta. Pero también puede provenir del resto de la personalidad originaria, un resto no domeñado por la cultura, y convertirse de ese modo en base para la hostilidad hacia esta última. El esfuerzo libertario se dirige entonces contra determinadas formas y exigencias de la cultura, o contra ella en general. No parece posible impulsar a los seres humanos, mediante algún tipo de influjo, a trasmudar su naturaleza en la de una termita: defenderá siempre su demanda de libertad individual en contra de la voluntad de la masa. Buena parte de la brega de la humanidad gira en torno de una tarea: hallar un equilibrio acorde a fines, vale decir, dispensador de felicidad, entre esas demandas individuales y las exigencias culturales de la masa; y uno de los problemas que atañen a su destino es saber si mediante determinada configuración cultural ese equilibrio puede alcanzarse o si el conflicto es insalvable.

Hemos dejado que el sentido común nos indicara los rasgos que en la vida de los seres humanos han de llamarse culturales; así obtuvimos una impresión nítida del cuadro de conjunto de la cultura, aunque desde luego no averiguamos de entrada nada que ya no fuese universalmente sabido. En nuestra indagación nos guardamos de refirmar el prejuicio según el cual cultura equivaldría a perfeccionamiento, sería el camino prefijado al ser humano para alcanzar la perfección. Pero ahora se nos impone un modo de concebir las cosas que acaso nos lleve a otra parte. El desarrollo cultural nos impresiona como un proceso peculiar que abarca a la humanidad toda, y en el que muchas cosas nos parecen familiares. Podemos caracterizarlo por las alteraciones que emprende con las notorias disposiciones pulsionales de los seres humanos, cuya satisfacción es por cierto la tarea económica de nuestra vida. Algunas de esas pulsiones son consumidas del siguiente modo: en su remplazo emerge algo que en el individuo describiríamos como una propiedad de carácter. El ejemplo más notable de este proceso lo hemos hallado en el erotismo anal de los seres jóvenes. Su originario interés por la función excretoria, por sus órganos y productos, se trasmuda, en el curso del crecimiento, en el grupo de propiedades que nos son familiares como parsimonia, sentido del orden y limpieza, y que, valiosas y bienvenidas en sí y por sí, pueden incrementarse hasta alcanzar un llamativo predominio, dando entonces por resultado lo que se llama el carácter anal. No conocemos el modo en que ello acontece; pero no caben dudas en cuanto a la justeza de esta concepción.<sup>7</sup> Ahora bien, hemos hallado que orden y limpieza son exigencias esenciales de la cultura, aunque su necesidad vital no es evidente, como tampoco lo es su aptitud para ser fuentes de goce. En este punto debería imponérsenos, por primera vez, la semejanza del proceso de cultura con el del desarrollo libidinal del individuo. Otras pulsiones son movidas a desplazar las condiciones de su satisfacción, a dirigirse por otros caminos, lo cual en la mayoría de los casos coincide con la *sublimación* (de las metas pulsionales) que nos es bien conocida, aunque en otros casos puede separarse de ella. La sublimación de las pulsiones es un rasgo particularmente destacado del desarrollo cultural; posibilita que actividades psíquicas superiores —científicas, artísticas, ideológicas— desempeñen un papel tan sustantivo en la vida cultural. Si uno cede a la

<sup>7</sup> Cf. mi trabajo «Carácter y erotismo anal» (1908b), así como numerosas contribuciones de Ernest Jones [1918] y otros.

primera impresión, está tentado de decir que la sublimación es, en general, un destino de pulsión forzosamente impuesto por la cultura. Pero será mejor meditarlo más. Por último y en tercer lugar<sup>8</sup> —y esto parece lo más importante—, no puede soslayarse la medida en que la cultura se edifica sobre la renuncia de lo pulsional, el alto grado en que se basa, precisamente, en la no satisfacción (mediante sofocación, represión, ¿o qué otra cosa?) de poderosas pulsiones. Esta «denegación cultural» gobierna el vasto ámbito de los vínculos sociales entre los hombres; ya sabemos que esta es la causa de la hostilidad contra la que se ven precisadas a luchar todas las culturas. También a nuestro trabajo científico planteará serias demandas: tenemos mucho por esclarecer ahí. No es fácil comprender cómo se vuelve posible sustraer la satisfacción a una pulsión. Y en modo alguno deja de tener sus peligros; si uno no es compensado económicamente, ya puede prepararse para serias perturbaciones.

Pues bien; si queremos saber qué valor puede reclamar nuestra concepción del desarrollo cultural como un proceso particular comparable a la maduración normal del individuo, es evidente que debemos acometer otro problema, a saber, preguntarnos por los influjos a que debe su origen el desarrollo cultural, por el modo de su génesis y lo que comandó su curso.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> [El tipo de carácter y la sublimación son los otros dos factores que, según Freud, participan en el «proceso» cultural.]

<sup>9</sup> [Freud vuelve a ocuparse del «proceso» de la cultura en págs. 117-8 y 135 y sigs. Lo mencionó nuevamente en su carta abierta a Einstein, *¿Por qué la guerra?* (1933b).]

## IV

Parece una tarea desmedida; uno tiene derecho a confesar su perplejidad. He aquí lo poco que yo pude colegir.

Después que el hombre primordial hubo descubierto que estaba en su mano —entiéndaselo literalmente— mejorar su suerte sobre la Tierra mediante el trabajo, no pudo serle indiferente que otro trabajara con él o contra él. Así el otro adquirió el valor del colaborador, con quien era útil vivir en común. Aun antes, en su prehistoria antropeide, el hombre había cobrado el hábito de formar familias; es probable que los miembros de la familia fueran sus primeros auxiliares. Cabe conjeturar que la fundación misma de la familia se enlazó con el hecho de que la necesidad de satisfacción genital dejó de emerger como un huésped que aparecía de pronto en casa de alguien, y tras su despedida no daba más noticias de sí; antes bien, se instaló en el individuo como pensionista. Ello dio al macho un motivo para retener junto a sí a la mujer o, más en general, a los objetos sexuales; las hembras, que no querían separarse de sus desvalidos vástagos, se vieron obligadas a permanecer junto al macho, más fuerte, justamente en interés de aquellos.<sup>1</sup> En esta

<sup>1</sup> Sin duda que la periodicidad orgánica del proceso sexual se ha conservado, pero su influjo sobre la excitación sexual psíquica se ha trastornado más bien hacia la contraparte *{hat sich eher ins Gegenteil verkehrt}*. Esta alteración se conecta de la manera más estrecha con el relegamiento de los estímulos olfatorios mediante los cuales el proceso menstrual producía efectos sobre la psique del macho. Su papel fue asumido por excitaciones visuales, que, al contrario de los estímulos olfatorios intermitentes, podían mantener un efecto continuo. El tabú de la menstruación proviene de esta «represión» {suplantación} orgánica», como defensa frente a una fase superada del desarrollo; todas las otras motivaciones son probablemente de naturaleza secundaria. (Cf. C. D. Daly, 1927.) Este proceso se repite en otro nivel cuando los dioses de un período cultural perimido devienen demonios. Ahora bien, el relegamiento de los estímulos olfatorios parece ser, a su vez, consecuencia del extrañamiento del ser humano respecto de la tierra, de la adopción de una postura erecta en la marcha, que vuelve visibles y necesitados de protección los genitales hasta entonces encubiertos y así provoca la vergüenza. Por consiguiente, en el comienzo del fatal proceso de la cultura se situaría la postura vertical del ser humano. La cadena se

familia primitiva aún echamos de menos un rasgo esencial de la cultura; la arbitrariedad y albedrío del jefe y padre era ilimitada.<sup>2</sup> En *Tótem y tabú* he intentado mostrar el camino que llevó desde esta familia hasta el siguiente grado de la convivencia, en la forma de las alianzas de hermanos. Tras vencer al padre, los hijos hicieron la experiencia de que una unión puede ser más fuerte que el individuo. La cultura totemista descansa en las limitaciones a que debieron someterse para mantener el nuevo estado. Los preceptos del tabú fueron el primer «derecho». Por consiguiente,

inicia ahí, pasa por la desvalorización de los estímulos olfatorios y el aislamiento en los períodos menstruales, luego se otorga una hipergravitación a los estímulos visuales, al devenir-visibles los genitales; prosigue hacia la continuidad de la excitación sexual, la fundación de la familia y, con ella, llega a los umbrales de la cultura humana. Esta es sólo una especulación teórica, pero lo bastante importante para merecer una comprobación exacta en las condiciones de vida de los animales próximos al hombre.

También en el afán cultural por la limpieza, que halla una justificación con posterioridad {*nachträglich*} en miramientos higiénicos, pero que ya se había exteriorizado antes de esa intelección, es inequívoca la presencia de un factor social. La impulsión a la limpieza corresponde al esfuerzo {*Drang*} por eliminar los excrementos que se han vuelto desagradables para la percepción sensorial. Sabemos que entre los niños pequeños no ocurre lo mismo. Los excrementos no excitan aversión ninguna en el niño, le parecen valiosos como parte desprendida de su cuerpo. La educación presiona aquí con particular energía para apresurar el inminente curso del desarrollo, destinado a restar valor a los excrementos, a volverlos asquerosos, horrorosos y repugnantes.

Tal subversión de los valores {*Umwertung*} sería imposible si estas sustancias sustraídas del cuerpo no estuvieran condenadas, por sus fuertes olores, a compartir el destino reservado a los estímulos olfatorios tras el alzamiento del ser humano del suelo. Entonces, el erotismo anal fue el primero en sucumbir a la «represión orgánica» que allanó el camino a la cultura. El factor social que veló por la ulterior trasmutación del erotismo anal atestigua su presencia por el hecho de que, pese a todos los progresos del desarrollo, el olor de los propios excrementos apenas si resulta chocante al ser humano, sólo lo son las evacuaciones de otros. El que no es limpio, o sea, el que no oculta sus excrementos, ultraja entonces al otro, no muestra miramiento alguno por él; además, esto mismo es lo que enuncian los insultos más fuertes y usuales. Por otra parte, sería incomprensible que el hombre usara como insulto el nombre de su amigo más fiel en el mundo animal, si el perro no se atrajera su desprecio por dos cualidades: la de ser un animal con un desarrollado sentido del olfato, que no se horroriza frente a los excrementos, y la de no avergonzarse de sus funciones sexuales. [Se hallarán algunos datos sobre la historia de los puntos de vista de Freud acerca de esta cuestión en mi «Introducción», *supra*, págs. 60-1.]

<sup>2</sup> [Más a menudo, Freud designa «horda primordial» a lo que aquí denomina «familia primitiva»; esta noción fue tomada en gran medida de Atkinson (1903), quien hablaba de la «familia ciclópea». Cf., por ejemplo, *Tótem y tabú* (1912-13), *AE*, 13, págs. 143 y sigs.]

la convivencia de los seres humanos tuvo un fundamento doble: la compulsión al trabajo, creada por el apremio exterior, y el poder del amor, pues el varón no quería estar privado de la mujer como objeto sexual, y ella no quería separarse del hijo, carne de su carne. Así, Eros y Ananké pasaron a ser también los progenitores de la cultura humana. El primer resultado de esta fue que una mayor cantidad de seres humanos pudieron permanecer en comunidad. Y como esos dos grandes poderes conjugaban sus efectos para ello, cabía esperar que el desarrollo posterior se consumara sin sobresaltos hacia un dominio cada vez mayor sobre el mundo exterior y hacia la extensión del número de seres humanos abarcados por la comunidad. En verdad no es fácil comprender cómo esta cultura pudo tener sobre sus participantes otros efectos que los propicios para su dicha.

Antes de pasar a indagar el posible origen de la perturbación, y puesto que hemos reconocido al amor como una de las bases de la cultura, emprenderemos una digresión a fin de salvar una laguna dejada en una elucidación anterior [pág. 82]. Dijimos que la experiencia de que el amor sexual (genital) asegura al ser humano las más intensas vivencias de satisfacción, y en verdad le proporciona el modelo de toda dicha, por fuerza debía sugerirle seguir buscando la dicha para su vida en el ámbito de las relaciones sexuales, situar el crotismo genital en el centro de su vida. Y en aquel lugar añadimos que por esa vía uno se volvía dependiente, de la manera más riesgosa, de un fragmento del mundo exterior, a saber, del objeto de amor escogido, exponiéndose así al máximo padecimiento si se era desdeñado o si se perdía el objeto por infidelidad o muerte. Por eso los sabios de todos los tiempos desaconsejaron con la mayor vehemencia este camino de vida; pese a ello, no ha perdido su atracción para buen número de los mortales.

A una pequeña minoría, su constitución le permite, empero, hallar la dicha por el camino del amor. Pero ello supone vastas modificaciones anímicas de la función de amor. Estas personas se independizan de la aquiescencia del objeto desplazando el valor principal, del ser-amado, al amar ellas mismas; se protegen de su pérdida no dirigiendo su amor a objetos singulares, sino a todos los hombres en igual medida, y evitan las oscilaciones y desengaños del amor genital apartándose de su meta sexual, mudando la pulsión en una moción de *meta inhibida*. El estado que de esta manera crean —el de un sentir tierno, parejo, imperturbable— ya no presenta mucha semejanza externa con la vida amorosa genital, variable y tormentosa, de la que

deriva. Acaso quien más avanzó en este aprovechamiento del amor para el sentimiento interior de dicha fue San Francisco de Asís; en efecto, esto que discernimos como una de las técnicas de cumplimiento del principio de placer se ha relacionado de múltiples maneras con la religión; se entramaría con ella en las distintas regiones donde se desdén la diferenciación entre el yo y los objetos, y de estos entre sí. Un abordaje ético cuya motivación más profunda habrá de evidenciársenos luego [cf. pág. 109] pretende ver en esta disposición al amor universal hacia los seres humanos y hacia el mundo toda la actitud suprema hasta la que puede elevarse el hombre. No queremos dejar de consignar desde ya nuestros dos reparos principales. Nos parece que un amor que no elige pierde una parte de su propio valor, pues comete una injusticia con el objeto. Y además: no todos los seres humanos son merecedores de amor.

Aquel amor que fundó a la familia sigue activo en la cultura tanto en su sesgo originario, sin renuncia a la satisfacción sexual directa, como en su modificación, la ternura de meta inhibida. En ambas formas prosigue su función de ligar entre sí un número mayor de seres humanos, y más intensamente cuando responde al interés de la comunidad de trabajo. El descuido del lenguaje en el empleo de la palabra «amor» halla una justificación genética. «Amor» designa el vínculo entre varón y mujer, que fundaron una familia sobre la base de sus necesidades genitales; pero también se da ese nombre a los sentimientos positivos entre padres e hijos, entre los hermanos dentro de la familia, aunque por nuestra parte debemos describir tales vínculos como amor de meta inhibida, como ternura. Es que el amor de meta inhibida fue en su origen un amor plenamente sensual, y lo sigue siendo en el inconciente de los seres humanos. Ambos, el amor plenamente sensual y el de meta inhibida, desbordan la familia y establecen nuevas ligazones con personas hasta entonces extrañas. El amor genital lleva a la formación de nuevas familias; el de meta inhibida, a «fraternidades» que alcanzan importancia cultural porque escapan a muchas de las limitaciones del amor genital; por ejemplo, a su carácter exclusivo. Pero en el curso del desarrollo el nexo del amor con la cultura pierde su univocidad. Por una parte, el amor se contrapone a los intereses de la cultura; por la otra, la cultura amenaza al amor con sensibles limitaciones.

Esta discordia parece inevitable; su fundamento no se discierne enseguida. Se exterioriza primero como un conflicto entre la familia y la comunidad más amplia a que el

individuo pertenece. Ya hemos colegido que uno de los principales afanes de la cultura es aglomerar a los seres humanos en grandes unidades. Ahora bien, la familia no quiere desprenderse del individuo. Cuanto más cohesionados sean sus miembros, tanto más y con mayor frecuencia se inclinarán a segregarse de otros individuos, y más difícil se les hará ingresar en el círculo más vasto de vida. El modo de convivencia más antiguo filogenéticamente, y el único en la infancia, se defiende de ser relevado por los modos de convivencia cultural de adquisición más tardía. Desasirse de la familia deviene para cada joven una tarea en cuya solución la sociedad suele apoyarlo mediante ritos de pubertad e iniciación. Se tiene la impresión de que estas dificultades serían inherentes a todo desarrollo psíquico; más aún: en el fondo, a todo desarrollo orgánico.

Además, las mujeres, las mismas que por los reclamos de su amor habían establecido inicialmente el fundamento de la cultura, pronto entran en oposición con ella y despliegan su influjo de retardo y reserva. Ellas subrogan los intereses de la familia y de la vida sexual; el trabajo de cultura se ha ido convirtiendo cada vez más en asunto de los varones, a quienes plantea tareas de creciente dificultad, constriñéndolos a sublimaciones pulsionales a cuya altura las mujeres no han llegado. Puesto que el ser humano no dispone de cantidades ilimitadas de energía psíquica, tiene que dar trámite a sus tareas mediante una adecuada distribución de la libido. Lo que usa para fines culturales lo sustrae en buena parte de las mujeres y de la vida sexual: la permanente convivencia con varones, su dependencia de los vínculos con ellos, llegan a enajenarlo de sus tareas de esposo y padre. De tal suerte, la mujer se ve empujada a un segundo plano por las exigencias de la cultura y entra en una relación de hostilidad con ella.

De parte de la cultura, la tendencia a limitar la vida sexual no es menos nítida que su otra tendencia, la de ampliar su círculo. Ya su primera fase, el totemismo, conlleva la prohibición de la elección incestuosa de objeto, que tal vez constituya la mutilación más tajante que ha experimentado la vida amorosa de los seres humanos en el curso de las épocas. Por medio del tabú, de la ley y de las costumbres, se establecen nuevas limitaciones que afectan tanto a los varones como a las mujeres. No todas las culturas llegan igualmente lejos en esto; la estructura económica de la sociedad influye también sobre la medida de la libertad sexual restante. Ya sabemos que la cultura obedece en este punto a la compulsión de la necesidad econó-

mica; en efecto, se ve precisada a sustraer de la sexualidad un gran monto de la energía psíquica que ella misma gasta. Así, la cultura se comporta respecto de la sexualidad como un pueblo o un estrato de la población que ha sometido a otro para explotarlo. La angustia ante una eventual rebelión de los oprimidos impulsa a adoptar severas medidas preventivas. Nuestra cultura de Europa occidental exhibe un alto nivel dentro de ese desarrollo. Desde el punto de vista psicológico, se justifica por entero que empiece por proscribir las exteriorizaciones de la vida sexual infantil, pues el endicamiento de los apetitos sexuales del adulto no tiene perspectiva alguna de éxito si no se lo preparó desde la niñez. Pero lo que en modo alguno se justifica es que la sociedad culta haya llegado incluso a desconocer {*leugnen*} estos fenómenos fácilmente comprobables, y aun llamativos. La elección de objeto del individuo genitualmente maduro es circunscrita al sexo contrario; la mayoría de las satisfacciones extragenitales se prohíben como perversiones. El reclamo de una vida sexual uniforme para todos, que se traduce en esas prohibiciones, prescinde de las desigualdades en la constitución sexual innata y adquirida de los seres humanos, segrega a buen número de ellos del goce sexual y de tal modo se convierte en fuente de grave injusticia. Ahora bien, el resultado de tales medidas limitativas podría ser que los individuos normales —no impedidos para ello por su constitución— volcaran sin merma todos sus intereses sexuales por los canales que se dejaron abiertos. Empero, lo único no proscrito, el amor genital heterosexual, es estorbado también por las limitaciones que imponen la legitimidad y la monogamia. La cultura de nuestros días deja entender bien a las claras que sólo permitirá las relaciones sexuales sobre la base de una ligazón definitiva e indisoluble entre un hombre y una mujer, que no quiere la sexualidad como fuente autónoma de placer y está dispuesta a tolerarla solamente como la fuente, hasta ahora insustituída, para la multiplicación de los seres humanos.

Desde luego, es este un cuadro extremo. Es notorio que ha demostrado ser irrealizable, aun por breves períodos. Sólo los débiles han acatado un menoscabo tan grande de su libertad sexual; las naturalezas más fuertes, únicamente bajo una condición compensadora de que después hablaremos.<sup>3</sup> La sociedad culta se ha visto precisada a aceptar calladamente muchas trasgresiones que según sus estatutos habría debido perseguir. Empero, no es lícito extraviar el

<sup>3</sup> [El logro de cierto grado de seguridad; cf. *infra*, pág. 112.]

juicio yéndose al otro lado y suponiendo que esa postura cultural sería inofensiva porque no consigue todos sus propósitos. La vida sexual del hombre culto ha recibido grave daño, impresiona a veces como una función que se encontrara en proceso involutivo, de igual modo que lo parecen nuestros dientes y nuestros cabellos en su condición de órganos. Probablemente se tiene derecho a suponer que ha experimentado un sensible retroceso en cuanto a su valor como fuente de sensaciones de felicidad, o sea, para el cumplimiento de nuestro fin vital.<sup>4</sup> Muchas veces uno cree discernir que no es sólo la presión de la cultura, sino algo que está en la esencia de la función misma, lo que nos deniega la satisfacción plena y nos esfuerza por otros caminos. Acaso sea un error; es difícil decidirlo.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Entre las obras del fino poeta inglés John Galsworthy, quien hoy goza de universal prestigio, yo aprecié desde temprano una pequeña historia titulada «The Apple-Tree» {El manzano}, que muestra plásticamente cómo en la vida cultural de nuestros días ya no hay espacio para el amor simple y natural entre dos criaturas humanas.

<sup>5</sup> Agregó las siguientes puntualizaciones para apoyar la conjetura expresada en el texto: También el ser humano es un animal de indudable disposición bisexual. El individuo {*Individuum*} corresponde a una fusión de dos mitades simétricas; en opinión de muchos investigadores, una de ellas es puramente masculina, y la otra, femenina. También es posible que cada mitad fuera originariamente hermafrodita. La sexualidad es un hecho biológico que, aunque de extraordinaria significación para la vida anímica, es difícil de asir psicológicamente. Solemos decir: cada ser humano muestra mociones pulsionales, necesidades, propiedades, tanto masculinas cuanto femeninas, pero es la anatomía, y no la psicología, la que puede registrar el carácter de lo masculino y lo femenino. Para la psicología, la oposición sexual se atempera, convirtiéndose en la que media entre actividad y pasividad; y demasiado apresuradamente hacemos coincidir la actividad con lo masculino y la pasividad con lo femenino, cosa que en modo alguno se corrobora sin excepciones en el mundo animal. La doctrina de la bisexualidad sigue siendo todavía muy oscura, y no podemos menos que considerar un serio contratiempo que en el psicoanálisis todavía no haya hallado enlace alguno con la doctrina de las pulsiones. Comoquiera que sea, si admitimos como un hecho que el individuo quiere satisfacer en su vida sexual deseos tanto masculinos cuanto femeninos, estaremos preparados para la posibilidad de que esas exigencias no sean cumplidas por el mismo objeto y se perturben entre sí cuando no se logra mantenerlas separadas y guiar cada moción por una vía particular, adecuada a ella. Otra dificultad deriva de que el vínculo erótico, además de los componentes sádicos que le son propios, con harta frecuencia lleva acoplado un monto de inclinación a la agresión directa. No siempre el objeto de amor mostrará frente a esas complicaciones tanta comprensión y tolerancia como aquella campesina que se quejaba de que su marido ya no la quería, porque llevaba una semana sin zurrarla.

Empero, a un nivel más hondo nos lleva esta conjetura, que retoma las puntualizaciones de la nota de págs. 97-8: con la postura vertical del ser humano y la desvalorización del sentido del olfato, es toda la

sexualidad, y no sólo el erotismo anal, la que corre el riesgo de caer víctima de la represión orgánica, de suerte que desde entonces la función sexual va acompañada por una renuencia no fundamentable que estorba una satisfacción plena y esfuerza a apartarse de la meta sexual hacia sublimaciones y desplazamientos libidinales. Sé que Bleuler (1913a) señaló una vez la presencia de una actitud originaria de rechazo frente a la vida sexual, como la indicada. A todos los neuróticos, y a muchos que no lo son, les repugna que «*inter urinas et faeces nascimur*» {«nacemos entre orina y heces»}. También los genitales producen fuertes sensaciones olfatorias que resultan insoportables a muchas personas, dificultándoles el comercio sexual. Así obtendríamos, como la raíz más profunda de la represión sexual que progresa junto con la cultura, la defensa orgánica de la nueva forma de vida adquirida con la marcha erecta contra la existencia animal anterior, resultado este de la investigación científica que coincide de manera asombrosa con prejuicios triviales formulados a menudo. Empero, por ahora se trata sólo de posibilidades muy inciertas, no refrendadas por la ciencia. Tampoco olvidemos que, a pesar de la innegable desvalorización de los estímulos olfatorios, hay pueblos, incluso en Europa, que aprecian mucho los intensos olores genitales, tan despreciables para nosotros, como medio de estimular la sexualidad, y no quieren renunciar a ellos. (Véanse los relevamientos folklóricos de la «encuesta» de Iwan Bloch, «Über den Geruchssinn in der vita sexualis» {Sobre el sentido del olfato en la vida sexual}, en diversas entregas de la revista *Anthropophyteia*, de F. S. Krauss.)

[Acerca de la dificultad de discernir un significado psicológico de la «masculinidad» y la «feminidad», véase una larga nota agregada por Freud en 1915 a la tercera edición de *Tres ensayos de teoría sexual* (1905d), AE, 7, págs. 200-1, y su análisis del tema en la 33ª de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933a), AE, 22, págs. 105 y sigs. — Las notorias consecuencias derivadas de la proximidad entre los órganos sexuales y excretorios fueron señaladas por primera vez en el Manuscrito K enviado a Fliess el 1º de enero de 1896 (Freud, 1950a), AE, 1, págs. 261-2; más tarde hubo frecuentes menciones de este punto; por ejemplo en el caso «Dora» (1905e), AE, 7, pág. 29, y en «Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa» (1912d), AE, 11, págs. 182-3. Cf. también mi «Introducción», *supra*, págs. 60-1.]

## V

El trabajo psicoanalítico nos ha enseñado que son justamente estas frustraciones {denegaciones} de la vida sexual lo que los individuos llamados neuróticos no toleran. Ellos se crean, en sus síntomas, satisfacciones sustitutivas, que, empero, los hacen padecer por sí mismas o devienen fuentes de sufrimiento por depararles dificultades con el medio circundante y la sociedad. Lo segundo se comprende con facilidad; lo primero nos pone frente a un nuevo enigma. Ahora bien, la cultura exige otros sacrificios, además del de la satisfacción sexual.

Hemos concebido la dificultad del desarrollo cultural como una dificultad universal del desarrollo; la recondujimos, en efecto, a la inercia de la libido, a su renuencia a abandonar una posición antigua por una nueva.<sup>1</sup> Decimos más o menos lo mismo si derivamos la oposición entre cultura y sexualidad del hecho de que el amor sexual es una relación entre dos personas en que los terceros huelgan o estorban, mientras que la cultura reposa en vínculos entre un gran número de seres humanos. En el ápice de una relación amorosa, no subsiste interés alguno por el mundo circundante; la pareja se basta a sí misma, y ni siquiera precisa del hijo común para ser dichosa. En ningún otro caso el Eros deja traslucir tan nítidamente el núcleo de su esencia: el propósito de convertir lo múltiple en uno; pero tan pronto lo ha logrado en el enamoramiento de dos seres humanos, como lo consigna una frase hecha, no quiere avanzar más allá.

Muy bien podríamos imaginar una comunidad culta compuesta de tales individuos dobles, que, libidinalmente saciados en sí mismos, se enlazaran entre ellos a través de la comunidad de intereses y de trabajo. En tal caso, la cultura no necesitaría sustraer energías a la sexualidad. Pero ese deseable estado no existe ni ha existido nunca; la

<sup>1</sup> [Cf., por ejemplo, *supra*, pág. 101. He hecho algunas consideraciones sobre el uso por parte de Freud del concepto de «inercia psíquica», en general, en una nota al pie de «Un caso de paranoia que contradice la teoría psicoanalítica» (1915f), *AE*, **14**, págs. 271-2.]

realidad efectiva nos muestra que la cultura nunca se conforma con las ligazones que se le han concedido hasta un momento dado, que pretende ligar entre sí a los miembros de la comunidad también libidinalmente, que se vale de todos los medios y promueve todos los caminos para establecer fuertes identificaciones entre ellos, moviliza en la máxima proporción una libido de meta inhibida a fin de fortalecer los lazos comunitarios mediante vínculos de amistad. Para cumplir estos propósitos es inevitable limitar la vida sexual. Pero aún no inteligimos la necesidad objetiva que esfuerza a la cultura por este camino y funda su oposición a la sexualidad. Ha de tratarse de un factor perturbador que todavía no hemos descubierto.

Uno de los reclamos ideales (como los hemos llamado)<sup>2</sup> de la sociedad culta puede ponernos sobre la pista. Dice: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo»; es de difusión universal, y es por cierto más antiguo que el cristianismo, que lo presenta como su mayor título de orgullo; pero seguramente no es muy viejo: los seres humanos lo desconocían aun en épocas históricas. Adoptemos frente a él una actitud ingenua, como si lo escuchásemos por primera vez. En tal caso, no podremos sofocar un sentimiento de asombro y extrañeza. ¿Por qué deberíamos hacer eso? ¿De qué nos valdría? Pero, sobre todo, ¿cómo llevarlo a cabo? ¿Cómo sería posible? Mi amor es algo valioso para mí, no puedo desperdiciarlo sin pedir cuentas. Me impone deberes que tengo que disponerme a cumplir con sacrificios. Si amo a otro, él debe merecerlo de alguna manera. (Prescindo de los beneficios que pueda brindarme, así como de su posible valor como objeto sexual para mí; estas dos clases de vínculo no cuentan para el precepto del amor al prójimo.) Y lo merece si en aspectos importantes se me parece tanto que puedo amarme a mí mismo en él; lo merece si sus perfecciones son tanto mayores que las mías que puedo amarlo como al ideal de mi propia persona; tengo que amarlo si es el hijo de mi amigo, pues el dolor del amigo, si a aquel le ocurriese una desgracia, sería también mi dolor, forzosamente participaría de él. Pero si es un extraño para mí, y no puede atraerme por algún valor suyo o alguna significación que haya adquirido para mi vida aféctica, me será difícil amarlo. Y hasta cometería una injusticia haciéndolo, pues mi amor se aquilata en la predilección por los míos, a quienes infiero una injusticia si pongo al extraño en un pie

<sup>2</sup> [Cf. *supra*, pág. 93, y también «La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna» (1908d), *AE*, 9, pág. 178.]

de igualdad con ellos. Pero si debo amarlo con ese amor universal de que hablábamos, meramente porque también él es un ser de esta Tierra, como el insecto, como la lombriz, como la víbora, entonces me temo que le corresponderá un pequeño monto de amor, un monto que no puede ser tan grande como el que el juicio de la razón me autoriza a reservarme a mí mismo. ¿Por qué, pues, se rodea de tanta solemnidad un precepto cuyo cumplimiento no puede recomendarse como racional?

Y si considero mejor las cosas, hallo todavía otras dificultades. No es sólo que ese extraño es, en general, indigno de amor; tengo que confesar honradamente que se hace más acreedor a mi hostilidad, y aun a mi odio. No parece albergar el mínimo amor hacia mí, no me tiene el menor miramiento. Si puede extraer una ventaja, no tiene reparo alguno en perjudicarme, y ni siquiera se pregunta si la magnitud de su beneficio guarda proporción con el daño que me infiere. Más todavía: ni hace falta que ello le reporte utilidad; con que sólo satisfaga su placer, no se priva de burlarse de mí, de ultrajarme, calumniarme, exhibirme su poder; y mientras más seguro se siente él y más desvalido me encuentre yo, con certeza tanto mayor puedo esperar ese comportamiento suyo hacia mí. Y si se comporta de otro modo; si, siendo un extraño, me demuestra consideración y respeto, yo estoy dispuesto sin más, sin necesidad de precepto alguno, a retribuirle con la misma moneda. En efecto; yo no contradiría aquel grandioso mandamiento si rezara: «Ama a tu prójimo como tu prójimo te ama a ti». Hay un segundo mandamiento que me parece todavía menos entendible y desata en mí una revuelta mayor. Dice: «Ama a tus enemigos». Pero si lo pienso bien, no tengo razón para rechazarlo como si fuera una exigencia más grave. En el fondo, es lo mismo.<sup>3</sup>

En este punto creo escuchar, de una voz grave y digna, la admonición: «Justamente porque el prójimo no es digno de amor, sino tu enemigo, debes amarlo como a ti mismo».

<sup>3</sup> Un gran poeta puede permitirse expresar, al menos en broma, verdades psicológicas muy mal vistas. Así, Heine confiesa: «Yo tengo las intenciones más pacíficas. Mis deseos son: una modesta choza con techo de paja, pero un buen lecho, buena comida, leche y pan muy frescos; frente a la ventana, flores, y algunos hermosos árboles a mi puerta; y si el buen Dios quiere hacerme completamente dichoso, que me dé la alegría de que de esos árboles cuelguen seis o siete de mis enemigos. De todo corazón les perdonaré, muertos, todas las iniquidades que me hicieron en vida... Sí: uno debe perdonar a sus enemigos, pero no antes de que sean ahorcados». (Heine, *Gedanken und Einfälle* [sección I].)

Comprendo ahora; es un caso semejante al de «*Credo quia absurdum*». <sup>4</sup>

Ahora bien, es muy probable que el prójimo, si se lo exhortara a amarme como se ama a sí mismo, diera idéntica respuesta que yo y me rechazara con iguales fundamentos. No con idéntico derecho objetivo, según creo yo; pero lo mismo opinará él. Es verdad que entre las conductas de los seres humanos hay diferencias; la ética las califica de «buenas» y «malas» con prescindencia de las condiciones en que se produjeron. Hasta tanto no se supriman esas innegables diferencias, obedecer a los elevados reclamos de la ética importará un perjuicio a los propósitos de la cultura, puesto que lisa y llanamente discierne premios a la maldad. Uno no puede apartar de sí, en este punto, el recuerdo de lo acontecido en el Parlamento francés cuando se trataba la pena de muerte; un orador acababa de abogar apasionadamente en favor de su abolición: una tormenta de aplausos apoyó su discurso, hasta que desde la sala una voz prorrumpió en estas palabras: «*Que messieurs les assassins commencent!*».\*

Tras todo esto, es un fragmento de realidad efectiva lo que se pretende desmentir; el ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad. En consecuencia, el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo. «*Homo homini lupus*»: <sup>5</sup> ¿quién, en vista de las experiencias de la vida y de la historia, osaría poner en entredicho tal apotegma? Esa agresión cruel aguarda por lo general una provocación, o sirve a un propósito diverso cuya meta también habría podido alcanzarse con métodos más benignos. Bajo circunstancias propicias, cuando están ausentes las fuerzas anímicas contrarias que suelen inhibirla, se exterioriza también espontáneamente, desenmascara a los seres humanos como bestias salvajes que ni siquiera respetan a los miembros de su propia especie. Quien evoque en su recuerdo el espanto

<sup>4</sup> [Cf. *El porvenir de una ilusión* (1927c), *supra*, pág. 28. Freud vuelve a ocuparse del mandamiento «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» *infra*, pág. 138.]

\* {«¡Que empiecen por hacerlo los señores asesinos!».}

<sup>5</sup> [{{«El hombre es el lobo del hombre»}.} Tomado de Plauto, *Asinaria*, II, iv, 88.]

de las invasiones bárbaras, las incursiones de los hunos, de los llamados mongoles bajo Gengis Khan y Tamerlán, la conquista de Jerusalén por los piadosos cruzados, y, ayer apenas, los horrores de la última Guerra Mundial, no podrá menos que inclinarse, desanimado, ante la verdad objetiva de esta concepción.

La existencia de esta inclinación agresiva que podemos registrar en nosotros mismos y con derecho presuponemos en los demás es el factor que perturba nuestros vínculos con el prójimo y que compele a la cultura a realizar su gasto [de energía]. A raíz de esta hostilidad primaria y recíproca de los seres humanos, la sociedad culta se encuentra bajo una permanente amenaza de disolución. El interés de la comunidad de trabajo no la mantendría cohesionada; en efecto, las pasiones que vienen de lo pulsional son más fuertes que unos intereses racionales. La cultura tiene que movilizarlo todo para poner límites a las pulsiones agresivas de los seres humanos, para sofrenar mediante formaciones psíquicas reactivas sus exteriorizaciones. De ahí el recurso a métodos destinados a impulsarlos hacia identificaciones y vínculos amorosos de meta inhibida; de ahí la limitación de la vida sexual y de ahí, también, el mandamiento ideal de amar al prójimo como a sí mismo, que en la realidad efectiva sólo se justifica por el hecho de que nada contraría más a la naturaleza humana originaria. Pero con todos sus empeños, este afán cultural no ha conseguido gran cosa hasta ahora. La cultura espera prevenir los excesos más groseros de la fuerza bruta arrogándose el derecho de ejercer ella misma una violencia sobre los criminales, pero la ley no alcanza a las exteriorizaciones más cautelosas y refinadas de la agresión humana. Cada uno de nosotros termina por aventar como ilusiones las expectativas que alentó en su juventud respecto de los prójimos, y sabe por experiencia propia cuánto más difícil y dolorosa se le volvió la vida por la malevolencia de estos. Por consiguiente, sería injusto reprochar a la cultura su propósito de excluir la lucha y la competencia del quehacer humano. Ellas son sin duda indispensables, pero la condición de oponente no coincide necesariamente con la de enemigo; sólo deviene tal cuando se la toma como pretexto y se hace abuso de ella.

Los comunistas creen haber hallado el camino para la redención del mal. El ser humano es íntegramente bueno, rebosa de benevolencia hacia sus prójimos, pero la institución de la propiedad privada ha corrompido su naturaleza. La posesión de bienes privados confiere al individuo el

poder, y con él la tentación, de maltratar a sus semejantes; los desposeídos no pueden menos que rebelarse contra sus opresores, sus enemigos. Si se cancela la propiedad privada, si todos los bienes se declaran comunes y se permite participar en su goce a todos los seres humanos, desaparecerán la malevolencia y la enemistad entre los hombres. Satisfechas todas las necesidades, nadie tendrá motivos para ver en el otro su enemigo; todos se someterán de buena voluntad al trabajo necesario. No es de mi incumbencia la crítica económica al sistema comunista; no puedo indagar si la abolición de la propiedad privada es oportuna y ventajosa.<sup>6</sup> Pero puedo discernir su premisa psicológica como una vana ilusión. Si se cancela la propiedad privada, se sustrae al humano gusto por la agresión uno de sus instrumentos; poderoso sin duda, pero no el más poderoso. Es que nada se habrá modificado en las desigualdades de poder e influencia de que la agresión abusa para cumplir sus propósitos; y menos aún en su naturaleza misma. La agresión no ha sido creada por la institución de la propiedad; reinó casi sin limitaciones en épocas primordiales cuando esta era todavía muy escasa, se la advierte ya en la crianza de los niños cuando la propiedad ni siquiera ha terminado de abandonar su forma anal primordial, constituye el trasfondo de todos los vínculos de amor y ternura entre los seres humanos, acaso con la única excepción del que une a una madre con su hijo varón.<sup>7</sup> Si se remueve el título personal sobre los bienes materiales, resta todavía el privilegio que dimana de las relaciones sexuales, privilegio que por fuerza será la fuente de la más intensa malquerencia y la hostilidad más violenta entre seres humanos de iguales derechos en todo lo demás. Y si también se lo suprimiera por medio de la total liberación de la vida sexual, eliminando en consecuencia a la familia, célula germinal de la cultura, ciertamente serían imprevisibles los nuevos cami-

<sup>6</sup> Quien en su juventud conoció por experiencia propia la amarga pobreza, así como la indiferencia y arrogancia de los acaudalados, debiera estar a salvo de la sospecha de ser incomprensivo y no mostrar buena voluntad ante la lucha por establecer la igualdad de riqueza entre los hombres, y lo que de esta deriva. Pero si esa lucha quiere invocar la igualdad de todos los hombres como exigencia abstracta de justicia, está expuesta a la objeción de que la naturaleza, al dotar a los individuos de aptitudes físicas y talentos intelectuales desiguales en extremo, ha establecido injusticias contra las cuales no hay salvación.

<sup>7</sup> [Cf. *Psicopatología de las masas y análisis del yo* (1921c), *AE*, **18**, pág. 96, n. 2. Freud hace un examen un poco más detenido de esto en la 33ª de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933a), *AE*, **22**, pág. 124.]

nos que el desarrollo cultural emprendería; pero hay algo que es lícito esperar: ese rasgo indestructible de la naturaleza humana lo seguiría adonde fuese.

No es fácil para los seres humanos, evidentemente, renunciar a satisfacer esta su inclinación agresiva; no se sienten bien en esa renuncia. No debe menospreciarse la ventaja que brinda un círculo cultural más pequeño: ofrecer un escape a la pulsión en la hostilización a los extraños. Siempre es posible ligar en el amor a una multitud mayor de seres humanos, con tal que otros queden fuera para manifestarles la agresión. En una ocasión me ocupé del fenómeno de que justamente comunidades vecinas, y aun muy próximas en todos los aspectos, se hostilizan y escarnecen: así, españoles y portugueses, alemanes del Norte y del Sur, ingleses y escoceses, etc.<sup>8</sup> Le di el nombre de «narcisismo de las pequeñas diferencias», que no aclara mucho las cosas. Ptes bien; ahí se discierne una satisfacción relativamente cómoda e inofensiva de la inclinación agresiva, por cuyo intermedio se facilita la cohesión de los miembros de la comunidad. Así, el pueblo judío, disperso por todo el orbe, tiene ganados loables méritos frente a las culturas de los pueblos que los hospedaron; lástima que todas las matanzas de judíos en la Edad Media no consiguieron hacer gozar a sus compatriotas cristianos de una paz y una seguridad mayores en esa época. Después que el apóstol Pablo hizo del amor universal por los hombres el fundamento de su comunidad cristiana, una consecuencia inevitable fue la intolerancia más extrema del cristianismo hacia quienes permanecían fuera; los romanos, que no habían fundado sobre el amor su régimen estatal, desconocían la intolerancia religiosa, y eso que entre ellos la religión era asunto del Estado, a su vez traspasado de religión. Tampoco fue un azar incomprensible que el sueño de un imperio germánico universal pidiera como complemento el antisemitismo, y parece explicable que el ensayo de instituir en Rusia una cultura comunista nueva halle su respaldo psicológico en la persecución al burgués. Uno no puede menos que preguntarse, con preocupación, qué harán los soviets después que hayan liquidado a sus burgueses.

Puesto que la cultura impone tantos sacrificios no sólo a la sexualidad, sino a la inclinación agresiva del ser humano, comprendemos mejor que los hombres difícilmente se sientan dichosos dentro de ella. De hecho, al hombre pri-

<sup>8</sup> [Cf. *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921c), AE, 18, pág. 96, y «El tabú de la virginidad» (1918a), AE, 11, pág. 195.]

mordial las cosas le iban mejor, pues no conocía limitación alguna de lo pulsional. En compensación, era ínfima su seguridad de gozar mucho tiempo de semejante dicha. El hombre culto ha cambiado un trozo de posibilidad de dicha por un trozo de seguridad. Mas no olvidemos que en la familia primordial sólo el jefe gozaba de esa libertad pulsional; los otros vivían oprimidos como esclavos. Por tanto, en esa época primordial de la cultura era extrema la oposición entre una minoría que gozaba de sus ventajas y una mayoría despojada de ellas. En cuanto a los pueblos primitivos que hoy viven, la averiguación más cuidadosa nos ha enseñado que no es lícito envidiarlos por la libertad de su vida pulsional; está sometida a limitaciones de otra índole, pero acaso de mayor severidad que la del hombre culto moderno.

Cuando, con razón, objetamos al estado actual de nuestra cultura lo poco que satisface nuestras demandas de un régimen de vida que propicie la dicha; cuando, mediante una crítica despiadada, nos empeñamos en descubrir las raíces de su imperfección, ejercemos nuestro legítimo derecho y no por ello nos mostramos enemigos de la cultura. Nos es lícito esperar que poco a poco le introduciremos variantes que satisfagan mejor nuestras necesidades y tomen en cuenta aquella crítica. Pero acaso llegaremos a familiarizarnos con la idea de que hay dificultades inherentes a la esencia de la cultura y que ningún ensayo de reforma podrá salvar. Además de las tareas de la limitación de las pulsiones, para la cual estamos preparados, nos acecha el peligro de un estado que podríamos denominar «miseria psicológica de la masa».<sup>9</sup> Ese peligro amenaza sobre todo donde la ligazón social se establece principalmente por identificación recíproca entre los participantes, al par que individualidades conductoras no alcanzan la significación que les correspondería en la formación de masa.<sup>10</sup> La actual situación de la cultura de Estados Unidos proporcionaría una buena oportunidad para estudiar ese perjuicio cultural temido. Pero resisto a la tentación de emprender la crítica de la cultura de ese país; no quiero dar la impresión de que yo mismo querría servirme de métodos norteamericanos.

<sup>9</sup> [La expresión alemana «*psychologisches Elend*» parece estar vertiendo la de Janet, «*misère psychologique*», utilizada por este último para describir la ineptitud para la síntesis mental, ineptitud que según Janet era propia de los neuróticos.]

<sup>10</sup> Cf. *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921c).

## VI

En ninguno de mis trabajos he tenido como en este la sensación de exponer cosas archisabidas, gastar papel y tinta, y hacer trabajar al tipógrafo y al impresor meramente para referir cosas triviales. Por eso cojo al vuelo lo que al parecer ha resultado, a saber, que el reconocimiento de una pulsión de agresión especial, autónoma, implicaría una modificación de la doctrina psicoanalítica de las pulsiones.

Se demostrará que no hay tal, que tan sólo se trata de dar mayor relieve a un giro consumado hace mucho tiempo y perseguirlo en sus consecuencias. El conjunto de la teoría analítica ha progresado lentamente; pero de todas sus piezas, la doctrina de las pulsiones es aquella donde más trabajosos resultaron los tanteos de avance.<sup>1</sup> Empero, era tan indispensable para el todo, que se debía poner algo en el lugar correspondiente. En el completo desconcierto de los comienzos, me sirvió como primer punto de apoyo el dicho de Schiller, el filósofo poeta: «hambre y amor» mantienen cohesionada la fábrica del mundo.<sup>2</sup> El hambre podía considerarse el subrogado de aquellas pulsiones que quieren conservar al individuo, en tanto que el amor pugna por alcanzar objetos; su función principal, favorecida de todas las maneras por la naturaleza, es la conservación de la especie. Así, al comienzo se contrapusieron pulsiones yoicas y pulsiones de objeto. Para designar la energía de estas últimas, y exclusivamente para ella, yo introduje el nombre de *libido*;<sup>3</sup> de este modo, la oposición corría entre las pulsiones yoicas y las pulsiones «libidinosas» del amor en sentido lato,<sup>4</sup> dirigidas al objeto. Una de estas pulsiones de objeto, la sádica, se destacaba sin duda por el hecho de

<sup>1</sup> [Se hallará un comentario sobre la historia de la teoría freudiana de las pulsiones en mi «Nota introductoria» a «Pulsiones y destinos de pulsión» (Freud, 1915c), *AE*, 14, págs. 109 y sigs.]

<sup>2</sup> [En «Die Weltweisen».]

<sup>3</sup> [En el primero de sus trabajos sobre la neurosis de angustia (1895b), *AE*, 3, pág. 102.]

<sup>4</sup> [Es decir, en el sentido en que Platón empleaba el término. Cf. *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921c), *AE*, 18, pág. 94.]

que su meta no era precisamente amorosa, y aun era evidente que en muchos aspectos se anexaba a las pulsiones yoicas, no podía ocultar su estrecho parentesco con pulsiones de apoderamiento sin propósito libidinoso. Había ahí algo discordante, pero se lo pasó por alto; y a pesar de todo era evidente que el sadismo pertenecía a la vida sexual, pues el juego cruel podía sustituir al tierno. La neurosis se nos presentó como el desenlace de una lucha entre el interés de la autoconservación y las demandas de la libido: una lucha en que el yo había triunfado, mas al precio de graves sufrimientos y renunciaciones.

Todo analista concederá que lo expuesto ni siquiera hoy suena como un error hace tiempo superado. Si se volvió indispensable una modificación cuando nuestra investigación avanzó de lo reprimido a lo represor, de las pulsiones de objeto al yo. En este punto fue decisiva la introducción del concepto de narcisismo, es decir, la intelección de que el yo mismo es investido con libido, y aun es su hogar originario y, por así decir, también su cuartel general.<sup>5</sup> Esta libido narcisista se vuelca a los objetos, deviniendo de tal modo libido de objeto, y puede volver a mudarse en libido narcisista. El concepto de narcisismo nos permitió aprehender analíticamente la neurosis traumática, así como muchas afecciones vecinas a las psicosis, y estas mismas. No hacía falta abandonar la interpretación de las neurosis de transferencia como intentos del yo por defenderse de la sexualidad, pero el concepto de libido corrió peligro. Puesto que también las pulsiones yoicas eran libidinosas, por un momento pareció inevitable identificar libido con energía pulsional en general, como ya C. G. Jung había pretendido hacerlo anteriormente. Empero, en el trasfondo quedaba algo así como una certidumbre imposible de fundar todavía, y era que las pulsiones no pueden ser todas de la misma clase. Di el siguiente paso en *Más allá del principio de placer* (1920g), cuando por primera vez caí en la cuenta de la compulsión de repetición y del carácter conservador de la vida pulsional. Partiendo de especulaciones acerca del comienzo de la vida, y de paralelos biológicos, extraje la conclusión de que además de la pulsión a conservar la sustancia viva y reunir la en unidades cada vez mayores,<sup>6</sup> debía

<sup>5</sup> [Véase al respecto mi «Apéndice B» al final de *El yo y el ello* (Freud, 1923b), *AE*, 19, pág. 63.]

<sup>6</sup> Es llamativa, y puede convertirse en punto de partida de ulteriores indagaciones, la oposición que de este modo surge entre la tendencia de Eros a la extensión incesante y la universal naturaleza conservadora de las pulsiones.

de haber otra pulsión, opuesta a ella, que pugnara por disolver esas unidades y reconducirlas al estado inorgánico inicial. Vale decir: junto al Eros, una pulsión de muerte; y la acción eficaz conjugada y contrapuesta de ambas permitiría explicar los fenómenos de la vida. Ahora bien, no era fácil pesquisar la actividad de esta pulsión de muerte que habíamos supuesto. Las exteriorizaciones del Eros eran harto llamativas y ruidosas; cabía pensar que la pulsión de muerte trabajaba muda dentro del ser vivo en la obra de su disolución, pero desde luego eso no constituía una prueba. Más lejos nos llevó la idea de que una parte de la pulsión se dirigía al mundo exterior, y entonces salía a la luz como pulsión a agredir y destruir. Así la pulsión sería compelida a ponerse al servicio del Eros, en la medida en que el ser vivo aniquilaba a un otro, animado o inanimado, y no a su sí-mismo propio. A la inversa, si esta agresión hacia afuera era limitada, ello no podía menos que traer por consecuencia un incremento de la autodestrucción, por lo demás siempre presente. Al mismo tiempo, a partir de este ejemplo podía colegirse que las dos variedades de pulsiones rara vez —quizá nunca— aparecían aisladas entre sí, sino que se ligaban en proporciones muy variables, volviéndose de ese modo irreconocibles para nuestro juicio. En el sadismo, notorio desde hacía tiempo como pulsión parcial de la sexualidad, se estaba frente a una liga de esta índole, particularmente fuerte, entre la aspiración de amor y la pulsión de destrucción; y en su contraparte, el masoquismo, frente a una conexión de la destrucción dirigida hacia adentro con la sexualidad, conexión en virtud de la cual se volvía hasta llamativa y conspicua esa aspiración de ordinario no perceptible.

El supuesto de la pulsión de muerte o de destrucción tropezó con resistencia aun dentro de círculos analíticos; sé que muchas veces se prefiere atribuir todo lo que se encuentra de amenazador y hostil en el amor a una bipolaridad originaria de su naturaleza misma. Al comienzo yo había sustentado sólo de manera tentativa las concepciones aquí desarrolladas,<sup>7</sup> pero en el curso del tiempo han adquirido tal poder sobre mí que ya no puedo pensar de otro modo. Opino que en lo teórico son incomparablemente más útiles que cualesquiera otras posibles: traen aparejada esa simplificación sin descuido ni forzamiento de los hechos a que aspiramos en el trabajo científico. Admito que en el sadismo y el masoquismo hemos tenido siempre ante nuestros

<sup>7</sup> [Cf. *Más allá del principio de placer* (1920g), AE, 18, pág. 58.]

ojos las exteriorizaciones de la pulsión de destrucción, dirigida hacia afuera y hacia adentro, con fuerte liga de erotismo; pero ya no comprendo que podamos pasar por alto la ubicuidad de la agresión y destrucción no eróticas, y dejemos de asignarle la posición que se merece en la interpretación de la vida. (En efecto, la manía de destrucción dirigida hacia adentro se sustrae casi siempre de la percepción cuando no está coloreada de erotismo.) Recuerdo mi propia actitud defensiva cuando por primera vez emergió en la bibliografía psicoanalítica la idea de la pulsión de destrucción, y el largo tiempo que hubo de pasar hasta que me volviera receptivo para ella.<sup>8</sup> Me asombra menos que otros mostraran —y aun muestren— la misma desautorización. En efecto, a los niños no les gusta oír<sup>9</sup> que se les mencione la inclinación innata del ser humano al «mal», a la agresión, la destrucción y, con ellas, también a la crueldad. Es que Dios los ha creado a imagen y semejanza de su propia perfección, y no se quiere admitir cuán difícil resulta conciliar la indiscutible existencia del mal —a pesar de las protestas de la Christian Science— con la omnipotencia o la bondad infinita de Dios. El Diablo sería el mejor expediente para disculpar a Dios, desempeñaría el mismo papel de deslastre económico que los judíos en el mundo del ideal ario. Pero, aun así, pueden pedírsele cuentas a Dios por la existencia del Diablo, como por la del mal, que el Diablo corporiza. En vista de tales dificultades, es aconsejable que cada quien haga una profunda reverencia, en el lugar oportuno, ante la naturaleza profundamente ética del ser humano; eso lo ayuda a uno a ser bien visto por todos, y a que le disimulen muchos pecadillos.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> [Véanse los comentarios que hago al respecto en mi «Introducción», *supra*, págs. 62 y sigs.]

<sup>9</sup> [«Denn die Kindlein, Sie hören es nicht gerne»; cita tomada del poema de Goethe, «Die Ballade vom vertriebenen und heimgekehrten Grafen».]

<sup>10</sup> Un efecto particularmente convincente produce la identificación del principio del mal con la pulsión de destrucción en el Mefistófeles de Goethe:

«... pues todo lo que nace  
digno es de destruirse; por eso,  
mejor sería que no hubiera nacido;  
así, lo que vosotros llamáis pecado,  
destrucción, lo malo, en suma,  
ese es el elemento a mí adecuado».

El propio Diablo no menciona como su oponente a lo sagrado, al bien, sino a la fuerza de la naturaleza para engendrar, para multiplicar la vida, o sea, al Eros:

El nombre de libido puede aplicarse nuevamente a las exteriorizaciones de fuerza del Eros, a fin de separarlas de la energía de la pulsión de muerte.<sup>11</sup> Corresponde admitir que cuando esta última no se trasluce a través de la liga con el Eros, resulta muy difícil de aprehender; se la colige sólo como un saldo tras el Eros, por así decir, y se nos escapa. En el sadismo, donde ella tuerce a su favor la meta erótica, aunque satisfaciendo plenamente la aspiración sexual, obtenemos la más clara intelección de su naturaleza y de su vínculo con el Eros. Pero aun donde emerge sin propósito sexual, incluso en la más ciega furia destructiva, es imposible desconocer que su satisfacción se enlaza con un goce narcisista extraordinariamente elevado, en la medida en que enseña al yo el cumplimiento de sus antiguos deseos de omnipotencia. Atemperada y domeñada, inhibida en su meta, la pulsión de destrucción, dirigida a los objetos, se ve forzada a procurar al yo la satisfacción de sus necesidades vitales y el dominio sobre la naturaleza. Puesto que la hipótesis de esa pulsión descansa esencialmente en razones teóricas, es preciso admitir que no se encuentra del todo a salvo de objeciones teóricas. Pero es así como nos aparece en este momento, dado el estado actual de nuestras intelecciones; la investigación y la reflexión futuras aportarán, a no dudarlo, la claridad decisiva.

Entonces, para todo lo que sigue me sitúo en este punto de vista: la inclinación agresiva es una disposición pulsional autónoma, originaria, del ser humano. Y retomando el hilo del discurso [pág. 109], sostengo que la cultura encuentra en ella su obstáculo más poderoso. En algún momento de esta indagación [pág. 95] se nos impuso la idea de que la cultura es un proceso particular que abarca a la humanidad toda en su transcurrir, y seguimos cautivados por esa idea. Ahora agregamos que sería un proceso al servicio del Eros, que quiere reunir a los individuos aislados, luego a las familias, después a etnias, pueblos, naciones, en una gran unidad: la humanidad. Por qué deba acontecer así, no lo

---

«De la tierra, del aire y de las aguas  
se desprenden miles de gérmenes  
en lo seco y lo húmedo, lo cálido y lo frío,  
y si no me hubiera reservado las llamas,  
nada tendría propiamente para mí».

[Ambos fragmentos pertenecen a Goethe, *Fausto*, parte I, escena 3. Se hace una alusión circunstancial al segundo de ellos en *La interpretación de los sueños* (1900a), AE, 4, pág. 100.]

<sup>11</sup> Nuestra concepción actual puede enunciarse aproximadamente así: En cada exteriorización pulsional participa la libido, pero no todo en ella es libido.

sabemos; sería precisamente la obra del Eros.<sup>12</sup> Esas multitudes de seres humanos deben ser ligados libidinosamente entre sí; la necesidad sola, las ventajas de la comunidad de trabajo, no los mantendrían cohesionados. Ahora bien, a este programa de la cultura se opone la pulsión agresiva natural de los seres humanos, la hostilidad de uno contra todos y de todos contra uno. Esta pulsión de agresión es el retoño y el principal subrogado de la pulsión de muerte que hemos descubierto junto al Eros, y que comparte con este el gobierno del universo. Y ahora, yo creo, ha dejado de resultarnos oscuro el sentido del desarrollo cultural. Tiene que enseñarnos la lucha entre Eros y Muerte, pulsión de vida y pulsión de destrucción, tal como se consume en la especie humana. Esta lucha es el contenido esencial de la vida en general, y por eso el desarrollo cultural puede caracterizarse sucintamente como la lucha por la vida de la especie humana.<sup>13</sup> ¡Y esta es la gigantomaquia que nuestras niñeras pretenden apaciguar con el «arrorró del cielo»!<sup>14</sup>

<sup>12</sup> [Cf. *Más allá del principio de placer* (1920g), *passim*.]

<sup>13</sup> Probablemente agregando esto: tal como debió configurarse a partir de cierto acontecimiento que aún nos resta colegir.

<sup>14</sup> [«*Eiapoepia vom Himmel*»; cita tomada del poema de Heine, *Deutschland*, sección I.]

## VII

¿Por qué nuestros parientes, los animales, no exhiben una lucha cultural semejante? Pues no lo sabemos. Muy probablemente, algunos de ellos, como las abejas, hormigas, termitas, han bregado durante miles de siglos hasta hallar esas instituciones estatales, esa distribución de las funciones, esa limitación de los individuos que hoy admiramos en ellos. Es característico de nuestra situación presente que nuestro sentimiento nos diga que no nos consideraríamos dichosos en ninguno de esos Estados animales y en ninguno de los papeles que en ellos se asigna al individuo. En otras especies acaso se haya llegado a un equilibrio temporario entre los influjos del mundo circundante {*Umwelt*} y las pulsiones que libran combate en el interior de ellas, y, de esta manera, a una detención del desarrollo. En el caso de los hombres primordiales, probablemente un nuevo embate de la libido provocó de contragolpe una renovada renuencia de la pulsión de destrucción. Pero no hay que preguntar demasiado acerca de cosas que todavía no tienen respuesta.

Nos acude otra pregunta más cercana. ¿De qué medios se vale la cultura para inhibir, para volver inofensiva, acaso para erradicar la agresión contrariante? Ya hemos tomado conocimiento de algunos de esos métodos, pero al parecer no de los más importantes. Podemos estudiarlos en la historia evolutiva del individuo. ¿Qué le pasa para que se vuelva inocuo su gusto por la agresión? Algo muy asombroso que no habíamos colegido, aunque es obvio. La agresión es introyectada, interiorizada, pero en verdad reenviada a su punto de partida; vale decir: vuelta hacia el yo propio. Ahí es recogida por una parte del yo, que se contrapone al resto como superyó y entonces, como «conciencia moral», está pronta a ejercer contra el yo la misma severidad agresiva que el yo habría satisfecho de buena gana en otros individuos, ajenos a él. Llamamos «conciencia de culpa» a la tensión entre el superyó que se ha vuelto severo y el yo que le está sometido. Se exterioriza como necesidad de

castigo.<sup>1</sup> Por consiguiente, la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo, y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada.

Las ideas que el analista se forma acerca de la génesis del sentimiento de culpa no son las corrientes entre los psicólogos; es verdad que tampoco a él le resulta fácil dar razón de dicha génesis. En primer lugar, si se pregunta cómo alguien puede llegar a tener un sentimiento de culpa, se recibe una respuesta que no admite contradicción: uno se siente culpable (los creyentes dicen: en pecado) cuando ha hecho algo que discierne como «malo». Pero enseguida se advierte lo poco que ayuda semejante respuesta. Acaso, tras vacilar un tanto, se agregue que puede considerarse culpable también quien no ha hecho nada malo, pero discierne en sí el mero propósito de obrar de ese modo; y entonces se preguntará por qué el propósito se considera aquí equivalente a la ejecución. No obstante, ambos casos presuponen que ya se haya discernido al mal como reprobable, como algo que no debe ejecutarse. ¿Cómo se llega a esa resolución? Es lícito desautorizar la existencia de una capacidad originaria, por así decir natural, de diferenciar el bien del mal. Evidentemente, malo no es lo dañino o perjudicial para el yo; al contrario, puede serlo también lo que anhela y le depara contento. Entonces, aquí se manifiesta una influencia ajena; ella determina lo que debe llamarse malo y bueno. Librado a la espontaneidad de su sentir, el hombre no habría seguido ese camino; por tanto, ha de tener un motivo para someterse a ese influjo ajeno. Se lo descubre fácilmente en su desvalimiento y dependencia de otros; su mejor designación sería: angustia frente a la pérdida de amor. Si pierde el amor del otro, de quien depende, queda también desprotegido frente a diversas clases de peligros, y sobre todo frente al peligro de que este ser hiperpotente le muestre su superioridad en la forma del castigo. Por consiguiente, lo malo es, en un comienzo, aquello por lo cual uno es amenazado con la pérdida de amor; y es preciso evitarlo por la angustia frente a esa pérdida. De acuerdo con ello, importa poco que ya se haya hecho lo malo, o sólo se lo quiera hacer; en ambos casos, el peligro se cierne solamente cuando la autoridad lo descubre, y ella se comportaría de manera semejante en los dos.

Suele llamarse a este estado «mala conciencia», pero en

<sup>1</sup> [Cf. «El problema económico del masoquismo» (1924c), AE, 19, pág. 172.]

verdad no merece tal nombre, pues es manifiesto que en ese grado la conciencia de culpa no es sino angustia frente a la pérdida de amor, angustia «social». En el niño pequeño la situación nunca puede ser otra; pero es también la de muchos adultos, apenas modificada por el hecho de que la comunidad humana global reemplaza en ellos al padre o a ambos progenitores. Por eso se permiten habitualmente ejecutar lo malo que les promete cosas agradables cuando están seguros de que la autoridad no se enterará o no podrá hacerles nada, y su angustia se dirige sólo a la posibilidad de ser descubiertos.<sup>2</sup> Este es el estado de cosas con que, en general, debe contar la sociedad de nuestros días.

Sólo sobreviene un cambio importante cuando la autoridad es interiorizada por la instauración de un superyó. Con ello los fenómenos de la conciencia moral son elevados a un nuevo grado {estadio}; en el fondo, únicamente entonces corresponde hablar de conciencia moral y sentimiento de culpa.<sup>3</sup> En ese momento desaparece la angustia frente a la posibilidad de ser descubierto, y también, por completo, el distingo entre hacer el mal y quererlo; en efecto, ante el superyó nada puede ocultarse, ni siquiera los pensamientos. La situación parece haber dejado de ser seria en lo objetivo {*real*}, pues se creería que el superyó no tiene motivo alguno para maltratar al yo, con quien se encuentra en íntima copertenencia. Pero el influjo del proceso genético, que deja sobrevivir a lo pasado y superado, se exterioriza en el hecho de que en el fondo las cosas quedan como al principio. El superyó pena al yo pecador con los mismos sentimientos de angustia, y acecha oportunidades de hacerlo castigar por el mundo exterior.

En este segundo grado de su desarrollo, la conciencia moral presenta una peculiaridad que era ajena al primero y ya no es fácil de explicar:<sup>4</sup> se comporta con severidad y desconfianza tanto mayores cuanto más virtuoso es el individuo, de suerte que en definitiva justamente aquellos que

<sup>2</sup> Piénsese en el famoso «Mandarín» de Rousseau. [El problema planteado por Rousseau fue enunciado en detalle por Freud en «De guerra y muerte» (1915*b*), *AE*, 14, pág. 299.]

<sup>3</sup> Todo lector inteligente comprenderá y tendrá en cuenta que en esta exposición panorámica separamos de manera tajante lo que en la realidad efectiva se consume en transiciones graduales, y que no se trata sólo de la existencia de un superyó, sino de su intensidad relativa y su esfera de influencia. Lo dicho hasta aquí acerca de la conciencia moral y la culpa es de todos conocido y casi indiscutible.

<sup>4</sup> [Esta paradoja ya había sido estudiada por Freud con anterioridad, por ejemplo en *El yo y el ello* (1923*b*), *AE*, 19, págs. 54-5, donde se suministran otras referencias.]

se han acercado más a la santidad<sup>5</sup> son los que más acerbamente se reprochan su condición pecaminosa. Así la virtud pierde una parte de la recompensa que se le promete; el yo obediente y austero no goza de la confianza de su mentor y, a lo que parece, se esfuerza en vano por granjeársela. En este punto se estará dispuesto a objetar: he ahí unas dificultades amañadas de manera artificial. Se dirá que una conciencia moral más severa y vigilante es el rasgo característico del hombre virtuoso, y que si los santos se proclaman pecadores no lo harían sin razón, considerando las tentaciones de satisfacción pulsional a que están expuestos en medida particularmente elevada, puesto que, como bien se sabe, una denegación continuada tiene por efecto aumentar las tentaciones, que, cuando se las satisface de tiempo en tiempo, ceden al menos provisionalmente. Otro hecho que pertenece también al ámbito de problemas —tan rico— de la ética es que la mala fortuna, vale decir, una frustración exterior, promueve en muy grande medida el poder de la conciencia moral dentro del superyó. Mientras al individuo le va bien, su conciencia moral es clemente y permite al yo emprender toda clase de cosas; cuando lo abrumba la desdicha, el individuo se mete dentro de sí, discierne su pecaminosidad, aumenta las exigencias de su conciencia moral, se impone abstinencias y se castiga mediante penitencias.<sup>6</sup> Pueblos enteros se han comportado y se siguen comportando de ese modo. Pero esto se explica cómodamente a partir del grado infantil, originario, de la conciencia moral, grado que, por consiguiente, no es abandonado tras la introyección en el superyó, sino que persiste junto a ella y tras ella. El destino es visto como sustituto de la instancia parental; si se es desdichado, ello significa que ya no se es amado por esos poderes supremos y, bajo la amenaza de esta pérdida de amor, uno se inclina de nuevo ante la subrogación de los progenitores en el superyó, que en la época dichosa se pre-

<sup>5</sup> [«*Heiligkeit*»]; este término fue objeto de consideraciones en otros trabajos de Freud; cf. «La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna» (1908d), *AE*, 9, pág. 187, y *Moisés y la religión monoteísta* (1939a), *AE*, 23, págs. 116-8.]

<sup>6</sup> De esta intensificación de la moral por el infortunio trata Mark Twain en un precioso cuento, *The First Melon I ever Stole* {El primer melón que robé}. Por azar, ese primer melón no estaba maduro. Escuché al propio Twain contarle en una conferencia. Tras enunciar su título, interrumpió el relato y se preguntó, como dudando: «*Was it the first?*» {«¿Fue el primero?»}. Todo estaba dicho. El primero no había sido el único. [Esta última oración fue agregada en 1931. — En una carta dirigida a Fliess el 9 de febrero de 1898, Freud le informaba que había asistido a una conferencia de Mark Twain días atrás (Freud, 1950a, Carta 83).]

tendió descuidar. Esto es particularmente nítido si en sentido estrictamente religioso se discierne en el destino sólo la expresión de la voluntad divina. El pueblo de Israel se había considerado hijo predilecto de Dios, y cuando el gran Padre permitió que se abatiera sobre su pueblo desdicha tras desdicha, él no se apartó de aquel vínculo ni dudó del poder y la justicia de Dios, sino que produjo los profetas, que le pusieron por delante su pecaminosidad, y a partir de su conciencia de culpa creó los severísimos preceptos de su religión sacerdotal.<sup>7</sup> ¡Qué distinto se comportan los primitivos! Cuando les sobreviene una desdicha, no se atribuyen la culpa: la imputan al fetiche, que manifiestamente no hizo lo debido, y lo aporrean en vez de castigarse a sí mismos.

Entonces, hemos tomado noticia de dos diversos orígenes del sentimiento de culpa: la angustia frente a la autoridad y, más tarde, la angustia frente al superyó. La primera compele a renunciar a satisfacciones pulsionales; la segunda esfuerza, además, a la punición, puesto que no se puede ocultar ante el superyó la persistencia de los deseos prohibidos. Nos hemos enterado además del modo en que se puede comprender la severidad del superyó, vale decir, el reclamo de la conciencia moral. Simplemente, es continuación de la severidad de la autoridad externa, relevada y en parte sustituida por ella. Ahora vemos el nexo entre la renuncia de lo pulsional y la conciencia moral. Originariamente, en efecto, la renuncia de lo pulsional es la consecuencia de la angustia frente a la autoridad externa; se renuncia a satisfacciones para no perder su amor. Una vez operada esa renuncia, se está, por así decir, a mano con ella; no debería quedar pendiente, se supone, sentimiento de culpa alguno. Es diverso lo que ocurre en el caso de la angustia frente al superyó. Aquí la renuncia de lo pulsional no es suficiente, pues el deseo persiste y no puede esconderse ante el superyó. Por tanto, pese a la renuncia consumada sobrevendrá un sentimiento de culpa, y es esta una gran desventaja económica de la implantación del superyó o, lo que es lo mismo, de la formación de la conciencia moral. Ahora la renuncia de lo pulsional ya no tiene un efecto satisfactorio pleno; la abstención virtuosa ya no es recompensada por la seguridad del amor; una desdicha que amenazaba desde afuera —pérdida de amor y castigo de parte de la autoridad externa— se ha trocado en una desdicha interior permanente, la tensión de la conciencia de culpa.

<sup>7</sup> [En *Moisés y la religión monoteísta* (Freud, 1939a) se hacen consideraciones mucho más extensas sobre la relación del pueblo de Israel con su Dios.]

Estas constelaciones son tan enmarañadas y al mismo tiempo tan importantes que, a riesgo de repetirme, quiero abordarlas todavía desde otro ángulo. La secuencia temporal sería, entonces: primero, renuncia de lo pulsional como resultado de la angustia frente a la agresión de la autoridad externa —pues en eso desemboca la angustia frente a la pérdida del amor, ya que el amor protege de esa agresión punitiva—; después, instauración de la autoridad interna, renuncia de lo pulsional a consecuencia de la angustia frente a ella, angustia de la conciencia moral.<sup>8</sup> En el segundo caso, hay igualación entre la mala acción y el propósito malo; de ahí la conciencia de culpa, la necesidad de castigo. La agresión de la conciencia moral conserva la agresión de la autoridad. Hasta allí todo se ha vuelto claro; pero, ¿dónde resta espacio para el refuerzo de la conciencia moral bajo la influencia de la desdicha (de la renuncia impuesta desde afuera), para la extraordinaria severidad que alcanza la conciencia moral en los mejores y más obedientes? Ya hemos dado explicaciones de ambas particularidades, pero probablemente quedó la impresión de que ellas no llegaban al fondo, dejaban un resto sin explicar. Para zanjar la cuestión, en este punto interviene una idea que es exclusiva del psicoanálisis y ajena al modo de pensar ordinario de los seres humanos. Y ella es de tal índole que nos permite comprender cómo todo el asunto debía por fuerza presentárnos tan confuso e impenetrable. Es esta: Al comienzo, la conciencia moral (mejor dicho: la angustia, que más tarde deviene conciencia moral) es por cierto causa de la renuncia de lo pulsional, pero esa relación se invierte después. Cada renuncia de lo pulsional deviene ahora una fuente dinámica de la conciencia moral; cada nueva renuncia aumenta su severidad e intolerancia, y estaríamos tentados de profesar una tesis paradójica, con que sólo pudiéramos armonizarla mejor con la historia genética de la conciencia moral tal como ha llegado a sernos notoria; hela aquí: La conciencia moral es la consecuencia de la renuncia de lo pulsional; de otro modo: La renuncia de lo pulsional (impuesta a nosotros desde afuera) crea la conciencia moral, que después reclama más y más renunciaciones.

En verdad no es tan grande la contradicción de esta tesis respecto de la enunciada génesis de la conciencia moral, y vemos un camino para amenguarla más. A fin de facilitar la exposición, tomemos el ejemplo de la pulsión de agre-

<sup>8</sup> [Este tema ya había sido tocado en *Inhibición, síntoma y angustia* (1926d); *AE*, 20, pág. 122.]

sión y supongamos que en estas constelaciones se trata siempre de una renuncia a la agresión. Desde luego, sólo está destinado a ser un supuesto provisional. El efecto que la renuncia de lo pulsional ejerce sobre la conciencia moral se produce, entonces, del siguiente modo: cada fragmento de agresión de cuya satisfacción nos abstenemos es asumido por el superyó y acrecienta su agresión (contra el yo). Hay algo que no armoniza bien con esto, a saber: que la agresión originaria poseída por la conciencia moral es continuación de la severidad de la autoridad externa, o sea, nada tiene que ver con una renuncia. Pero eliminamos esta discordancia si suponemos otro origen para esta primera dotación agresiva del superyó. Respecto de la autoridad que estorba al niño las satisfacciones primeras, pero que son también las más sustantivas, tiene que haberse desarrollado en él un alto grado de inclinación agresiva, sin que interese la índole de las resignaciones de pulsión exigidas. Forzosamente, el niño debió renunciar a la satisfacción de esta agresión vengativa. Salva esta difícil situación económica por la vía de mecanismos consabidos: acoge dentro de sí por identificación esa autoridad inatacable, que ahora deviene el superyó y entra en posesión de toda la agresión que, como hijo, uno de buena gana habría ejercido contra ella. El yo del hijo tiene que contentarse con el triste papel de la autoridad —del padre— así degradada. Es una inversión de la situación, como es tan frecuente: «Si yo fuera el padre y tú el hijo, te maltrataría». El vínculo entre superyó y yo es el retorno, desfigurado por el deseo, de vínculos objetivos {*real*} entre el yo todavía no dividido y un objeto exterior. También esto es típico. Ahora bien, la diferencia esencial consiste en que la severidad originaria propia del superyó no es —o no es tanto— la que se ha experimentado de parte de ese objeto o la que se le ha atribuido, sino que subroga la agresión propia contra él. Si esto es correcto, es lícito aseverar que efectivamente la conciencia moral ha nacido en el comienzo por la sofocación de una agresión y en su periplo ulterior se refuerza por nuevas sofocaciones de esa índole.

Pero, ¿cuál de estas dos concepciones es la justa? ¿La primera, que nos pareció tan incuestionable desde el punto de vista genético, o esta de ahora, que redondea la teoría tan oportunamente? Es evidente —también según el testimonio de la observación directa— que ambas están justificadas; no se disputan el campo, y aun coinciden en un punto: en efecto, la agresión vengativa del hijo es co-mandada por la medida de la agresión punitiva que espera del padre.

Ahora bien, la experiencia enseña que la severidad del superyó desarrollado por un niño en modo alguno espeja la severidad del trato que ha experimentado.<sup>9</sup> Parece independiente de ella, pues un niño que ha recibido una educación blanda puede adquirir una conciencia moral muy severa. Empero, sería incorrecto pretender exagerar esa independencia; no es difícil convencerse de que la severidad de la educación ejerce fuerte influjo también sobre la formación del superyó infantil. Cabe consignar también que en la formación del superyó y en la génesis de la conciencia moral cooperan factores constitucionales congénitos, así como influencias del medio, del contorno objetivo {*real*}; y esto en modo alguno es sorprendente, sino la condición etiológica universal de todos los procesos de esta índole.<sup>10</sup>

Puede decirse también que si el niño reacciona con una agresión hiperintensa y una correspondiente severidad del superyó frente a las primeras grandes frustraciones {denegaciones} pulsionales, en ello obedece a un arquetipo filogenético y sobrepasa la reacción justificada en lo actual, pues el padre de la prehistoria era por cierto temible y era lícito atribuirle la medida más extrema de agresión. Así, pasando de la historia evolutiva individual a la filogenética, se aminora todavía más la diferencia entre las dos concepciones de la génesis de la conciencia moral. Pero a cambio de ello surge una nueva diferencia sustantiva entre ambos procesos. No podemos prescindir de la hipótesis de que el sentimiento de culpa de la humanidad descende del complejo de Edipo y se adquirió a raíz del parricidio perpetrado por la unión de hermanos.<sup>11</sup> Y en ese tiempo no se sofocó una agresión, sino que se la ejecutó: la misma agresión cuya sofocación en el hijo está destinada a ser la

<sup>9</sup> Como lo han destacado correctamente Melanie Klein y otros autores ingleses.

<sup>10</sup> Franz Alexander, en su *Psychoanalyse der Gesamtpersönlichkeit* (1927), ha formulado acertados juicios —retomando el estudio de Aichhorn sobre la juventud desamparada [1925]— con respecto a los dos tipos principales de métodos patógenos de educación: la severidad excesiva y el consentimiento. El padre «desmedidamente blando e indulgente» ocasionará en el niño la formación de un superyó hipersevero, porque ese niño, bajo la impresión del amor que recibe, no tiene otra salida para su agresión que volverla hacia adentro. En el niño desamparado, educado sin amor, falta la tensión entre el yo y el superyó, y toda su agresión puede dirigirse hacia afuera. Por lo tanto, si se prescinde de un factor constitucional que cabe admitir, es lícito afirmar que la conciencia moral severa es engendrada por la cooperación de dos influjos vitales: la frustración pulsional, que desencadena la agresión, y la experiencia de amor, que vuelve esa agresión hacia adentro y la trasfiere al superyó.

<sup>11</sup> [*Tótem y tabú* (1912-13), *AE*, **13**, pág. 145.]

fuente del sentimiento de culpa. No me asombraría que en este punto un lector prorrumiera con enojo: «¡Conque es del todo indiferente que se asesine o no al padre, pues de cualquier modo se adquirirá un sentimiento de culpa! Cabe permitirse ciertas dudas. O bien es falso que el sentimiento de culpa provenga de agresiones sofocadas, o toda la historia del parricidio es una novela y, entre los hombres primordiales, los hijos no mataron a su padre con mayor frecuencia de lo que suelen hacerlo hoy. Por lo demás, si no se trata de una novela, sino de una historia verosímil, se estaría frente a un caso en que acontece lo que todo el mundo espera, a saber, que uno se siente culpable porque ha hecho efectiva y realmente algo que es injustificable. Y de esto, que es asunto de todos los días, el psicoanálisis nos queda debiendo la explicación».

Ello es verdad y debe repararse. Además, no es un gran secreto. Si uno tiene un sentimiento de culpa tras infringir algo y por eso mismo, más bien debería llamarlo *arrepentimiento*. Tal sentimiento se refiere sólo a un acto, y desde luego presupone que antes de cometerlo existía ya una *conciencia moral*, la disposición a sentirse culpable. Un arrepentimiento semejante, entonces, en nada podría ayudarnos a descubrir el origen de la conciencia moral y del sentimiento de culpa. He aquí el curso que de ordinario siguen estos casos cotidianos: una necesidad pulsional ha adquirido una potencia suficiente para satisfacerse a pesar de la conciencia moral, que solamente está limitada en la suya; y luego de que la necesidad logra eso, su natural debilitamiento permite que se restablezca la anterior relación de fuerzas. Por ello el psicoanálisis hace bien en excluir de estas elucidaciones el caso de sentimiento de culpa por arrepentimiento, no importa con cuánta frecuencia se produzca ni cuán grande sea su significación práctica.

Pero si se hace remontar el humano sentimiento de culpa al asesinato del padre primordial, ¿no fue ese un claro caso de «arrepentimiento», y no vale para aquel tiempo el presupuesto de una conciencia moral y un sentimiento de culpa anteriores al acto? ¿De dónde provino el arrepentimiento? Es evidente que este caso debe esclarecernos el secreto del sentimiento de culpa y poner término a nuestras perplejidades. Y opino que en efecto lo hará. Ese arrepentimiento fue el resultado de la originaria ambivalencia de sentimientos hacia el padre; los hijos lo odiaban, pero también lo amaban; satisfecho el odio tras la agresión, en el arrepentimiento por el acto salió a la luz el amor; por vía de identificación con el padre, instituyó el superyó, al que

confirió el poder del padre a modo de castigo por la agresión perpetrada contra él, y además creó las limitaciones destinadas a prevenir una repetición del crimen. Y como la inclinación a agredir al padre se repitió en las generaciones siguientes, persistió también el sentimiento de culpa, que recibía un nuevo refuerzo cada vez que una agresión era sofocada y trasferida al superyó. Ahora, creo, asimos por fin dos cosas con plena claridad: la participación del amor en la génesis de la conciencia moral, y el carácter fatal e inevitable del sentimiento de culpa. No es decisivo, efectivamente, que uno mate al padre o se abstenga del crimen; en ambos casos uno por fuerza se sentirá culpable, pues el sentimiento de culpa es la expresión del conflicto de ambivalencia, de la lucha eterna entre el Eros y la pulsión de destrucción o de muerte. Y ese conflicto se entabla toda vez que se plantea al ser humano la tarea de la convivencia; mientras una comunidad sólo conoce la forma de la familia, aquel tiene que exteriorizarse en el complejo de Edipo, introducir la conciencia moral, crear el primer sentimiento de culpa. Si se ensaya una ampliación de esa comunidad, ese mismo conflicto se prolonga en formas que son dependientes del pasado, se refuerza y trae como consecuencia un ulterior aumento del sentimiento de culpa. Puesto que la cultura obedece a una impulsión erótica interior, que ordena a los seres humanos unirse en una masa estrechamente atada, sólo puede alcanzar esta meta por la vía de un refuerzo siempre creciente del sentimiento de culpa. Lo que había empezado en torno del padre se consume en torno de la masa. Y si la cultura es la vía de desarrollo necesaria desde la familia a la humanidad, entonces la elevación del sentimiento de culpa es inescindible de ella, como resultado del conflicto innato de ambivalencia, como resultado de la eterna lucha entre amor y pugna por la muerte; y lo es, acaso, hasta cimas que pueden serle difícilmente soportables al individuo. Le viene a uno a la memoria la sobrecogedora acusación del gran poeta a los «poderes celestiales»:

«Nos ponéis en medio de la vida,  
dejáis que la pobre criatura se llene de culpas:  
luego a su cargo le dejáis la pena;  
pues toda culpa se paga sobre la Tierra».<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Una de las canciones del arpista en *Wilhelm Meister*, de Goethe. [Los dos primeros versos fueron citados por Freud como asociación ante un fragmento de uno de sus propios sueños en *Sobre el sueño* (1901a), *AE*, 5, págs. 621 y 623.]

Y uno bien puede suspirar por el saber que es dado a ciertos hombres: espigan sin trabajo, del torbellino de sus propios sentimientos, las intelecciones más hondas hacia las cuales los demás, nosotros todos, hemos debido abrirnos paso en medio de una incertidumbre torturante y a través de unos desconcertados tanteos.

## VIII

Llegado al final de semejante camino, el autor tiene que pedir disculpas a sus lectores por no haber sido para ellos un diestro guía y ahorrarles la vivencia de trayectos yermos y trabajosas sendas. No hay ninguna duda de que se podría haberlo hecho mejor. Ensayaré, con posterioridad, algún resarcimiento.

En primer lugar, conjeturo en los lectores la impresión de que las elucidaciones sobre el sentimiento de culpa hacen saltar los marcos de este ensayo, al apropiarse de un espacio excesivo y marginar su restante contenido, con el que no siempre mantienen un nexo estrecho. Acaso haya perjudicado el edificio del ensayo, pero ello responde enteramente al propósito de situar al sentimiento de culpa como el problema más importante del desarrollo cultural, y mostrar que el precio del progreso cultural debe pagarse con el déficit de dicha provocado por la elevación del sentimiento de culpa.<sup>1</sup> Lo que sigue sonando extraño aún en ese enunciado, que es el resultado final de nuestra indagación, probablemente se reconduzca al nexo del sentimiento de culpa con la conciencia {*Bewusstsein*}, nexo curiosísimo e incomprendible aún. En los casos de arrepentimiento comunes, que consideramos normales, se hace perceptible a la con-

<sup>1</sup> «Así, la conciencia moral nos vuelve a todos cobardes...».

Que se oculte al joven el papel que la sexualidad cumplirá en su vida no es el único reproche que puede dirigirse a la educación de hoy. Yerra, además, por no prepararlo para la agresión cuyo objeto está destinado a ser. Cuando lanza a los jóvenes en medio de la vida con una orientación psicológica tan incorrecta, la educación se comporta como si se dotara a los miembros de una expedición al polo de ropas de verano y mapas de los lagos de Italia septentrional. Es evidente aquí que no se hace un buen uso de los reclamos éticos. La severidad de estos no sufriría gran daño si la educación dijera: «Así deberían ser los seres humanos para devenir dichosos y hacer dichosos a los demás; pero hay que tener en cuenta que no son así». En lugar de ello, se hace creer a los jóvenes que todos los demás cumplen los preceptos éticos, vale decir, son virtuosos. En esto se funda la exigencia de que ellos lo sean también.

ciencia con bastante nitidez; por cierto, estamos habituados a decir «conciencia de culpa» en vez de sentimiento de culpa. El estudio de las neurosis, al que debemos las más valiosas indicaciones para la comprensión de lo normal, nos ofrece constelaciones contradictorias. En una de esas afecciones, la neurosis obsesiva, el sentimiento de culpa se impone expreso a la conciencia, gobierna el cuadro patológico así como la vida de los enfermos, y apenas si admite otros elementos junto a sí. Pero en la mayoría de los otros casos y formas de neurosis permanece por entero inconciente, sin que por ello los efectos que exterioriza sean desdeñables. Los enfermos no nos creen cuando les atribuimos un «sentimiento inconciente de culpa»; para que nos comprendan por lo menos a medias, les hablamos de una necesidad inconciente de castigo en que se exterioriza el sentimiento de culpa. Pero no hay que sobrestimar los vínculos con la forma de neurosis: también en la neurosis obsesiva hay tipos de enfermos que no perciben su sentimiento de culpa o sólo lo sienten como un malestar torturante, una suerte de angustia, tras serles impedida la ejecución de ciertas acciones. Algún día comprenderemos estas cosas, que todavía se nos escapan. Acaso venga a cuento aquí la puntualización de que el sentimiento de culpa no es en el fondo sino una variedad tópica de la angustia, y que en sus fases más tardías coincide enteramente con *la angustia frente al superyó*. Ahora bien, la angustia muestra las mismas extraordinarias variaciones en su nexa con la conciencia. De algún modo ella se encuentra tras todos los síntomas, pero ora reclama ruidosamente a la conciencia, ora se esconde de manera tan perfecta que nos vemos precisados a hablar de una angustia inconciente o —por un prurito psicológico, puesto que la angustia, en principio, es sólo una sensación—<sup>2</sup> de posibilidades de angustia. A causa de lo dicho, es harto concebible que tampoco la conciencia de culpa producida por la cultura se discierna como tal, que permanezca en gran parte inconciente o salga a la luz como un malestar; un descontento para el cual se buscan otras motivaciones. Las religiones, por lo menos, no han ignorado el papel del sentimiento de culpa en la cultura. Y en efecto sustentan la pretensión —cosa que yo no había apreciado en otro trabajo—<sup>3</sup> de redimir a la humanidad de este sentimiento de culpa, que ellas llaman pecado. A partir del modo en

<sup>2</sup> [Cf. *Inhibición, síntoma y angustia* (1926d), AE, 20, pág. 125. — No puede decirse con propiedad que las sensaciones sean «inconcientes»; cf. *El yo y el ello* (1923b), AE, 19, págs. 24-5.]

<sup>3</sup> En *El porvenir de una ilusión* (1927c) [*supra*, págs. 1 y sigs.].

que en el cristianismo se gana esa salvación (a saber: la ofrenda que de su vida hace un individuo, quien, con ella, toma sobre sí una culpa común a todos), hemos extraído una inferencia acerca de cuál puede haber sido la ocasión primera en que se adquirió esa culpa primordial con que al mismo tiempo comenzó la cultura.<sup>4</sup>

Puede que no sea muy importante, pero acaso no resultará superfluo elucidar el significado de algunos términos como «superyó», «conciencia moral», «sentimiento de culpa», «necesidad de castigo», «arrepentimiento», términos que quizás hemos usado a menudo de una manera excesivamente laxa, intercambiándolos. Todos se refieren a la misma constelación, pero designan aspectos diversos de ella. El superyó es una instancia por nosotros descubierta; la conciencia moral, una función que le atribuimos junto a otras: la de vigilar y enjuiciar las acciones y los propósitos del yo; ejerce una actividad censora. El sentimiento de culpa, la dureza del superyó, es entonces lo mismo que la severidad de la conciencia moral; es la percepción, deparada al yo, de ser vigilado de esa manera, la apreciación de la tensión entre sus aspiraciones y los reclamos del superyó. Y la angustia frente a esa instancia crítica (angustia que está en la base de todo el vínculo), o sea la necesidad de castigo, es una exteriorización pulsional del yo que ha devenido masoquista bajo el influjo del superyó sádico, vale decir, que emplea un fragmento de la pulsión de destrucción interior, preexistente en él, en una ligazón erótica con el superyó. No debiera hablarse de conciencia moral antes del momento en que pueda registrarse la presencia de un superyó; en cuanto a la conciencia de culpa, es preciso admitir que existe antes que el superyó, y por tanto antes que la conciencia moral. Es, entonces, la expresión inmediata de la angustia frente a la autoridad externa, el reconocimiento de la tensión entre el yo y esta última, el retoño directo del conflicto entre la necesidad de su amor y el esfuerzo a la satisfacción pulsional, producto de cuya inhibición es la inclinación a agredir. La presencia superpuesta de estos dos estratos del sentimiento de culpa —por angustia frente a la autoridad externa, y por angustia frente a la interna— nos ha estorbado muchas veces ver los nexos de la conciencia moral. El arrepentimiento es una designación genérica de la reacción del yo en un caso particular del sentimiento de culpa; contiene —muy poco transformado— el material de sensaciones de la angustia operante detrás, es él mismo

<sup>4</sup> *Tótem y tabú* (1912-13) [AE, 13, págs. 154-6].

un castigo y puede incluir la necesidad de castigo; por tanto, también él puede ser más antiguo que la conciencia moral.

Tampoco será perjudicial que presentemos de nuevo las contradicciones que por un momento nos sumieron en perplejidad en el curso de nuestra indagación. El sentimiento de culpa debía ser en un caso la consecuencia de agresiones suspendidas, pero en el otro, y justamente en su comienzo histórico, el parricidio, la consecuencia de una agresión ejecutada [pág. 126]. Hallamos una vía para escapar de esta dificultad. Es que la institución de la autoridad interna, el superyó, alteró radicalmente la constelación. Antes, el sentimiento de culpa coincidía con el arrepentimiento; a raíz de ello apuntamos que la designación «arrepentimiento» ha de reservarse para la reacción tras la ejecución efectiva de la agresión. A partir de entonces, perdió su fuerza la diferencia entre agresión consumada y mera intención, y ello por la onnisapiencia del superyó; ahora podía producir un sentimiento de culpa tanto una acción violenta efectivamente ejecutada —como todo el mundo sabe— cuanto una que se quedara en la mera intención —como lo ha discernido el psicoanálisis—. A pesar del cambio de la situación psicológica, el conflicto de ambivalencia entre las dos pulsiones primordiales deja como secuela el mismo efecto [pág. 128]. Es tentador buscar aquí la solución del enigma planteado por el variable vínculo del sentimiento de culpa con la conciencia. El sentimiento de culpa por arrepentimiento de la mala acción debería de ser siempre conciente; en cambio, el producido por percepción del impulso malo podría permanecer inconciente. Sólo que la situación no es tan simple; la neurosis obsesiva lo contradice enérgicamente.

La segunda contradicción era que la energía agresiva de que concebimos dotado al superyó constituía, de acuerdo con una concepción, la mera continuación de la energía punitiva de la autoridad externa, conservada para la vida anímica [pág. 119]; mientras que otra concepción opinaba que ella era más bien la agresión propia, enconada contra esa autoridad inhibidora y que no había llegado a emplearse [págs. 124-5]. La primera doctrina parecía adecuarse más a la historia objetiva {*Geschichte*}, y la segunda, a la teoría del sentimiento de culpa. Una reflexión más detenida terminó por borrar casi esa oposición que parecía inconciliable; resultó que lo esencial y lo común a ambas era que se trataba de una agresión desplazada {descentrada} hacia el interior. Y la observación clínica permite también distinguir en la realidad efectiva dos fuentes para la agresión atribuida

al superyó; en general cooperan, pero en casos singulares una u otra de ellas ejerce el efecto más intenso.

Creo que este es el lugar adecuado para sustentar con firmeza una concepción que hasta aquí había recomendado como supuesto provisional [cf. pág. 125]. En la bibliografía analítica más reciente se nota cierta preferencia por la doctrina de que cualquier clase de frustración, cualquier estorbo de una satisfacción pulsional, tiene o podría tener como consecuencia un aumento del sentimiento de culpa.<sup>5</sup> Creo que uno se procura un gran alivio teórico suponiendo que ello es válido sólo para las pulsiones *agresivas*, y no se hallará mucho que contradiga esta hipótesis. Pero, ¿cómo explicar dinámica y económicamente que en lugar de una demanda erótica incumplida sobrevenga un aumento del sentimiento de culpa? Pues bien; ello sólo parece posible por este rodeo: que el impedimento de la satisfacción erótica provoque una inclinación agresiva hacia la persona que estorbó aquella, y que esta agresión misma tenga que ser a su vez sofocada. En tal caso, es sólo la agresión la que se trasmuda en sentimiento de culpa al ser sofocada y endosada al superyó. Estoy convencido de que podremos exponer muchos procesos de manera más simple y trasparente si limitamos a las pulsiones agresivas el descubrimiento del psicoanálisis sobre la derivación del sentimiento de culpa. El material clínico no nos da una respuesta unívoca a este punto porque, según nuestra premisa, las dos variedades de pulsión difícilmente aparezcan alguna vez puras, aisladas una de la otra; sin embargo, la apreciación de casos extremos tal vez habrá de señalar en la dirección que espero.

Estoy tentado de extraer un primer beneficio de esta concepción más rigurosa, aplicándola al proceso de la represión. Según hemos aprendido, los síntomas de las neurosis son esencialmente satisfacciones sustitutivas de deseos sexuales incumplidos. En el curso del trabajo analítico nos hemos enterado, para nuestra sorpresa, de que acaso toda neurosis esconde un monto de sentimiento de culpa inconsciente, que a su vez consolida los síntomas por su aplicación en el castigo. Entonces nos tienta formular este enunciado: Cuando una aspiración pulsional sucumbe a la represión, sus componentes libidinosos son traspuestos en síntomas, y sus componentes agresivos, en sentimiento de culpa. Este enunciado merecería nuestro interés aunque sólo fuera correcto en una aproximación global.

<sup>5</sup> Sostienen esta opinión, en particular, Ernest Jones, Susan Isaacs y Melanie Klein; y también, tengo entendido, Reik y Alexander.

Por otra parte, muchos lectores de este ensayo acaso tengan la impresión de haber oído demasiadas veces la fórmula de la lucha entre Eros y pulsión de muerte. Se les dijo que caracterizaba al proceso cultural que abarca a la humanidad toda [pág. 118], pero se la refirió también al desarrollo del individuo [pág. 115] y, además, estaría destinada a revelar el secreto de la vida orgánica en general [págs. 114-5]. Parece indispensable indagar los vínculos recíprocos entre esos tres procesos. Ahora bien, el retorno de esa fórmula, idéntica, se justifica por esta consideración: tanto el proceso cultural de la humanidad como el desarrollo del individuo son sin duda procesos vitales, vale decir, no pueden menos que compartir el carácter más universal de la vida. Y justamente por ello, la prueba de ese rasgo universal no ayuda en nada a diferenciarlos, a menos que se lo acote mediante condiciones particulares. Entonces sólo puede tranquilizarnos el enunciado de que el proceso cultural es la modificación que el proceso vital experimentó bajo el influjo de una tarea planteada por Eros e incitada por Ananké, el apremio objetivo {*real*}; y esa tarea es la reunión de seres humanos aislados en una comunidad atada libidinosamente. Pero si ahora consideramos el nexo entre el proceso cultural de la humanidad y el proceso de desarrollo o de educación del individuo, no vacilaremos mucho en decidirnos a atribuirles una naturaleza muy semejante, si es que no se trata de un mismo proceso que envuelve a objetos de diversa clase. El proceso cultural de la humanidad es, desde luego, una abstracción de orden más elevado que el desarrollo del individuo; por eso resulta más difícil de aprehender intuitivamente, y la pesquisa de analogías no debe extremarse compulsivamente. Pero dada la homogeneidad de la meta —la introducción de un individuo en una masa humana, en un caso, y la producción de una unidad de masa a partir de muchos individuos, en el otro—, no puede sorprender la semejanza entre los medios empleados para alcanzarla, así como entre los fenómenos sobrevinientes. Debido a su extraordinaria importancia, no es lícito descuidar por más tiempo un rasgo que diferencia a ambos procesos. En el del desarrollo del individuo, se establece como meta principal el programa del principio de placer: conseguir una satisfacción dichosa; en cuanto a la integración en una comunidad humana, o la adaptación a ella, aparece como una condición difícilmente evitable y que debe ser cumplida en el camino que lleva al logro de la meta de dicha. Si pudiera prescindirse de esa condición, acaso todo andaría mejor. Expresado de otro modo: el desarrollo in-

dividual se nos aparece como un producto de la interferencia entre dos aspiraciones: el afán por alcanzar dicha, que solemos llamar «egoísta», y el de reunirse con los demás en la comunidad, que denominamos «altruista». Esas dos designaciones no van mucho más allá de la superficie. Según dijimos, en el desarrollo individual el acento principal recae, las más de las veces, sobre la aspiración egoísta o de dicha; la otra, que se diría «cultural», se contenta por lo regular con el papel de una limitación. Diversamente ocurre en el proceso cultural; aquí lo principal es, con mucho, producir una unidad a partir de los individuos humanos; y si bien subsiste la meta de la felicidad, ha sido esforzada al trasfondo; y aun parece, casi, que la creación de una gran comunidad humana se lograría mejor si no hiciera falta preocuparse por la dicha de los individuos. El proceso de desarrollo del individuo puede tener, pues, sus rasgos particulares, que no se reencuentren en el proceso cultural de la humanidad; sólo en la medida en que aquel primer proceso tiene por meta acoplarse a la comunidad coincidirá con el segundo.

Así como el planeta gira en torno de su cuerpo central al par que rota sobre su eje, el individuo participa en la vía de desarrollo de la humanidad en tanto anda por su propio camino vital. Pero ante nuestro ojo desnudo, el juego de fuerzas que tiene por teatro los cielos nos parece petrificado en un orden eternamente igual; en cambio, en el acontecer orgánico vemos todavía cómo las fuerzas luchan entre sí y los resultados del conflicto varían de manera permanente. Así, las dos aspiraciones, de dicha individual y de acoplamiento a la comunidad, tienen que luchar entre sí en cada individuo; y los dos procesos, el desarrollo del individuo y el de la cultura, por fuerza entablan hostilidades recíprocas y se disputan el terreno. Pero esta lucha entre individuo y comunidad no es un retoño de la oposición, que probablemente sea inconciliable, entre las pulsiones primordiales, Eros y Muerte; implica una querrela doméstica de la libido, comparable a la disputa en torno de su distribución entre el yo y los objetos, y admite un arreglo definitivo en el individuo, como esperamos lo admita también en el futuro de la cultura, por más que en el presente dificulte tantísimo la vida de aquel.

La analogía entre el proceso cultural y la vía evolutiva del individuo puede ampliarse en un aspecto sustantivo. Es lícito aseverar, en efecto, que también la comunidad plasma un superyó, bajo cuyo influjo se consume el desarrollo de la cultura. Para un conocedor de las culturas hu-

manas sería acaso una seductora tarea estudiar esta equiparación en sus detalles. Me limitaré a destacar algunos puntos llamativos. El superyó de una época cultural tiene un origen semejante al de un individuo: reposa en la impresión que han dejado tras sí grandes personalidades conductoras, hombres de fuerza espiritual avasalladora, o tales que en ellos una de las aspiraciones humanas se ha plasmado de la manera más intensa y pura, y por eso también, a menudo, más unilateral. La analogía en numerosos casos va más allá todavía, pues esas personas —con harta frecuencia, aunque no siempre— han sido en vida escarnecidas, maltratadas y aun cruelmente eliminadas por los demás: tal y como el padre primordial sólo mucho tiempo después de su asesinato violento ascendió a la divinidad. Justamente la persona de Jesucristo es el ejemplo más conmovedor de este encadenamiento del destino —si es que no pertenece al mito, que la habría llamado a la vida en oscura memoria de aquel proceso primordial—. Otro punto de concordancia es que el superyó de la cultura, en un todo como el del individuo, plantea severas exigencias ideales cuyo incumplimiento es castigado mediante una «angustia de la conciencia moral». Más aún: se produce aquí el hecho asombroso de que los procesos anímicos correspondientes nos resultan más familiares y accesibles a la conciencia vistos del lado de la masa que del lado del individuo. En este último, sólo las agresiones del superyó en caso de tensión se vuelven audibles como reproches, mientras que las exigencias mismas a menudo permanecen inconcientes en el trasfondo. Si se las lleva al conocimiento conciente, se demuestra que coinciden con los preceptos del superyó de la cultura respectiva. En este punto los dos procesos, el del desarrollo cultural de la multitud y el propio del individuo, suelen ir pegados, por así decir. Por eso numerosas exteriorizaciones y propiedades del superyó pueden discernirse con mayor facilidad en su comportamiento dentro de la comunidad cultural que en el individuo.

El superyó de la cultura ha plasmado sus ideales y plantea sus reclamos. Entre estos, los que atañen a los vínculos recíprocos entre los seres humanos se resumen bajo el nombre de ética. En todos los tiempos se atribuyó el máximo valor a esta ética, como si se esperara justamente de ella unos logros de particular importancia. Y en efecto, la ética se dirige a aquel punto que fácilmente se reconoce como la desolladura de toda cultura. La ética ha de concebirse entonces como un ensayo terapéutico, como un empeño de alcanzar por mandamiento del superyó lo que hasta ese momento

el restante trabajo cultural no había conseguido. Ya sabemos que, por esa razón, el problema es aquí cómo desarraigar el máximo obstáculo que se opone a la cultura: la inclinación constitucional de los seres humanos a agredirse unos a otros; y por eso mismo nos resulta de particular interés el mandamiento cultural acaso más reciente del superyó: «Ama a tu prójimo como a ti mismo». [Cf. págs. 106 y sigs.] En la investigación y la terapia de las neurosis llegamos a hacer dos reproches al superyó del individuo: con la severidad de sus mandamientos y prohibiciones se cuida muy poco de la dicha de este, pues no tiene suficientemente en cuenta las resistencias a su obediencia, a saber, la intensidad de las pulsiones del ello y las dificultades del mundo circundante objetivo {*real*}. Por eso en la tarea terapéutica nos vemos precisados muy a menudo a combatir al superyó y a rebajar sus exigencias. Objeciones en un todo semejantes podemos dirigir a los reclamos éticos del superyó de la cultura. Tampoco se cuida lo bastante de los hechos de la constitución anímica de los seres humanos, proclama un mandamiento y no pregunta si podrán obedecerlo. Antes bien, supone que al yo del ser humano le es psicológicamente posible todo lo que se le ordene, pues tendría un gobierno irrestricto sobre su ello. Ese es un error, y ni siquiera en los hombres llamados normales el gobierno sobre el ello puede llevarse más allá de ciertos límites. Si se exige más, se produce en el individuo rebelión o neurosis, o se lo hace desdichado. El mandamiento «Ama a tu prójimo como a ti mismo» es la más fuerte defensa en contra de la agresión humana, y un destacado ejemplo del proceder psicológico del superyó de la cultura. El mandato es incumplible; una inflación tan grandiosa del amor no puede tener otro efecto que rebajar su valor, no el de eliminar el apremio. La cultura descuida todo eso; sólo amonesta: mientras más difícil la obediencia al precepto, más meritorio es obedecerlo. Pero en la cultura de nuestros días, quien lo hace suyo se pone en desventaja respecto de quienes lo ignoran. ¡Qué poderosa debe de ser la agresión como obstáculo de la cultura si la defensa contra ella puede volverlo a uno tan desdichado como la agresión misma! La ética llamada «natural» no tiene nada para ofrecer aquí, como no sea la satisfacción narcisista de tener derecho a considerarse mejor que los demás. En cuanto a la que se apuntala en la religión, hace intervenir en este punto sus promesas de un más allá mejor. Yo opino que mientras la virtud no sea recompensada ya sobre la Tierra, en vano se predicará la ética. Paréceme también indudable que un

cambio real en las relaciones de los seres humanos con la propiedad aportaría aquí más socorro que cualquier mandamiento ético; empero, en los socialistas, esta intelección es enturbiada por un nuevo equívoco idealista acerca de la naturaleza humana, y así pierde su valor de aplicación. [Cf. págs. 109-10.]

El modo de abordaje que se propone estudiar el papel de un superyó en las manifestaciones del desarrollo cultural promete todavía, creo, otros conocimientos. Me apresuro a concluir; pero me resulta difícil esquivar una cuestión. Si el desarrollo cultural presenta tan amplia semejanza con el del individuo y trabaja con los mismos medios, ¿no se está justificado en diagnosticar que muchas culturas —o épocas culturales—, y aun posiblemente la humanidad toda, han devenido «neuróticas» bajo el influjo de las aspiraciones culturales?<sup>6</sup> A la descomposición analítica de estas neurosis podrían seguir propuestas terapéuticas merecedoras de un gran interés práctico. Yo no sabría decir si semejante ensayo de trasferir el psicoanálisis a la comunidad de cultura es disparatado o está condenado a la esterilidad. Pero habría que ser muy precavido, no olvidar que a pesar de todo se trata de meras analogías, y que no sólo en el caso de los seres humanos, sino también en el de los conceptos, es peligroso arrancarlos de la esfera en que han nacido y se han desarrollado. Además, el diagnóstico de las neurosis de la comunidad choca con una dificultad particular. En la neurosis individual, nos sirve de punto de apoyo inmediato el contraste que separa al enfermo de su contorno, aceptado como «normal». En una masa afectada de manera homogénea falta ese trasfondo; habría que buscarlo en otra parte. Y por lo que atañe a la aplicación terapéutica de esta intelección, ¿de qué valdría el análisis más certero de la neurosis social, si nadie posee la autoridad para imponer a la masa la terapia? A pesar de todos estos obstáculos, es lícito esperar que un día alguien emprenda la aventura de semejante patología de las comunidades culturales.

Por muy diversos motivos, me es ajeno el propósito de hacer una valoración de la cultura humana. Me he empeñado en apartar de mí el prejuicio entusiasta de que nuestra cultura sería lo más precioso que poseemos o pudiéramos adquirir, y que su camino nos conduciría necesariamente a

<sup>6</sup> [Véanse algunas puntualizaciones sobre esto en *El porvenir de una ilusión* (1927c), *supra*, pág. 43.]

alturas de insospechada perfección. Puedo al menos escuchar sin indignarme al crítico que opina que si uno tiene presentes las metas de la aspiración cultural y los medios que emplea, debería llegar a la conclusión de que no merecen la fatiga que cuestan y su resultado sólo puede ser un estado insoportable para el individuo. Mi neutralidad se ve facilitada por el hecho de que yo sé muy poco de todas esas cosas, y con certeza sólo esto: que los juicios de valor de los seres humanos derivan enteramente de sus deseos de dicha, y por tanto son un ensayo de apoyar sus ilusiones mediante argumentos. Yo comprendería muy bien que alguien destacara el carácter compulsivo de la cultura humana y dijera, por ejemplo, que la inclinación a limitar la vida sexual o la de imponer el ideal de humanidad a expensas de la selección natural son orientaciones evolutivas que no pueden evitarse ni desviarse, y frente a las cuales lo mejor es inclinarse como si se tratara de procesos necesarios de la naturaleza. Conozco también la objeción a ello: aspiraciones que se tenía por incoercibles han sido dejadas a menudo de lado en el curso de la historia de la humanidad, sustituyéndoselas por otras. Así, se me va el ánimo de presentarme ante mis prójimos como un profeta, y me someto a su reproche de que no sé aportarles ningún consuelo —pues eso es lo que en el fondo piden todos, el revolucionario más cerril con no menor pasión que el más cabal beato—.

He aquí, a mi entender, la cuestión decisiva para el destino de la especie humana: si su desarrollo cultural logrará, y en caso afirmativo en qué medida, dominar la perturbación de la convivencia que proviene de la humana pulsión de agresión y de autoaniquilamiento. Nuestra época merece quizás un particular interés justamente en relación con esto. Hoy los seres humanos han llevado tan adelante su dominio sobre las fuerzas de la naturaleza que con su auxilio les resultará fácil exterminarse unos a otros, hasta el último hombre. Ellos lo saben; de ahí buena parte de la inquietud contemporánea, de su infelicidad, de su talante angustiado. Y ahora cabe esperar que el otro de los dos «poderes celestiales», el Eros eterno, haga un esfuerzo para afianzarse en la lucha contra su enemigo igualmente inmortal. ¿Pero quién puede prever el desenlace?<sup>7</sup>

<sup>7</sup> [La última oración fue agregada en 1931, cuando ya comenzaba a ser notoria la amenaza que representaba Hitler.]