

Psicología de las masas  
y análisis del yo  
(1921)



# Nota introductoria

## *Massenpsychologie und Ich-Analyse*

### *Ediciones en alemán*

- 1921 Leipzig, Viena y Zurich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, iii + 140 págs.
- 1923 2ª ed. La misma editorial, iv + 120 págs.
- 1925 *GS*, 6, págs. 261-349.
- 1931 *Theoretische Schriften*, págs. 248-337.
- 1940 *GW*, 13, págs. 71-161.
- 1974 *SA*, 9, págs. 61-134.

### *Traducciones en castellano \**

- 1924 *Psicología de las masas y análisis del yo*. *BN* (17 vols.), 9, págs. 3-105. Traducción de Luis López-Ballesteros.
- 1943 Igual título. *EA*, 9, págs. 7-104. El mismo traductor.
- 1948 Igual título. *BN* (2 vols.), 1, págs. 1141-80. El mismo traductor.
- 1953 Igual título. *SR*, 9, págs. 7-90. El mismo traductor.
- 1967 Igual título. *BN* (3 vols.), 1, págs. 1127-66. El mismo traductor.
- 1974 Igual título. *BN* (9 vols.), 7, págs. 2563-610. El mismo traductor.

En la primera edición alemana, algunos párrafos del texto principal de la obra fueron impresos en un tipo de letra más pequeño. Siguiendo instrucciones de Freud, cuando traduje esta obra al inglés {en 1922} convertí esos párrafos en notas de pie de página. Esta misma conversión se efectuó en todas las ediciones alemanas subsiguientes, salvo el caso mencionado *infra*, pág. 91, n. 4. En las ediciones posteriores a la primera Freud introdujo leves modificaciones y agregados.

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

Por las cartas de Freud sabemos que se le ocurrió por primera vez la «simple idea» de explicar la psicología de las masas en la primavera de 1919. En esa época no produjo nada al respecto, pero en febrero de 1920 ya estaba trabajando en el tema y en agosto de ese año tenía escrito un primer borrador. No obstante, no comenzó a darle su forma definitiva sino hasta febrero de 1921. El libro quedó terminado antes de fines de marzo y se publicó tres o cuatro meses más tarde.

Hay escasa conexión directa entre la presente obra y *Más allá del principio de placer* (1920g), que la precedió muy de cerca. Las ilaciones de pensamiento que Freud retoma aquí derivan más bien del cuarto de los ensayos de *Tótem y tabú* (1912-13), así como de su trabajo sobre el narcisismo (1914c) —en cuyo último párrafo se plantean, muy compendiadas, muchas de las cuestiones que aquí se examinan— y de «Duelo y melancolía» (1917e). Asimismo, Freud vuelve en esta oportunidad al hipnotismo y la sugestión, temas que ya habían atraído su interés en la temprana época de sus estudios con Charcot en 1885-86.<sup>1</sup>

El título del presente libro nos está diciendo que su importancia apunta en dos distintas direcciones. Por un lado, explica la psicología de las masas sobre la base de los cambios que tienen lugar en la psicología de la mente individual; por el otro, lleva un paso más allá la investigación de Freud sobre la anatomía estructural de la psique, que había sido prefigurada en *Más allá del principio de placer* (1920g) y que fue desarrollada más cabalmente en *El yo y el ello* (1923b).

James Strachey

<sup>1</sup> En mi «Introducción» a los trabajos de Freud sobre el hipnotismo y la sugestión (*AE*, 1, págs. 69-75) se hallarán consideraciones sobre este punto y una bibliografía completa. — Digamos al pasar que el acertijo sobre San Cristóbal que aparece *infra*, pág. 85, ya había sido citado por Freud treinta años atrás, en su reseña (1889a) del libro de Forel (1889b) sobre el hipnotismo, *AE*, 1, pág. 110.

## I. Introducción

La oposición entre psicología individual y psicología social o de las masas,<sup>1</sup> que a primera vista quizá nos parezca muy sustancial, pierde buena parte de su nitidez si se la considera más a fondo. Es verdad que la psicología individual se ciñe al ser humano singular y estudia los caminos por los cuales busca alcanzar la satisfacción de sus mociones pulsionales. Pero sólo rara vez, bajo determinadas condiciones de excepción, puede prescindir de los vínculos de este individuo con otros. En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo.

La relación del individuo con sus padres y hermanos, con su objeto de amor, con su maestro y con su médico, vale decir, todos los vínculos que han sido hasta ahora indagados preferentemente por el psicoanálisis, tienen derecho a reclamar que se los considere fenómenos sociales. Así, entran en oposición con ciertos otros procesos, que hemos llamado *narcisistas*, en los cuales la satisfacción pulsional se sustrae del influjo de otras personas o renuncia a estas. Por lo tanto, la oposición entre actos anímicos sociales y narcisistas —*autistas*, diría quizá Bleuler [1912]— cae íntegramente dentro del campo de la psicología individual y no habilita a divorciar esta última de una psicología social o de las masas.

En todas las relaciones mencionadas, con los padres y hermanos, con la persona amada, el amigo, el maestro y el médico, el individuo experimenta el influjo de una persona única o un número muy pequeño de ellas, cada una de las cuales ha adquirido una enorme importancia para él. Ahora bien, cuando se habla de psicología social o de las masas, se suele prescindir de estos vínculos y distinguir como objeto de la indagación la influencia simultánea ejercida sobre el

<sup>1</sup> [«*Masse*»: Freud traduce con esta palabra tanto el término «*group*» empleado por McDougall como «*foule*», de Le Bon.] {A su vez, McDougall tradujo al inglés el término de Le Bon como «*crowd*»; cf. *infra*, pág. 79.}

individuo por un gran número de personas con quienes está ligado por algo, al par que en muchos aspectos pueden serle ajenas. Por tanto, la psicología de las masas trata del individuo como miembro de un linaje, de un pueblo, de una casta, de un estamento, de una institución, o como integrante de una multitud organizada en forma de masa durante cierto lapso y para determinado fin. Una vez desgarrado lo que naturalmente constituía un nexo único, parecería indicado considerar los fenómenos que se muestran bajo estas particulares condiciones como exteriorizaciones de una pulsión especial, ya no reconducible a otra: la pulsión social —*herd instinct, group mind*— que en otras situaciones no se expresaría. Pero podríamos sin duda objetar: nos parece difícil que deba adjudicarse al factor numérico una importancia tan grande, hasta el punto de que fuera capaz de suscitar por sí solo en la vida anímica una pulsión nueva, inactiva en toda otra circunstancia. Por eso nos inclinaremos más bien en favor de otras dos posibilidades: que la pulsión social acaso no sea originaria e irreducible y que los comienzos de su formación puedan hallarse en un círculo estrecho, como el de la familia.

La psicología de las masas, aunque sólo se encuentra en sus comienzos, incluye un cúmulo todavía inabarcable de problemas particulares y plantea al investigador innumerables tareas, que hoy ni siquiera están bien deslindadas. El mero agrupamiento de las diversas formas de constitución de masas, así como la descripción de los fenómenos psíquicos exteriorizados por ellas, reclaman un considerable despliegue de observación y de empeño expositivo, y ya han dado origen a una rica bibliografía. Quien compare este pequeño librito con el campo íntegro de la psicología de las masas tendrá derecho a sospechar, sin más, que aquí sólo pueden tratarse unos pocos puntos de tan vasta materia. Y así es: se abordan sólo algunas cuestiones en que la investigación de lo profundo, propia del psicoanálisis, cobra un interés particular.

## II. Le Bon y su descripción del alma de las masas

Para comenzar, creo más oportuno que dar una definición, hacer referencia al campo de fenómenos, y extraer de él algunos hechos particularmente llamativos y característicos que puedan servir de asideros a la indagación. Obtendremos ambas cosas citando un libro que con justicia se ha hecho famoso, el de Le Bon, *Psicología de las masas*.<sup>1</sup>

Aclarémonos de nuevo el problema: Si la psicología, que explora las disposiciones, mociones pulsionales, motivos, propósitos de un individuo hasta llegar a sus acciones y a los vínculos que mantiene con sus allegados, hubiera dado solución cabal a sus enigmas haciendo transparentes todos estos nexos, se encontraría de pronto frente a una nueva tarea que se erguiría, irresuelta, frente a ella. Tendría que explicar el hecho sorprendente de que ese individuo a quien había llegado a comprender siente, piensa y actúa de manera enteramente diversa de la que se esperaba cuando se encuentra bajo una determinada condición: su inclusión en una multitud que ha adquirido la propiedad de una «masa psicológica». ¿Qué es entonces una «masa», qué le presta la capacidad de influir tan decisivamente sobre la vida anímica del individuo, y en qué consiste la alteración anímica que impone a este último?

Responder esas tres preguntas es la tarea de una psicología teórica de las masas. Lo mejor, evidentemente, es partir de la tercera. Lo que brinda el material a la psicología de las masas es, en efecto, la observación de la reacción alterada del individuo; y todo intento de explicación presupone describir lo que ha de explicarse.

Dejo ahora la palabra a Le Bon. Dice:

«He aquí el rasgo más notable de una masa psicológica: cualesquiera que sean los individuos que la componen y por diversos o semejantes que puedan ser su modo de vida, sus ocupaciones, su carácter o su inteligencia, el mero hecho de

<sup>1</sup> Traducido al alemán por el doctor Rudolf Eisler, 2ª ed., 1912. [Original en francés, *Psychologie des foules*, 1895.]

hallarse trastornados en una masa los dota de una especie de alma colectiva en virtud de la cual sienten, piensan y actúan de manera enteramente distinta de como sentiría, pensaría y actuaría cada uno de ellos en forma aislada. Hay ideas y sentimientos que sólo emergen o se convierten en actos en los individuos ligados en masas. La masa psicológica es un ente provisional que consta de elementos heterogéneos; estos se han unido entre sí durante un cierto lapso, tal como las células del organismo forman, mediante su unión, un nuevo ser que muestra propiedades muy diferentes que sus células aisladas» (pág. 13 [de la traducción al alemán]).

Tomándonos la libertad de jalonar la exposición de Le Bon mediante nuestras glosas, hagamos notar en este punto: Si los individuos dentro de la masa están ligados en una unidad, tiene que haber algo que los una, y este medio de unión podría ser justamente lo característico de la masa. Empero, Le Bon no da respuesta a esta cuestión; entra a considerar directamente la alteración del individuo dentro de la masa, y la describe con expresiones que concuerdan bien con las premisas básicas de nuestra psicología profunda.

«Es fácil verificar la gran diferencia que existe entre un individuo perteneciente a una masa y un individuo aislado, pero es más difícil descubrir las causas de esa diferencia.

»Para llegar al menos a entreverlas es preciso recordar ante todo la comprobación hecha por la psicología moderna, a saber, que los fenómenos inconcientes desempeñan un papel preponderante no sólo en la vida orgánica, sino también en el funcionamiento de la inteligencia. La vida conciente del espíritu representa sólo una mínima parte comparada con la vida inconciente. El analítico más fino, el observador más penetrante, no llega nunca a descubrir más que un pequeño número de los motivos [in]concientes<sup>2</sup> que determinan su conducta. Nuestros actos concientes derivan de un sustrato inconciente creado en lo fundamental por influencias hereditarias. Este sustrato incluye las innumerables huellas ancestrales que constituyen el alma de la raza. Tras las causas confesadas de nuestros actos están sin duda las causas secretas que no confesamos, pero tras estas hay todavía muchas otras más secretas que ni conocemos. La mayoría de nuestras acciones cotidianas son efecto de motivos ocultos, que escapan a nuestro conocimiento» (*ibid.*, pág. 14).

<sup>2</sup> [Como se apuntaba en una nota al pie de la edición de 1940 de las *GW*, el texto francés reza «*inconcients*»; en la versión alemana citada por Freud se lee, en cambio, «*bewusster*» («concientes».)]

En la masa, opina Le Bon, desaparecen las adquisiciones de los individuos y, por tanto, su peculiaridad. Aflora el inconciente racial, lo heterogéneo se hunde en lo homogéneo. Diríamos que la superestructura psíquica desarrollada tan diversamente en los distintos individuos es desmontada, despotenciada, y se pone al desnudo (se vuelve operante) el fundamento inconciente, uniforme en todos ellos.

Así se engendraría un carácter promedio en los individuos de la masa. Pero Le Bon halla que también muestran nuevas propiedades que no habían poseído hasta entonces, y busca la razón de ello en diferentes factores.

«La primera de estas causas consiste en que dentro de la masa el individuo adquiere, por el solo hecho del número, un sentimiento de poder invencible que le permite entregarse a instintos que, de estar solo, habría sujetado forzosamente. Y tendrá tanto menos motivo para controlarse cuanto que, por ser la masa anónima, y por ende irresponsable, desaparece totalmente el sentimiento de la responsabilidad que frena de continuo a los individuos» (*ibid.*, pág. 15).

Desde nuestro punto de vista, no nos hace falta atribuir mucho valor a la emergencia de nuevas propiedades. Nos bastaría con decir que el individuo, al entrar en la masa, queda sometido a condiciones que le permiten echar por tierra las represiones de sus mociones pulsionales inconcientes. Las propiedades en apariencia nuevas que entonces se muestran son, justamente, las exteriorizaciones de eso inconciente que sin duda contiene, como disposición [constitucional], toda la maldad del alma humana; en estas circunstancias, la desaparición de la conciencia moral o del sentimiento de responsabilidad no ofrece dificultad alguna para nuestra concepción. Hace ya mucho afirmamos que el núcleo de la llamada conciencia moral es la «angustia social».<sup>3</sup>

«Una segunda causa, el contagio, contribuye igualmente a hacer que en las masas se exterioricen rasgos especiales y,

<sup>3</sup> [Véase «De guerra y muerte» (1915*b*), *AE*, 14, págs. 281-2.] — Cierta diferencia entre la concepción de Le Bon y la nuestra viene determinada por el hecho de que su concepto de lo inconciente no coincide en todos sus puntos con el adoptado por el psicoanálisis. El inconciente de Le Bon contiene principalmente los rasgos más profundos del alma de la raza, algo que en verdad el psicoanálisis individual no considera. No desconocemos, por cierto, que el núcleo del yo (el ello, como lo he llamado más tarde), al que pertenece la «herencia arcaica» del alma humana, es inconciente, pero además distinguimos lo «reprimido inconciente», surgido de una parte de esta herencia. Este concepto de lo reprimido falta en Le Bon.

al mismo tiempo, a marcar la orientación de estos. El contagio es un fenómeno fácil de comprobar, pero inexplicable; es preciso contarlo entre los fenómenos de índole hipnótica que pronto estudiaremos. En la multitud, todo sentimiento y todo acto son contagiosos, y en grado tan alto que el individuo sacrifica muy fácilmente su interés personal al interés colectivo. Esta aptitud es enteramente contraria a su naturaleza, y el ser humano sólo es capaz de ella cuando integra una masa» (*ibid.*, pág. 16).

Más adelante, fundándonos en esa tesis, formularemos una importante conjetura.

«Una tercera causa, por cierto la más importante, determina en los individuos de una masa particulares propiedades, muy opuestas a veces a las del individuo aislado. Me refiero a la sugestionabilidad, de la cual, por lo demás, el mencionado contagio es sólo un efecto.

»Para la comprensión de este fenómeno vienen a cuento ciertos descubrimientos recientes de la fisiología. Hoy sabemos que, por diversos procedimientos, un ser humano puede ser puesto en un estado tal que, tras perder por entero su personalidad conciente, obedezca a todas las sugerencias de quien le ha quitado aquella y cometa los actos más contrarios a su carácter y costumbres. Ahora bien, observaciones muy cuidadosas parecen demostrar que el individuo inmerso durante cierto lapso en una masa activa muy pronto se encuentra —por efluvios que emanan de aquella o por alguna otra causa desconocida— en un estado singular, muy próximo a la fascinación en que cae el hipnotizado bajo la influencia del hipnotizador. (...) La personalidad conciente ha desaparecido por completo, la voluntad y el discernimiento quedan abolidos. Sentimientos y pensamientos se orientan en la dirección que les imprime el hipnotizador.

»Tal es aproximadamente el estado del individuo perteneciente a una masa psicológica. No tiene ya conciencia de sus actos. En él, lo mismo que en el hipnotizado, al par que ciertas aptitudes se encuentran neutralizadas, otras pueden elevarse hasta un grado extremo de exaltación. Bajo la influencia de una sugestión, un impulso irresistible lo llevará a ejecutar ciertos actos. Y este impulso es todavía más irrefrenable en las masas que en el hipnotizado, porque siendo la sugestión idéntica para todos los individuos que la componen, se acrecienta por la reciprocidad» (*ibid.*, pág. 16).

«Los principales rasgos del individuo integrante de la masa son, entonces: la desaparición de la personalidad conciente,

de los sentimientos e ideas en el mismo sentido por sugestión y contagio, y la tendencia a trasformar inmediatamente en actos las ideas sugeridas. El individuo deja de ser él mismo; se ha convertido en un autómatas carente de voluntad» (*ibid.*, pág. 17).

He citado tan por extenso a Le Bon porque quería demostrar que afirma realmente —y no lo aduce con mero propósito comparativo— el carácter hipnótico del estado del individuo dentro de la masa. No nos proponemos contradecirlo; sólo pondremos de relieve que las dos causas de alteración del individuo en la masa citadas en último término, el contagio y la sugestionabilidad acrecentada, evidentemente no se encuentran en pie de igualdad, ya que el contagio ha de ser también una exteriorización de la sugestionabilidad. Tampoco nos parecen nítidamente separados, en el texto de Le Bon, los efectos de ambos factores. Acaso la mejor interpretación de sus tesis consista en referir el contagio al efecto que los miembros singulares de la masa ejercen unos sobre otros, mientras que los fenómenos de sugestión discernibles en la masa —equiparados por Le Bon al influjo hipnótico— remitirían a otra fuente. Pero, ¿a cuál? No puede sino parecernos una sensible omisión que Le Bon no mencione una de las piezas principales de esta comparación, a saber, la persona que haría las veces del hipnotizador en el caso de la masa. Comoquiera que fuese, él distingue de este influjo de fascinación, que deja en la sombra, el efecto de contagio que los individuos ejercen unos sobre otros y por el cual se refuerza la sugestión originaria.

Resta todavía un punto de vista importante para formular un juicio sobre el individuo de la masa: «Además, por el mero hecho de pertenecer a una masa organizada, el ser humano desciende varios escalones en la escala de la civilización. Aislado, era quizás un individuo culto; en la masa es un bárbaro, vale decir, una criatura que actúa por instinto. Posee la espontaneidad, la violencia, el salvajismo y también el entusiasmo y el heroísmo de los seres primitivos» (*ibid.*, pág. 17). Le Bon se detiene particularmente en la merma de rendimiento intelectual experimentada por el individuo a raíz de su fusión en la masa.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Cf. el dístico de Schiller [«G. G.», uno de los «Sprüche» (aforismos)]:

«Cada cual, si se lo ve solo, es pasablemente listo y sabio;  
cuando están *in corpore*, os parecerán unos asnos».

Dejemos ahora a los individuos y atendamos a la descripción del alma de las masas tal como Le Bon la bosqueja. No hay en ella rasgo alguno cuya deducción y ubicación ofrecieran dificultades al psicoanalista. El propio Le Bon nos indica el camino apuntando la coincidencia con la vida anímica de los primitivos y de los niños (*ibid.*, pág. 19).

La masa es impulsiva, voluble y excitable. Es guiada casi con exclusividad por lo inconciente.<sup>5</sup> Los impulsos a que obedece pueden ser, según las circunstancias, nobles o crueles, heroicos o cobardes; pero, en cualquier caso, son tan imperiosos que nunca se impone lo personal, ni siquiera el interés de la autoconservación (*ibid.*, pág. 20). Nada en ella es premeditado. Si apetece las cosas con pasión, nunca es por mucho tiempo; es incapaz de una voluntad perseverante. No soporta dilación entre su apetito y la realización de lo apetecido. Abriga un sentimiento de omnipotencia; el concepto de lo imposible desaparece para el individuo inmerso en la masa.<sup>6</sup>

La masa es extraordinariamente influible y crédula; es acrítica, lo improbable no existe para ella. Piensa por imágenes que se evocan asociativamente unas a otras, tal como sobrevienen al individuo en los estados del libre fantaseo; ninguna instancia racional mide su acuerdo con la realidad. Los sentimientos de la masa son siempre muy simples y exaltados. Por eso no conoce la duda ni la incerteza.<sup>7</sup>

Pasa pronto a los extremos, la sospecha formulada se le convierte enseguida en certidumbre incontrastable, un germen de antipatía deviene odio salvaje (*ibid.*, pág. 32).<sup>8</sup>

<sup>5</sup> «Inconciente» es correctamente empleado aquí por Le Bon en el sentido descriptivo, toda vez que no tiene el particular significado de lo «reprimido».

<sup>6</sup> Cf. el tercer ensayo de *Tótem y tabú* (1912-13) [AE, 13, págs. 88 y sigs.].

<sup>7</sup> En la interpretación de los sueños, a los que en verdad debemos nuestro mejor conocimiento de la vida anímica inconciente, obedecemos a esta regla técnica: prescindimos de toda duda o incerteza que aparezcan en el relato del sueño, y tratamos a cada elemento del sueño manifiesto como igualmente certificado. Atribuimos las dudas e incertezas a la influencia de la censura a que está sometido el trabajo del sueño, y suponemos que los pensamientos oníricos primarios no conocen la duda ni la incerteza como operaciones críticas. En calidad de contenido pueden, desde luego, como cualquier otra cosa, preexistir entre los restos diurnos que conducen al sueño. (Véase *La interpretación de los sueños* (1900a) [AE, 5, pág. 511].)

<sup>8</sup> Idéntica intensificación extrema y desmedida de todas las mociones afectivas es inherente también a la afectividad del niño, y se reencuentra en la vida onírica, donde, merced al aislamiento {*Isolierung*} de las mociones afectivas singulares que predomina en el inconciente, un ligero enojo del día se expresa como deseo de muerte contra la persona culpable, o una leve tentación se convierte en la

Inclinada ella misma a todos los extremos, la masa sólo es excitada por estímulos desmedidos. Quien quiera influirla no necesita presentarle argumentos lógicos; tiene que pintarle las imágenes más vivas, exagerar y repetir siempre lo mismo.

Puesto que la masa no abriga dudas sobre lo verdadero o lo falso, y al mismo tiempo tiene la conciencia de su gran fuerza, es tan intolerante como obediente ante la autoridad. Respeta la fuerza, y sólo en escasa medida se deja influir por las buenas maneras, que considera signo de debilidad. Lo que pide de sus héroes es fortaleza, y aun violencia. Quiere ser dominada y sometida, y temer a sus amos. Totalmente conservadora en el fondo, siente profunda aversión hacia las novedades y progresos, y una veneración sin límites por la tradición (*ibid.*, pág. 37).

Para juzgar correctamente la moralidad de las masas es preciso tener en cuenta que al reunirse los individuos de la masa desaparecen todas las inhibiciones y son llamados a una libre satisfacción pulsional todos los instintos crueles, brutales, destructivos, que dormitan en el individuo como relictos del tiempo primordial. Pero, bajo el influjo de la sugestión, las masas son capaces también de elevadas muestras de abnegación, desinterés, consagración a un ideal. Mientras que en el individuo aislado la ventaja personal es a menudo el móvil exclusivo, rara vez predomina en las masas. Puede hablarse de una moralización del individuo por la masa (*ibid.*, pág. 39). Mientras que el rendimiento intelectual de la masa es siempre muy inferior al del individuo, su conducta ética puede tanto sobrepasar con creces ese nivel como quedar muy por debajo de él.

Otros rasgos de la caracterización de Le Bon echan viva luz sobre la licitud de identificar el alma de las masas con el alma de los primitivos. En las masas, las ideas opuestas pueden coexistir y tolerarse sin que su contradicción lógica dé por resultado un conflicto. Pero lo mismo ocurre en la vida anímica inconciente de los individuos, de los niños y de los neuróticos, como el psicoanálisis lo ha demostrado hace tiempo.<sup>9</sup>

impulsora de una acción criminal figurada en el sueño. Hay una linda observación del doctor Hanns Sachs sobre este hecho: «Eso que el sueño nos hizo notorio en materia de relaciones con el presente (realidad), queremos después rebuscarlo también en la conciencia, y no tenemos derecho a asombrarnos si lo enorme que vimos bajo la lente de aumento del análisis lo reencontramos después como un infusorio microscópico». (*La interpretación de los sueños* (1900a) [AE, 5, págs. 607-8; cf. Sachs (1912, pág. 569)].)

<sup>9</sup> En el niño pequeño, por ejemplo, durante largo tiempo coexisten actitudes afectivas ambivalentes hacia quienes lo rodean, sin que

Además, la masa está sujeta al poder verdaderamente mágico de las palabras; estas provocan las más terribles tormentas en el alma de las masas, y pueden también apaciguarla (*ibid.*, pág. 74). «De nada vale oponer la razón y los argumentos a ciertas palabras y fórmulas. Se las pronuncia con unción ante las masas, y al punto los rostros cobran una expresión respetuosa y las cabezas se inclinan. Muchos las consideran fuerzas naturales o poderes sobrenaturales» (*ibid.*, pág. 75). No hace falta sino recordar el tabú de los nombres entre los primitivos, los poderes mágicos que atribuyen a nombres y palabras.<sup>10</sup>

Y por último: Las masas nunca conocieron la sed de la verdad. Piden ilusiones, a las que no pueden renunciar. Lo irreal siempre prevalece sobre lo real, lo irreal las influye casi con la misma fuerza que lo real. Su visible tendencia es no hacer distinción alguno entre ambos (*ibid.*, pág. 47).

Por nuestra parte, hemos demostrado que este predominio de la vida de la fantasía y de la ilusión sustentada por el deseo incumplido comanda la psicología de las neurosis. Hallamos que para los neuróticos no vale la realidad objetiva, corriente, sino la realidad psíquica. Un síntoma histérico se funda en una fantasía, y no en la repetición de un vivenciar real; la conciencia de culpa, en la neurosis obsesiva, se funda en el hecho de un mal designio que nunca llegó a ejecutarse. Así pues, lo mismo que en el sueño y en la hipnosis, en la

una de ellas perturbe la expresión de su contraria. Si después finalmente se llega al conflicto entre ambas, tiene el siguiente trámite: el niño cambia de vía el objeto, desplaza una de las mociones ambivalentes sobre un objeto sustitutivo. También en la historia genética de la neurosis de un adulto podemos averiguar que una moción sofocada se continuó, a menudo por largo tiempo, en fantasías inconcientes o aun concientes —cuyo contenido, desde luego, contrariaba directamente a una aspiración dominante—, sin que esa oposición tuviera por resultado una intervención del yo contra lo desestimado por él. La fantasía se tolera durante todo un período, hasta que de pronto, por lo común a consecuencia de su investidura afectiva, estalla el conflicto entre ella y el yo, con todas sus consecuencias.

En el proceso de desarrollo del niño en adulto, sobreviene en general una *integración* cada vez más amplia de la personalidad, una síntesis de las diversas mociones pulsionales y aspiraciones de meta que han crecido en ella independientemente unas de otras. Hace tiempo conocemos el proceso análogo en el ámbito de la vida sexual: la síntesis de todas las pulsiones sexuales en la organización genital definitiva. (*Tres ensayos de teoría sexual* (1905d) [AE, 7, pág. 189].) Por lo demás, múltiples ejemplos (como el del naturalista que sigue creyendo en la Biblia) muestran que la unificación del yo puede experimentar las mismas perturbaciones que la de la libido. — [Agregado en 1923:] Las diversas posibilidades de una posterior descomposición del yo constituyen un capítulo particular de la psicopatología.

<sup>10</sup> Véase *Tótem y tabú* (1912-13) [AE, 13, págs. 60-3].

actividad anímica de la masa el examen de realidad retrocede frente a la intensidad de las mociones de deseo afectivamente investidas.

Lo que Le Bon dice acerca del conductor de las masas es menos exhaustivo y no deja traslucir tan claramente la ley de los fenómenos. En su opinión, tan pronto como unos seres vivos se encuentran reunidos en cierto número, se trate de un rebaño de animales o de una multitud humana, se ponen instintivamente bajo la autoridad de un jefe (*ibid.*, pág. 86). La masa es un rebaño obediente que nunca podría vivir sin señor. Tiene tal sed de obedecer que se subordina instintivamente a cualquiera que se designe su señor.

Si la necesidad de la masa solicita un conductor, este tiene que corresponderle con ciertas propiedades personales. Para suscitar la creencia de la masa, él mismo tiene que estar fascinado por una intensa creencia (en una idea); debe poseer una voluntad poderosa, imponente, que la masa sin voluntad le acepta. Le Bon enumera después las diversas clases de conductores y los medios por los cuales influyen sobre la masa. En general, entiende que los conductores adquieren su predicamento por las ideas que los fanatizan a ellos mismos.

Por otra parte, atribuye tanto a esas ideas como a los conductores un poder misterioso, irresistible, que denomina «prestigio». El prestigio es una suerte de imperio que ejerce sobre nosotros un individuo, una obra o una idea. Paraliza por completo nuestra capacidad de crítica y nos llena de asombro y respeto. A su juicio, provocaría un sentimiento semejante al de la fascinación en la hipnosis (*ibid.*, pág. 96).

Le Bon distingue entre prestigio adquirido o artificial y prestigio personal. El primero es el que el nombre, la riqueza, la posición social prestan a las personas, y la tradición presta a las opiniones, obras de arte, etc. En todos los casos dicho prestigio se remonta al pasado, por lo cual nos ayudará poco a comprender aquel enigmático influjo. El prestigio personal adhiere a pocas personas, que en virtud de él se convierten en conductores, y hace que todos les obedezcan como por obra de un ensalmo magnético. No obstante, todo prestigio depende también del éxito, y se pierde por el fracaso (*ibid.*, pág. 103).

Se tiene la impresión de que las consideraciones de Le Bon sobre el papel del conductor y el prestigio no están a la altura de su brillante descripción del alma de las masas.

### III. Otras apreciaciones de la vida anímica colectiva

La exposición de Le Bon, por su insistencia en la vida anímica inconciente, coincide en muchos puntos con nuestra propia psicología; por eso nos servimos de ella a manera de introducción. Pero ahora debemos agregar que ninguna de las tesis de este autor aporta nada verdaderamente nuevo. Todo lo que afirma sobre las exteriorizaciones del alma de las masas en el sentido de su desprecio y vilipendio ya había sido dicho por otros con igual precisión y hostilidad; pensadores, estadistas y poetas lo han venido repitiendo en idénticos términos desde la bibliografía más antigua.<sup>1</sup> Las dos tesis que contienen las opiniones más importantes de Le Bon (la inhibición colectiva del rendimiento intelectual y el aumento de la afectividad en la masa) habían sido formuladas poco antes por Sighele.<sup>2</sup> En el fondo, sólo restan dos puntos de vista como propios de Le Bon: el del inconciente y la comparación con la vida anímica de los primitivos (también estos puntos, desde luego, fueron señalados muchas veces antes de él).

Pero hay algo más: la descripción y apreciación del alma de las masas, tal como las formulan Le Bon y los otros, en manera alguna han quedado exentas de objeción. Sin duda, todos los fenómenos antes descritos del alma de las masas han sido correctamente observados; pero también es posible individualizar otras exteriorizaciones de la formación de masa, opuestas por completo a aquellas, y de las cuales se deriva por fuerza una estimación mucho más alta del alma de las masas.

También Le Bon estaba dispuesto a admitir que, en ciertas circunstancias, la eticidad de las masas puede ser más alta que la de los individuos que la componen, y que sólo las colectividades son capaces de un altruismo y una consagración elevados: «Mientras en el individuo aislado la ventaja personal es a menudo el móvil exclusivo, rara vez predomina en las masas» (1895 [traducción al alemán], pág. 38). Otros señalan que es la sociedad la que prescribe al indivi-

<sup>1</sup> Cf. texto y bibliografía en B. Kraskovic (1915).

<sup>2</sup> Cf. Walter Moede (1915).

duo las normas de la ética, mientras que él mismo suele defraudar en algún aspecto esas elevadas exigencias. Apuntan también que en estados excepcionales se produce en una colectividad el fenómeno del entusiasmo, que ha posibilitado los más grandiosos logros de las masas.

Con relación al rendimiento intelectual, no obstante, es un hecho que las grandes conquistas del pensamiento, los descubrimientos importantes y la solución de problemas sólo son posibles para el individuo que trabaja solitario. Pero también el alma de las masas es capaz de geniales creaciones espirituales, como lo prueban, en primer lugar, el lenguaje mismo, y además las canciones tradicionales, el folklore, etc. Por otra parte, no se sabe cuánto deben el pensador o el creador literario individuales a la masa dentro de la cual viven; acaso no hagan sino consumir un trabajo anímico realizado simultáneamente por los demás.

En vista de estas contradicciones totales, parece que la labor de la psicología de las masas no daría fruto alguno. Pero es fácil hallar un camino más promisorio. Es probable que bajo el nombre de «masas» se hayan reunido formaciones muy diversas, que deberían separarse. Las indicaciones de Sighele, Le Bon y otros se refieren a masas efímeras que se aglomeran por la reunión de individuos de diversos tipos con miras a un interés pasajero. Es innegable que las pinturas de estos autores se han visto influidas por los caracteres de las masas revolucionarias, en particular las de la gran Revolución Francesa. Las afirmaciones opuestas provienen de la apreciación de aquellas masas o asociaciones estables a que los seres humanos consagran su vida y que se encarnan en las instituciones de la sociedad. Las masas de la primera variedad son con respecto a las de la segunda, por así decir, como las olas breves, pero altas, del mar con respecto a las mareas.

McDougall, quien en su libro *The Group Mind* (1920a) parte de la misma contradicción a que aludíamos, halla su solución en el factor de la organización. En el caso más simple —dice—, la masa (*group*) no posee organización alguna, o la tiene ínfima. Designa «multitud» (*crowd*) a una masa así. Pero admite que difícilmente se reúne una multitud de seres humanos sin que se formen al menos los rudimentos de una organización, y que justamente en estas masas simples es posible individualizar con particular facilidad muchos hechos básicos de la psicología colectiva (*ibid.*, pág. 22). La condición que se requiere para que los miembros de una multitud de seres humanos agrupados por ca-

sualidad formen algo semejante a una masa en sentido psicológico es que esos individuos tengan algo en común, un interés común por un objeto, pareja orientación afectiva dentro de cierta situación y (tentado estoy de decir: «en consecuencia») cierto grado de capacidad para influirse recíprocamente («*some degree of reciprocal influence between the members of the group*», *ibid.*, pág. 23). Mientras más fuertes sean estas relaciones de comunidad («*this mental homogeneity*»), con tanto mayor facilidad se forma a partir de los individuos una masa psicológica, y tanto más llamativas son las manifestaciones de un «alma de la masa».

Ahora bien, el fenómeno más notable —y al mismo tiempo el más importante— de la formación de masa es el incremento de la afectividad que provoca en cada individuo («*exaltation or intensification of emotion*», *ibid.*, pág. 24). Puede afirmarse, a juicio de McDougall, que los afectos de los hombres difícilmente alcanzan bajo otras condiciones la intensidad a que pueden llegar dentro de una masa; y en verdad es una sensación gozosa para sus miembros entregarse así, sin barreras, a sus pasiones, y de ese modo confundirse en la masa, perder el sentimiento de su individualidad. McDougall explica este «ser-arrastrado» del individuo por lo que llama el «*principle of direct induction of emotion by way of the primitive sympathetic response*» (*ibid.*, pág. 25), vale decir, el contagio de sentimientos que ya conocemos.\* El hecho es que los signos percibidos de un estado afectivo son aptos para provocar automáticamente el mismo afecto en quien los percibe. Y esta compulsión {*Zwang*} automática se vuelve tanto más fuerte cuantas más son las personas en que se nota simultáneamente el mismo afecto. Entonces se acalla la crítica del individuo, y él se deja deslizar hacia idéntico afecto. Pero con ello aumenta la excitación de esos otros que habían influido sobre él, y de tal suerte se acrecienta, por inducción recíproca, la carga afectiva {*Affektladung*} de los individuos. Es innegable: opera ahí algo así como una compulsión a hacer lo mismo que los otros, a ponerse en consonancia con los muchos. Las mociones afectivas más groseras y simples son las que tienen las mayores probabilidades de difundirse de tal modo en una masa (*ibid.*, pág. 39).

Este mecanismo del incremento del afecto es favorecido

\* {Como ya se habrá comprobado, Freud no traduce a McDougall sino que lo parafrasea; aquí la traducción literal sería: «el principio de inducción directa de la emoción por vía de la respuesta primitiva de simpatía».}

aún por algunas otras influencias que parten de la masa. Esta impresiona a los individuos como un poder irrestricto y un peligro insalvable. Por un momento reemplaza a la sociedad humana global, que es la portadora de la autoridad, cuyos castigos se temen y por amor de la cual \* uno se ha impuesto tantas inhibiciones. Evidentemente, es peligroso entrar en contradicción con ella; uno se siente seguro siguiendo el ejemplo de los demás y, llegado el caso, «aullando con la manada». En obediencia a la nueva autoridad es lícito rescindir la anterior «conciencia moral» y entregarse a los halagos de la ganancia de placer que uno de seguro alcanzará cancelando sus inhibiciones. En definitiva, no es tan asombroso, pues, que los individuos de la masa hagan o aprueben cosas a las que habrían dado la espalda en su vida ordinaria, y hasta podemos abrigar la esperanza de despejar así parte del oscuro problema que suele abarcarse con la enigmática palabra «sugestión».

Tampoco McDougall cuestiona la tesis de la inhibición colectiva de la inteligencia dentro de la masa (*ibid.*, pág. 41). Dice que las inteligencias inferiores hacen descender a su nivel a las superiores. El quehacer de estas últimas resulta inhibido porque el incremento de la afectividad crea en general condiciones desfavorables para un trabajo mental correcto; además, porque los individuos son amedrentados por la masa y su trabajo de pensamiento no es libre, y porque en cada cual merma la conciencia de la responsabilidad por sus obras.

El juicio global de McDougall sobre el rendimiento psíquico de una masa simple, «no organizada», no es más amable que el de Le Bon. Una masa tal es: extremadamente excitable, impulsiva, apasionada, veleidosa, inconsecuente, irresoluta y al mismo tiempo inclinada a acciones extremas, accesible sólo a las pasiones más groseras y los sentimientos más simples, extraordinariamente sugestionable, aturdida en sus reflexiones, violenta en sus juicios, receptiva sólo para los razonamientos y argumentos más elementales e incompletos, fácil de conducir y de amedrentar, sin conciencia de sí, respeto por sí ni sentimiento de responsabilidad, pero pronta a dejarse arrastrar por la conciencia de su fuerza a toda clase de desaguisados, que sólo esperaríamos de un poder absoluto e irresponsable. Por tanto, se porta más bien como un niño malcriado o como un salvaje apasionado y desenfrenado en una situación que le fuera extraña; en los casos

\* {Acerca de este giro, véase nuestra nota de pág. 88.}

peores, la conducta de la masa se asemeja más a la de una manada de animales salvajes que a la de los seres humanos (*ibid.*, pág. 45).

Puesto que McDougall opone la conducta de las masas altamente organizadas a la aquí descrita, sentimos una particular urgencia en averiguar en qué consiste esa organización y cuáles son los factores que la producen. El autor enumera cinco de estas «*principal conditions*» para que la vida anímica de la masa se eleve de nivel.

La primera condición básica es cierto grado de continuidad en la persistencia de la masa. Puede ser material o formal; la primera, cuando las mismas personas permanecen un tiempo prolongado en la masa, y la segunda, cuando dentro de la masa se desarrollan ciertas posiciones que pueden asignarse a personas que se releven unas a otras.

La segunda condición es que se haya creado en los individuos de la masa una determinada representación acerca de la naturaleza, función, operaciones y exigencias de aquella, de suerte que de ahí pueda derivarse para ellos un vínculo afectivo con la masa en su conjunto.

La tercera es que la masa esté en relación con otras formaciones de masa semejantes a ella pero divergentes en muchos puntos. Por ejemplo, que rivalice con estas.

La cuarta, que la masa posea tradiciones, usos e instituciones, en particular los que se refieren a la relación de sus miembros entre sí.

La quinta, que dentro de la masa exista una articulación, expresada en la especialización y diferenciación de las operaciones que corresponden al individuo.

Según McDougall, cuando se cumplen estas condiciones quedan canceladas las desventajas psíquicas de la formación de masa. El modo de protegerse de la merma colectiva de la inteligencia es sustraer de la masa la solución de las tareas intelectuales y reservarla a algunos individuos que forman parte de ella.

A nuestro parecer, la condición que McDougall llama «organización» de la masa puede describirse más justificadamente de otro modo. La tarea consiste en procurar a la masa las mismas propiedades que eran características del individuo y se le borraron por la formación de masa. En efecto, el individuo poseía —fuera de la masa primitiva— su continuidad, su conciencia de sí, sus tradiciones y usos, su trabajo e inserción particulares, y se mantenía separado de otros con quienes rivalizaba. Esta especificidad es la que había perdido por un tiempo a raíz de su ingreso en la masa

no «organizada». Y si de tal modo reconocemos que la meta es dotar a la masa con los atributos del individuo, nos viene a la memoria una sustanciosa observación de W. Trotter,<sup>3</sup> quien discierne en la inclinación a formar masa una continuación biológica del carácter pluricelular de todos los organismos superiores.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Véase *Instincts of the Herd in Peace and War* (1916). [Cf. *infra*, págs. 112 y sigs.]

<sup>4</sup> [Nota agregada en 1923:] En oposición a una crítica [al presente trabajo] de Hans Kelsen (1922), en lo demás comprensiva y aguda, no puedo admitir que el hecho de dotar al «alma de la masa» con una organización implique hipostasiarla, vale decir, reconocerle una existencia independiente de los procesos anímicos que se despliegan en el individuo.

## IV. Sugestión y libido

Hemos partido del hecho básico de que en una masa el individuo experimenta, por influencia de ella, una alteración a menudo profunda de su actividad anímica. Su afectividad se acrecienta extraordinariamente, su rendimiento intelectual sufre una notable merma. Es evidente que ambos procesos apuntan a una nivelación con los otros individuos de la masa, resultado este que sólo puede alcanzarse por la cancelación de las inhibiciones pulsionales propias de cada individuo y por la renuncia a las inclinaciones que él se ha plasmado. Se nos dijo que estos elementos, con frecuencia indeseados, pueden contrarrestarse, al menos en parte, mediante una «organización» más elevada de las masas, pero ello no puso en entredicho el hecho básico de la psicología de las masas: las dos tesis del incremento del afecto y de la inhibición del pensamiento en la masa primitiva. Ahora nuestro interés consiste en hallar la explicación psicológica de ese cambio anímico que los individuos sufren en la masa.

Factores racionales como el ya mencionado amedrentamiento de los individuos, vale decir, la acción de su pulsión de autoconservación, no agotan, es evidente, los fenómenos observables. La explicación alternativa que nos ofrecen los autores que escriben sobre sociología y psicología de las masas es siempre la misma, aunque bajo nombres variables: la palabra ensalmadora «*sugestión*». Tarde [1890] la llama *imitación*, pero debemos coincidir con un autor que nos previene que la imitación cae bajo el concepto de la sugestión y es justamente una consecuencia de ella (Brugailles, 1913). Le Bon reconduce todo lo extraño de los fenómenos sociales a dos factores: a la sugestión recíproca de los individuos y al prestigio del conductor. Pero el prestigio, a su vez, no se exterioriza sino por su efecto, que es provocar sugestión. En McDougall podríamos tener por un momento la impresión de que su principio de la «inducción primaria de afecto» excusa la hipótesis de la sugestión. Pero una ulterior reflexión nos hará comprender que este principio no enuncia nada distinto de las conocidas tesis sobre la «imitación» o el «contagio»; el único matiz diferencial es su decidida insisten-

cia en el factor afectivo. Es cierto que existe en nosotros una tendencia a caer en determinado estado afectivo cuando percibimos sus signos en otro. Pero, ¿cuántas veces la resistimos con éxito, rechazamos el afecto y reaccionamos de manera totalmente opuesta? Y entonces, ¿por qué cedemos regularmente a ese contagio cuando formamos parte de la masa? Habría que decir, también aquí, que es el influjo sugestivo de la masa el que nos fuerza a obedecer a esa tendencia imitativa e induce en nosotros el afecto. Por lo demás, tampoco McDougall elude la sugestión; como los otros, nos dice: las masas se distinguen por una particular sugestionabilidad.

Esto nos predispone a admitir el enunciado de que la sugestión (más correctamente: la sugestionabilidad) sería un fenómeno primordial no susceptible de ulterior reducción, un hecho básico de la vida anímica de los seres humanos. Por tal la tiene en efecto Bernheim, de cuyo arte asombroso fui testigo en 1889. Pero, bien lo recuerdo, ya en esa época sentí una sorda hostilidad hacia esa tiranía de la sugestión. Si un enfermo no se mostraba obediente, le espetaban: «¿Qué hace usted, pues? *Vous vous contre-suggestionnez!*». Me dije entonces que eso era una manifiesta injusticia y un acto de violencia. Sin duda alguna, el sujeto tenía derecho a contrasugestionarse cuando se intentaba someterlo con sugestiones. Por eso más tarde mi resistencia tomó el sesgo de una rebelión frente al hecho de que la sugestión, que lo explicaba todo, se sustrajera ella misma a la explicación.<sup>1</sup> Respecto de ella repetí el viejo acertijo jocoso:<sup>2</sup>

Cristóbal sostenía a Cristo,  
Cristo sostenía al mundo entero;  
así pues, díganme, en ese tiempo,  
¿dónde apoyaba el pie Cristóbal?

*Christophorus Christum, sed Christus sustulit orbem:  
Constiterit pedibus dic ubi Christophorus?*

Ahora que vuelvo a abordar el enigma de la sugestión después de haber permanecido alejado de él durante treinta años,\*\* hallo que no ha variado en nada. (Para esta afirma-

<sup>1</sup> [Véanse, por ejemplo, algunas puntualizaciones en el historial clínico del pequeño Hans (1909b), *AE*, 10, pág. 85.]

<sup>2</sup> Konrad Richter, «Der deutsche St. Christoph», *Acta Germanica*, Berlín, 1896, 5. [Freud ya la había citado en su reseña (1889a) del libro de Forel (1889b). Cf. mi «Nota introductoria», *supra*, pág. 66n.]

\*\* {Probablemente se refiera al artículo «Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)» (1890a). Véase la «Introducción» de Strachey a los «Trabajos sobre hipnotismo y sugestión», *AE*, 1, pág. 70.}

ción puedo prescindir de una única excepción, que justamente atestigua la influencia del psicoanálisis.) Veo un particular empeño por formular de manera correcta el concepto de la sugestión, vale decir, por fijar convencionalmente el uso del término (v. gr., McDougall, 1920*b*); y en verdad, ello no es superfluo, pues la palabra afronta un uso cada vez más difundido en una acepción lata, y pronto designará un influjo cualquiera, como en la lengua inglesa, donde «*to suggest*» y «*suggestion*» equivalen a las expresiones alemanas «*nabelegen*» {«insinuar»} o «*Anregung*» {«incitación»}. Pero no se dio esclarecimiento alguno sobre la naturaleza de la sugestión, esto es, las condiciones bajo las cuales se producen influjos sin una base lógica suficiente. No esquivaría la tarea de corroborar este aserto examinando la bibliografía de estos últimos treinta años, pero me abstengo de ello porque sé que en mis cercanías se prepara una detallada investigación que se ha propuesto, justamente, demostrarlo.<sup>3</sup>

En lugar de ello intentaré aplicar al esclarecimiento de la psicología de las masas el concepto de *libido*, que tan buenos servicios nos ha prestado en el estudio de las psiconeurosis.

Libido es una expresión tomada de la doctrina de la afectividad. Llamamos así a la energía, considerada como magnitud cuantitativa —aunque por ahora no medible—, de aquellas pulsiones que tienen que ver con todo lo que puede sintetizarse como «amor». El núcleo de lo que designamos «amor» lo forma, desde luego, lo que comúnmente llamamos así y cantan los poetas, el amor cuya meta es la unión sexual. Pero no apartamos de ello lo otro que participa de ese mismo nombre: por un lado, el amor a sí mismo, por el otro, el amor filial y el amor a los hijos, la amistad y el amor a la humanidad; tampoco la consagración a objetos concretos y a ideas abstractas. Podemos hacerlo justificadamente, pues la indagación psicoanalítica nos ha enseñado que todas esas aspiraciones son la expresión de las mismas mociones pulsionales que entre los sexos esfuerzan en el sentido {*hindrängen*} de la unión sexual; en otras constelaciones, es verdad, son esforzadas a apartarse {*abdrängen*} de esta meta sexual o se les suspende su consecución, pero siempre conservan lo bastante de su naturaleza originaria como para que su identidad siga siendo reconocible (sacrificio de sí, búsqueda de aproximación).

Por eso opinamos que en la palabra «amor», con sus múltiples acepciones, el lenguaje ha creado una síntesis enteramente justificada, y no podemos hacer nada mejor que to-

<sup>3</sup> [Nota agregada en 1925:] Por desdicha, este trabajo no se ha llevado a cabo.

marla por base también de nuestras elucidaciones y exposiciones científicas. Cuando se decidió a hacerlo, el psicoanálisis desató una tormenta de indignación, como si se hubiera hecho culpable de una alocada novedad. Pero su concepción «ampliada» del amor no es una creación novedosa. Por su origen, su operación y su vínculo con la vida sexual, el «Eros» del filósofo Platón se corresponde totalmente con la fuerza amorosa {*Liebeskraft*}, la libido del psicoanálisis, según lo han expuesto en detalle Nachmansohn (1915) y Pfister (1921); y cuando el apóstol Pablo, en su famosa epístola a los Corintios, apreciaba al amor por sobre todo lo demás, lo entendía sin duda en este mismo sentido «ampliado»,<sup>4</sup> lo que nos enseña que los hombres no siempre toman en serio a sus grandes pensadores, aunque presuntamente los admiren mucho.

Ahora bien, en el psicoanálisis estas pulsiones de amor son llamadas *a potiori*, y en virtud de su origen, pulsiones sexuales. La mayoría de los hombres «cultos» han sentido este bautismo como un ultraje; su venganza fue fulminar contra el psicoanálisis el reproche de «pansexualismo». Quien tenga a la sexualidad por algo vergonzoso y denigrante para la naturaleza humana es libre de servirse de las expresiones más encumbradas de «Eros» y «erotismo». Yo mismo habría podido hacerlo desde el comienzo, ahorrándome muchas impugnaciones. Pero no quise porque prefiero evitar concesiones a la cobardía. Nunca se sabe adónde se irá a parar por ese camino; primero uno cede en las palabras y después, poco a poco, en la cosa misma. No puedo hallar motivo alguno para avergonzarse de la sexualidad; la palabra griega «eros», con la que se quiere mitigar el desdoro, en definitiva no es sino la traducción de nuestra palabra alemana «*Liebe*» {amor}; por último, el que puede esperar no necesita hacer concesiones.

Ensayemos, entonces, con esta premisa: vínculos de amor (o, expresado de manera más neutra, lazos sentimentales) constituyen también la esencia del alma de las masas. Recordemos que los autores no hablan de semejante cosa. Lo que correspondería a tales vínculos está oculto, evidentemente, tras la pantalla, tras el biombo, de la sugestión. Para empezar, nuestra expectativa se basa en dos reflexiones someras.

<sup>4</sup> «Si yo hablo lenguas humanas y angélicas, y no tengo caridad {amor}, vengo a ser como metal que resuena, o címbalo que retiñe» {1 Corintios, 13:1. En la versión de Casiodoro de Reina publicada por Sociedades Bíblicas Unidas se lee «caridad», al igual que en la *Biblia de Jerusalén*, donde en nota al pie se agrega: «A diferencia del amor pasional y egoísta, la caridad (*agapé*) es un amor de benevolencia que quiere el bien ajeno».

La primera, que evidentemente la masa se mantiene cohesionada en virtud de algún poder. ¿Y a qué poder podría adscribirse ese logro más que al Eros, que lo cohesiona todo en el mundo? <sup>5</sup> En segundo lugar, si el individuo resigna su peculiaridad en la masa y se deja sugerir por los otros, recibimos la impresión de que lo hace porque siente la necesidad de estar de acuerdo con ellos, y no de oponérseles; quizás, entonces, «por amor de ellos».\* <sup>6</sup>

<sup>5</sup> [Cf. *Más allá del principio de placer* (1920g), *supra*, pág. 49.]

\* {«*Ihnen zuliebe*»: Es Freud mismo quien entrecomilla este giro, sugiriendo, además de su interpretación usual («por causa de»), otra en que se otorgue pleno valor a la palabra «amor» (o sea, que el individuo lo hace «movido por el amor».)

<sup>6</sup> [Ideas semejantes a las expresadas en los tres últimos párrafos se hallarán en el «Prólogo» a la cuarta edición de los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905d), *AE*, 7, pág. 121, que fue redactado más o menos por la misma época que la presente obra.]

## V. Dos masas artificiales: Iglesia y ejército

Recordemos, de la morfología de las masas, que pueden distinguirse muy diferentes clases de masas y orientaciones opuestas en su conformación. Hay masas muy efímeras, y las hay en extremo duraderas; homogéneas, que constan de individuos de la misma clase, y no homogéneas; masas naturales y artificiales, que para su cohesión requieren, además, una compulsión externa; masas primitivas y articuladas, altamente organizadas. Pero por razones todavía no inteligibles para el lector, querríamos atribuir particular valor a un distingo que en los autores ha recibido poca atención; me refiero a la diferencia entre masas sin conductor y con él. Y en total oposición a lo que es habitual, nuestra indagación no escogerá como punto de partida una formación de masa relativamente simple, sino masas de alto grado de organización, duraderas, artificiales. Los ejemplos más interesantes de tales formaciones son la Iglesia —la comunidad de los creyentes— y el ejército.

Iglesia y ejército son masas artificiales, vale decir, se emplea cierta compulsión externa para prevenir su disolución<sup>1</sup> e impedir alteraciones de su estructura. Por regla general, no se pregunta al individuo si quiere ingresar en una masa de esa índole, ni se lo deja librado a su arbitrio; y el intento de separación suele estorbarse o penarse rigurosamente, o se lo sujeta a condiciones muy determinadas. El averiguar por qué estas asociaciones necesitan de garantías tan particulares es por completo ajeno a nuestro presente interés. Sólo nos atrae una circunstancia: en estas masas de alto grado de organización, y que se protegen de su disolución del modo antedicho, se disciernen muy nítidamente ciertos nexos que en otras están mucho más encubiertos.

En la Iglesia (con ventaja podemos tomar a la Iglesia católica como paradigma), lo mismo que en el ejército, y por diferentes que ambos sean en lo demás, rige idéntico espejismo (ilusión), a saber: hay un jefe —Cristo en la Iglesia

<sup>1</sup> [Nota agregada en 1923:] En las masas parecen coincidir, o al menos mantener una relación íntima, las propiedades «estable» y «artificial».

católica, el general en el ejército— que ama por igual a todos los individuos de la masa. De esta ilusión depende todo; si se la deja disipar, al punto se descomponen, permitiéndolo la compulsión externa, tanto Iglesia como ejército. Cristo formula expresamente este amor igual para todos: «De cierto os digo que cuanto hicisteis a uno de estos mis hermanos pequeños, a Mí lo hicisteis». Respecto de cada individuo de la masa creyente, El se sitúa como un bondadoso hermano mayor; es para ellos un sustituto del padre. Todas las exigencias que se dirigen a los individuos derivan de este amor de Cristo. Un sesgo democrático anima a la Iglesia, justamente porque todos son iguales ante Cristo, todos tienen idéntica participación en su amor. No sin profunda razón se invoca la similitud de la comunidad cristiana con una familia, y los creyentes se llaman hermanos en Cristo, vale decir, hermanos por el amor que Cristo les tiene. No hay duda de que la ligazón {*Bindung*} de cada individuo con Cristo es también la causa de la ligazón que los une a todos. Algo parecido vale en el caso del ejército. Este se diferencia estructuralmente de la Iglesia por el hecho de que consiste en una jerarquía de tales masas. Cada capitán es el general en jefe y padre de su compañía, y cada suboficial, el de su sección. Una jerarquía similar se ha desarrollado también en la Iglesia, es cierto, pero no desempeña en ella este mismo papel económico,<sup>2</sup> puesto que es lícito atribuir a Cristo un mayor saber sobre los individuos y un cuidado mayor por ellos que al general en jefe humano.

Puede objetarse con justicia que esta concepción de la estructura libidinosa de los ejércitos se desentiende de las ideas de Patria, Gloria Nacional y otras, tan importantes para su cohesión. La respuesta sería que constituyen un caso diverso de ligazón de masas, ya no tan simple, y como lo muestran los ejemplos de grandes conductores militares —César, Wallenstein, Napoleón—, tales ideas no son indispensables para la pervivencia de un ejército. Más adelante nos referiremos brevemente a la posible sustitución del conductor por una idea rectora y a los vínculos entre ambos. El descuido de este factor libidinoso en el ejército, por más que no sea el único eficaz, parece constituir no sólo un error teórico, sino un peligro práctico. El militarismo prusiano, tan «apsicológico» como la ciencia alemana, quizá debió sufrirlo en la Gran Guerra. En efecto, en las neurosis de guerra que desgarraban al ejército alemán pudo discernirse en buena parte unas protestas del individuo contra el

<sup>2</sup> [Vale decir, en la distribución cuantitativa de las fuerzas psíquicas involucradas.]

papel que se le adjudicaba en el ejército; y de acuerdo con las comunicaciones de E. Simmel (1918), es lícito afirmar que el trato falto de amor que el hombre común recibía de sus superiores se contó entre los principales motivos de contracción de neurosis. De haberse apreciado mejor esta exigencia libidinal, es probable que las fantásticas promesas de los catorce puntos del presidente norteamericano \* no hubieran sido creídas tan fácilmente, y aquel grandioso instrumento no se les habría deshecho entre las manos a los artífices alemanes de la guerra.<sup>3</sup>

Notemos que en estas dos masas artificiales cada individuo tiene una doble ligazón libidinosa: con el conductor (Cristo, general en jefe) y con los otros individuos de la masa. Tendremos que reservar para más tarde el averiguar el comportamiento recíproco de estas ligazones, si son de igual índole y valor, y el modo en que se debería describirlas. Pero desde ahora nos atrevemos a hacer un ligero reproche a los autores por no haber apreciado suficientemente la importancia del conductor para la psicología de las masas, mientras que a nosotros la elección del primer objeto de investigación nos ha puesto en una situación más favorable. Nos está pareciendo que vamos por el camino correcto, que permitiría esclarecer el principal fenómeno de la psicología de las masas: la falta de libertad del individuo dentro de ellas. Si todo individuo está sujeto a una ligazón afectiva tan amplia en dos direcciones, no nos resultará difícil derivar de ese nexo la alteración y la restricción observadas en su personalidad.

Otro indicio de lo mismo, a saber, que la esencia de una masa consistiría en las ligazones libidinosas existentes en ella, nos lo proporciona también el fenómeno del pánico, que puede estudiarse mejor en las masas militares. El pánico se genera cuando una masa de esta clase se descompone. Lo caracteriza el hecho de que ya no se presta oídos a orden alguna del jefe, y cada uno cuida por sí sin miramiento por los otros. Los lazos recíprocos han cesado, y se libera una angustia enorme, sin sentido. Otra vez se insinúa aquí, desde luego, la objeción de que ocurre más bien a la inversa: la angustia crece hasta un punto en que prevalece sobre todos

\* [Los «catorce puntos» que el presidente Woodrow Wilson propuso como base para el armisticio que puso término a la Primera Guerra Mundial.]

<sup>3</sup> [Por indicación de Freud este párrafo apareció como nota al pie en la traducción inglesa de 1922. No obstante, en todas las ediciones en alemán, anteriores y posteriores a dicha fecha, forma parte del texto. Cf. mi «Nota introductoria», *supra*, pág. 65.]

los miramientos y lazos. Y en efecto, McDougall (1920a, pág. 24) usó el caso del pánico (el no militar, por otra parte) como paradigma del aumento del afecto por contagio («*primary induction*»), en que él insiste. Pero este tipo de explicación racionalista falla aquí por completo. Lo que hay que explicar es por qué la angustia se hizo tan gigantesca. El tamaño del peligro no puede ser el culpable, pues el mismo ejército que ahora es presa del pánico pudo haber soportado incólume peligros similares y aun mayores; y justamente es propio de la naturaleza del pánico no guardar relación con el peligro que amenaza, y estallar muchas veces a raíz de las ocasiones más nimias. Cuando los individuos, dominados por la angustia pánica, se ponen a cuidar de ellos solos, atestiguan comprender que han cesado las ligazones afectivas que hasta entonces les rebajaban el peligro. Ahora que lo enfrentan solos, lo aprecian en más. Lo que sucede es que la angustia pánica supone el aflojamiento de la estructura libidínica de la masa y esta reacciona justificadamente ante él, y no a la inversa (que los vínculos libidínicos de la masa se extingan por la angustia frente al peligro).

Estas observaciones en modo alguno contradicen la tesis de que la angustia crece enormemente en la masa por inducción (contagio). La concepción de McDougall es totalmente certera cuando hay un gran peligro real y la masa carece de fuertes ligazones afectivas; estas condiciones se cumplen, por ejemplo, si estalla un incendio en un teatro o en un local de diversión. El ejemplo instructivo, aplicable a nuestro fin, es el ya mencionado de un cuerpo de ejército que cae presa del pánico en un momento en que el peligro no ha sobrepasado la medida habitual, que ya fue a menudo bien tolerada. No es lícito esperar que el uso de la palabra «pánico» esté fijado de manera precisa y unívoca. Muchas veces se designa con ella cualquier angustia de masas, otras también la angustia de un individuo que rebasa toda medida; con frecuencia parece reservarse el nombre para el caso en que la ocasión no justifica el estallido de angustia. Si le damos la acepción de «angustia de masas», podemos establecer una vasta analogía. En un individuo, la angustia será provocada por la magnitud del peligro o por la ausencia de ligazones afectivas (investiduras libidinales); esto es lo que ocurre en la angustia neurótica.<sup>4</sup> De igual modo, el pánico nace por el aumento del peligro que afecta a todos, o por el cese de

<sup>4</sup> Véase la 25ª de mis *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1916-17). [Véase también, sin embargo, *Inhibición, síntoma y angustia* (1926d), *AE*, 20, págs. 150-2.]

las ligazones afectivas que cohesionaban a la masa; y este último caso es análogo a la angustia neurótica.<sup>5</sup>

Si, como hace McDougall (1920a), se describe al pánico como una de las operaciones más perfiladas de la «*group mind*», se llega a una paradoja: esta alma de la masa se suprime a sí misma en una de sus exteriorizaciones más llamativas. No hay duda posible: el pánico significa la descomposición de la masa; trae por consecuencia el cese de todos los miramientos recíprocos que normalmente se tienen los individuos de la masa.

La ocasión típica de un estallido de pánico se asemeja mucho a la manera como la figura Nestroy en su parodia del drama de Hebbel sobre Judit y Holofernes. Grita un soldado: «¡El general ha perdido la cabeza!», y de inmediato todos los asirios se dan a la fuga. La pérdida, en cualquier sentido, del conductor, el no saber a qué atenerse sobre él, basta para que se produzca el estallido de pánico, aunque el peligro siga siendo el mismo; como regla, al desaparecer la ligazón de los miembros de la masa con su conductor desaparecen las ligazones entre ellos, y la masa se pulveriza como una lágrima de Batavia \* a la que se le rompe la punta.

La descomposición de una masa religiosa no es tan fácil de observar. Hace poco me cayó en las manos una novela inglesa de inspiración católica y recomendada por el obispo de Londres, *When it was Dark*,<sup>6</sup> que pinta hábilmente y, según creo, de manera acertada una posibilidad así y sus consecuencias. La novela refiere, como cosa del presente, que una conjuración de enemigos de Cristo y de la fe cristiana consigue que se amañe un sepulcro en Jerusalén, en cuya inscripción José de Arimatea confiesa que, movido por la piedad, él retiró secretamente de su sepulcro el cuerpo de Cristo al tercer día de sepultado y lo hizo depositar en este otro. Así se invalidan la ascensión de Cristo y su naturaleza divina, y como consecuencia de este descubrimiento arqueológico se conmueve la cultura europea y se produce un extraordinario aumento de todas las violencias y crímenes, que sólo cesan al revelarse el complot de los falsarios.

Lo que sale a la luz, a raíz de esa descomposición de la masa religiosa supuesta en la novela, no es angustia, para la

<sup>5</sup> Véase sobre esto el ensayo sustancioso, algo fantástico, de Béla von Felszeghy, «Panik und Pankomplex» (1920).

\* {Gota de cristal fundido que en contacto con el agua fría se temple y toma forma ovoide, pero si se le quiebra la punta se reduce a polvo con una ligera explosión.}

<sup>6</sup> [Libro de «Guy Thorne» (seudónimo de C. Ranger Gull) publicado en 1903 con gran éxito de venta.]

cual no hay ocasión; son impulsos despiadados y hostiles hacia otras personas, a los que el amor de Cristo, igual para todos, había impedido exteriorizarse antes.<sup>7</sup> Pero aun durante el Reinado de Cristo estaban fuera de este lazo quienes no pertenecían a la comunidad de creyentes, quienes no lo amaban y no eran amados por El; por eso una religión, aunque se llame la religión del amor, no puede dejar de ser dura y sin amor hacia quienes no pertenecen a ella. En el fondo, cada religión es de amor por todos aquellos a quienes abraza, y está pronta a la crueldad y la intolerancia hacia quienes no son sus miembros. Por mucho que personalmente nos pese, no podemos reprochárselo con demasiada severidad a los fieles; a los incrédulos e indiferentes las cosas les resultan mucho más fáciles, psicológicamente, en este punto. Si hoy esta intolerancia no se muestra tan violenta y cruel como en siglos pasados, difícilmente pueda inferirse de ello una dulcificación en las costumbres de los seres humanos. La causa ha de buscarse, mucho más, en el innegable debilitamiento de los sentimientos religiosos y de los lazos libidinosos que dependen de ellos. Si otro lazo de masas reemplaza al religioso, como parece haberlo conseguido hoy el lazo socialista, se manifestará la misma intolerancia hacia los extraños que en la época de las luchas religiosas; y si alguna vez las diferencias en materia de concepción científica pudieran alcanzar parecido predicamento para las masas, también respecto de esta motivación se repetiría idéntico resultado.

<sup>7</sup> Véase sobre esto la explicación de fenómenos parecidos tras la abolición de la autoridad paternal del soberano en P. Federn, *Die vaterlose Gesellschaft* (1919).

## VI. Otras tareas y orientaciones de trabajo

Hemos investigado hasta ahora dos masas artificiales, y hallamos que están gobernadas por lazos afectivos de dos clases. Uno, la ligazón con el conductor, parece —al menos para las masas consideradas— más influyente que el otro, la ligazón de los individuos entre sí.

Nos quedaría aún mucho que investigar y describir en cuanto a la morfología de las masas. Habría que partir de la comprobación de que una multitud de seres humanos no es una masa hasta que no se establecen en ella los mencionados lazos, pero debería admitirse que en cualquier multitud se manifiesta con harta facilidad la tendencia a la formación de una masa psicológica. Habría que prestar atención a las masas de diversas clases, más o menos permanentes, que surgen de manera espontánea, así como estudiar las condiciones de su génesis y su descomposición. Sobre todo, habría que ocuparse de la diferencia entre las masas que poseen un conductor y las que no lo tienen. Averiguar si las masas con conductor son las más originarias y completas, y si en las otras el conductor puede ser sustituido por una idea, algo abstracto, respecto de lo cual las masas religiosas, con su jefatura invisible, constituirían la transición; si ese sustituto podría ser proporcionado por una tendencia compartida, un deseo del que una multitud pudiera participar. Eso abstracto podría encarnarse a su vez de manera más o menos completa en la persona de un conductor secundario, por así decir; en tal caso, del vínculo entre idea y conductor resultarían interesantes variedades. El conductor o la idea conductora podrían volverse también, digamos, negativos; el odio a determinada persona o institución podría producir igual efecto unitivo y generar parecidas ligazones afectivas que la dependencia positiva. Cabe preguntarse, además, si el conductor es realmente indispensable para la esencia de la masa, y cosas por el estilo.

Pero todas estas cuestiones, acaso tratadas en parte en la bibliografía sobre psicología de las masas, no podrían desviar nuestro interés de los problemas psicológicos básicos que la estructura de una masa nos ofrece. Lo primero que

nos cautiva es una reflexión que promete demostrarnos, por el camino más corto, que son ligazones libidinales las que caracterizan a una masa.

Consideremos el modo en que los seres humanos en general se comportan afectivamente entre sí. Según el famoso símil de Schopenhauer sobre los puercoespines que se congelaban, ninguno soporta una aproximación demasiado íntima de los otros.<sup>1</sup>

De acuerdo con el testimonio del psicoanálisis, casi toda relación afectiva íntima y prolongada entre dos personas —matrimonio, amistad, relaciones entre padres e hijos—<sup>2</sup> contiene un sedimento de sentimientos de desautorización y de hostilidad que sólo en virtud de la represión no es percibido.<sup>3</sup> Está menos encubierto en las cofradías, donde cada miembro disputa con los otros y cada subordinado murmura de su superior. Y esto mismo acontece cuando los hombres se reúnen en unidades mayores. Toda vez que dos familias se alían por matrimonio, cada una se juzga la mejor o la más aristocrática, a expensas de la otra. Dos ciudades vecinas tratarán de perjudicarse mutuamente en la competencia; todo pequeño cantón desprecia a los demás. Pueblos emparentados se repelen, los alemanes del Sur no soportan a los del Norte, los ingleses abominan de los escoceses, los españoles desdeñan a los portugueses.<sup>4</sup> Y cuando las diferencias son mayores, no nos asombra que el resultado sea una aversión difícil de superar: los galos contra los germanos, los arios contra los semitas, los blancos contra los pueblos de color.

Cuando la hostilidad apunta a personas a quienes empero se ama, llamamos a esto «sentimiento de ambivalencia», y nos lo explicamos, de una manera que sin duda es demasiado

<sup>1</sup> «Un helado día de invierno, los miembros de la sociedad de puercoespines se apretujaron para prestarse calor y no morir de frío. Pero pronto sintieron las púas de los otros, y debieron tomar distancias. Cuando la necesidad de calentarse los hizo volver a arrimarse, se repitió aquel segundo mal, y así se vieron llevados y traídos entre ambas desgracias, hasta que encontraron un distanciamiento moderado que les permitía pasarlo lo mejor posible». (*Parerga und Paralipomena*, parte II, 31, «Gleichnisse und Parabeln» {Símbolos y parábolas} [Schopenhauer, 1851c].)

<sup>2</sup> Quizá con la única excepción del vínculo de la madre con el hijo varón, que, fundado en el narcisismo, no es perturbado por una posterior rivalidad y es reforzado por un amago de elección sexual de objeto.

<sup>3</sup> [En la primera edición (1921), esta frase decía: «De acuerdo con el testimonio del psicoanálisis, casi toda relación afectiva íntima deja como secuela (...) un sedimento de sentimientos de desautorización y de hostilidad, que sólo puede eliminarse por represión».]

<sup>4</sup> [Cf. «El narcisismo de las pequeñas diferencias», cap. V de *El malestar en la cultura* (1930a).]

racionalista, por las múltiples ocasiones que unos vínculos tan íntimos proporcionan justamente a los conflictos de intereses. En las aversiones y repulsas a extraños con quienes se tiene trato podemos discernir la expresión de un amor de sí, de un narcisismo, que aspira a su autoconservación y se comporta como si toda divergencia respecto de sus plasmas individuales implicase una crítica a ellas y una exhortación a remodelarlas. No sabemos por qué habría de tenerse tan gran sensibilidad frente a estas particularidades de la diferenciación; pero es innegable que en estas conductas de los seres humanos se da a conocer una predisposición al odio, una agresividad cuyo origen es desconocido y que se querría atribuir a un carácter elemental.<sup>5</sup>

Pero toda esta intolerancia desaparece, de manera temporaria o duradera, por la formación de masa y en la masa. Mientras esta perdura o en la extensión que abarca, los individuos se comportan como si fueran homogéneos; toleran la especificidad del otro, se consideran como su igual y no sienten repulsión alguna hacia él. De acuerdo con nuestros puntos de vista teóricos, una restricción así del narcisismo sólo puede ser producida por este factor: una ligazón libidinosa con otras personas. El amor por sí mismo no encuentra más barrera que el amor por lo ajeno, el amor por objetos.<sup>6</sup> En este punto se preguntará si la comunidad de intereses no tiene que llevar, en sí y por sí, y sin contribución libidinosa alguna, a la tolerancia del otro y la consideración por él. Responderemos a esta objeción diciendo que de ese modo ni siquiera se produce una restricción duradera del narcisismo, pues aquella tolerancia no dura más tiempo que la ventaja inmediata que se extrae de la colaboración del otro. Comoquiera que fuese, el valor práctico de esta disputa disminuye si se repara en que, según lo ha mostrado la experiencia, en la cooperación se establecen por regla general lazos libidinosos entre los compañeros, lazos que prolongan y fijan la relación entre ellos mucho más allá de lo meramente ventajoso. En las relaciones sociales entre los hombres ocurre lo mismo que la investigación psicoanalítica tiene averiguado para la vía de desarrollo de la libido individual. Esta se apuntala en la satisfacción de las grandes necesidades vitales, y escoge como sus primeros objetos a las

<sup>5</sup> En un estudio publicado hace poco, *Más allá del principio de placer* (1920g) [*supra*, págs. 51 y sigs.], he intentado enlazar la polaridad de amar y odiar con la hipótesis de una oposición entre pulsiones de vida y de muerte, admitiendo que las pulsiones sexuales son los subrogados más puros de las primeras, de las pulsiones de vida.

<sup>6</sup> Véase mi trabajo sobre el narcisismo (1914c).

personas que participan en dicho desarrollo.<sup>7</sup> Y en el de la humanidad toda, al igual que en el del individuo, solamente el amor ha actuado como factor de cultura en el sentido de una vuelta del egoísmo en altruismo. Sin duda, ello es válido tanto para el amor sexual por la mujer, con todas las obligaciones que impone respetar lo que es caro a ella, cuanto para el amor desexualizado hacia el prójimo varón, amor homosexual sublimado que tiene su punto de arranque en el trabajo común.

Por tanto, si en la masa aparecen restricciones del amor propio narcisista que no tienen efecto fuera de ella, he ahí un indicio concluyente de que la esencia de la formación de masa consiste en ligazones libidinosas recíprocas de nuevo tipo entre sus miembros.

Ahora una pregunta se impone, acuciante, a nuestro interés: ¿Cuál es la índole de esas ligazones existentes en el interior de la masa? En la doctrina psicoanalítica de las neurosis nos hemos ocupado hasta ahora casi exclusivamente de la ligazón que establecen con sus objetos aquellas pulsiones de amor que persiguen todavía metas sexuales directas. Es manifiesto que en la masa no puede tratarse de esta clase de metas. Aquí nos encontramos con pulsiones de amor que, sin actuar por eso de manera menos enérgica, están desviadas de sus metas originarias. Ahora bien, ya dentro del marco de la ordinaria investidura sexual de objeto, hemos notado fenómenos que corresponden a un desvío de la pulsión respecto de su meta sexual. Los hemos descrito como «grados de enamoramiento», reconociendo que conllevan un cierto perjuicio para el yo. Ahora dedicaremos mayor atención a estos fenómenos del enamoramiento, con la fundada expectativa de hallar en ellos relaciones transferibles a los lazos interiores de las masas. Nos gustaría saber, además, si este tipo de investidura de objeto, tal como lo conocemos por la vida sexual, constituye el único modo de ligazón afectiva con otra persona, o si han de tomarse en cuenta también otros mecanismos de esa clase. De hecho, por el psicoanálisis averiguamos que existen todavía otros mecanismos de ligazón afectiva: las llamadas *identificaciones*;<sup>8</sup> son procesos insuficientemente conocidos, difíciles de exponer, cuya indagación nos alejará un buen rato del tema de la psicología de las masas.

<sup>7</sup> [Cf. *Tres ensayos* (1905d), *AE*, 7, págs. 202-3.]

<sup>8</sup> [Freud había examinado la identificación, aunque en forma menos exhaustiva, en *La interpretación de los sueños* (1900a), *AE*, 4, págs. 167-8, y en «Duelo y melancolía» (1917e). Ya se había rozado el tema en la correspondencia con Fliess, por ejemplo en el Manuscrito N del 31 de mayo de 1897 (Freud, 1950a), *AE*, 1, págs. 296-8.]

## VII. La identificación

El psicoanálisis conoce la identificación como la más temprana exteriorización de una ligazón afectiva con otra persona. Desempeña un papel en la prehistoria del complejo de Edipo. El varoncito manifiesta un particular interés hacia su padre; querría crecer y ser como él, hacer sus veces en todos los terrenos. Digamos, simplemente: toma al padre como su ideal. Esta conducta nada tiene que ver con una actitud pasiva o femenina hacia el padre (y hacia el varón en general); al contrario, es masculina por excelencia. Se concilia muy bien con el complejo de Edipo, al que contribuye a preparar.

Contemporáneamente a esta identificación con el padre, y quizás antes, el varoncito emprende una cabal investidura de objeto de la madre según el tipo del apuntalamiento [anacrítico].<sup>1</sup> Muestra entonces dos lazos psicológicamente diversos: con la madre, una directa investidura sexual de objeto; con el padre, una identificación que lo toma por modelo. Ambos coexisten un tiempo, sin influirse ni perturbarse entre sí. Pero la unificación de la vida anímica avanza sin cesar, y a consecuencia de ella ambos lazos confluyen a la postre, y por esa confluencia nace el complejo de Edipo normal. El pequeño nota que el padre le significa un estorbo junto a la madre; su identificación con él cobra entonces una tonalidad hostil, y pasa a ser idéntica al deseo de sustituir al padre también junto a la madre. Desde el comienzo mismo, la identificación es ambivalente; puede darse vuelta hacia la expresión de la ternura o hacia el deseo de eliminación. Se comporta como un retoño de la primera fase, *oral*, de la organización libidinal, en la que el objeto anhelado y apreciado se incorpora por devoración y así se aniquila como tal. El canibal, como es sabido, permanece en esta posición; le gusta {ama} devorar a su enemigo, y no devora a aquellos de los que no puede gustar de algún modo.<sup>2</sup>

Más tarde es fácil perder de vista el destino de esta iden-

<sup>1</sup> [Cf. la sección II de «Introducción del narcisismo» (1914c).]

<sup>2</sup> Cf. mis *Tres ensayos* (1905d) [AE, 7, pág. 180] y Abraham (1916).

tificación con el padre. Puede ocurrir después que el complejo de Edipo experimente una inversión, que se tome por objeto al padre en una actitud femenina, un objeto del cual las pulsiones sexuales directas esperan su satisfacción; en tal caso, la identificación con el padre se convierte en la precursora de la ligazón de objeto que recae sobre él. Lo mismo vale para la niña, con las correspondientes sustituciones.<sup>3</sup>

Es fácil expresar en una fórmula el distingo entre una identificación de este tipo con el padre y una elección de objeto que recaiga sobre él. En el primer caso el padre es lo que uno querría *ser*; en el segundo, lo que uno querría *tener*. La diferencia depende, entonces, de que la ligazón recaiga en el sujeto o en el objeto del yo. La primera ligazón ya es posible, por tanto, antes de toda elección sexual de objeto. En lo metapsicológico es más difícil presentar esta diferencia gráficamente. Sólo se discierne que la identificación aspira a configurar el yo propio a semejanza del otro, tomado como «modelo».

Dilucidemos la identificación en unos nexos más complejos, en el caso de una formación neurótica de síntoma. Supongamos ahora que una niña pequeña reciba el mismo síntoma de sufrimiento que su madre; por ejemplo, la misma tos martirizadora. Ello puede ocurrir por diversas vías. La identificación puede ser la misma que la del complejo de Edipo, que implica una voluntad hostil de sustituir a la madre, y el síntoma expresa el amor de objeto por el padre; realiza la sustitución de la madre bajo el influjo de la conciencia de culpa: «Has querido ser tu madre, ahora lo eres al menos en el sufrimiento». He ahí el mecanismo completo de la formación histérica de síntoma. O bien el síntoma puede ser el mismo que el de la persona amada («Dora»,<sup>4</sup> por ejemplo, imitaba la tos de su padre); en tal caso no tendríamos más alternativa que describir así el estado de cosas: *La identificación remplaza a la elección de objeto; la elección de objeto ha regresado hasta la identificación*. Dijimos que la identificación es la forma primera, y la más originaria, del lazo afectivo; bajo las constelaciones de la formación de síntoma, vale decir, de la represión y el predominio de los mecanismos del inconciente, sucede a menudo que la elección de objeto vuelva a la identificación, o sea, que el yo tome sobre sí las propiedades del objeto. Es digno de notarse que

<sup>3</sup> [El complejo de Edipo «completo», incluyendo sus formas «positiva» y «negativa», fue examinado por Freud en el cap. III de *El yo y el ello* (1923b).]

<sup>4</sup> En mi «Fragmento de análisis de un caso de histeria» (1905e) [AE, 7, pág. 72].

en estas identificaciones el yo copia {*Kopieren*} en un caso a la persona no amada, y en el otro a la persona amada. Y tampoco puede dejar de llamarnos la atención que, en los dos, la identificación es parcial, limitada en grado sumo, pues toma prestado un único rasgo de la persona objeto.

Hay un tercer caso de formación de síntoma, particularmente frecuente e importante, en que la identificación prescinde por completo de la relación de objeto con la persona copiada. Por ejemplo, si una muchacha recibió en el pensionado una carta de su amado secreto, la carta despertó sus celos y ella reaccionó con un ataque histérico, algunas de sus amigas, que saben del asunto, pescarán este ataque, como suele decirse, por la vía de la infección psíquica. El mecanismo es el de la identificación sobre la base de poder o querer ponerse en la misma situación. Las otras querrían tener también una relación secreta, y bajo el influjo del sentimiento de culpa aceptan también el sufrimiento aparejado. Sería erróneo afirmar que se apropian del síntoma por empatía. Al contrario, la empatía nace sólo de la identificación, y la prueba de ello es que tal infección o imitación se establece también en circunstancias en que cabe suponer entre las dos personas una simpatía preexistente todavía menor que la habitual entre amigas de pensionado. Uno de los «yo» ha percibido en el otro una importante analogía en un punto (en nuestro caso, el mismo apronte afectivo); luego crea una identificación en este punto, e influida por la situación patógena esta identificación se desplaza al síntoma que el primer «yo» ha producido. La identificación por el síntoma pasa a ser así el indicio de un punto de coincidencia entre los dos «yo», que debe mantenerse reprimido.

Podemos sintetizar del siguiente modo lo que hemos aprendido de estas tres fuentes: en primer lugar, la identificación es la forma más originaria de ligazón afectiva con un objeto; en segundo lugar, pasa a sustituir a una ligazón libidinosa de objeto por la vía regresiva, mediante introyección del objeto en el yo, por así decir; y, en tercer lugar, puede nacer a raíz de cualquier comunidad que llegue a percibirse en una persona que no es objeto de las pulsiones sexuales. Mientras más significativa sea esa comunidad, tanto más exitosa podrá ser la identificación parcial y, así, corresponder al comienzo de una nueva ligazón.

Ya columbramos que la ligazón recíproca entre los individuos de la masa tiene la naturaleza de una identificación de esa clase (mediante una importante comunidad afectiva), y podemos conjeturar que esa comunidad reside en el modo de la ligazón con el conductor. Otra vislumbre nos dirá que

estamos muy lejos de haber agotado el problema de la identificación; en efecto, nos enfrentamos con el proceso que la psicología llama «empatía» [*Einfühlung*] y que desempeña la parte principal en nuestra comprensión del yo ajeno, el de las otras personas. Pero aquí nos ceñiremos a las consecuencias afectivas inmediatas de la identificación, y omitiremos considerar su significado para nuestra vida intelectual.

La investigación psicoanalítica, que ocasionalmente ya ha abordado los difíciles problemas que plantean las psicosis, pudo mostrarnos la identificación también en algunos otros casos que no nos resultan comprensibles sin más. Trataré en detalle dos de ellos, a fin de poder utilizarlos como material para nuestras ulteriores reflexiones.

La génesis de la homosexualidad masculina es, en una gran serie de casos, la siguiente:<sup>5</sup> El joven ha estado fijado a su madre, en el sentido del complejo de Edipo, durante un tiempo y con una intensidad inusualmente grandes. Por fin, al completarse el proceso de la pubertad, llega el momento de permutar a la madre por otro objeto sexual. Sobreviene entonces una vuelta {*Wendung*} repentina; el joven no abandona a su madre, sino que se identifica con ella; se trasmuda en ella y ahora busca objetos que puedan sustituirle al yo de él, a quienes él pueda amar y cuidar como lo experimentó de su madre. He ahí un proceso frecuente, que puede corroborarse cuantas veces se quiera, y desde luego con entera independencia de cualquier hipótesis que se haga acerca de la fuerza pulsional orgánica y de los motivos de esa mudanza repentina. Llamativa en esta identificación es su amplitud: trasmuda al yo respecto de un componente en extremo importante (el carácter sexual), según el modelo de lo que hasta ese momento era el objeto. Con ello el objeto mismo es resignado; aquí no entramos a considerar si lo es por completo, o sólo en el sentido de que permanece conservado en el inconciente. Por lo demás, la identificación con el objeto resignado o perdido, en sustitución de él, y la introyección de este objeto en el yo no constituyen ninguna novedad para nosotros. A veces un proceso de este tipo puede observarse directamente en el niño pequeño. Hace poco se publicó en *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* una de estas observaciones: un niño, desesperado

<sup>5</sup> [Cf. el cap. III del estudio de Freud sobre Leonardo da Vinci (1910c). Para otros mecanismos en la génesis de la homosexualidad, cf. «Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina» (1920a), *infra*, pág. 151, y «Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad» (1922b), *infra*, págs. 224-5.]

por la pérdida de su gatito, declaró paladinamente que él mismo era ahora el gatito, empezó a caminar en cuatro patas, no quiso sentarse más a la mesa para comer, etc.<sup>6</sup>

El análisis de la melancolía,<sup>7</sup> afección que cuenta entre sus ocasionamientos más llamativos la pérdida real o afectiva del objeto amado, nos ha proporcionado otro ejemplo de esa introyección del objeto. Rasgo principal de estos casos es la cruel denigración de sí del yo, unida a una implacable auto-crítica y unos amargos autorreproches. Por los análisis se ha podido averiguar que esta apreciación y estos reproches en el fondo se aplican al objeto y constituyen la venganza del yo sobre él. Como he dicho en otro lugar, la sombra del objeto ha caído sobre el yo.<sup>8</sup> La introyección del objeto es aquí de una evidencia innegable.

Ahora bien, estas melancolías nos muestran además otra cosa que puede llegar a ser importante para nuestras ulteriores consideraciones. Nos muestran al yo dividido, descompuesto en dos fragmentos, uno de los cuales arroja su furia sobre el otro. Este otro fragmento es el alterado por introyección, que incluye al objeto perdido. Pero tampoco desconocemos al fragmento que se comporta tan cruelmente. Incluye a la conciencia moral, una instancia crítica del yo, que también en épocas normales se le ha contrapuesto críticamente, sólo que nunca de manera tan implacable e injusta. Ya en ocasiones anteriores<sup>9</sup> nos vimos llevados a adoptar el supuesto de que en nuestro yo se desarrolla una instancia así, que se separa del resto del yo y puede entrar en conflicto con él. La llamamos el «ideal del yo», y le atribuimos las funciones de la observación de sí, la conciencia moral, la censura onírica y el ejercicio de la principal influencia en la represión. Dijimos que era la herencia del narcisismo originario, en el que el yo infantil se contentaba a sí mismo. Poco a poco toma, de los influjos del medio, las exigencias que este plantea al yo y a las que el yo no siempre puede allanarse, de manera que el ser humano, toda vez que no puede contentarse consigo en su yo, puede hallar su satisfacción en el ideal del yo, diferenciado a partir de aquel. Establecimos, además, que en el delirio de observación se vuelve patente la descomposición de esa instancia, y así descubre su origen, que son las influencias de las autorida-

<sup>6</sup> Marcuszewicz (1920).

<sup>7</sup> [Freud emplea habitualmente el término «melancolía» para designar lo que ahora se describiría como «depresión».]

<sup>8</sup> Cf. «Duelo y melancolía» (1917e) [AE, 14, pág. 246].

<sup>9</sup> En mi trabajo sobre el narcisismo (1914c) y en «Duelo y melancolía» (1917e) [AE, 14, págs. 92 y 246-7].

des, sobre todo de los padres.<sup>10</sup> Ahora bien, no dejamos de consignar entonces que la medida del distanciamiento entre este ideal del yo y el yo actual es muy variable según los individuos, en muchos de los cuales esta diferenciación interior del yo no ha avanzado mucho respecto del niño.

Pero antes de que podamos aplicar este material a la comprensión de la organización libidinosa de una masa debemos tomar en cuenta algunas otras relaciones recíprocas entre objeto y yo.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Sección III de mi trabajo sobre el narcisismo (1914c).

<sup>11</sup> Sabemos muy bien que con estos ejemplos tomados de la patología no hemos agotado la esencia de la identificación, y por tanto hemos dejado una parte intacta en el enigma de la formación de masa. En este punto debería intervenir un análisis psicológico mucho más radical y abarcador. Hay un camino que lleva desde la identificación, pasando por la imitación, a la empatía, vale decir, a la comprensión del mecanismo que nos posibilita, en general, adoptar una actitud frente a la vida anímica de otro. Queda mucho por esclarecer también en cuanto a las exteriorizaciones de una identificación existente. Tiene como consecuencia, entre otras, que se restrinja la agresión hacia la persona con la que uno se ha identificado, se la perdone y se la ayude. El estudio de identificaciones como las que se encuentran, por ejemplo, en la base de la comunidad clánica proporcionó a Robertson Smith este sorprendente resultado: descansan en el reconocimiento de una sustancia común [poseída por los miembros del clan] (*Kinship and Marriage*, 1885), y por tanto pueden ser creadas por un banquete compartido. Este rasgo permite enlazar una identificación de esta clase con la historia primordial de la familia humana, tal como yo la construí en *Tótem y tabú* (1912-13).

## VIII. Enamoramiento e hipnosis

El lenguaje usual es fiel, hasta en sus caprichos, a alguna realidad. Es así como llama «amor» a vínculos afectivos muy diversos que también nosotros reuniríamos en la teoría bajo el título sintético de amor; pero después le entra la duda de si ese amor es el genuino, el correcto, el verdadero, y señala entonces toda una gradación de posibilidades dentro del fenómeno del amor. Tampoco nos resulta difícil pesquisarla en la observación.

En una serie de casos, el enamoramiento no es más que una investidura de objeto de parte de las pulsiones sexuales con el fin de alcanzar la satisfacción sexual directa, lograda la cual se extingue; es lo que se llama amor sensual, común. Pero, como es sabido, la situación libidinosa rara vez es tan simple. La certidumbre de que la necesidad que acababa de extinguirse volvería a despertar tiene que haber sido el motivo inmediato de que se volcase al objeto sexual una investidura permanente y se lo «amase» aun en los intervalos, cuando el apetito estaba ausente.

La notable historia de desarrollo por la que atraviesa la vida amorosa de los seres humanos viene a agregar un segundo factor. En la primera fase, casi siempre concluida ya a los cinco años, el niño había encontrado un primer objeto de amor en uno de sus progenitores; en él se habían reunido todas sus pulsiones sexuales que pedían satisfacción. La represión que después sobrevino obligó a renunciar a la mayoría de estas metas sexuales infantiles y dejó como secuela una profunda modificación de las relaciones con los padres. En lo sucesivo el niño permaneció ligado a ellos, pero con pulsiones que es preciso llamar «de meta inhibida». Los sentimientos que en adelante alberga hacia esas personas amadas reciben la designación de «tiernos». Es sabido que las anteriores aspiraciones «sensuales» se conservan en el inconciente con mayor o menor intensidad, de manera que, en cierto sentido, la corriente originaria persiste en toda su plenitud.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cf. mis *Tres ensayos* (1905d) [AE, 7, pág. 182].

Es notorio que con la pubertad se inician nuevas aspiraciones, muy intensas, dirigidas a metas directamente sexuales. En casos desfavorables permanecen divorciadas, en calidad de corriente sensual, de las orientaciones «tiernas» del sentimiento, que persisten. Entonces se está frente a un cuadro cuyas dos variantes ciertas corrientes literarias son tan proclives a idealizar. El hombre se inclina a embelesarse por mujeres a quienes venera, que empero no le estimulan al intercambio amoroso; y sólo es potente con otras mujeres, a quienes no «ama», a quienes menosprecia o aun desprecia.<sup>2</sup> Pero es más común que el adolescente logre cierto grado de síntesis entre el amor no sensual, celestial, y el sensual, terreno; en tal caso, su relación con el objeto sexual se caracteriza por la cooperación entre pulsiones no inhibidas y pulsiones de meta inhibida. Y gracias a la contribución de las pulsiones tiernas, de meta inhibida, puede medirse el grado del enamoramiento por oposición al anhelo simplemente sensual.

En el marco de este enamoramiento, nos ha llamado la atención desde el comienzo el fenómeno de la sobrestimación sexual: el hecho de que el objeto amado goza de cierta exención de la crítica, sus cualidades son mucho más estimadas que en las personas a quienes no se ama o que en ese mismo objeto en la época en que no era amado. A raíz de una represión o posposición de las aspiraciones sensuales, eficaz en alguna medida, se produce este espejismo: se ama sensualmente al objeto sólo en virtud de sus excelencias anímicas; y lo cierto es que ocurre lo contrario, a saber, únicamente la complacencia sensual pudo conferir al objeto tales excelencias.

El afán que aquí falsea al juicio es el de la *idealización*. Pero esto nos permite orientarnos mejor; discernimos que el objeto es tratado como el yo propio, y por tanto en el enamoramiento afluye al objeto una medida mayor de libido narcisista.<sup>3</sup> Y aun en muchas formas de la elección amorosa salta a la vista que el objeto sirve para sustituir un ideal del yo propio, no alcanzado. Se ama en virtud de perfecciones a que se ha aspirado para el yo propio y que ahora a uno le gustaría procurarse, para satisfacer su narcisismo, por este rodeo.

Si la sobrestimación sexual y el enamoramiento aumentan, la interpretación del cuadro se vuelve cada vez más inequí-

<sup>2</sup> Cf. «Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa» (1912*d*).

<sup>3</sup> [Cf. «Introducción del narcisismo» (1914*c*), *AE*, 14, pág. 91.]

voca. En tal caso, las aspiraciones que esfuerzan hacia una satisfacción sexual directa pueden ser enteramente esforzadas hacia atrás, como por regla general ocurre en el entusiasmo amoroso del jovencito; el yo resigna cada vez más todo reclamo, se vuelve más modesto, al par que el objeto se hace más grandioso y valioso; al final llega a poscer todo el amor de sí mismo del yo, y la consecuencia natural es el autosacrificio de este. El objeto, por así decir, ha devorado al yo. Rasgos de humillación, restricción del narcisismo, perjuicio de sí, están presentes en todos los casos de enamoramiento; en los extremos, no hacen más que intensificarse y, por el relegamiento de las pretensiones sensuales, ejercen una dominación exclusiva.

Esto ocurre con particular facilidad en el caso de un amor desdichado, inalcanzable; en efecto, toda satisfacción sexual rebaja la sobrestimación sexual. Contemporáneamente a esta «entrega» del yo al objeto, que ya no se distingue más de la entrega sublimada a una idea abstracta, fallan por entero las funciones que recaen sobre el ideal del yo. Calla la crítica, que es ejercida por esta instancia; todo lo que el objeto hace y pide es justo e intachable. La conciencia moral no se aplica a nada de lo que acontece en favor del objeto; en la ceguera del amor, uno se convierte en criminal sin remordimientos. La situación puede resumirse cabalmente en una fórmula: *El objeto se ha puesto en el lugar del ideal del yo.*

Ahora es fácil describir la diferencia entre la identificación y el enamoramiento en sus expresiones más acusadas, que se llaman fascinación y servidumbre enamorada.<sup>4</sup> En la primera, el yo se ha enriquecido con las propiedades del objeto, lo ha «introyectado», según una expresión de Ferenczi [1909]. En el segundo, se ha empobrecido, se ha entregado al objeto, le ha concedido el lugar de su ingrediente más importante. Empero, tras una reflexión más atenta advertimos que exponiendo así las cosas caemos en el espejismo de unos opuestos que no existen. Desde el punto de vista económico no se trata de enriquecimiento o empobrecimiento; también puede describirse el enamoramiento extremo diciendo que el yo se ha introyectado el objeto. Quizás otro distingo sea, más bien, el esencial. En el caso de la identificación, el objeto se ha perdido o ha sido resignado; después se lo vuelve a erigir en el interior del yo, y el yo se altera parcialmente según el modelo del objeto perdido. En el otro

<sup>4</sup> [La «servidumbre enamorada» había sido examinada por Freud en «El tabú de la virginidad» (1918a), AE, 11, págs. 189-90.]

caso el objeto se ha mantenido y es sobreinvertido como tal por el yo a sus expensas. Pero también contra esto se eleva un reparo. Admitiendo que la identificación presupone la resignación de la investidura de objeto, ¿no puede haber identificación conservándose aquel? Ya antes de entrar en el examen de este espinoso problema, vislumbramos que la esencia de este estado de cosas está contenida en otra alternativa, a saber: *que el objeto se ponga en el lugar del yo o en el del ideal del yo.*

El trecho que separa el enamoramiento de la hipnosis no es, evidentemente, muy grande. Las coincidencias son llamativas. La misma sumisión humillada, igual obediencia y falta de crítica hacia el hipnotizador como hacia el objeto amado.<sup>5</sup> La misma absorción de la propia iniciativa; no hay duda: el hipnotizador ha ocupado el lugar del ideal del yo. Sólo que en la hipnosis todas las constelaciones son más nítidas y acusadas, de suerte que sería más adecuado elucidar el enamoramiento partiendo de la hipnosis que no a la inversa. El hipnotizador es el objeto único: no se repara en ningún otro además de él. Lo que él pide y asevera es vivenciado oníricamente por el yo; esto nos advierte que hemos descuidado mencionar, entre las funciones del ideal del yo, el ejercicio del examen de realidad.<sup>6</sup> No es asombroso que el yo tenga por real una percepción si la instancia psíquica encargada del examen de realidad aboga en favor de esta última. Además, la total ausencia de aspiraciones de meta sexual no inhibida contribuye a que los fenómenos adquieran extrema pureza. El vínculo hipnótico es una entrega enamorada irrestricta que excluye toda satisfacción sexual, mientras que en el enamoramiento esta última se pospone sólo de manera temporaria, y permanece en el trasfondo como meta posible para más tarde.

Ahora bien, por otra parte podemos decir —si se admite la expresión— que el vínculo hipnótico es una formación de masa de dos. La hipnosis no es un buen objeto de comparación para la formación de masa porque es, más bien, idéntica a esta. De la compleja ensambladura de la masa ella aísla un elemento: el comportamiento del individuo de la masa

<sup>5</sup> [Esto ya se había señalado en una nota al pie de *Tres ensayos* (1905*d*), *AE*, 7, pág. 137, y en «Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)» (1890*a*), *AE*, 1, pág. 127.]

<sup>6</sup> Cf. «Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños» (1917*d*). — [Agregado en 1923:] No obstante, parece admisible dudar de la legitimidad de esta atribución, que requiere un examen más profundo. [Cf. *El yo y el ello* (1923*b*), *AE*, 19, pág. 30, n. 2, donde la función es atribuida definitivamente al yo.]

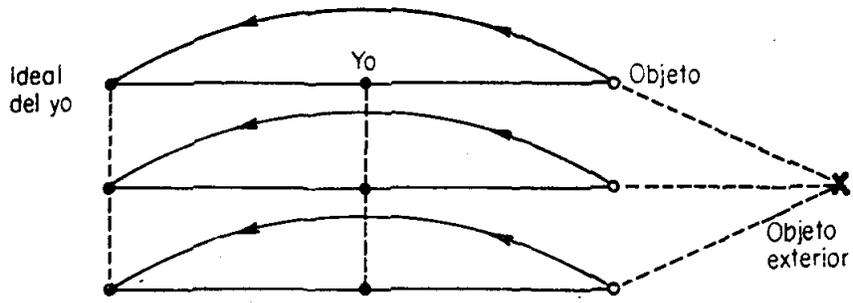
frente al conductor. Esta restricción del número diferencia a la hipnosis de la formación de masa, así como la ausencia de aspiración directamente sexual la separa del enamoramiento. En esa medida, ocupa una posición intermedia entre ambos.

Es interesante ver que justamente las aspiraciones sexuales de meta inhibida logren crear ligazones tan duraderas entre los seres humanos. Pero esto se explica con facilidad por el hecho de que no son susceptibles de una satisfacción plena, mientras que las aspiraciones sexuales no inhibidas experimentan, por obra de la descarga, una extraordinaria disminución toda vez que alcanzan su meta. El amor sensual está destinado a extinguirse con la satisfacción; para perdurar tiene que encontrarse mezclado desde el comienzo con componentes puramente tiernos, vale decir, de meta inhibida, o sufrir un cambio en ese sentido.

La hipnosis nos resolvería de plano el enigma de la constitución libidinosa de una masa si no contuviera rasgos que hasta ahora se han sustraído de un esclarecimiento acorde a la *ratio*, en cuanto estado de enamoramiento que excluye aspiraciones directamente sexuales. En ella hay todavía mucho de incomprendido, que habría de reconocerse como místico. Contiene un suplemento de parálisis que proviene de la relación entre una persona de mayor poder y una impotente, desamparada, lo cual acaso nos remite a la hipnosis por terror en los animales. Ni el modo en que es producida ni su relación con el dormir resultan claros; y el hecho enigmático de que ciertas personas son aptas para ella, mientras que otras se muestran por completo refractarias, apunta a un factor todavía desconocido entreverado en ella y que quizá posibilita la pureza de las actitudes libidinales que envuelve. Digno de notarse es también que a menudo la conciencia moral de la persona hipnotizada puede mostrarse refractaria, aunque en lo demás preste una total obediencia sugestiva. Pero esto quizá se deba a que en la hipnosis, tal como se la practica casi siempre, puede estar vigente el saber de que se trata sólo de un juego, de una reproducción falaz de otra situación cuya importancia vital es mucho mayor.

Ahora bien, las elucidaciones anteriores nos han preparado acabadamente para indicar la fórmula de la constitución libidinosa de una masa; al menos, de una masa del tipo considerado hasta aquí, vale decir, que tiene un conductor y no ha podido adquirir secundariamente, por un exceso de «organización», las propiedades de un individuo. *Una masa primaria de esta índole es una multitud de individuos que*

*han puesto un objeto, uno y el mismo, en el lugar de su ideal del yo, a consecuencia de lo cual se han identificado entre sí en su yo. Esta condición admite representación gráfica:*



## IX. El instinto gregario

Por poco tiempo gozaremos de la ilusión de haber resuelto con esta fórmula el enigma de la masa. No podrá menos que desasosegarnos el advertir enseguida que no hemos hecho, en lo esencial, sino remitirnos al enigma de la hipnosis, que presenta tantos aspectos todavía no solucionados. Y ahora otra objeción nos señala el camino por recorrer.

Tenemos derecho a decirnos que las extensas ligazones afectivas que discernimos en la masa bastan por sí solas para explicar uno de sus caracteres: la falta de autonomía y de iniciativa en el individuo, la uniformidad de su reacción con la de todos los otros, su rebajamiento a individuo-masa, por así decir. Pero, si la consideramos como un todo, la masa exhibe algo más: los rasgos de debilitamiento de la actividad intelectual, desinhibición de los afectos, incapacidad de moderarse y de diferir la acción, tendencia a trasgredir todas las barreras en la exteriorización de los sentimientos y a su total descarga en la acción; estos rasgos y otros semejantes, que hallamos pintados de manera tan plástica en *Le Bon*, presentan un cuadro inequívoco de regresión de la actividad anímica a un estadio anterior, como no nos sorprende hallar entre los salvajes o los niños. Una regresión de esta índole pertenece de manera particular a la esencia de las masas comunes, mientras que, según sabemos, en las de alta organización, artificiales, se la puede detener en buena medida.

Así recibimos la impresión de un estado en que la moción afectiva del individuo y su acto intelectual personal son demasiado débiles para hacerse valer por sí solos, viéndose obligados a aguardar su potenciación por la repetición uniforme de parte de los otros. Esto nos trae a la memoria cuántos fenómenos de dependencia de esta índole forman parte de la constitución normal de la sociedad humana, cuán poca originalidad y valentía personal hallamos en ella, cuán dominados están los individuos por aquellas actitudes de un alma de las masas que se presentan como propiedades de la raza, prejuicios del estamento, opinión pública, etc.

Y el enigma del influjo sugestivo aumenta para nosotros si concedemos que no sólo puede ejercerlo el conductor, sino cualquier individuo sobre otro; y nos reprochamos haber destacado de manera unilateral el vínculo con el conductor, omitiendo indebidamente el otro factor, el de la sugestión recíproca.

Llamados de tal suerte a la prudencia, nos inclinaremos a obedecer a otra voz que nos promete una explicación sobre bases más simples. La tomo del inteligente libro de W. Trotter (1916) sobre el instinto gregario, en el que sólo lamento que no se haya sustraído del todo de las antipatías desencadenadas por la última Gran Guerra.

Los fenómenos anímicos que se han descrito en la masa los deriva Trotter de un instinto gregario («gregariousness»), innato en el hombre como en otras especies animales. Esta proclividad gregaria es, desde el punto de vista biológico, una analogía y por así decir una prosecución del carácter pluricelular; en los términos de la teoría de la libido, es otra expresión de la tendencia de todos los seres vivos de la misma especie, tendencia que arranca de la libido, a formar unidades cada vez más amplias.<sup>1</sup> El individuo se siente incompleto («incomplete») cuando está solo. Ya la angustia del niño pequeño sería una exteriorización de este instinto gregario. Oponerse al rebaño equivale a separarse de él, y por eso se lo evitará con angustia. Ahora bien, el rebaño desautoriza todo lo nuevo, lo inhabitual. El instinto gregario sería algo primario, no susceptible de ulterior descomposición («which cannot be split up»).

Trotter consigna la serie de las pulsiones (o instintos) que él acepta como primarias: las pulsiones de autoconservación, de nutrición, sexual y gregaria. Esta última se ve a menudo en la coyuntura de oponerse a las otras. Conciencia de culpa y sentimiento del deber serían los patrimonios característicos de un «gregarious animal». Trotter hace partir, asimismo, del instinto gregario las fuerzas represoras que el psicoanálisis ha pesquisado en el yo, y por tanto también las resistencias con que el médico tropieza en el tratamiento psicoanalítico. El lenguaje debería su importancia a su aptitud para vehiculizar el entendimiento recíproco dentro del rebaño, y sobre él descansaría en buena parte la identificación de los individuos unos con otros.

Así como Le Bon se interesaba sobre todo por las formaciones de masa efímeras características, y McDougall por las asociaciones estables, Trotter se interesa principalmente

<sup>1</sup> Cf. *Más allá del principio de placer* (1920g) [*supra*, pág. 49].

por las uniones más generales en que vive el ser humano, ese ζῷον πολιτικόν,<sup>2</sup> e indica su fundamento psicológico. Para Trotter, empero, no se requiere derivar de otra cosa la pulsión gregaria, pues la define como primaria y no susceptible de ulterior descomposición. Observa de paso que Boris Sidis deduce la pulsión gregaria de la sugestionabilidad, lo cual por suerte es superfluo para él; se trata de una explicación que responde a un modelo consabido, insatisfactorio, y la tesis inversa —vale decir, que la sugestionabilidad es un retoño del instinto gregario— me parece mucho más iluminadora.

Ahora bien, con mayor derecho que a las otras exposiciones, se puede objetar a la de Trotter que no atiende suficientemente al papel del conductor dentro de la masa; nosotros, en cambio, nos inclinamos más bien por el juicio opuesto, a saber, que la esencia de la masa no puede concebirse descuidando al conductor. El instinto gregario no deja sitio alguno al conductor; este se añade al rebaño sólo de manera contingente. Además, de esta pulsión no parte camino alguno hacia una necesidad de Dios: falta el pastor del rebaño, lo cual armoniza con aquella concepción. Pero, aparte de esto, es posible pulverizar la exposición de Trotter en el campo psicológico; vale decir, puede demostrarse que es por lo menos probable que la pulsión gregaria no sea indescomponible, no sea primaria en el sentido en que lo son las pulsiones de autoconservación y sexual.

No es fácil, desde luego, perseguir la ontogénesis de la pulsión gregaria. La angustia que siente el niño pequeño cuando lo dejan solo, y que Trotter pretende considerar como exteriorización de aquella pulsión, sugiere empero otra interpretación. Ella se dirige a la madre, y después a otras personas familiares; es la expresión de una añoranza incumplida, con la cual el niño no atina a hacer otra cosa que mudarla en angustia.<sup>3</sup> La angustia del niño pequeño que está solo no se calma a la vista de otro cualquiera «del rebaño»; al contrario: es provocada únicamente por la llegada de uno de estos «extraños». Además, por largo tiempo no se observa en el niño nada de un instinto gregario o sentimiento de masa. Este se forma únicamente cuando los niños son muchos en una misma casa, y a partir de su relación con los padres; y se forma, en verdad, como reacción frente a la envidia incipiente con que el niño mayor recibe al más pe-

<sup>2</sup> [«Animal político» (Aristóteles, *Política*, 1252b).]

<sup>3</sup> Cf. las puntualizaciones sobre la angustia en la 25ª de mis *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1916-17).

queño. Aquel, por celos, querría sin duda desalojar {*verdrängen*} al recién llegado, mantenerlo lejos de los padres y expropiarle todos sus derechos; pero en vista de que este niño —como todos los que vienen después— es amado por los padres de igual modo, y por la imposibilidad de perseverar en su actitud hostil sin perjudicarse, es compelido a identificarse con los otros niños, y así se forma en la cuadrilla infantil un sentimiento de masa o de comunidad, que después, en la escuela, halla su ulterior desarrollo. La primera exigencia de esta formación reactiva es la de la justicia, el trato igual para todos. Conocidas son la vehemencia y el rigor con que esta exigencia se expresa en la escuela. Si uno mismo no puede ser el preferido, entonces ningún otro deberá serlo. Esta trasmudación y sustitución de los celos por un sentimiento de masa en el cuarto de los niños y en el aula escolar podría juzgarse inverosímil si más tarde, y bajo otras circunstancias, no volviera a observarse el mismo proceso. Considérese la cuadrilla de señoras y señoritas que en su entusiasmo amoroso asedian al cantante o al pianista después de su función. Lo más natural sería que se tuvieran celos recíprocos, pero en vista de su número y de la imposibilidad, que este determina, de alcanzar la meta de su enamoramiento, renuncian a ello y en vez de andar a la greña actúan como una masa unitaria, rinden homenaje al festejado en acciones comunes y acaso las embelesaría compartir un rizo de su cabellera. Rivales al comienzo, han podido identificarse entre sí por su parejo amor hacia el mismo objeto. Cuando una situación pulsional es susceptible de diversos desenlaces (como es habitual que ocurra), no ha de sorprendernos que se produzca aquel con el cual se asocia la posibilidad de una cierta satisfacción, al tiempo que se pospone otro, que sería más natural en sí mismo, porque las circunstancias reales le deniegan el logro de esa meta.

Lo que más tarde hallamos activo en la sociedad en calidad de espíritu comunitario, *esprit de corps*, no desmiente este linaje suyo, el de la envidia originaria. Ninguno debe querer destacarse, todos tienen que ser iguales y poseer lo mismo. La justicia social quiere decir que uno se deniega muchas cosas para que también los otros deban renunciar a ellas o, lo que es lo mismo, no puedan exigir las. Esta exigencia de igualdad es la raíz de la conciencia moral social y del sentimiento del deber. Inesperadamente, se revela en la angustia de infección de los sifilíticos, que el psicoanálisis nos ha enseñado a comprender. La angustia de estos pobres diablos proviene de su violenta lucha contra el deseo inconsciente de propagar su infección a los demás; en efecto, ¿por

qué debían estar infectados ellos solos, y apartados de tantos otros? ¿Por qué no deberían estarlo estos? Igual núcleo tiene la bella anécdota del fallo de Salomón. Si el hijo de una de las mujeres ha muerto, tampoco la otra ha de tenerlo vivo. Por este deseo se reconoce a la perdidosa.

El sentimiento social descansa, pues, en el cambio de un sentimiento primero hostil en una ligazón de cuño positivo, de la índole de una identificación. Hasta donde hoy podemos penetrar ese proceso, dicho cambio parece consumarse bajo el influjo de una ligazón tierna común con una persona situada fuera de la masa. No juzgamos exhaustivo nuestro análisis de la identificación. Empero, para nuestro actual propósito basta volver sobre este único rasgo: la exigencia de realización consecuente de la igualdad. Ya al elucidar las dos masas artificiales, la Iglesia y el ejército, averiguamos que su premisa era que todos fueran amados de igual modo por uno, el conductor. Pero no olvidemos que la exigencia de igualdad de la masa sólo vale para los individuos que la forman, no para el conductor. Todos los individuos deben ser iguales entre sí, pero todos quieren ser gobernados por uno. Muchos iguales, que pueden identificarse entre sí, y un único superior a todos ellos: he ahí la situación que hallamos realizada en la masa capaz de sobrevivir. Osemos por eso corregir el enunciado de Trotter según el cual el ser humano es un *animal gregario* {*Herdentier*}, diciendo que es más bien un *animal de horda* {*Hordentier*}, el miembro de una horda dirigida por un jefe.

## X. La masa y la horda primordial

En 1912 recogí la conjetura de Darwin, para quien la forma primordial de la sociedad humana fue la de una horda gobernada despóticamente por un macho fuerte. Intenté mostrar que los destinos de esta horda han dejado huellas indestructibles en el linaje de sus herederos; en particular, que el desarrollo del totemismo, que incluye en sí los comienzos de la religión, la eticidad y la estratificación social, se entrama con el violento asesinato del jefe y la transformación de la horda paterna en una comunidad de hermanos.<sup>1</sup> Por cierto, esta no es sino una hipótesis como tantas otras con que los prehistoriadores procuran iluminar la oscuridad del tiempo primordial —una «*just-so story*», según la llamó jocosamente un crítico inglés, sin ánimo hostil—. <sup>2</sup> Pero opino que es valedera como hipótesis si se muestra apta para crear coherencia e inteligibilidad en nuevos y nuevos ámbitos.

Las masas humanas vuelven a mostrarnos la imagen familiar del individuo hiperfuerte en medio de una cuadrilla de compañeros iguales, esa misma imagen contenida en nuestra representación de la horda primordial. La psicología de estas masas, según la conocemos por las descripciones tantas veces citadas —la atrofia de la personalidad individual consciente, la orientación de pensamientos y sentimientos en las mismas direcciones, el predominio de la afectividad y de lo anímico inconsciente, la tendencia a la ejecución inmediata de los propósitos que van surgiendo—, responde a un estado

<sup>1</sup> *Tótem y tabú* (1912-13) [ensayo IV; Freud emplea el término «horda» para designar un conjunto relativamente pequeño de individuos].

<sup>2</sup> [En la primera edición aparecía aquí el nombre «Kroeger», a todas luces una errata por «Kroeber», que, dicho sea de paso, era un célebre antropólogo norteamericano. — La reseña original de *Tótem y tabú* escrita por Kroeber para la *American Anthropologist* (1920, pág. 48), no se refería en ningún lugar a una «*just-so story*», como lo apuntó el propio Kroeber en otra reseña, casi veinte años más tarde (1939, pág. 446). En realidad, esa comparación fue efectuada en la reseña de la misma obra por el antropólogo inglés R. R. Marett (1920, pág. 206), como alusión al libro de Rudyard Kipling escrito para niños con historias jocosas sobre la evolución. {«*Just-so story*» podría traducirse, aproximadamente, «una historia que es así porque es así»}.]

de regresión a una actividad anímica primitiva, como la que adscribiríamos justamente a la horda primordial.<sup>3</sup>

De este modo, la masa se nos aparece como un renacimiento de la horda primordial. Así como el hombre primordial se conserva virtualmente en cada individuo, de igual modo la horda primordial se restablece a partir de una multitud cualquiera de seres humanos; en la medida en que estos se encuentran de manera habitual gobernados por la formación de masa, reconocemos la persistencia de la horda primordial en ella. Tenemos que inferir que la psicología de la masa es la psicología más antigua del ser humano; lo que hemos aislado como psicología individual, dejando de lado todos los restos de masa, se perfiló más tarde, poco a poco, y por así decir sólo parcialmente a partir de la antigua psicología de la masa. Todavía hemos de hacer el intento de indicar el punto de partida de este desarrollo. [Cf. págs. 128 y sigs.]

Una reflexión inmediata nos muestra el punto en que esta aseveración requiere enmienda. La psicología individual tiene que ser por lo menos tan antigua como la psicología de masa, pues desde el comienzo hubo dos psicologías: la de los individuos de la masa y la del padre, jefe, conductor. Los individuos estaban ligados del mismo modo que los hallamos hoy, pero el padre de la horda primordial era libre. Sus actos intelectuales eran fuertes e independientes aun en el aislamiento, y su voluntad no necesitaba ser refrendada por los otros. En consecuencia, suponemos que su yo estaba poco ligado libidinosamente, no amaba a nadie fuera de sí mismo, y amaba a los otros sólo en la medida en que servían a sus necesidades. Su yo no daba a los objetos nada en exceso.

<sup>3</sup> Los rasgos que hemos descrito en la caracterización general de los seres humanos tienen que ser válidos, en particular, para la horda primordial. La voluntad del individuo era demasiado débil, no se atrevía a la acción. No sobrevenían otros impulsos que los colectivos, existía sólo una voluntad común, no una singular. La representación no osaba trasponerse en voluntad cuando no se sentía fortalecida por la percepción de su difusión general. Esta debilidad de la representación encuentra su explicación en la intensidad de la ligazón afectiva común a todos, pero la semejanza de las circunstancias vitales y la falta de una propiedad privada se sumaban para determinar la uniformidad de los actos anímicos en los individuos. Tampoco las necesidades excrementicias excluyen la comunidad, según puede observarse en niños y soldados. La única gran excepción es el acto sexual, en que un tercero está de más en el mejor de los casos, y en el caso extremo es condenado a una penosa expectativa. En cuanto a la reacción de la necesidad sexual (de satisfacción genital) frente a lo gregario, véase *infra* [págs. 132-3].

En los albores de la historia humana él fue el *superhombre* que Nietzsche esperaba del futuro. Todavía hoy los individuos de la masa han menester del espejismo de que su conductor los ama de manera igual y justa; pero al conductor mismo no le hace falta amar a ningún otro, puede ser de naturaleza señorial, absolutamente narcisista, pero seguro de sí y autónomo. Sabemos que el amor pone diques al narcisismo, y podríamos mostrar cómo, en virtud de ese efecto suyo, ha pasado a ser un factor de cultura.

El padre primordial de la horda no era todavía inmortal, como pasó a serlo más tarde por divinización. Cuando moría debía ser sustituido; lo remplazaba probablemente un hijo más joven que hasta entonces había sido individuo-masa como los demás. Por lo tanto, tuvo que existir la posibilidad de transformar la psicología de masa en psicología individual, debió hallarse una condición bajo la cual ese cambio se consumase fácilmente, como a las abejas les es posible, en caso de necesidad, hacer de una larva una reina, en vez de convertirla en obrera. Sólo podemos concebirla así: el padre primordial había impedido a sus hijos la satisfacción de sus aspiraciones sexuales directas; los compelió a la abstinencia, y por consiguiente a establecer ligazones afectivas con él y entre ellos, ligazones que podían brotar de las aspiraciones de meta sexual inhibida. Los compelió, por así decir, a la psicología de masa. Sus celos sexuales y su intolerancia pasaron a ser, en último análisis, la causa de la psicología de la masa.<sup>4</sup>

Al que fue su continuador se le abrió también la posibilidad de la satisfacción sexual y, por tanto, la de salir de las condiciones de la psicología de masa. La fijación de la libido a la hembra, la posibilidad de satisfacerse sin dilación y sin almacenamiento, pusieron fin a la significatividad de las aspiraciones sexuales de meta inhibida e hicieron que el narcisismo fuera incrementándose en esa misma medida. En un apéndice [págs. 130 y sigs.] volveremos sobre este vínculo del amor con la formación del carácter.

Será particularmente instructivo destacar el vínculo en que se encuentra la constitución de la horda primordial con la institución a través de la cual —y prescindiendo de los medios compulsivos— se mantiene cohesionada a una masa artificial. En el ejército y la Iglesia es, como vimos, el espejismo de que el conductor ama a todos los individuos

<sup>4</sup> Acaso puede suponerse también que los hijos expulsados, separados del padre, hicieron el progreso desde la identificación entre ellos hasta el amor de objeto homosexual, y así obtuvieron la libertad para matar al padre. [Cf. *Tótem y tabú* (1912-13), *AE*, 13, pág. 146.]

por igual y justicieramente. Ahora bien, esta no es sino la adaptación {*Umarbeitung*} idealista de la constelación imperante en la horda primordial, a saber, que todos los hijos se sabían perseguidos de igual modo por el padre primordial y lo temían de idéntica manera. Ya la forma siguiente de la sociedad humana, el clan totémico, tiene por premisa esta transformación sobre la cual se erigen todos los deberes sociales. La fuerza inquebrantable de la familia en cuanto formación de masa natural descansa en que esa premisa necesaria, el idéntico amor del padre, puede realizarse en ella.

Pero todavía esperamos algo más de la reconducción de la masa a la horda primordial. Debe allanarnos lo que hay aún de misterioso y no comprendido en la formación de masa, y que se oculta tras las enigmáticas palabras de «hipnosis» y «sugestión». Y opino que, en efecto, puede hacerlo. Recordemos que la hipnosis contiene algo directamente ominoso; ahora bien, el carácter de lo ominoso apunta a algo antiguo y familiar que cayó bajo la represión.<sup>5</sup> Reparemos en el modo en que se inicia la hipnosis. El hipnotizador afirma encontrarse en posesión de un poder misterioso que arrebatara al sujeto su voluntad, o, lo que es lo mismo, el sujeto cree eso de él. Este poder misterioso —que popularmente sigue designándose a menudo como magnetismo animal— tiene que ser el mismo que los primitivos consideraban fuente del tabú, el mismo que irradian reyes y caciques y vuelve peligroso acercárseles (el «*mana*»). Ahora el hipnotizador pretende poseer ese poder. ¿Y cómo lo manifiesta? Exhortando a la persona a mirarlo a los ojos; lo típico es que hipnotice por su mirada. Pero justamente la vista del cacique es peligrosa e insoportable para los primitivos, como después lo será la visión de la divinidad para los mortales. Todavía Moisés tiene que hacer de intermediario entre su pueblo y Jehová, pues el pueblo no soportaría la visión de Dios; así, estuvo en presencia de El, y cuando regresó su rostro despedía rayos: una parte del «*mana*» se había transferido a él, como le ocurre al intermediario entre los primitivos.<sup>6</sup>

Por lo demás, es posible provocar la hipnosis también por otras vías, lo cual es despistante y ha dado ocasión a teorías fisiológicas insuficientes. Por ejemplo, la fijación de la vista en un objeto brillante, o la audición de un ruido monótono. En realidad, tales procedimientos sólo sirven para distraer y

<sup>5</sup> Cf. «Lo ominoso» (1919b) [AE, 17, pág. 244].

<sup>6</sup> Véase *Tótem y tabú* (1912-13) [ensayo II] y las fuentes que allí se citan.

cautivar la atención conciente. La situación es la misma que si el hipnotizador hubiera dicho a la persona: «Ahora ocúpese usted exclusivamente de mi persona; el resto del mundo carece de todo interés». Desde el punto de vista técnico, sin duda, sería inconducente que el hipnotizador pronunciara esas palabras; ellas arrancarían al sujeto de su actitud inconciente y lo estimularían a la contradicción conciente. Pero al par que el hipnotizador evita que el pensar conciente del sujeto se dirija sobre sus propósitos, y este se absorbe en una actividad a raíz de la cual el mundo no puede menos que vaciarse de interés, ocurre que inconcientemente concentra en verdad toda su atención sobre el hipnotizador, se entrega a la actitud del *rapport*, de la transferencia, con el hipnotizador. Así, los métodos indirectos de la hipnosis, a semejanza de muchas técnicas del chiste,<sup>7</sup> tienen por resultado impedir ciertas distribuciones de la energía psíquica que perturbarían el curso del proceso inconciente, y en definitiva alcanzan la misma meta que los influjos directos de la mirada fija y el pase de manos.<sup>8</sup>

Ferenczi [1909] descubrió, certeramente, que la orden de dormir, usada a menudo para producir la hipnosis, hace que el hipnotizador ocupe el lugar de los padres. Creyó poder distinguir dos clases de hipnosis: una zalamera y apaciguadora, que atribuyó al modelo materno, y una amenazadora, que imputó al padre. Ahora bien, la orden de dormir no sig-

<sup>7</sup> [En su libro sobre el chiste (1905c), *AE*, 8, págs. 144-6, Freud se explaya sobre la distracción de la atención como parte de la técnica de los chistes. La posibilidad de que este mecanismo cumpla un papel en la «transferencia de pensamiento» (telepatía) se menciona en «Psicoanálisis y telepatía» (1941d), *infra*, pág. 176. Pero tal vez su más antigua alusión a ello sea la que se encuentra en el capítulo final de *Estudios sobre la histeria* (Breuer y Freud, 1895), *AE*, 2, págs. 277-8, donde sugiere que ese mecanismo posiblemente explique en parte la eficacia de su técnica de «presión sobre la frente». Véase también el «Proyecto de psicología» de 1895 (Freud, 1950a), *AE*, 1, pág. 383.]

<sup>8</sup> La situación en que la persona está inconcientemente suspensa del hipnotizador, mientras que concientemente se ocupa de percepciones monótonas, no interesantes, tiene una contrapartida en los episodios del tratamiento psicoanalítico, que merece citarse aquí. En todo análisis sucede por lo menos una vez que el paciente asevera con obstinación que no se le ocurre absolutamente nada. Sus asociaciones libres cesan, y fracasan las impulsiones que suelen emplearse para ponerlas en marcha. Esforzado el paciente, se obtiene al fin la admisión de que piensa en el panorama que se ve por la ventana del consultorio, en el tapiz de la pared que tiene frente a sí, o en la lámpara de gas que pende en un rincón. Así sabemos enseguida que se halla empeñado en la transferencia, reclamado por pensamientos todavía inconcientes referidos al médico, y tan pronto se le da dicho esclarecimiento desaparece esa detención de sus ocurrencias.

nifica en la hipnosis nada más que la exhortación a quitar todo interés del mundo y concentrarse en la persona del hipnotizador; también el sujeto la comprende así, pues en ese quite del interés por el mundo exterior reside la característica psicológica del sueño, y en él descansa el parentesco entre el sueño y el estado hipnótico.

Mediante sus manejos, el hipnotizador despierta en el sujeto una porción de su herencia arcaica que había transigido {*entgegenkommen*} también con sus progenitores y que experimentó en la relación con el padre una reanimación individual: la representación de una personalidad muy poderosa y peligrosa, ante la cual sólo pudo adoptarse una actitud pasiva-masoquista y resignar la propia voluntad, y pareció una osada empresa estar a solas con ella, «sostenerle la mirada». Es que sólo así podemos concebir la relación de un individuo de la horda primordial con el padre primordial. Como lo sabemos por otras reacciones, el individuo ha conservado un grado variable de aptitud personal para revivir esas situaciones antiguas. Empero, un saber de que la hipnosis es sólo un juego, una renovación falsa de aquellas viejas impresiones, puede persistir acaso y velar por la resistencia frente a consecuencias demasiado serias de la cancelación hipnótica de la voluntad.

El carácter ominoso y compulsivo de la formación de masa, que sale a la luz en sus fenómenos sugestivos, puede reconducirse entonces con todo derecho hasta la horda primordial. El conductor de la masa sigue siendo el temido padre primordial; la masa quiere siempre ser gobernada por un poder irrestricto, tiene un ansia extrema de autoridad: según la expresión de Le Bon, sed de sometimiento. El padre primordial es el ideal de la masa, que gobierna al yo en remplazo del ideal del yo. Hay buenos fundamentos para llamar a la hipnosis una masa de dos; en cuanto a la sugestión, le cabe esta definición: es un convencimiento que no se basa en la percepción ni en el trabajo de pensamiento, sino en una ligazón erótica.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Creo digno de señalarse que las elucidaciones de esta sección nos mueven a abandonar la concepción de Bernheim sobre la hipnosis para volver a la concepción ingenua más antigua. Según Bernheim, todos los fenómenos hipnóticos derivan de un factor, la sugestión, que ya no es susceptible de ulterior esclarecimiento. Nosotros llegamos a la conclusión de que la sugestión es un fenómeno parcial del estado hipnótico, que tiene su buen fundamento en una disposición que se conserva inconciente desde la historia primordial de la familia humana. [Freud ya había expresado su escepticismo acerca de las opiniones de Bernheim sobre la sugestión en el «Prólogo» a su traducción del libro de aquel sobre el tema (1888-89), *AE*, 1, págs. 84 y sigs. Véase mi «Nota introductoria», *supra*, pág. 66.]

## XI. Un grado en el interior del yo

Si, teniendo presentes las descripciones —complementarias entre sí— de los diversos autores sobre psicología de las masas, abarcamos en un solo panorama la vida de los individuos de nuestros días, acaso perderemos el coraje de ofrecer una exposición sintética, en vista de las complicaciones que advertimos. Cada individuo es miembro de muchas masas, tiene múltiples ligazones de identificación y ha edificado su ideal del yo según los más diversos modelos. Cada individuo participa, así, del alma de muchas masas: su raza, su estamento, su comunidad de credo, su comunidad estatal, etc., y aun puede elevarse por encima de ello hasta lograr una partícula de autonomía y de originalidad. Estas formaciones de masa duraderas y permanentes llaman menos la atención del observador, por sus efectos uniformes y continuados, que las masas efímeras, de creación súbita, de acuerdo con las cuales Le Bon bosquejó su brillante caracterización psicológica del alma de las masas; y en estas masas ruidosas, efímeras, que por así decir se superponen a las otras, se nos presenta el asombroso fenómeno: desaparece sin dejar huellas, si bien sólo temporariamente, justo aquello que hemos reconocido como el desarrollo individual.

Comprendimos ese asombroso fenómeno diciendo que el individuo resigna su ideal del yo y lo permuta por el ideal de la masa corporizado en el conductor. Pero lo asombroso, agregaríamos a manera de enmienda, no tiene en todos los casos igual magnitud. En muchos individuos, la separación entre su yo y su ideal del yo no ha llegado muy lejos; ambos coinciden todavía con facilidad, el yo ha conservado a menudo su antigua vanidad narcisista. La elección del conductor se ve muy facilitada por esta circunstancia. Muchas veces sólo le hace falta poseer las propiedades típicas de estos individuos con un perfil particularmente nítido y puro, y hacer la impresión de una fuerza y una libertad libidinosa mayores; entonces transige con él la necesidad de un jefe fuerte, revistiéndolo con el hiperpoder que de otro modo no habría podido tal vez reclamar. Los otros, cuyo ideal del yo no se habría corporizado en su persona en otras circunstan-

cias sin que mediase corrección, son arrastrados después por vía «sugestiva», vale decir, por identificación.

Según discernimos, lo que pudimos aducir para esclarecer la estructura libidinosa de una masa se reconduce a la diferenciación entre el yo y el ideal del yo, y al doble tipo de ligazón así posibilitado: identificación, e introducción del objeto en remplazo del ideal del yo. Como primer paso de un análisis del yo, esta hipótesis (la existencia de un grado de esta clase en el interior del yo) tiene que demostrar su justificación poco a poco, en los más diversos campos de la psicología. En mi escrito «Introducción del narcisismo» [1914c] reuní todo el material patológico utilizable en apoyo de esta separación. Pero cabe esperar que una ulterior profundización en la psicología de las psicosis mostrará que su importancia es mucho mayor. Repárese en que el yo se vincula ahora como un objeto con el ideal del yo desarrollado a partir de él, y que posiblemente todas las acciones recíprocas entre objeto exterior y yo-total que hemos discernido en la doctrina de las neurosis vienen a repetirse en este nuevo escenario erigido en el interior del yo.

Me propongo estudiar aquí sólo una de las posibles consecuencias de este punto de vista, prosiguiendo así la elucidación de un problema que en otro lugar debí dejar irresuelto.<sup>1</sup> Cada una de las diferenciaciones anímicas que hemos ido conociendo supone una nueva dificultad para la función anímica, aumenta su labilidad y puede convertirse en el punto de partida de una falla de la función, de la contracción de una enfermedad. Así, con el nacimiento pasamos del narcisismo absolutamente autosuficiente a la percepción de un mundo exterior variable y al inicio del hallazgo de objeto, y con ello se enlaza el hecho de que no soportemos el nuevo estado de manera permanente, que periódicamente volvamos atrás y en el dormir regresemos al estado anterior de la ausencia de estímulos y evitación del objeto. No hacemos sino obedecer una indicación del mundo exterior, que, por la periódica alternancia del día y la noche, nos sustrae temporariamente de la mayor parte de los estímulos que operan sobre nosotros. El segundo ejemplo, más importante para la patología, no está sometido a ninguna restricción parecida. En el curso de nuestro desarrollo hemos emprendido una separación de nuestro patrimonio anímico en un yo coherente y una parte reprimida inconciente, que se dejó fuera de aquel; y sabemos que la estabilidad de esta adquisición reciente está expuesta a constantes perturbaciones. En el sueño y la

<sup>1</sup> «Duelo y melancolía» (1917e) [AE, 14, pág. 255].

neurosis, eso excluido insiste en ser admitido a las puertas custodiadas por resistencias, y en la vigilia y el estado de salud nos servimos de particulares artificios para acoger temporariamente en nuestro yo lo reprimido sorteando las resistencias y mediando una ganancia de placer. El chiste y el humor, y en cierta medida lo cómico en general, podrían considerarse bajo esta luz. A todo conocedor de la psicología de las neurosis se le ocurrirán ejemplos parecidos de menor alcance; pero pasaré sin dilaciones a la aplicación que me he propuesto.

Sería también concebible que la división del ideal del yo respecto del yo no se soportase de manera permanente, y tuvieran que hacerse involuciones temporarias. A pesar de todas las renunciadas y restricciones impuestas al yo, la regla es la infracción periódica de las prohibiciones. Lo muestra ya la institución de las fiestas, que originariamente no son otra cosa que excesos permitidos por la ley y deben a esta liberación su carácter placentero.<sup>2</sup> Las saturnales de los romanos y el carnaval de nuestros días coinciden en este rasgo esencial con las fiestas de los primitivos, que suelen terminar en desenfrenos de toda clase, trasgrediendo los mandatos en cualquier otro momento sagrados. Ahora bien, el ideal del yo abarca la suma de todas las restricciones que el yo debe obedecer, y por eso la suspensión del ideal no podría menos que ser una fiesta grandiosa para el yo, que así tendría permitido volver a contentarse consigo mismo.<sup>3</sup>

Siempre se produce una sensación de triunfo cuando en el yo algo coincide con el ideal del yo. Además, el sentimiento de culpa (y el sentimiento de inferioridad) puede comprenderse como expresión de la tensión entre el yo y el ideal.

Es sabido que hay seres humanos en quienes el talante, como sentimiento general, oscila de manera periódica desde un desmedido abatimiento, pasando por un cierto estado intermedio, hasta un exaltado bienestar; y estas oscilaciones, además, emergen con diversos grados de amplitud, desde las apenas registrables hasta las extremas, que, como melancolía y manía, se interponen de manera sumamente martirizadora o perturbadora en la vida de las personas afectadas. En los casos típicos de esta desazón cíclica, los ocasionamientos externos no parecen desempeñar un papel decisivo; y en

<sup>2</sup> *Tótem y tabú* (1912-13) [AE, 13, pág. 142].

<sup>3</sup> Trotter hace arrancar la represión de la pulsión gregaria. Lo que yo he dicho en mi trabajo sobre el narcisismo (1914c) [AE, 14, pág. 90] es más una traducción a otra terminología que una contradicción: «La formación de ideal sería, de parte del yo, la condición de la represión».

cuanto a motivos internos, no hallamos en estos enfermos algo más o algo distinto que en las restantes personas. Por eso se adoptó la costumbre de juzgar a estos casos como no psicógenos. Más adelante nos referiremos a otros casos de desazón cíclica, enteramente similares, pero que se reducen con facilidad a traumas psíquicos.

El fundamento de estas oscilaciones espontáneas del talante es, pues, desconocido; nos falta toda intelección del mecanismo por el cual una melancolía es relevada por una manía. Ahora bien, estos serían los enfermos para quienes podría ser válida nuestra conjetura, a saber, que su ideal del yo se disuelve temporariamente en el yo después que lo rigió antes con particular severidad.

Retengamos, para evitar oscuridades: Sobre la base de nuestro análisis del yo es indudable que, en el maníaco, yo e ideal del yo se han confundido, de suerte que la persona, en un talante triunfal y de autoarrobamiento que ninguna autocrítica perturba, puede regocijarse por la ausencia de inhibiciones, miramientos y autorreproches. Es menos evidente, aunque muy verosímil, que la miseria del melancólico sea la expresión de una bipartición tajante de ambas instancias del yo, en que el ideal, desmedidamente sensible, hace salir a luz de manera despiadada su condena del yo en el delirio de insignificancia y en la autodenigración. Sólo cabe preguntarse si la causa de estos vínculos alterados entre yo e ideal del yo ha de buscarse en rebeliones periódicas, como las que postulamos antes, en contra de la nueva institución, o son otras las circunstancias responsables de ellas.

El vuelco a la manía no es un rasgo necesario en el cuadro patológico de la depresión melancólica. Existen melancolías simples (algunas que sobrevienen una sola vez y otras que se repiten periódicamente) que nunca tienen aquel otro destino. Por otra parte, hay melancolías en que el ocasionamiento desempeña un evidente papel etiológico. Son las que se producen tras la pérdida de un objeto amado, sea por su muerte o a raíz de circunstancias que obligaron a retirar la libido del objeto. Una melancolía psicógena de esta clase puede desembocar en manía, y este ciclo repetirse varias veces, tal como en una melancolía en apariencia espontánea. Así, las condiciones nos resultan bastante opacas, tanto más cuanto que hasta hoy sólo pocas formas y pocos casos de melancolía se han sometido a la indagación psicoanalítica.<sup>4</sup> Hasta ahora sólo comprendemos aquellos casos en que el objeto fue resignado porque se había mostrado indigno del amor. En-

<sup>4</sup> Cf. Abraham (1912).

tonces se lo vuelve a erigir en el interior del yo por identificación, y es severamente amonestado por el ideal del yo. Los reproches y agresiones dirigidos al objeto salen a la luz como autorreproches melancólicos.<sup>5</sup>

También una melancolía de esta clase puede ser seguida por el vuelco a la manía, de suerte que esta posibilidad constituye un rasgo independiente de los restantes caracteres del cuadro patológico.

Empero, no veo ninguna dificultad en hacer intervenir en ambas clases de melancolías, las psicógenas y las espontáneas, el factor de la rebelión periódica del yo contra el ideal del yo. En las espontáneas puede suponerse que el ideal del yo se inclina a desplegar una particular severidad, que después tiene por consecuencia automática su cancelación temporaria. En las psicógenas, el yo sería estimulado a rebelarse por el maltrato que experimenta de parte de su ideal, en el caso de la identificación con un objeto reprobado.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Dicho más precisamente: se ocultan tras los reproches dirigidos al yo propio, y le prestan la fijeza, tenacidad y carácter imperativo que distinguen a los autorreproches de los melancólicos.

<sup>6</sup> [Se hallará un examen ulterior de la melancolía en el cap. V de *El yo y el ello* (1923b).]