

II

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

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

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

¹ Goethe, *Zahmen Xenien* IX (obra póstuma).

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

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

² [En su novela *Effi Briest* (1895).]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hay otro procedimiento más enérgico y radical. Discier-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

nes internas que aún no admiten expresión en palabras abstractas.

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

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

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

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

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

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

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

enteramos de cuán mal olor solía despedir la persona del *Roi Soleil*,* y meneamos la cabeza cuando en Ísola Bella⁵ nos muestran la diminuta jofaina de que se servía Napoleón para su aseo matinal. Más aún: no nos sorprende que alguien presente directamente al uso del jabón como medida de cultura. Algo parecido ocurre con el orden, que, como la limpieza, está enteramente referido a la obra del hombre. Pero mientras que no tenemos derecho a esperar limpieza en la naturaleza, el orden más bien ha sido espiado y copiado de ella; la observación de las grandes regularidades astronómicas no sólo ha proporcionado al ser humano el arquetipo del orden, sino los primeros puntos de apoyo para introducirlo en su vida. El orden es una suerte de compulsión de repetición que, una vez instituida, decide cuándo, dónde y cómo algo debe ser hecho, ahorrando así vacilación y dudas en todos los casos idénticos. Es imposible desconocer los beneficios del orden; posibilita al ser humano el mejor aprovechamiento del espacio y el tiempo, al par que preserva sus fuerzas psíquicas. Se tendría derecho a esperar que se hubiera establecido desde el comienzo y sin compulsión en el obrar humano, y es lícito asombrarse de que en modo alguno haya sido así; en efecto, el hombre posee más bien una inclinación natural al descuido, a la falta de regularidad y de puntualidad en su trabajo, y debe ser educado empeñosamente para imitar los arquetipos celestes.

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

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

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

⁵ [Célebre isla del Lago Maggiore, visitada por Napoleón pocos días antes de la batalla de Marengo.]

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

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

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

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

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

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

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

primera impresión, está tentado de decir que la sublimación es, en general, un destino de pulsión forzosamente impuesto por la cultura. Pero será mejor meditarlo más. Por último y en tercer lugar⁸ —y esto parece lo más importante—, no puede soslayarse la medida en que la cultura se edifica sobre la renuncia de lo pulsional, el alto grado en que se basa, precisamente, en la no satisfacción (mediante sofocación, represión, ¿o qué otra cosa?) de poderosas pulsiones. Esta «denegación cultural» gobierna el vasto ámbito de los vínculos sociales entre los hombres; ya sabemos que esta es la causa de la hostilidad contra la que se ven precisadas a luchar todas las culturas. También a nuestro trabajo científico planteará serias demandas: tenemos mucho por esclarecer ahí. No es fácil comprender cómo se vuelve posible sustraer la satisfacción a una pulsión. Y en modo alguno deja de tener sus peligros; si uno no es compensado económicamente, ya puede prepararse para serias perturbaciones.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VII

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

se han acercado más a la santidad⁵ son los que más acerbamente se reprochan su condición pecaminosa. Así la virtud pierde una parte de la recompensa que se le promete; el yo obediente y austero no goza de la confianza de su mentor y, a lo que parece, se esfuerza en vano por granjeársela. En este punto se estará dispuesto a objetar: he ahí unas dificultades amañadas de manera artificial. Se dirá que una conciencia moral más severa y vigilante es el rasgo característico del hombre virtuoso, y que si los santos se proclaman pecadores no lo harían sin razón, considerando las tentaciones de satisfacción pulsional a que están expuestos en medida particularmente elevada, puesto que, como bien se sabe, una denegación continuada tiene por efecto aumentar las tentaciones, que, cuando se las satisface de tiempo en tiempo, ceden al menos provisionalmente. Otro hecho que pertenece también al ámbito de problemas —tan rico— de la ética es que la mala fortuna, vale decir, una frustración exterior, promueve en muy grande medida el poder de la conciencia moral dentro del superyó. Mientras al individuo le va bien, su conciencia moral es clemente y permite al yo emprender toda clase de cosas; cuando lo abrumba la desdicha, el individuo se mete dentro de sí, discierne su pecaminosidad, aumenta las exigencias de su conciencia moral, se impone abstinencias y se castiga mediante penitencias.⁶ Pueblos enteros se han comportado y se siguen comportando de ese modo. Pero esto se explica cómodamente a partir del grado infantil, originario, de la conciencia moral, grado que, por consiguiente, no es abandonado tras la introyección en el superyó, sino que persiste junto a ella y tras ella. El destino es visto como sustituto de la instancia parental; si se es desdichado, ello significa que ya no se es amado por esos poderes supremos y, bajo la amenaza de esta pérdida de amor, uno se inclina de nuevo ante la subrogación de los progenitores en el superyó, que en la época dichosa se pre-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹ Como lo han destacado correctamente Melanie Klein y otros autores ingleses.

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

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

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

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

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

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

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

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

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