

El malestar en la cultura  
(1930 [1929])



# Introducción

## *Das Unbehagen in der Kultur*

### *Ediciones en alemán*

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

### *Traducciones en castellano \**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

James Strachey

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





## 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!».<sup>1</sup>

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

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

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

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

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

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

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

Es simplemente, como bien se nota, el programa del principio de placer el que fija su fin a la vida. Este principio gobierna la operación del aparato anímico desde el comienzo mismo; sobre su carácter acorde a fines no caben dudas, no obstante lo cual su programa entra en 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.<sup>4</sup> Ya nuestra constitución, pues, limita nuestras posibilidades de dicha. Mucho menos difícil es que lleguemos a experimentar desdicha. Desde tres lados amenaza el sufrimiento; desde el cuerpo propio, que, destinado a la ruina y la disolución, no puede prescindir del dolor y la angustia como señales de alarma; desde el mundo exterior, que puede abatir sus furias sobre nosotros con fuerzas hiperpotentes, despiadadas, destructoras; por fin, desde los vínculos con otros seres

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

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

No es asombroso, entonces, que bajo la presión de estas posibilidades de sufrimiento los seres humanos suelen atemperar sus exigencias de dicha, tal como el propio principio de placer se transformó, bajo el influjo del mundo exterior, en el principio de realidad, más modesto; no es asombroso que se consideren dichosos si escaparon a la desdicha, si salieron indemnes del sufrimiento, ni tampoco que dondequiera, universalmente, la tarea de evitar este relegue a un segundo plano la de la ganancia de placer. La reflexión enseña que uno puede ensayar resolver esta tarea por muy diversos caminos; todos han sido recomendados por las diversas escuelas de sabiduría de la vida, y fueron también emprendidos por los seres humanos. Una satisfacción irrestricta de todas las necesidades quiere ser admitida como la regla de vida más tentadora, pero ello significa anteponer el goce a la precaución, lo cual tras breve ejercicio recibe su castigo. Los otros métodos, aquellos cuyo principal propósito es la evitación de displacer, se diferencian según la fuente de este último a que dediquen mayor atención. Hay ahí procedimientos extremos y procedimientos atemperados; los hay unilaterales, y otros que atacan de manera simultánea en varios frentes. Una soledad buscada, mantenerse alejado de los otros, es la protección más inmediata que uno puede procurarse contra las penas que 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, ardentemente anhelada, respecto del mundo exterior. Bien se sabe que con ayuda de los «quita-penas» es posible sustraerse en cualquier momento de la presión de la realidad y refugiarse en un mundo propio, que ofrece mejores condiciones de sensación. Es notorio que esa propiedad de los medios embriagadores determina justamente su carácter peligroso y dañino. En ciertas circunstancias, son culpables de la inútil dilapidación de grandes montos de energía que podrían haberse aplicado a mejorar la suerte de los seres humanos.

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

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

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

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

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

Hay otro procedimiento más enérgico y radical. Discier-

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

<sup>6</sup> Cf. «Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico» (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 remplazo otro donde sus rasgos más insoportables se hayan eliminado y sustituido en el sentido de los deseos propios. Por regla general, no conseguirá nada quien emprenda este camino hacia la dicha en sublevación desesperada; la realidad efectiva es demasiado fuerte para él. Se convierte en un delirante que casi nunca halla quien lo ayude a ejecutar su delirio. Empero, se afirmará que cada uno de nosotros se comporta en algún punto como el paranoico, corrige algún aspecto insoportable del mundo por una formación de deseo e introduce este delirio en lo objetivo (*die Realität*). Particular significatividad reclama el caso en que un número mayor de seres humanos emprenden en común el intento de crearse un seguro de dicha y de protección contra el sufrimiento por medio de una transformación delirante de la realidad efectiva. No podemos menos que caracterizar como unos tales delirios de masas a las religiones de la humanidad. Quien comparte el delirio, naturalmente, nunca lo discierne como tal.

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



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

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

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

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

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

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

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

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 sustitutivas, se le ofrece el refugio en la neurosis, refugio que en la mayoría de los casos consume ya en la juventud. Quien en una época posterior de su vida vea fracasados sus empeños por obtener la dicha, hallará consuelo en la ganancia de placer de la intoxicación crónica, o emprenderá el desesperado intento de rebelión de la psicosis.<sup>10</sup>

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

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

### III

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

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

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

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

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

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

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

Parece establecido que no nos sentimos bien dentro de nuestra cultura actual, pero es difícil formarse un juicio acerca de épocas anteriores para saber si los seres humanos se sintieron más felices y en qué medida, y si sus condiciones de cultura tuvieron parte en ello. Siempre nos inclinaremos a aprehender la miseria de manera objetiva, vale decir, a situarnos con nuestras exigencias y nuestra sensibilidad en las condiciones de antaño, a fin de examinar qué hallaríamos en ellas que pudiera producirnos unas sensaciones de felicidad o de displacer. Este modo de abordaje, que parece objetivo porque prescinde de las variaciones de la sensibilidad subjetiva, es desde luego el más subjetivo posible, puesto que 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.<sup>2</sup> A fin de comprender un poco más, buscaremos uno por uno los rasgos de la cultura, tal como se presentan en las comunidades humanas. Para ello nos dejaremos guiar sin reparos por el uso lingüístico —o, como también se dice, por el sentimiento lingüístico—, confiados en que de tal modo daremos razón de intelec-

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

nes internas que aún no admiten expresión en palabras abstractas.

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

<sup>3</sup> Algún material psicoanalítico, incompleto e incapaz de ofrecer indicaciones ciertas, admite al menos una conjetura —que suena fantástica— acerca del origen de esta hazaña de la humanidad. Es como si el hombre primordial soliera, al toparse con el fuego, satisfacer en él un placer infantil extinguiéndolo con su chorro de orina. De atenernos a sagas registradas, no ofrece duda ninguna la concepción fálica originaria de las llamas que se alzan a lo alto en forma de lenguas. La extinción del fuego mediante la orina —que retoman los modernos gigantes Gulliver, en Lillíput, 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 («*ob inch of nature!*»)<sup>4</sup>. Todo este patrimonio puede reclamar él como adquisición cultural. En tiempos remotos se había formado una representación ideal de omnipotencia y omnisapiencia que encarnó en sus dioses. Les atribuyó todo lo que parecía inasequible a sus deseos —o le era prohibido—. Es lícito decir, por eso, que tales dioses eran ideales de cultura. Ahora se ha acercado tanto al logro de ese ideal que casi ha devenido un dios él mismo. Claro que sólo en la medida en que según el juicio universal de los hombres se suelen alcanzar los ideales. No completamente: en ciertos puntos en modo alguno, en otros sólo a medias. El hombre se ha convertido en una suerte de dios-prótesis, por así decir, verdaderamente grandioso cuando se coloca todos sus órganos auxiliares; pero estos no se han integrado con él, y en ocasiones le dan todavía mucho trabajo. Es cierto que tiene derecho a consolarse pensando que ese desarrollo no ha concluido en el año 1930 d. C. Epocas

<sup>4</sup> [Pese al cuño 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 Isola Bella<sup>5</sup> nos muestran la diminuta jofaina de que se servía Napoleón para su aseo matinal. Más aún: no nos sorprende que alguien presente directamente al uso del jabón como medida de cultura. Algo parecido ocurre con el orden, que, como la limpieza, está enteramente referido a la obra del hombre. Pero mientras que no tenemos derecho a esperar limpieza en la naturaleza, el orden más bien ha sido espiado y copiado de ella; la observación de las grandes regularidades astronómicas no sólo ha proporcionado al ser humano el arquetipo del orden, sino los primeros puntos de apoyo para introducirlo en su vida. El orden es una suerte de compulsión de repetición que, una vez instituida, decide cuándo, dónde y cómo algo debe ser hecho, ahorrando así vacilación y dudas en todos los casos idénticos. Es imposible desconocer los beneficios del orden; posibilita al ser humano el mejor aprovechamiento del espacio y el tiempo, al par que preserva sus fuerzas psíquicas. Se tendría derecho a esperar que se hubiera establecido desde el comienzo y sin compulsión en el obrar humano, y es lícito asombrarse de que en modo alguno haya sido así; en efecto, el hombre posee más bien una inclinación natural al descuido, a la falta de regularidad y de puntualidad en su trabajo, y debe ser educado empeñosamente para imitar los arquetipos celestes.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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