

aparecer plenamente justificado a cuantos puedan formarse una idea de los tormentos que tal estado trae consigo y sepan, además, qué escasa ayuda logra prestar en estos casos la ciencia médica. Pero lo que no podrá adivinar ninguno de nuestros lectores es cuál fue el texto de los dos pactos, escrito el primero con tinta y el segundo, posterior en un año, con sangre, conservados ambos presuntamente en el archivo de Mariazell y reproducidos en el *Trophaeum*.

Estos pactos nos reservan dos grandes sorpresas. En primer lugar, no imponen al diablo obligación alguna a cambio de la cual hipoteque el sujeto su salvación eterna, sino que se limita a consignar una exigencia del demonio, que el pintor se compromete a cumplir. Nos encontramos, por tanto, ante el caso totalmente ilógico y absurdo de alguien que vende su alma, no por algo que ha de recibir del diablo, sino por algo que él ha de hacer en favor del mismo. Pero todavía es más extraña la obligación que el pintor se compromete a cumplir.

El primer pacto, escrito con tinta, reza:

«Yo, Cristóbal Haitzmann, me obligo a este señor, como hijo suyo fidelísimo, por nueve años. Año 1669».

Y el segundo, escrito con sangre:

«Año 1669. Cristóbal Haitzmann. Me obligo a Satanás y me comprometo a ser su hijo fidelísimo y a entregarle, dentro de nueve años, mi cuerpo y mi alma».

Ahora bien: la extrañeza que tales textos nos causan desaparece en cuanto observamos que, en realidad, lo que en ellos aparece expuesto como una demanda del diablo, a la que el pintor se obliga, es, por el contrario, un deseo de este último, que el diablo se compromete a satisfacer. El pacto, antes incomprensible, presenta ya así un perfecto sentido, consistente en que el diablo se obliga a sustituir, cerca del pintor y durante nueve años, al padre que el mismo había perdido. Transcurrido dicho plazo, Haitzmann caería en cuerpo y alma bajo la potestad del demonio, como era generalmente de rigor en esta clase de tratos. Así pues, el proceso mental que motivó en el pintor su pacto con el diablo parece haber sido el siguiente: La muerte de su padre le ha hecho perder la alegría y la capacidad de trabajo; si logra hallar un sustituto del padre, espera recobrar lo perdido.

Un individuo a quien la muerte de su padre ha hecho caer en melancolía tiene que haber amado tiernamente al mismo. Pero entonces resulta en extremo singular que a un tal sujeto se le ocurra elegir al demonio como sustituto del padre amado.

III. EL DEMONIO COMO SUSTITUTO DEL PADRE

TEMO que una crítica perspicaz no se decida a aceptar que ésta nuestra interpretación del pacto descubra su sentido. Elevará, en contrario, dos objeciones. La primera, que no es indispensable considerar el texto de los documentos reseñados como el de un contrato con el que hubieran de constar las obligaciones de ambas partes. Contendría tan sólo la que el pintor contraía, quedando fuera de aquél, y como sobreentendidas, las del demonio. Pero, además, el pintor se obliga doblemente: en primer lugar, a ser durante nueve años hijo fidelísimo del demonio, y en segundo, a pertenecerle en cuerpo y alma después de su muerte. Con esto quedaría destruido uno de los fundamentos de nuestra conclusión.

La segunda objeción alegará que no se debe conceder especial importancia a la fórmula de «ser hijo fidelísimo del demonio», la cual sería tan sólo una expresión corriente, susceptible de ser generalmente interpretada en el sentido que los religiosos le dieron. Éstos nos traducen, en efecto, tal expresión a su latín, y se limitan a decir que el pintor se *mancipó* (*mancipavit*) al Malo, se hizo esclavo suyo, obligándose a llevar una vida pecadora y a negar a Dios y a la Santísima Trinidad. ¿Por qué habríamos de alejarnos de esta interpretación tan natural y próxima^[2098]?. Y entonces nos hallaríamos sencillamente ante el caso de un individuo que se ve atormentado por una depresión melancólica, y no sabiendo ya a quién pedir ayuda, vende su alma al diablo, al cual atribuye máximo poder terapéutico. El hecho de que la depresión tuviera su causa en la muerte del padre del sujeto carecería de todo alcance. Lo mismo habría sucedido siendo otra su causa. Esta argumentación parece tan razonable como evidente y eleva una vez más contra el psicoanálisis el reproche de complicar artificiosamente las cosas más sencillas, ver enigmas y problemas donde en realidad no existen y suscitarlos, acentuando exageradamente rasgos ínfimos y secundarios, fáciles de hallar en todo caso, y elevándolos a la categoría de substratos de conclusiones tan arriesgadas como extrañas. Sería inútil replicar que al rechazar nuestras hipótesis se hace, injustificadamente, caso omiso de sorprendentes analogías y sutiles relaciones que nos es posible señalar en el historial que nos ocupa. Nuestros adversarios afirmarían que nada de ello existe

más que en nuestra imaginación acalorada.

No iniciaremos ahora nuestra argumentación contraria a las objeciones expuestas con las palabras «seamos honrados» o «seamos sinceros», pues siempre debemos poder serlo sin necesidad de tomar un especial impulso para ello: haremos constar, simplemente, nuestra convicción de que a nadie opuesto de antemano al pensamiento psicoanalítico le hará cambiar de opinión el examen de este caso del pintor Cristóbal Haitzmann. No es tampoco nuestra intención utilizarlo como prueba de la validez del psicoanálisis; por el contrario, presuponemos desde luego válido el psicoanálisis y lo utilizamos para explicar la enfermedad demonológica del pintor. La justificación de esta manera de proceder la extraemos del resultado positivo de nuestras investigaciones sobre la esencia de las neurosis. Sin inmodestia alguna podemos, en efecto, afirmar que hasta los más obtusos de nuestros colegas y nuestros contemporáneos comienzan ya a reconocer la imposibilidad de llegar a la inteligencia de los estados neuróticos sin el auxilio del psicoanálisis.

Estos dardos conquistarán Troya, estos dardos solos, habla Ulises en el *Philóctetes* de Sófocles.

Así pues, si no es erróneo considerar el pacto diabólico de nuestro pintor como una fantasía neurótica, el estudio psicoanalítico del mismo no precisará de más amplia justificación. También los pequeños indicios tienen su sentido y su valor, muy especialmente en cuanto se refiere a las condiciones genéticas de la neurosis. Lo mismo puede errarse valorándolos con exceso que negándoles importancia. El acierto es cuestión de tacto. Pero si alguien no cree en el psicoanálisis, ni siquiera en el diablo, habremos de dejarle que se las arregle como quiera con este caso del pintor Haitzmann, bien se considere capaz de explicarlo con sus propios medios, o bien no halle en él nada que precise explicación.

Retornamos, por tanto, a nuestra hipótesis de que el demonio, al que nuestro pintor vende su alma, es para él un sustituto directo del padre. Con ello armoniza también la figura en que primero se le apareció: la de un honrado burgués de edad madura, con barba negra, capa roja y sombrero negro, un bastón en la mano derecha y un perro negro a su lado^[2099]. Luego, su apariencia se hizo cada vez más espantable y podríamos decir más mitológica, mostrando ya, como atributos, cuernos, garras de águila y alas de murciélago. Por último, en la capilla, surge bajo la forma de un dragón alado.

Más adelante habremos de retornar sobre un detalle determinado de su forma corporal.

El hecho de que el demonio sea elegido como sustituto de un padre amado parece realmente extraño; pero sólo cuando nos enfrentamos con él por primera vez, pues sabemos algo que puede minorar nuestra sorpresa. En primer lugar, que Dios es un sustituto del padre o, mejor dicho, un padre ensalzado, o, todavía de otro modo, una copia del padre tal como hubo de ser visto y vivido en la infancia: en la infancia individual por cada sujeto, y por la Humanidad, en su época primitiva, como padre de la horda primordial.

Más tarde, cada sujeto vio a su padre de otro modo, y ya muy disminuido; pero la imagen representativa infantil perduró y se fundó con la huella mnémica hereditaria del padre primordial, formando con ella la representación individual de Dios. La historia secreta del individuo, que el análisis extrae a la luz, nos ha descubierto también que la relación con este padre fue, quizá desde un principio, ambivalente, o cuando menos, no tardó en adquirir tal carácter, integrando así dos impulsos afectivos antitéticos; no sólo una cariñosa sumisión, sino también una hostil rebeldía. Esta misma ambivalencia preside, a nuestro juicio, la relación de la especie humana con su Dios. En la pugna, indecisa aún, entre la nostalgia del padre, por un lado, y el miedo y la rebeldía filial, por otro, hemos hallado la explicación de los caracteres principales y los destinos decisivos de las religiones^[2100].

Del demonio sabemos que es pensado como antítesis de Dios y está, sin embargo, muy próximo a su naturaleza. Pero su historia no ha sido, desde luego, tan bien investigada como la de Dios; no todas las religiones han asumido el espíritu maligno, al adversario de Dios, y su modelo en la vida individual queda, al principio, en la oscuridad. Ahora bien: hay algo seguro, y es que los dioses pueden convertirse en demonios cuando nuevos dioses los desplazan. Cuando un pueblo es vencido por otro, los dioses de los vencidos suelen convertirse para los vencedores en demonios. El demonio de la religión cristiana, el diablo de la Edad Media, era, según la misma mitología cristiana, un ángel caído y de naturaleza igual a la divina. No hace falta gran penetración analítica para adivinar que Dios y el diablo eran, en un principio, idénticos, una sola figura, disociada más tarde en dos de cualidades opuestas^[2101]. En los tiempos primitivos de las religiones, Dios mismo integraba aún todos aquellos rasgos temerosos que luego fueran reunidos para formar su antítesis.

Trátase, pues, el proceso, ya bien conocido por nosotros, de la disociación de una representación de contenido contradictorio —ambivalente—, en dos elementos contrarios, intensamente contrapuestos. Pero las contradicciones dadas en la naturaleza primitiva de Dios son un reflejo de la ambivalencia que denomina la relación del individuo con su padre personal. Si el Dios bondadoso y justo es un sustituto del padre, no es de extrañar que también la actitud hostil, que odia, y teme, y acusa al padre, haya llegado también a manifestarse en la creación de Satán. Así pues, el padre sería el prototipo individual, tanto de Dios como del diablo.

Pero las religiones se hallarían bajo el efecto inextinguible del hecho de que el padre primordial era un ser infinitamente malo, menos semejante a Dios que al diablo.

No es, desde luego, tan fácil descubrir en la vida anímica del individuo la huella de la concepción satánica del padre.

Cuando el niño dibuja muñecos grotescos y caricaturas, suele lograrse demostrar que se burla con ellos de su padre; y cuando el niño o la niña se muestran temerosos de que entren ladrones en su alcoba, no es tampoco difícil reconocer en tan indeseados visitantes disociaciones de la figura del padre^[2102]. También los animales que aparecen en las fobias zoológicas de los niños son, por lo general, sustitutivos del padre, como en tiempos primitivos del animal totémico. Pero en ningún caso hallamos tan claramente expresado como en el de nuestro pintor neurótico del siglo XVII que el diablo sea una copia del padre y pueda figurar como sustituto del mismo. Por eso manifestamos, al principio del presente estudio, nuestra esperanza de que tal historial patodemonológico nos mostrará, como metal nativo, aquello que en las neurosis de una época posterior no supersticiosa ya, pero sí, en cambio, hipocondriaca, sólo trabajosamente, por medio de la labor psicoanalítica, logramos extraer del mineral de las asociaciones y los síntomas^[2103].

Adentrándonos más profundamente en el análisis de la enfermedad de nuestro pintor llegaremos sin duda a una más firme convicción. El hecho de que un sujeto adquiere a consecuencia de la muerte de su padre una depresión melancólica y una inhibición de la capacidad del trabajo no es nada extraordinario. Deducimos de ello que el sujeto se hallaba tiernamente ligado a su padre por un intenso amor filial y recordamos con cuánta frecuencia surge también una grave melancolía como forma neurótica del duelo por la pérdida de

personas queridas.

Hasta aquí pensamos acertadamente; no, en cambio, si continuamos nuestras deducciones en el sentido de que la relación filial entrañaba sola y únicamente amor. Por el contrario, la tristeza producida por la muerte del padre se transformará tanto más fácilmente en melancolía cuanto más ampliamente se hallara la relación filial bajo el signo de la ambivalencia. Ahora bien; la acentuación de esta ambivalencia los prepara a la posibilidad de un rebajamiento del padre, tal como lo hallamos en la neurosis demoniaca de nuestro pintor. Su pudiéramos averiguar de Cristóbal Haitzmann tanto como de un paciente sometido a nuestro análisis, se nos haría fácil desarrollar dicha ambivalencia, hacer recordar al sujeto cuándo y en qué ocasiones tuvo motivos de temer y odiar a su padre, y, sobre todo, descubrir los factores accidentales que se añadieron a los motivos típicos del odio al padre, arraigados inevitablemente en la relación paternofilial natural. Quizá entonces encontraríamos una explicación especial de la inhibición de la capacidad de trabajo. Es posible que el padre se opusiera al deseo de su hijo de ser pintor, y entonces la incapacidad de pintar que acometió a Haitzmann a raíz de la muerte de su padre sería una manifestación de la conocida «obediencia *a posteriori*», y, además, al incapacitar al sujeto para ganarse el sustento, habría incrementado su nostalgia del padre como protector ante sus necesidades de la vida. Como obediencia *a posteriori*, sería también una manifestación de remordimiento y un autocastigo eficaz.

Siéndonos imposible llevar a cabo un tal análisis con Cristóbal Haitzmann, muerto en 1700, hemos de limitarnos a hacer resaltar aquellos rasgos de su historial patológico que pueden apuntar hacia los motivos típicos de una actitud negativa para con el padre. Tales rasgos son muy escasos y de poco resalte, pero muy interesantes.

Ante todo, el papel que desempeña el número nueve. El pacto con el demonio es cerrado por nueve años. El informe, nada sospechoso, del párroco de Pottenbrunn lo precisa así claramente *pro noven Annis Syngraphen scriptan traditit*. Esta carta de presentación, fechada en 1 de septiembre de 1677, indica también que el plazo estaba ya próximo a expirar: *quorum et finis 24 mesis hujus futuros appropinquat*. Así pues, el pacto habría sido suscrito el 24 de septiembre de 1668^[2104]. Y todavía en este mismo informe encuentra el número nueve otra distinta aplicación. *Nenies* —nueve veces— pretende el pintor haber resistido las tentaciones del demonio, antes de entregarse a él. Este detalle no aparece ya

mentado en los informes posteriores. *Postamos novem*, reza luego también el testimonio del abad, y *ad novem annos*, repite el compilador en su extracto, prueba de que tal número no fue considerado indiferente.

El número nueve nos es ya muy conocido por su inclusión en fantasías neuróticas. Es el número de los meses de la gestación, y dondequiera aparece, orienta nuestra atención hacia una fantasía de embarazo. En el caso de nuestro pintor, se trata, desde luego, de nueve años y no de nueve meses, y, además, se nos dirá que el nueve es también, por otros muchos conceptos, un número muy significativo. Pero quién sabe si el nueve no debe, en general, una gran parte de su calidad de número sagrado al papel que desempeña en la gestación; y, además, el cambio de nueve meses en nueve años no tiene por qué desorientarnos. Por el estudio de los sueños sabemos cómo procede con los números la «actividad mental inconsciente». Cuando en un sueño hallamos, por ejemplo, un cinco, habremos de referirlo siempre, desde luego, a un cinco importante en la vida despierta; pero si en la realidad se trataba de una diferencia de edad de cinco años o de una reunión de cinco personas, en el sueño tales elementos aparecen representados, a lo mejor, por cinco billetes de Banco o cinco pedazos de fruta. Esto es, el número queda conservado, pero su denominador es arbitrariamente sustituido conforme a las exigencias de la condensación y el desplazamiento. Así pues, nueve años en el sueño pueden corresponder muy bien a nueve meses de la realidad. Y todavía juega de otro modo de elaboración de los sueños con los números de la vida despierta: desprecia, con soberana indiferencia, los ceros, y los trata como si no fueran números, de manera que cinco dólares, por ejemplo, en el sueño pueden representar cincuenta, quinientos o cinco mil dólares de la realidad.

Otro detalle de las relaciones del pintor con el demonio apunta igualmente hacia la sexualidad. La primera vez, Haitzmann ve al diablo, como ya dijimos, bajo el aspecto de un honrado burgués. Pero ya la vez siguiente se le aparece desnudo, deforme y exornado con dos pares de senos femeninos. Los senos, ora simples, ora múltiples, no faltan ya en ninguna de las apariciones siguientes. Sólo en una de ellas muestra el diablo, además de los senos, un cumplido pene, terminado en una serpiente. Esta acentuación del carácter sexual femenino por medio de grandes senos colgantes (nunca aparece indicio alguno de genital femenino) tiene que aparecer como una flagrante contradicción de nuestra hipótesis de que el diablo era, para nuestro pintor, un sustituto del padre. Además, semejante representación del demonio no es de por sí nada corriente.

En aquellos casos en que el diablo es un concepto específico y surgen, por tanto, diablos en número plural, la representación de diablos femeninos no tiene nada de extraño; pero el hecho de que el demonio mismo, que es una magna individualidad, el soberano del infierno y el adversario de Dios, aparezca representado con aspecto distinto del masculino, e incluso hipermasculino, con cuernos, rabo y pene serpentiforme, no me parece darse nunca.

Estos dos pequeños indicios dejan traslucir cuál es el factor típico que condiciona la parte negativa de la relación del sujeto con su padre. Contra lo que Haitzmann se rebela es contra la actitud femenina con respecto al padre, la cual culmina en la fantasía parirle un hijo (nueve años). Esta resistencia nos es muy conocida por nuestros análisis, en los que adopta formas muy singulares y nos da no poco que hacer al establecer la transferencia. Con el duelo por el padre perdido, con la intensificación de la nostalgia hacia él, es reactivada también en nuestro pintor la fantasía del embarazo, reprimida mucho atrás, y contra la cual tiene que defenderse con la neurosis y con el rebajamiento del padre.

Mas ¿por qué el padre rebajado a la categoría de demonio muestra en su cuerpo una característica de la feminidad? Este rasgo, nos parece, al principio, difícilmente interpretable; pero no tardamos en hallarle dos explicaciones que compiten entre sí sin excluirse. La actitud femenina con respecto al padre sucumbió a la represión en cuanto el niño comprendió que la competencia con la mujer por el amor del padre tenía por condición la pérdida del propio genital masculino, o sea, la castración. La repulsa de la actitud femenina es, por tanto, consecuencia de la resistencia a la castración, y encuentra, regularmente, su más intensa manifestación en la fantasía contraria de castrar al padre haciéndole mujer. Los senos del demonio corresponderían así a una proyección de la propia feminidad sobre el sustituto del padre. La otra explicación de este exorno del cuerpo del diablo no tiene ya un sentido hostil, sino, por el contrario, cariñoso: ve en tal conformación un indicio de que la ternura infantil ha sido desplazada desde la madre al padre, y deduce así una fijación responsable, a la vez, de una parte de la hostilidad contra el padre. Los grandes senos son la característica sexual positiva de la moda en una época en la que el carácter negativo de la mujer, la carencia de pene, no es aún conocido por el niño^[2105].

Si la rebeldía contra la posibilidad de la castración hizo imposible a nuestro pintor el vencimiento de su nostalgia del padre, es perfectamente comprensible que se dirigiera en demanda de auxilio y salvación a la imagen de la madre. Por

eso declara que sólo la Santa Madre de Dios de Mariazell puede redimirle de su pacto con el demonio, y obtiene, en efecto, de nuevo su libertad el día de la Natividad de la Virgen (8 de septiembre). Si el día en que el pacto fue cerrado — el 24 de septiembre— era también para él un día análogamente señalado, es cosa que, naturalmente, no podemos saber.

No hay apenas ninguna de las tesis psicoanalíticas sobre la vida anímica infantil que resulte tan repulsiva e increíble al adulto normal como la actitud femenina del niño con respecto al padre y la fantasía de embarazo subsiguiente. Sólo desde que el presidente del Senado sajón, Daniel Paul-Schreber, publicó el historial de su enfermedad psicótica y de su posterior curación, podemos ya referirnos a esta tesis sin temores y sin necesidad de disculparnos^[2106]. Por la inestimable publicación citada averiguamos que D. P. Schreber, presidente del Senado, se vio atormentado, al rayar en los cincuenta años, por el firme convencimiento de que Dios —el cual mostraba claramente los rasgos del padre del sujeto, el ilustre médico doctor Schreber— había tomado la resolución de castrarle, utilizarle como mujer y hacer nacer en él una nueva especie de hombre, de «espíritu schreberiano». (El sujeto mismo no había logrado descendencia en su matrimonio.) La rebeldía contra estos propósitos de Dios, que el sujeto juzgaba injustos y «contrarios al orden universal», hizo enfermar a Schreber tejo los fenómenos de una paranoia que, sin embargo, curó, en el trascurso de los años, hasta pequeñísimos residuos. El ingenioso autor de su propio historial patológico no sospechaba descubrirnos con él un factor patógeno típico.

Este forcejeo contra la castración, o contra la actitud femenina, ha sido extraído de su conjunto orgánico por A. Adler, el cual lo ha relacionado arbitrariamente con la voluntad de poderío y lo ha erigido en factor independiente, tejo el nombre de «protesta masculina». Dado que una neurosis sólo puede nacer del conflicto de dos tendencias, tan justificado estará ver la causa de «todas» las neurosis en la protesta masculina como en la actitud femenina contra la cual se alza la protesta. Lo exacto es que esta protesta masculina participa regularmente en la formación del carácter —muy ampliamente en algunos tipos— y que se nos opone como intensa resistencia en el análisis de sujetos neuróticos masculinos. El psicoanálisis estudia la protesta masculina en conexión con el complejo de castración, pero no puede sostener su omnipotencia ni su omnipresencia en las neurosis. El caso más acusado de

protesta masculina en todas sus reacciones manifiestas y en todos los rasgos de carácter que profesionalmente he tratado, acudió a mi consulta a causa de una neurosis obsesiva, con obsesiones en las que se manifestaba claramente el conflicto indeciso entre la actitud masculina y la femenina (miedo a la castración y deseo de la castración). El paciente había desarrollado, además, fantasías masoquistas que se referían todas al deseo de aceptar la castración, y había incluso pasado de tales fantasías a la satisfacción real en situaciones perversas. La totalidad de su estado reposaba —como en general la teoría de Adler— en la represión, en la negación de fijaciones eróticas de la temprana infancia.

D. P. Schreber halló su curación cuando se decidió a deponer su resistencia contra la castración y a aceptar el papel femenino que Dios quería atribuirle. Cesaron entonces su confusión y su intranquilidad, pudo abandonar el sanatorio en el que había sido internado y llevó en adelante una vida normal, con la sola irregularidad de dedicar diariamente algunas horas al cuidado de su feminidad, de cuya lenta progresión, hasta el fin marcado por Dios, permaneció siempre convencido.

IV. LOS DOS PACTOS

UN detalle singular de la historia de nuestro pintor es su declaración de haber convenido con el demonio dos distintos pactos.

El primero, escrito con tinta, decía así:

«Yo, Cristóbal Haitzmann, me obligo a este señor, como hijo suyo fidelísimo, por nueve años».

Y el segundo, escrito con sangre:

«Cristóbal Haitzmann. Me obligo a Satanás y me comprometo a ser su hijo fidelísimo y a entregarle, dentro de nueve años, mi cuerpo y mi alma».

Ambos documentos originales se habrían hallado en el archivo de Mariazell al tiempo de la redacción del *Trophaeum*, y ambos llevan la misma fecha de 1669.

Hemos citado ya repetidamente estos dos escritos en el curso del presente estudio y vamos a examinarlos ahora detenidamente, aunque en esta labor corramos más que nunca el peligro de dar demasiada importancia a detalles insignificantes.

El hecho de que un sujeto venda por dos veces su alma al diablo de manera que el primer pacto sea sustituido por el segundo, aunque sin perder su propia validez, no es, desde luego, nada corriente. Quizá extrañe menos a otros investigadores, más familiarizados con los temas demonológicos.

Por mi parte, veo en él una peculiaridad de nuestro caso, y se me hace sospechosa la circunstancia de que los informes que sobre él poseemos difieran, precisamente en este punto, unos de otros. Prosiguiendo esta contradicción, llegamos, en efecto, de un modo inesperado, a una más profunda inteligencia del historial patológico.

La carta de presentación del párroco de Pottenbrunn expone el caso en su forma más clara y sencilla. En ella habla tan sólo de un pacto que el pintor había escrito con sangre nueve años antes, y que iba a vencer el próximo día 24 de septiembre. Así pues, habría sido firmado el 24 de septiembre de 1668; pero, desgraciadamente, esta fecha, fácil de deducir, no aparece expresamente mencionada en la carta del párroco.

El testimonio del abad Francisco, fechado, como ya sabemos, pocos días después (el 12 de septiembre de 1677), menciona ya un estado de cosas más complicado. Es de pensar que en el intervalo, el pintor procuró a los religiosos de Mariazell datos más precisos. En este testimonio se cuenta que el pintor habría entregado al demonio dos documentos, uno en el año 1668 (como tenía que ser), según la carta de presentación, escrito con tinta, y otro, *sequenti anno 1669*, escrito con sangre. El documento que le fue devuelto el día de la Natividad de Nuestra Señora había sido escrito con sangre, o sea, el segundo, redactado en 1669. Esto no resulta del testimonio del abad, pues en él sólo se dice: *schedam rederet y schedam sibi porrigentem conspexisset*, como si no pudiera tratarse más que de un solo documento. Pero sí se deduce del curso posterior de la historia, así como de la portada en colores del *Trophaeum*, en la cual se ve claramente que el documento que tiende el dragón diabólico está escrito con caracteres rojos. El curso posterior de la historia es, como ya sabemos, que el pintor regresó en mayo de 1678 a Mariazell, después de haber sufrido en Viena nuevos ataques del demonio, y solicitó otra vez el auxilio de los religiosos para impetrar de la Virgen María una nueva intercesión milagrosa que obligara al demonio a devolverle también el otro pacto anterior, escrito con tinta. La forma en que ello sucedió no aparece tan detalladamente descrita como el primer milagro. Hallamos tan sólo las palabras *gua iuxta votum reddita*, y en otro lugar el compilador cuenta que este documento fue arrojado al pintor por el demonio

«hecho una pelota y partida en cuatro pedazos», hacia las nueve de la noche del 9 de mayo de 1678.

Ahora bien: los dos pactos llevan la misma fecha: año 1669.

Esta contradicción, o no significa nada o nos pone sobre la pista siguiente:

Si partimos de la descripción del abad, por ser la más amplia, tropezamos con algunas dificultades. Cuando Cristóbal Haitzmann confesó al párroco de Pottenbrunn que se hallaba próximo a caer en poder del demonio, pues su pacto con él iba a vencer en fecha próxima (1677), solamente podía referirse al documento redactado en 1668, o sea, al primero, escrito con tinta negra (el cual es considerado, sin embargo, en la carta de presentación como el único existente y escrito con sangre). Pero pocos días después, en Mariazell, no se ocupa ya más que de rescatar el pacto posterior, escrito con sangre, que no está aún próximo a vencer (1669-1677), y deja que venza con exceso el primero, cuyo rescate no demanda hasta después, en 1678, o sea, en el décimo año. Además, ¿cómo es que los dos pactos aparecen fechados en el mismo año 1669, si uno fue cerrado el *anno subsequens*?

El compilador debió de darse cuenta de estas dificultades, pues intenta resolverlas. En su introducción sigue el relato del abad, pero lo modifica en un punto. El pintor, dice, había vendido su alma al diablo en el año 1669, en un documento escrito con tinta *deinde vero*, pero luego también en otro escrito con sangre. Pasa, pues, por alto el dato expreso en ambos informes de que uno de los pactos había sido suscrito en 1668, y prescinde de la observación contenida en el testimonio del abad, según la cual entre ambos pactos habría transcurrido un año, y todo ello para permanecer de acuerdo con las fechas de los dos documentos devueltos por el demonio.

En el testimonio del abad hallamos, después de las palabras *sequens vero anno 1669*, un pasaje encerrado entre paréntesis, que dice: *sumitur hic alter annus pro nondum completo uti saepe in loquendo fieri solet, nam eundem annum indicat Syngraphae quorum atramento scripta ante praesentem attestationem nondum habita fuit*. Este pasaje es una indudable interpolación del compilador, pues el abad, que no ha visto más que un pacto, no puede decir que los dos llevan la misma fecha. Los paréntesis tendrían, así, por objeto indicar que se trata de un añadido ajeno al testimonio. El contenido de este pasaje sería, por tanto, una nueva tentativa del compilador de conciliar las contradicciones dadas. Opina que es, desde luego, cierto que el primer pacto fue cerrado en 1668; pero como el año estaba ya muy avanzado (septiembre), el pintor había fechado ya el

documento en el año siguiente, de manera que ambos podían, así, aparecer fechados en el mismo año.

No sé si la exposición que precede habrá hecho alguna impresión en nuestros lectores, moviéndoles a interesarse por estas minucias. Por mi parte, no he hallado posibilidad de concretar de un modo indubitable el verdadero estado de cosas; pero el estudio de tan confusas circunstancias me ha sugerido una hipótesis que presenta la ventaja de permitirnos reconstruir el curso más natural de los hechos, aunque no se adapte por completo a los testimonios escritos.

A mi juicio, cuando el pintor llegó por vez primera Mariazell habló tan sólo de un pacto en toda regla, escrito con sangre y de próximo vencimiento, o sea, cerrado en septiembre de 1668, conforme todo ello con las noticias integradas en la carta de presentación del párroco de Pottenbrunn. En Mariazell presentó también el documento escrito con sangre como aquel que el diablo le había devuelto bajo el imperio de la Virgen María. Sabemos lo que luego sucedió. El pintor partió, a poco, de Mariazell para Viena, donde vivió tranquilo y liberado hasta mediados de octubre. Pero luego se vio asaltado de nuevo por padecimientos y apariciones en las que veía la obra del espíritu maligno. Se sentía de nuevo necesitado de redención, pero tropezaba con la dificultad de explicar por qué los exorcismos de que había sido objeto en la capilla no le habían procurado una liberación más duradera. En este apuro inventó un pacto anterior y lo supuso escrito con tinta para hacer más verosímil su importancia secundaria ante otro ulterior escrito con sangre. Regresó, pues, a Mariazell, y se hizo devolver también este supuesto primer pacto. A partir de este momento el demonio le dejó en paz, pero aún hizo nuestro pintor algo que nos descubrirá el fondo de su neurosis.

Los dibujos los trazó, seguramente, durante su segunda estancia en Mariazell; la portada integra la representación de las escenas de ambos pactos. La tentativa de acordar sus nuevos datos con los que anteriormente había suministrado se le hizo seguramente un tanto embarazosa. Le era desfavorable la circunstancia de no poder inventar un pacto posterior y sí tan sólo uno anterior. Y así no pudo evitar el resultado, poco hábil, de haber rescatado uno de los pactos, el escrito con sangre, demasiado pronto (al octavo año), y el otro, escrito con tinta, demasiado tarde (al décimo año). Como signo delator de sus ficciones cometió un error en la fecha de los pactos, y fechó también el primero en el año 1669. Esta equivocación tiene el valor de una sinceridad involuntaria; nos deja adivinar que el pacto supuestamente anterior fue redactado, en realidad,

posteriormente al otro. El compilador, que no comenzó, seguramente, su labor antes de 1714, y quizá sólo en 1729, tuvo que esforzarse en desvanecer lo mejor que supo las importantes contradicciones señaladas. Y como los dos pactos que tenía a la vista aparecían fechados en 1699, hubo de salir del paso con la explicación interpolada en el testimonio del abad.

No es difícil descubrir el punto débil de esta tentativa de explicación. La mención de dos pactos, uno escrito con tinta negra y el otro con sangre, se encuentra ya en el testimonio del abad Francisco. Hemos de elegir, por tanto, entre suponer que el compilador alteró el testimonio del abad, de acuerdo con el pasaje que en él interpoló, o confesarnos incapaces de resolver el embrollo^[2107].

Toda esta discusión parecerá, sin duda, tan ociosa a nuestros lectores como insignificantes los detalles en derredor de los cuales gira. Pero la cuestión adquiere un nuevo interés si la perseguimos en una determinada dirección.

Hemos dicho que el pintor, desagradablemente sorprendido por el curso de su enfermedad, habría inventado un nuevo pacto (el escrito con tinta) para poder justificar su posesión ante los religiosos de Mariazell. Ahora bien: escribimos para lectores que creen en el psicoanálisis, pero no en el diablo, y pueden objetarnos que es absurdo hacer objeto de tal reproche al infeliz pintor —*hunc miserum* se le llama en la carta de presentación—. El pacto escrito con sangre sería, en efecto, tan imaginario como el supuestamente anterior, escrito con tinta. En realidad, no se le habría aparecido jamás el demonio, y los pactos con él celebrados no habrían existido más que en su fantasía. Por lo cual— y así hemos de reconocerlo— no se puede negar al pobre hombre el derecho a completar su primitiva fantasía con otra nueva si las circunstancias lo exigían.

Pero también en este punto hay una continuación. Los dos pactos no son fantasías, como las visiones diabólicas, sino documentos custodiados en el archivo de Mariazell visibles y tangibles para todos, según lo aseguran tanto el copista como el testimonio del abad Kilian. Nos hallamos, pues, ante un dilema. O aceptamos que el pintor fabricó por sí mismo, en el momento en que le fueron necesarios, los dos pactos que supuestamente le habían sido devueltos por intervención milagrosa de la Virgen María, o tenemos que negar nuestro crédito a los religiosos de Mariazell y San Lamberto, a pesar de sus solemnes afirmaciones y sus testimonios firmados y sellados. Por mi parte, confieso que no me es fácil sospechar de los religiosos. Me inclino desde luego a creer que el compilador falseó ligeramente, en interés de la concordancia, el testimonio del

primer abad; pero esta «elaboración secundaria» no sobrepasa análogas libertades de muchos historiadores modernos del orden secolar, y fue hecha, en todo caso, de buena fe. En otros aspectos de este caso, los religiosos de Mariazell han adquirido un fundado derecho a nuestra confianza. Como ya indicamos, nada les habría impedido silenciar las informaciones sobre lo incompleto de la curación y la persistencia de la enfermedad, y también la descripción de la escena del exorcismo, en la capilla, la hallamos sobria y fidedigna. No queda, pues, más solución que culpar al pintor. El pacto escrito con sangre lo llevó seguramente consigo al ir a la capilla para ser exorcizado, y lo sacó al retornar al lado de los religiosos después de su pretense encuentro con el diablo en un rincón de la capilla. No es tampoco preciso que fuera éste el mismo documento que luego quedó custodiado en el archivo, y según nuestra hipótesis, puedo muy bien llevar la fecha de 1668 (nueve años antes del exorcismo).

V. EVOLUCIÓN DE LA NEUROSIS

PERO esto sería una superchería y no una neurosis, y el pintor sería entonces un simulador y un falsario y no un enfermo poseso. Ahora bien: los límites entre la neurosis y la simulación son, como es sabido, hartos borrosos. Ni es tampoco aventurado suponer que el pintor elaboró este documento, como luego el segundo, en un estado equiparable al de sus visiones, y lo llevó luego consigo. Si quería proyectar en la realidad su fantasía del pacto con el diablo y su rescate, no podía obrar de otro modo.

En cambio, el Diario que redactó en Viena y entregó luego a los religiosos, a su retorno a Mariazell, presenta un sello de veracidad. Y nos procura una profunda visión de los motivos de la neurosis o, mejor aún, de su valoración.

Estos apuntes alcanzan desde el día del exorcismo primero hasta el 13 de enero del siguiente año de 1678. Hasta el 11 de octubre vivió tranquilo y contento en Viena, en casa de una hermana suya allí casada. Pero luego comenzó a verse de nuevo asaltado por visiones, convulsiones, ausencias y sensaciones dolorosas que le obligaron a una segunda visita a Mariazell, en mayo de 1678.

El nuevo historial patológico se articula en tres fases. Primeramente, se anuncia la tentación bajo la figura de un caballero lujosamente vestido, que trata

de hacerle romper y arrojar de sí el documento que certificaba su admisión en la Hermandad del Santo Rosario. Como se resistiera a ello, la visión se repitió al día siguiente; pero esta vez en un salón espléndidamente adornado, en el que bellas damas bailaban con elegantes señores. El mismo caballero que le había tentado ya una vez le hizo entonces un encargo referente a su arte de pintor, ofreciendo pagarle por él una buena cantidad de oro. Después de haber logrado con fervorosas oraciones que desapareciera la visión, volvió ésta a acometerle, días después, en forma aún más apremiante. Esta vez, el caballero le envió a una de las señoras más bellas para que le convenciera de unirse a la alegre compañía, y sólo con gran esfuerzo logró él rechazar sus seducciones. Pero todavía fue más espantosa la visión siguiente de un salón más esplendoroso aún, en el que se alzaba «un trono hecho por monedas de oro» guardado por nobles señores que esperaban la llegada de su rey. El mismo caballero de las visiones anteriores se acercó a él y le invitó a subir al trono, pues «querían tenerle por rey y adorarle por toda la eternidad». Con esta floración de su fantasía termina la primera fase, harto transparente, de la historia de sus tentaciones.

En este punto tenía ya que iniciarse una fase de signo contrario. Y se inició, en efecto, una reacción ascética. El día 20 de octubre vio un gran resplandor y oyó una voz que, en nombre de Cristo, le ordenaba que renunciara al mundo y se retirara a un desierto, consagrándose al servicio de Dios durante seis años. Nuestro pintor sufría, evidentemente, mucho más bajo estas santas apariciones que antes bajo las demoniacas. De este acceso tardó dos horas y media en recobrarse. En el siguiente, la persona divina, envuelta en un deslumbrante resplandor, se mostró mucho más severa, le colmó de amenazas por no haber obedecido los mandatos celestes y le condujo a través del infierno, para atemorizarle, mostrándole el terrible destino de los condenados. Pero la visión de las penas infernales no debió de surtir el efecto deseado, pues las apariciones de la persona envuelta en deslumbrante resplandor —supuestamente Cristo mismo— se repitieron aún varias veces, sumiendo cada una de ellas al pintor en ausencias y éxtasis que duraban horas enteras. En el mayor de estos éxtasis, la persona resplandeciente le condujo a una ciudad en cuyas calles se entregaban los hombres a todos los pecados, y luego, para contraste, a una hermosa campiña, en la que unos eremitas llevaban una vida bendecida por Dios y recibían constantes pruebas de su gracia y su providencia. Luego, en lugar de Cristo se le apareció la Virgen María, y después de recordarle el auxilio que contra el demonio había prestado, le amonestó para que obedeciera el mandato

de su Divino Hijo: «Mas como no se resolviera a ello», volvió a aparecérselo Cristo al día siguiente y le hizo objeto de nuevas amenazas y promesas. Entonces, nuestro pintor cedió ya, decidiendo retirarse del mundo y hacer lo que se le exigiera. Con esta decisión termina la segunda fase. El sujeto hace constar que, a partir de este momento, cesaron ya las apariciones.

Tal decisión no debió de ser, sin embargo, muy firme o su ejecución debió de ir aplazándose con exceso, pues el día 26 de diciembre, estando Haitzmann en la iglesia de San Esteban, no pudo reprimir, a la vista de una gentil señora, acompañada de un elegante caballero, el deseo de hallarse en el lugar del apuesto galán. Este mal pensamiento tenía que ser castigado, y, en efecto, aquella misma tarde, nuestro héroe se sintió de repente como herido por el rayo, se vio rodeado de llamas y perdió el sentido. Sus familiares se esforzaron en hacerle volver en sí, pero él se revolcó por el suelo y hasta que le brotó la sangre por boca y nariz se sintió inmerso en un ambiente ardoroso y hediondo, y oyó una voz que le explicaba cómo aquel estado era un castigo por sus vanos e inmodestos pensamientos. Luego fue flagelado por una cohorte de espíritus malignos, y la voz le aseguró que aquel castigo se repetiría a diario hasta que se decidiera a hacerse anacoreta. Estas vivencias se repitieron cotidianamente, por lo menos, hasta el 13 de enero, fecha final del Diario.

Vemos, pues, que en nuestro infeliz pintor las fantasías de tentación fueron sustituidas, primero, por fantasías ascéticas, y luego, por fantasías punitivas. El final del historial patológico nos es ya conocido. Haitzmann regresó en mayo a Mariazell, contó allí la historia de un pacto anterior, escrito con tinta, al cual atribuía que el demonio pudiera aún atormentarle, logró la devolución del mismo y quedó curado.

Durante esta segunda estancia en Mariazell trazó los dibujos reproducidos después en el *Trophaeum*, y luego hizo ya algo correspondiente a la exigencia de la fase ascética relatada en su Diario. No se retiró a un desierto, haciéndose anacoreta, pero ingresó en la Orden de la Merced: *religiosas factus est*.

La lectura del Diario nos facilita la comprensión de otra parte del historial. Recordamos que Haitzmann había vendido su alma al diablo porque, a la muerte de su padre, presa de una honda tristeza y sintiéndose incapaz de trabajar, había llegado a temer por su vida. Estos factores, la depresión, la incapacidad de trabajar y la tristeza por la muerte de su padre, se enlazaron unos a otros de un modo más o menos complicado. Acaso las apariciones del demonio se mostraban tan generosamente adornadas de ubérrimos senos porque el Maligno

debía ser el padre sustentador. Tal esperanza no llegó, empero, a cumplírsele; le siguió yendo mal, no podía trabajar bien, o no tenía suerte y no encontraba trabajo suficiente. La carta de presentación del párroco dice de él: *Hunc micrum omni auxilio destitutum*. No sufría, pues, tan sólo angustias espirituales, sino también apuros materiales. En la descripción de sus visiones posteriores hallamos unas cuantas observaciones que, al igual de las escenas contenidas en las mismas, muestran que tampoco después del primer afortunado exorcismo había cambiado en nada su situación a este respecto. En la primera visión, el caballero le pregunta qué es lo que va a emprender ahora, ya que nadie se preocupa por él. La primera serie de las visiones que tuvo en Viena corresponde plenamente al orden de las fantasías optativas del hombre pobre, hambriento de goces y abandonado por todos: espléndidos salones, buena vida, vajillas de plata y hermosas mujeres.

En estas visiones aparece compensado lo que en los pactos con el demonio echábamos de menos. Por entonces le aquejaba una melancolía que le incapacitaba para todo goce y le hacía rechazar las más tentadoras ofertas. Después del exorcismo parece ya superada la melancolía y vuelven a entrar en acción todos los deseos del hombre mundano.

En una de sus visiones ascéticas se queja a la persona que le guía (Cristo) de que nadie quería creerle, por lo cual no le era posible hacer lo que de él se exigía. La respuesta que de esta queja obtiene nos resulta, desgraciadamente, harto oscura. En cambio, hallamos muy significativo lo que su divino guía le hace vivir entre los eremitas. Haitzmann llega a una cueva en la que un anciano anacoreta mora hace ya sesenta años, y el anacoreta le explica, a su ruego, cómo los ángeles de Dios proveen diariamente a su sustento. Y luego ve, por sí mismo, cómo un ángel le hace al anciano la comida: «Tres platos con comida, un pan y bebida». Una vez que el anciano anacoreta se ha alimentado, el ángel recoge los utensilios y se los lleva. Comprendemos cuál es la tentación que integran estas piadosas visiones: tratan de moverle a elegir una forma de vida en la que se verá libre del cuidado de procurarse el sustento. También son de tener en cuenta las palabras de Cristo en la última visión. Después de advertirle que si no obedecía sucedería algo que él y la gente habrían de creer, le indica expresamente que «no debe cuidarse de la gente, aunque se viera perseguido por ella o no obtuviera de ella auxilio alguno, pues Dios no le abandonaría».

Cristóbal Haitzmann era lo bastante artista y suficientemente mundano para que no le fuera fácil decidirse a renunciar a este mundo pecador. Pero acabó por

hacerlo forzado por su mala situación. Entra en una orden monacal, y pone fin con ello tanto a su lucha interior como a su miseria material. Su neurosis refleja este resultado en el hecho de que la devolución de un supuesto primer pacto pone término a sus accesos y a sus visiones. En realidad, los dos capítulos de su enfermedad demonológica encierran el mismo sentido. Haitzmann no quiso nunca más que asegurarse el sustento; la primera vez con ayuda del diablo y a costa de su buenaventuranza, y al fallar este medio y tener que abandonarlo, con la ayuda del clero y a costa de su libertad y de la mayor parte de las posibilidades de goce que la vida ofrece. Acaso Cristóbal Haitzmann no era más que un pobre diablo poco afortunado o demasiado torpe o demasiado mal dotado para poder ganarse el sustento, y uno de aquellos tipos que conocemos como «eternos niños de pecho», sujetos incapaces de arrancarse de la dichosa situación del niño lactante, que conservan, a través de toda su vida, la pretensión de ser alimentados por alguien. De este modo habría recorrido nuestro héroe, en su historial patológico, el camino que va desde el padre sustentador, a través del demonio, como sustituto paterno, hasta los piadosos padres de la Orden de la Merced.

Superficialmente considerada, su neurosis aparece como una farsa que encubre un fragmento de su lucha por la vida, trabajosa, pero vulgar. Esta circunstancia no es constante, pero tampoco rara. Los analíticos experimentamos, a menudo, cuán poco ventajoso es someter a tratamiento a un comerciante que, «habiendo gozado siempre de buena salud, muestra desde hace algún tiempo fenómenos neuróticos». La catástrofe material por la que el comerciante se siente amenazado provoca, como efecto secundario, la neurosis, que le procura la ventaja de permitirle ocultar, detrás de sus síntomas, sus preocupaciones reales. Fuera de lo cual le es totalmente inútil, pues consume fuerzas que podrían ser utilizadas más provechosamente para una solución reflexiva de la situación peligrosa.

En un número mucho mayor de casos, la neurosis es más independiente de los intereses de la conservación y la afirmación de la existencia. En el conflicto que la neurosis crea actúan tan sólo intereses libidinosos en íntima conexión con intereses de la afirmación vital. El dinamismo de la neurosis es en los tres casos el mismo. Un estancamiento de la libido, imposible de satisfacer en la realidad, crea, con la ayuda de la regresión a antiguas fijaciones, un exutorio a través de lo inconsciente reprimido. En la medida en que el yo del enfermo puede extraer de este proceso una ventaja de la enfermedad deja actuar a la neurosis, cuya

nocividad económica es, desde luego, indudable.

Tampoco la mala situación económica de nuestro pintor habría provocado en él una neurosis demoniaca si de su miseria no hubiera brotado una desvanecida melancolía, y depuesto el diablo, surgió en él todavía una pugna entre el deseo vital libidinoso y la convicción de que el interés de la conservación de la vida exigía imperativamente la renuncia y la ascesis. Es singular que el mismo pintor se diera cierta cuenta de la unidad de ambos capítulos de su historial patológico, pues las refiere uno y otro a sendos pactos cerrados con el demonio. Y, por otro lado, no hace distinción alguna entre la actuación del espíritu maligno y la de los poderes divinos, confundiéndolas bajo una sola denominación: apariciones del demonio.

CXXIII

LA CABEZA DE MEDUSA^[2108]

1922 [1940]

NO intenté a menudo interpretar temas mitológicos individuales; pero el caso de la horripilante cabeza decapitada de la Medusa me inclina a hacerlo.

Decapitar = castrar. El terror a la Medusa es, pues, un terror a la castración relacionado con la vista de algo. Numerosos análisis nos han familiarizado con las circunstancias en las cuales esto ocurre: cuando el varón, que hasta entonces se resistió a creer en la amenaza de la castración, ve los genitales femeninos, probablemente los de una persona adulta, rodeados de pelos; esencialmente, los de la madre.

En las obras de arte suele representarse el cabello de la cabeza de la Medusa en forma de serpientes, las cuales derivan a su vez del complejo de castración. Es notable que, a pesar de ser horribles en sí mismas, estas serpientes contribuyan realmente a mitigar el horror, pues sustituyen el pene, cuya ausencia es precisamente la causa de ese horror. He aquí, confirmada, la regla técnica según la cual la multiplicación de los símbolos fálicos significa la castración.

La visión de la cabeza de la Medusa paraliza de terror a quien la contempla, lo petrifica. ¡Una vez más el mismo origen del complejo de castración y la misma transformación del afecto! Quedar rígido significa, efectivamente, la erección, es decir, en la situación de origen ofrece un consuelo al espectador: todavía posee un pene, y el ponerse rígido viene a confirmárselo.

Athenea, la diosa virgen, lleva este símbolo del horror sobre sus vestiduras;

con toda razón, pues se convierte así en la mujer inabordable que repele todo deseo sexual, ya que ostenta los genitales terroríficos de la madre. Los griegos, fuertemente homosexuales en general, no podían pasarse sin la representación de la mujer repelente por su castración.

Si la cabeza de la Medusa sustituye la representación de los genitales femeninos, o si más bien aísla su efecto terrorífico de su acción placentera, cabe recordar que ya conocemos en otros casos la ostentación de los genitales como un acto apotropeico^[2109]. Lo que despierta horror en uno mismo también ha de producir idéntico efecto sobre el enemigo al que queremos rechazar. Todavía en Rabelais podemos leer cómo el Diablo emprende la fuga cuando la mujer le muestra su vulva.

También el miembro viril erecto tiene acción apotropeica, pero merced a otro mecanismo. Mostrar el pene —o cualquiera de sus sucedáneos— significa decir: «No te temo, te desafío; tengo un pene». He aquí, pues, otra manera de intimidar al espíritu maligno.

Para poder sustentar seriamente esta interpretación sería necesario investigar el origen de este símbolo terrorífico, tan aislado en la mitología de los griegos, así como sus símiles en otras mitologías.

CXXIV

LA ORGANIZACIÓN GENITAL INFANTIL

(ADICIÓN A LA TEORÍA SEXUAL)^[2110]

1923

LA investigación psicoanalítica ofrece tales dificultades, que no es imposible desatender consecuentemente, durante decenios enteros de continua observación, rasgos generales y hechos característicos hasta un momento en que nos salen al paso y se imponen a nuestra atención. El presente trabajo tiende a rectificar tal omisión en el estudio de la evolución sexual infantil.

Los lectores de mis *Tres ensayos para una teoría sexual* (1905) no ignorarán que ninguna de la posteriores ediciones de dicha obra constituye una refundición total de la primera, habiéndose limitado a integrar en ellas, por medio de interpolaciones y modificaciones, los progresos de nuestro conocimiento, pero sin alterar la ordenación primitiva^[2111]. Resulta, por tanto, muy posible que el texto primitivo y las adiciones y modificaciones ulteriores no aparezcan algunas veces plenamente fundidas en una unidad libre de contradicciones. Al principio, el acento recaía sobre la diferencia fundamental entre la vida sexual de los niños y la de los adultos. Más tarde pasaron al primer término las *organizaciones pregenitales* de la libido y el *desdoblamiento* de la evolución sexual en *dos fases*, hecho éste tan singular como rico en consecuencias. Por último, atrajo nuestro interés la *investigación sexual infantil*, y partiendo de ella, llegamos a descubrir la *gran afinidad de la forma final de la sexualidad infantil* (hacia los cinco años) con la estructura definitiva sexual del adulto. Hasta aquí, la última edición

(1922) de mi teoría sexual.

En las páginas de esta edición afirmo que «con frecuencia, o regularmente, tiene ya efecto en los años infantiles una elección de objeto semejante a la que caracteriza la fase evolutiva de la pubertad; elección que se verifica orientándose todos los instintos sexuales hacia una única persona, en la cual desean conseguir sus fines. Es ésta la máxima aproximación posible en los años infantiles a la estructura definitiva de la vida sexual posterior a la pubertad. La diferencia está tan sólo en que la síntesis de los instintos parciales y su subordinación a la primacía de los genitales no aparecen aún establecidos en la infancia, o sólo muy imperfectamente. La constitución de tal primacía en favor de la reproducción es, por tanto, la última fase de la organización sexual».

La afirmación de que la primacía de los genitales no aparece aún establecida, o sólo muy imperfectamente, en el temprano período infantil, no nos satisface ya por completo. La afinidad de la vida sexual infantil con la del adulto va mucho más allá y no se limita a la emergencia de una elección de objeto. Si bien no llega a establecerse una perfecta síntesis de los instintos parciales bajo la primacía de los genitales, el interés dedicado a los genitales y la actividad genital adquieren de todos modos, al alcanzar el curso evolutivo de la sexualidad infantil su punto más alto, una importancia predominante poco inferior a la que logran en la madurez. En el carácter principal de esta *organización genital infantil* hallamos, además, su más importante diferencia de la organización genital definitiva del adulto. Este carácter diferencial consiste en que el sujeto infantil no admite sino un solo órgano genital, el masculino, para ambos sexos. No existe, pues, una primacía genital, sino una primacía del *falo*.

Desgraciadamente no podemos referirnos en la exposición de este tema más que al sujeto infantil masculino, pues nos faltan datos sobre el desarrollo de los procesos correlativos en las niñas. El niño percibe, desde luego, las diferencias externas entre hombres y mujeres, pero al principio no tiene ocasión de enlazar tales diferencias a una diversidad de sus órganos genitales. Así pues, atribuye a todos los demás seres animados, hombres y animales, órganos genitales análogos a los suyos y llega hasta buscar en los objetos inanimados un miembro igual al que él posee^[2112]. Este órgano, tan fácilmente excitante, capaz de variar de estructura y dotado de extrema sensibilidad, ocupa en alto grado el interés del niño y plantea continuamente nuevos problemas a su instinto de investigación. Quisiera observarlo en otras personas, para compararlo con el suyo, y se conduce

como si sospechara que aquel miembro podría y debería ser mayor. La fuerza impulsora que este signo viril desarrollará luego en la pubertad se exterioriza en este período infantil bajo la forma de curiosidad sexual. Muchas de las exhibiciones y agresiones sexuales que el niño realiza y que de verificarse en una edad posterior serían juzgados como manifestaciones de salacidad, se revelan en el análisis como experimentos puestos al servicio de la investigación sexual.

En el curso de estas investigaciones llega el niño a descubrir que el pene no es un atributo común a todos los seres a él semejantes. La visión casual de los genitales de una hermanita o de una compañera de juegos le inicia en este descubrimiento. Los niños de inteligencia despierta han concebido ya anteriormente, al observar que las niñas adoptan al orinar otra postura y producen ruido distinto, la sospecha de alguna diversidad genital, e intentan repetir tales observaciones para lograr un pleno esclarecimiento. Ya es conocido cómo reaccionan a la primera percepción de la falta del pene en las niñas. Niegan tal falta, creen ver el miembro y salvan la contradicción entre la observación y el prejuicio pretendiendo que el órgano es todavía muy pequeño y crecerá cuando la niña vaya siendo mayor. Poco a poco llegan luego a la conclusión, efectivamente muy importante, de que la niña poseía al principio un miembro análogo al suyo, del cual fue luego despojada. La carencia de pene es interpretada como el resultado de una castración, surgiendo entonces en el niño el temor a la posibilidad de una mutilación análoga. Los desarrollos ulteriores son de sobra conocidos para tener que repetirlos aquí. Me limitaré, pues, a indicar que para *estimar exactamente la importancia del complejo de la castración es necesario atender al hecho de su emergencia en la fase de la primacía del falo*^[2113].

También es sabido cuánto desprecio, o hasta horror, a la mujer y cuánta disposición a la homosexualidad se derivan del convencimiento definitivo de su carencia de pene, Ferenczi ha referido, muy acertadamente, el símbolo mitológico del horror, la cabeza de Medusa, a la impresión producida por la visión de los genitales femeninos faltos de pene^[2114].

Pero no debe creerse que el niño generalice rápida y gustosamente su observación de que algunas personas femeninas carecen de pene. Se lo estorba ya su hipótesis primera de que la carencia de pene es consecuencia de una castración punitiva. Por el contrario, cree que sólo algunas personas femeninas

indignas, culpables probablemente de impulsos ilícitos, análogos a los suyos, han sido despojadas de los genitales. Las mujeres respetables, como la madre, conservan el pene. La femineidad no coincide aún para el niño con la falta de miembro viril^[2115]. Sólo más tarde, cuando el niño aborda los problemas de la génesis y el nacimiento de los niños y descubre que únicamente las mujeres pueden parirlos, es cuando deja de atribuir a la madre un miembro viril, construyendo entonces complicadas teorías encaminadas a explicar el trueque del pene por un niño. El genital femenino no parece ser descubierto en todo esto. Como ya sabemos, el infantil sujeto imagina que los niños se desarrollan en el seno materno (en el intestino) y son paridos por el ano. Pero con estas últimas teorías traspasamos la duración del período sexual infantil.

No es indiferente tener en cuenta las transformaciones que experimenta la polaridad sexual, para nosotros corriente durante la evolución sexual infantil. La elección de objeto, que presupone ya un sujeto y un objeto, introduce una primera antítesis. En el estadio de la organización pregenital sádicoanal no puede hablarse aún de masculino y femenino; predomina la antítesis de activo y pasivo^[2116]. En el estadio siguiente al de la organización genital infantil hay ya un masculino, pero no un femenino; la antítesis es aquí genital masculino o castrado. Sólo con el término de la evolución en la pubertad llega a coincidir la polaridad sexual con masculino y femenino. Lo masculino comprende el sujeto, la actividad y la posesión del pene. Lo femenino integra el objeto y la pasividad. La vagina es reconocida ya entonces como albergue del pene y viene a heredar al seno materno.

CXXV

EL «YO» Y EL «ELLO»^[2117]

1923

LAS consideraciones que van a continuación prosiguen desarrollando las ideas iniciadas por mí en mi trabajo titulado *Más allá del principio del placer* (1920), ideas que, como ya lo indiqué entonces, me inspiran una benévola curiosidad. El presente estudio las recoge, las enlaza con diversos hechos de la observación analítica e intenta deducir de esta unión nuevas conclusiones, pero no toma ya nada de la biología, y se halla, por tanto, más cerca del psicoanálisis que del «más allá». Constituye más bien una síntesis que una especulación y parece tender hacia un elevado fin. Sé perfectamente que hace alto en seguida, apenas emprendido el camino hacia dicho fin, y estoy conforme con esta limitación.

Con todo ello entra en cuestiones que hasta ahora no han sido objeto de la elaboración psicoanalítica y no puede evitar rozar algunas teorías establecidas por investigadores no analíticos o que han dejado de serlo. Siempre he estado dispuesto a reconocer lo que debo a otros investigadores, pero en este caso no me encuentro obligado por ninguna tal deuda de gratitud. Si el psicoanálisis no ha estudiado hasta ahora determinados objetos, ello no ha sido por inadvertencia ni porque los considerara faltos de importancia, sino porque sigue un camino determinado, que aún no le había conducido hasta ellos. Pero, además, cuando llega a ellos se le muestran en forma distinta que a las demás.

I. LO CONSCIENTE Y LO INCONSCIENTE

NADA nuevo habremos de decir en este capítulo de introducción; tampoco evitaremos repetir lo ya expuesto en otros lugares.

La diferenciación de lo psíquico en consciente e inconsciente es la premisa fundamental del psicoanálisis. Le permite, en efecto, llegar a la inteligencia de los procesos patológicos de la vida anímica, tan frecuentes como importantes, y subordinados a la investigación científica. O dicho de otro modo: el psicoanálisis no ve en la conciencia la esencia de lo psíquico, sino tan sólo una cualidad de lo psíquico, que puede sumarse a otras o faltar en absoluto.

Si supiera que el presente estudio iba a ser leído por todos aquéllos a quienes interesan las cuestiones psicológicas, no me extrañaría ver cómo una parte de mis lectores se detenía al llegar aquí y se negaba a seguir leyendo. En efecto, para la mayoría de las personas de cultura filosófica, la idea de un psiquismo no consciente resulta inconcebible y la rechazan, tachándola de absurda e ilógica. Procede esto, a mi juicio, de que tales personas no han estudiado nunca aquellos fenómenos de la hipnosis y del sueño que, aparte de otros muchos de naturaleza patológica, nos impone tal concepción. En cambio, la psicología de nuestros contradictores es absolutamente incapaz de solucionar los problemas que tales fenómenos nos plantean.

Ser consciente es, en primer lugar, un término puramente descriptivo que se basa en la percepción más inmediata y segura. La experiencia nos muestra luego que un elemento psíquico (por ejemplo, una percepción) no es, por lo general, duraderamente consciente. Por el contrario, la conciencia es un estado eminentemente transitorio. Una representación consciente en un momento dado no lo es ya en el inmediatamente ulterior, aunque pueda volver a serlo bajo condiciones fácilmente dadas. Pero en el intervalo hubo de ser algo que ignoramos. Podemos decir que era *latente*, significando con ello que era en todo momento de tal intervalo *capaz de conciencia*. Mas también cuando decimos que era inconsciente damos una descripción correcta. Los términos «inconsciente» y «latente», «capaz de conciencia», son, en este caso, coincidentes. Los filósofos nos objetarían que el término «inconsciente» carece aquí de aplicación, pues mientras que la representación permanece latente no es nada psíquico. Si comenzásemos ya aquí a oponer nuestros argumentos a esta objeción, entraríamos en una discusión meramente verbal e infructuosa por completo.

Mas, por nuestra parte, hemos llegado al concepto de lo inconsciente por un camino muy distinto; esto es, por la elaboración de cierta experiencia en la que interviene la *dinámica* psíquica. Nos hemos visto obligados a aceptar que existen procesos o representaciones anímicas de gran energía que, sin llegar a ser conscientes, pueden provocar en la vida anímica las más diversas consecuencias, algunas de las cuales llegan a hacerse conscientes como nuevas representaciones. No creemos necesario repetir aquí detalladamente lo que ya tantas veces hemos expuesto. Bastaría recordar que en este punto comienza la teoría psicoanalítica, afirmando que tales representaciones no pueden llegar a ser conscientes por oponerse a ello cierta energía, sin la cual adquirirían completa conciencia, y se vería entonces cuán poco se diferenciaban de otros elementos reconocidos como psíquicos. Esta teoría queda irrefutablemente demostrada por la técnica psicoanalítica, con cuyo auxilio resulta posible suprimir tal energía y hacer conscientes dichas representaciones. El estado en el que estas representaciones se hallaban antes de hacerse conscientes es el que conocemos con el nombre de *represión*, y afirmamos advertir durante la labor psicoanalítica la energía que ha llevado a cabo la represión y la ha mantenido luego.

Así pues, nuestro concepto de lo inconsciente tiene como punto de partida la teoría de la represión. Lo reprimido es para nosotros el prototipo de lo inconsciente. Pero vemos que se nos presentan dos clases de inconsciente: lo inconsciente latente, capaz de conciencia, y lo reprimido, incapaz de conciencia. Nuestro mayor conocimiento de la dinámica psíquica ha de influir tanto en nuestra nomenclatura como en nuestra exposición. A lo latente, que sólo es inconsciente en un sentido descriptivo y no en un sentido dinámico, lo denominamos *preconsciente*, y reservamos el nombre de *inconsciente* para lo reprimido, dinámicamente inconsciente. Tenemos, pues, tres términos: consciente (*Ce.*), preconsciente (*Prec.*) e inconsciente (*Inc.*), cuyo sentido no es ya puramente descriptivo. Suponemos que lo *Prec.* se halla más cerca de lo *Inc.* que de lo *Ce.* y como hemos calificado de psíquico a lo *Inc.*, podemos extender sin inconveniente alguno este calificativo a lo *Prec.* latente. Se nos preguntará por qué no preferimos permanecer de acuerdo con los filósofos y separar tanto lo *Prec.* como lo *Inc.* de lo psíquico consciente. Los filósofos nos propondrían después describir lo *Prec.* y lo *Inc.* como dos formas o fases de lo *psicoide*, y de este modo quedaría restablecida la unidad. Pero si tal hiciéramos surgirían infinitas dificultades para la descripción, y el único hecho importante, o sea, el de que lo *psicoide* coincide en casi todo lo demás con lo reconocido como

psíquico, quedaría relegado a un último término, en provecho de un prejuicio surgido cuando aún se desconocía lo psicoide.

Podemos, pues, comenzar a manejar nuestros tres términos —*Ce.*, *Prec.* e *Inc.*—, aunque sin olvidar nunca que en sentido descriptivo hay dos clases de inconsciente y sólo una en sentido dinámico. Para algunos de nuestro fines descriptivos podemos prescindir de esta diferenciación. En cambio, para otros resulta indispensable. Por nuestra parte nos hemos acostumbrado ya a este doble sentido y no nos ha suscitado nunca grandes dificultades. De todos modos resulta imposible prescindir de él, pues la diferenciación de lo consciente y lo inconsciente es, en último término, una cuestión de percepción que puede resolverse con un sí o un no, y el acto de la percepción no da por sí mismo explicación alguna de por qué razón es percibido o no percibido algo. Nada puede oponerse al hecho de que lo dinámico sólo encuentre en el fenómeno una expresión equívoca^[2118].

En el curso subsiguiente de la labor psicoanalítica resulta que también estas diferenciaciones son prácticamente insuficientes. Esta insuficiencia resalta sobre todo en el siguiente caso: suponemos en todo individuo una organización coherente de sus procesos psíquicos, a la que consideramos como su *yo*. Este *yo* integra la conciencia, la cual domina el acceso a la motilidad; esto es, la descarga de las excitaciones en el mundo exterior, siendo aquélla la instancia psíquica que fiscaliza todos sus procesos parciales, y aun adormecida durante la noche, ejerce a través de toda ella la censura onírica. Del *yo* parten también las represiones por medio de las cuales han de quedar excluidas no sólo de la conciencia, sino también de las demás formas de eficiencia y actividad de determinadas tendencias anímicas. El conjunto de estos elementos, excluidos por la represión, se sitúa frente al *yo* en el análisis, labor a la cual se plantea el problema de suprimir las resistencias que el *yo* opone a todo contacto con lo reprimido. Pero durante el análisis observamos que el enfermo tropieza con dificultades cuando le invitamos a realizar determinadas labores y que sus asociaciones cesan en absoluto en cuanto han de aproximarse a lo reprimido. Le decimos entonces que se halla bajo el dominio de una resistencia, pero él no sabe nada de ella, y aunque por sus sensaciones displacientes llegase a adivinar que en aquellos momentos actúa en él una resistencia, no sabría darle nombre ni describirla. Ahora bien: como tal resistencia parte seguramente de su *yo* y pertenece al mismo, nos encontramos ante una situación imprevista. Comprobamos, en

efecto, que en el *yo* hay también algo inconsciente, algo que se conduce idénticamente a lo reprimido, o sea, exteriorizando intensos efectos sin hacerse consciente por sí mismo, y cuya percatación consciente precisa de una especial labor. La consecuencia de este descubrimiento para la práctica analítica es la de que tropezamos con infinitas dificultades e imprecisiones si queremos mantener nuestra habitual forma de expresión y reducir, por ejemplo, la neurosis a un conflicto entre lo consciente y lo inconsciente. Fundándonos en nuestro conocimiento de la estructura de la vida anímica, habremos, pues, de sustituir esta antítesis por otra; esto es, por la existente entre el *yo* coherente y lo reprimido disociado de él^[2119].

Pero aún son más importantes las consecuencias que dicho descubrimiento trae consigo para nuestra concepción de lo inconsciente. El punto de vista dinámico nos obligó a una primera rectificación; ahora, el conocimiento de la estructura anímica nos impone otra nueva. Reconoceremos, pues, que lo *Inc.* no coincide con lo reprimido. Todo lo reprimido es inconsciente, pero no todo lo inconsciente es reprimido. También una parte del *yo*, cuya amplitud nos es imposible fijar, puede ser inconsciente, y lo es seguramente. Y este *Inc.* del *yo* no es latente en el sentido de lo *Prec.*, pues si lo fuera no podría ser activado sin hacerse consciente, y su atracción a la conciencia no opondría tan grandes dificultades. Viéndonos así obligados a admitir un tercer *Inc.* no reprimido, hemos de confesar que la inconsciencia pierde importancia a nuestros ojos, convirtiéndose en una cualidad de múltiples sentidos que no permite deducir las amplias y exclusivas conclusiones que esperábamos. Sin embargo, no deberemos desatenderla, pues en último término, la cualidad de consciente o no consciente es la única luz que nos guía en las tinieblas de la psicología de las profundidades.

II. EL «YO» Y EL «ELLO»

LA investigación patológica ha orientado demasiado exclusivamente nuestro interés hacia lo reprimido. Quisiéramos averiguar más del *yo* desde que sabemos que también puede ser inconsciente, en el verdadero sentido de este término. El único punto de apoyo de nuestras investigaciones ha sido hasta ahora el carácter de conciencia o inconsciencia. Pero hemos acabado por ver cuán múltiples sentidos puede presentar este carácter.

Todo nuestro conocimiento se halla ligado a la conciencia. Tampoco lo inconsciente puede sernos conocido si antes no lo hacemos consciente. Pero, deteniéndonos aquí, nos preguntaremos cómo es esto posible y qué quiere decir hacer consciente algo.

Sabemos ya dónde hemos de buscar aquí un enlace. Hemos dicho que la conciencia es la superficie del aparato anímico; esto es, la hemos adscrito como función a un sistema que, espacialmente considerado, y no sólo en el sentido de la función, sino en el de la disección anatómica^[2120], es el primero a partir del mundo exterior. También nuestra investigación tiene que tomar, como punto de partida, esta superficie perceptora.

Todas las percepciones procedentes del exterior (percepciones sensoriales) y aquellas otras procedentes del interior, a las que damos el nombre de sensaciones y sentimientos, son conscientes. Pero ¿y aquellos procesos internos que podemos reunir, aunque sin gran exactitud, bajo el concepto de procesos mentales, y que se desarrollan en el interior del aparato como desplazamiento de energía psíquica a lo largo del camino que conduce a la acción? ¿Llegan acaso a la superficie en la que nace la conciencia? ¿O es la conciencia la que llega hasta ellos? Es ésta una de las dificultades que surgen cuando nos decidimos a utilizar la representación espacial, *tópica*, de la vida anímica. Ambas posibilidades son igualmente inconcebibles y habrán, por tanto, de dejar paso a una tercera.

En otro lugar^[2121] hemos expuesto ya la hipótesis de que la verdadera diferencia entre una idea inconsciente y una idea preconsciente (un pensamiento) consiste en que el material de la primera permanece oculto, mientras que la segunda se muestra enlazada con *representaciones verbales*. Empezaremos aquí, por vez primera, la tentativa de indicar caracteres de los sistemas *Prec.* e *Inc.*, distintos de su relación con la conciencia. Así pues, la pregunta de cómo se hace algo consciente deberá ser sustituida por la de cómo se hace algo preconsciente, y la respuesta sería que por su enlace con las representaciones verbales correspondientes.

Estas representaciones verbales son restos mnémicos. Fueron en un momento dado percepciones, y pueden volver a ser conscientes, como todos los restos mnémicos. Antes de seguir tratando de su naturaleza, dejaremos consignado que sólo puede hacerse consciente lo que ya fue alguna vez una percepción consciente; aquello que no siendo un sentimiento quiere devenir consciente, y desde el interior tiene que intentar transformarse en percepciones exteriores,

transformación que consigue por medio de las huellas mnémicas.

Suponemos contenidos los restos mnémicos en sistemas inmediatos al sistema *P.-Cc.*, de manera que sus cargas pueden extenderse fácilmente a los elementos del mismo. Pensamos aquí inmediatamente en la alucinación y en el hecho de que todo recuerdo, aun el más vivo, puede ser distinguido siempre, tanto de la alucinación como de la percepción exterior; pero también recordamos que, al ser reavivado un recuerdo, permanece conservada la carga en el sistema mnémico, mientras que la alucinación, no diferenciable de la percepción, sólo surge cuando la carga no se limita a extenderse desde la huella mnémica al elemento del sistema *P.*, sino que pasa por completo a él.

Los restos verbales proceden esencialmente de percepciones acústicas, circunstancia que adscribe al sistema *Prec.* un origen sensorial especial. Al principio podemos dejar a un lado, como secundarios, los componentes visuales de la representación verbal adquiridos en la lectura, e igualmente, sus componentes de movimiento, los cuales desempeñan tan sólo —salvo para el sordomudo— el papel de signos auxiliares. La palabra es, pues, esencialmente el resto mnémico de la palabra oída.

No debemos, sin embargo, olvidar o negar, llevados por una tendencia a la simplificación, la importancia de los restos mnémicos ópticos —de las cosas—, ni tampoco la posibilidad de un acceso a la conciencia de los procesos mentales por retorno a los restos visuales, posibilidad que parece predominar en muchas personas. El estudio de los sueños y el de las fantasías preconcientes observadas por J. Varendonck puede darnos una idea de la peculiaridad de este pensamiento visual. En él sólo se hace consciente el material concreto de las ideas, y, en cambio, no puede darse expresión alguna visual a las relaciones que las caracterizan especialmente. No constituye, pues, sino un acceso muy imperfecto a la conciencia, se halla más cerca de los procesos inconscientes que el pensamiento verbal y es, sin duda, más antigua que éste, tanto ontogénica como filogénicamente.

Así pues, para volver a nuestro argumento, si es éste el camino por el que lo inconsciente se hace preconciente, la interrogación que antes nos dirigimos sobre la forma en que hacemos (pre) consciente algo reprimido, recibirá la respuesta siguiente: Hacemos (pre) consciente lo reprimido, interpolando, por medio de la labor analítica, miembros intermedios preconcientes. Por tanto, ni la conciencia abandona su lugar ni tampoco lo *Inc.* se eleva hasta lo *Ce.*

La relación de la percepción exterior con el yo es evidente. No así la de la

percepción interior. Sigue, pues, la duda de si es o no acertado situar exclusivamente la conciencia en el sistema superficial *P.-Cc.*

La percepción interna rinde sensaciones de procesos que se desarrollan en los diversos estratos del aparato anímico, incluso en los más profundos. La serie «placer-displacer» nos ofrece el mejor ejemplo de estas sensaciones, aún poco conocidas, más primitivas y elementales que las procedentes del exterior y susceptibles de emerger aun en estados de disminución de la conciencia. Sobre su gran importancia y su base metapsicológica hemos hablado ya en otro contexto. Pueden proceder de distintos lugares y poseer así cualidades diversas y hasta contrarias.

Las sensaciones de carácter placiente no presentan de por sí ningún carácter perentorio. No así las displacientes, que aspiran a una modificación y a una descarga, razón por la cual interpretamos el displacer como una elevación y el placer como una disminución de la carga de energía.

Si en el curso de los procesos anímicos consideramos aquello que se hace consciente en calidad de placer y displacer como un «algo» cualitativa y cuantitativamente especial, surge la cuestión de si este «algo» puede hacerse consciente permaneciendo en su propio lugar o, por el contrario, tiene que ser llevado antes al sistema *P.*

La experiencia clínica testimonia en favor de esto último y nos muestra que dicho «algo» se comporta como un impulso reprimido. Puede desarrollar energías sin que el *yo* advierta la coerción, y sólo una resistencia contra tal coerción o una interrupción de la reacción de descarga lo hacen consciente en el acto como displacer. Lo mismo que las tensiones provocadas por la necesidad, puede también permanecer inconsciente el dolor, término medio entre la percepción externa y la interna, que se conduce como una percepción interna aun en aquellos casos en los que tiene su causa en el mundo exterior. Resulta, pues, que también las sensaciones y los sentimientos tienen que llegar al sistema *P.* para hacerse conscientes, y cuando encuentran cerrado el camino de dicho sistema, no logran emerger como tales sensaciones o sentimientos. Sintéticamente y en forma no del todo correcta, hablamos entonces de *sensaciones inconscientes*, equiparándolas, sin una completa justificación, a las *representaciones inconscientes*. Existe, en efecto, la diferencia de que para llevar a la conciencia una representación inconsciente es preciso crear antes miembros de enlace, cosa innecesaria en las sensaciones, las cuales progresan directamente hacia ella. O dicho de otro modo: la diferenciación de *Cc.* y *Prec.* carece de

sentido por lo que respecta a las sensaciones, que no pueden ser sino conscientes o inconscientes. Incluso cuando se hallan enlazadas a representaciones verbales no deben a éstas su acceso a la conciencia, sino que llegan a ella directamente.

Vemos ahora claramente el papel que desempeñan las representaciones verbales. Por medio de ellas quedan convertidos los procesos mentales interiores en percepciones. Es como si hubiera de demostrar el principio de que todo conocimiento procede de la percepción externa. Dada una sobrecarga del pensamiento, son realmente percibidos los pensamientos —como desdén fuera— y tenidos así por verdaderos.

Después de esta aclaración de las relaciones entre la percepción externa e interna y el sistema superficial *P.-Cc.*, podemos pasar a formarnos una idea del *yo*. Lo vemos emanar, como de su nódulo, del sistema *P.* y comprender primeramente lo *Prec.*, inmediato a los restos mnémicos. Pero el *yo* es también, como ya sabemos, inconsciente.

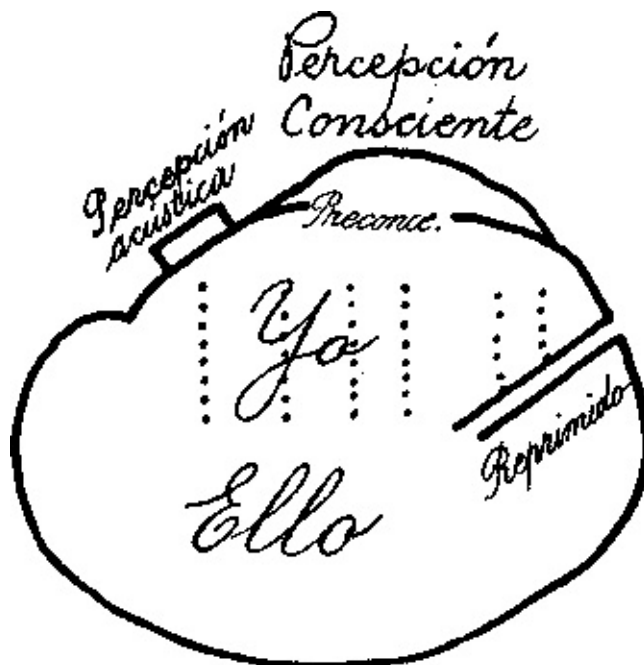
Ha de sernos muy provechoso, a mi juicio, seguir la invitación de un autor, que por motivos personales declara en vano no tener nada que ver con la ciencia, rigurosa y elevada. Me refiero a G. Groddeck, el cual afirma siempre que aquello que llamamos nuestro *yo* se conduce en la vida pasivamente y que, en vez de vivir, somos «vividos» por poderes ignotos e invencibles^[2122]. Todos hemos experimentado alguna vez esta sensación, aunque no nos haya dominado hasta el punto de hacernos excluir todas las demás, y no vacilamos en asignar a la opinión de Groddeck un lugar en los dominios de la ciencia. Por mi parte, propongo tenerla en la cuenta, dando el nombre de *yo* al ente que emana del sistema *P.*, y es primero preconsciente, y el de *Ello*, según lo hace Groddeck, a lo psíquico restante —inconsciente—, en lo que dicho *yo* se continúa^[2123].

Pronto hemos de ver si esta nueva concepción ha de sernos útil para nuestros fines descriptivos. Un individuo es ahora, para nosotros, un *Ello* psíquico desconocido e inconsciente, en cuya superficie aparece el *yo*, que se ha desarrollado partiendo del sistema *P.*, su nódulo. El *yo* no vuelve por completo al *Ello*, sino que se limita a ocupar una parte de su superficie, esto es, la constituida por el sistema *P.*, y tampoco se halla precisamente separado de él, pues confluye con él en su parte inferior.

Pero también lo reprimido concluye con el *Ello* hasta el punto de no constituir sino una parte de él. En cambio, se halla separado del *yo* por las resistencias de la represión, y sólo comunica con él a través del *Ello*.

Reconocemos en el acto que todas las diferenciaciones que la Patología nos ha inducido a establecer se refieren tan sólo a los estratos superficiales del aparato anímico, únicos que conocemos.

Todas estas circunstancias quedan gráficamente representadas en el dibujo siguiente, cuya significación es puramente descriptiva. Como puede verse en él, y según el testimonio de la anatomía del cerebro, lleva el *yo*, en uno sólo de sus lados, un «receptor acústico».



Fácilmente se ve que el *yo* es una parte del *Ello* modificada por la influencia del mundo exterior, transmitido por el *P.-Cc.*, o sea, en cierto modo, una continuación de la diferenciación de las superficies. El *yo* se esfuerza en transmitir a su vez al *Ello* dicha influencia del mundo exterior y aspira a sustituir el principio del placer, que reina sin restricciones en el *Ello*, por el principio de la realidad. La percepción es para el *yo* lo que para el *Ello* el instinto. El *yo* representa lo que pudiéramos llamar la razón o la reflexión, opuestamente al *Ello*, que contiene las pasiones.

La importancia funcional del *yo* reside en el hecho de regir normalmente los accesos a la motilidad. Podemos, pues, compararlo, en su relación con el *Ello*, al jinete que rige y refrena la fuerza de su cabalgadura, superior a la suya, con la diferencia de que el jinete lleva esto a cabo con sus propias energías, y el *yo*, con

energías prestadas. Pero así como el jinete se ve obligado alguna vez a dejarse conducir a donde su cabalgadura quiere, también el *yo* se nos muestra forzado en ocasiones a transformar en acción la voluntad del *Ello*, como si fuera la suya propia.

En la génesis del *yo*, y en su diferenciación del *Ello*, parece haber actuado aún otro factor distinto de la influencia del sistema *P*. El propio cuerpo, y, sobre todo, la superficie del mismo, es un lugar del cual pueden partir simultáneamente percepciones, externas e internas. Es objeto de la visión, como otro cuerpo cualquiera; pero produce al tacto dos sensaciones, una de las cuales puede equipararse a una percepción interna. La Psicofisiología ha aclarado ya suficientemente la forma en la que el propio cuerpo se destaca del mundo de las percepciones. También el dolor parece desempeñar en esta cuestión un importante papel, y la forma en que adquirimos un nuevo conocimiento de nuestros órganos cuando padecemos una dolorosa enfermedad constituye quizá el prototipo de aquélla en la que llegamos a la representación de nuestro propio cuerpo.

El *yo* es, ante todo, un ser corpóreo, y no sólo un ser superficial, sino incluso la proyección de una superficie^[2124]. Si queremos encontrarle una analogía anatómica, habremos de identificarlo con el «homúnculo cerebral» de los anatómicos, que se halla cabeza abajo sobre la corteza cerebral, tiene los pies hacia arriba, mira hacia atrás y ostenta, a la izquierda, la zona de la palabra.

La relación del *yo* con la conciencia ha sido ya estudiada por nosotros repetidas veces, pero aún hemos de describir aquí algunos hechos importantes. Acostumbrados a no abandonar nunca el punto de vista de una valoración ética y social, no nos sorprende oír que la actividad de las pasiones más bajas se desarrolla en lo inconsciente, y esperamos que las funciones anímicas encuentren tanto más seguramente acceso a la conciencia cuanto más elevado sea el lugar que ocupen en dicha escala de valores. Pero la experiencia psicoanalítica nos demuestra que la esperanza es infundada. Por un lado tenemos pruebas de que incluso una labor intelectual sutil y complicada, que exige, en general, intensa reflexión, puede ser también realizada preconscientemente sin llegar a la conciencia. Este fenómeno se da, por ejemplo, durante el estado de reposo y se manifiesta en que el sujeto despierta sabiendo la solución de un problema matemático o de otro género cualquiera vanamente buscada durante el día anterior^[2125].

Pero hallamos aún otro caso más singular. En nuestro análisis averiguamos que hay personas en las cuales la autocrítica y la conciencia moral —o sea, funciones anímicas—, a las que se concede un elevado valor, son inconscientes y producen, como tales, importantísimos efectos.

Así pues, la inconsciencia de la resistencia en el análisis no es en ningún modo la única situación de este género. Pero el nuevo descubrimiento, que nos obliga, a pesar de nuestro mejor conocimiento crítico, a hablar de un *sentimiento inconsciente de culpabilidad*, nos desorienta mucho más, planteándonos nuevos enigmas, sobre todo cuando observamos que en un gran número de neuróticos desempeña dicho sentimiento un papel económicamente decisivo y opone considerables obstáculos a la curación. Si queremos ahora volver a nuestra escala de valores, habremos de decir que no sólo lo más bajo, sino también lo más elevado, puede permanecer inconsciente. De este modo parece demostrárenos lo que antes dijimos del yo, o sea, que es ante todo un ser corpóreo.

III. EL «YO» Y EL «SUPER-YO» (IDEAL DEL «YO»)

SI el yo no fuera sino una parte del *Ello*, modificada por la influencia del sistema de percepciones, o sea, el representante del mundo exterior, real en lo anímico, nos encontraríamos ante un estado de cosas harto sencillo. Pero hay aún algo más.

Los motivos que nos han llevado a suponer la existencia de una fase especial del yo, o sea, una diferenciación dentro del mismo yo, a la que damos el nombre de *super-yo* o ideal del yo, han quedado ya expuestos en otros lugares^[2126]. Estos motivos continúan en pie^[2127]. La novedad que precisa una aclaración es la de que esta parte del yo presenta una conexión menos firme con la conciencia.

Para llegar a tal aclaración hemos de volver antes sobre nuestros pasos. Explicamos el doloroso sufrimiento de la melancolía, estableciendo la hipótesis de una reconstrucción en el yo del objeto perdido; esto es, la sustitución de una carga de objeto por una identificación¹⁶³⁸. Pero no llegamos a darnos cuenta de toda la importancia de este proceso ni de lo frecuente y típico que era. Ulteriormente hemos comprendido que tal sustitución participa considerablemente en la estructuración del yo y contribuye, sobre todo, a la

formación de aquello que denominamos su *carácter*.

Originariamente, en la fase primitiva oral del individuo, no es posible diferenciar la carga de objeto de la identificación. Más tarde sólo podemos suponer que las cargas de objeto parten del ello, el cual siente como necesidades las aspiraciones eróticas. El yo, débil aún al principio, recibe noticia de las cargas de objeto, y las aprueba o intenta rechazarlas por medio del proceso de la represión^[2128].

Cuando tal objeto sexual ha de ser abandonado, surge frecuentemente en su lugar aquella modificación del yo que hemos hallado en la melancolía y descrito como una reconstrucción del objeto en el yo. Ignoramos aún las circunstancias detalladas de esta sustitución. Es muy posible que el yo facilite o haga posible, por medio de esta introyección —que es una especie de regresión al mecanismo de la fase oral— el abandono del objeto. O quizá constituya esta identificación la condición precisa para que el *Ello* abandone sus objetos. De todos modos, es éste un proceso muy frecuente en las primeras fases del desarrollo, y puede llevarnos a la concepción de que el carácter del yo es un residuo de las cargas de objeto abandonadas y contiene la historia de tales elecciones de objeto. Desde luego, habremos de reconocer que la capacidad de resistencia a las influencias emanadas de la historia de las elecciones eróticas de objeto varía mucho de unos individuos a otros, constituyendo una escala, dentro de la cual el carácter del sujeto admitirá o rechazará más o menos tales influencias. En las mujeres de gran experiencia erótica creemos poder indicar fácilmente los residuos que sus cargas de objeto han dejado en su carácter. También puede existir una simultaneidad de la carga de objeto y la identificación, o sea, una modificación del carácter antes del abandono del objeto. En este caso, la modificación del carácter puede sobrevivir a la relación con el objeto y conservarla en cierto sentido.

Desde otro punto de vista, observamos también que esta transmutación de una elección erótica de objeto en una modificación del yo es para el yo un medio de dominar al *Ello* y hacer más profundas sus relaciones con él, si bien a costa de una mayor docilidad por su parte. Cuando el yo toma los rasgos del objeto, se ofrece, por decirlo así, como tal al *Ello* e intenta compensarle la pérdida experimentada, diciéndole: «Puedes amarme, pues soy parecido al objeto perdido».

La transformación de la libido objetal en libido narcisista, que aquí tiene

efecto, trae consigo un abandono de los fines sexuales, una desexualización, o sea, una especie de sublimación, e incluso nos plantea la cuestión, digna de un penetrante estudio, de si no será acaso éste el camino general conducente a la sublimación, realizándose siempre todo proceso de este género por la mediación del yo, que transforma primero la libido objetual sexual en libido narcisista, para proponerle luego un nuevo fin^[2129]. Más adelante nos preguntaremos asimismo si esta modificación no puede también tener por consecuencia otros diversos destinos de los instintos; por ejemplo, una disociación de los diferentes instintos fundidos unos con otros.

No podemos eludir una digresión, consistente en fijar nuestra atención por algunos momentos en las identificaciones objetales del yo. Cuando tales identificaciones llegan a ser muy numerosas, intensas e incompatibles entre sí, se produce fácilmente un resultado patológico. Puede surgir, en efecto, una disociación del yo, excluyéndose las identificaciones unas a otras por medio de resistencias. El secreto de los casos llamados de *personalidad* múltiple reside, quizá, en que cada una de tales identificaciones atrae a sí alternativamente la conciencia. Pero aún sin llegar a este extremo surgen entre las diversas identificaciones, en las que el yo queda disociado, conflictos que no pueden ser siempre calificados de patológicos.

Cualquiera que sea la estructura de la ulterior resistencia del carácter contra las influencias de las cargas de objeto abandonadas, los efectos de las primeras identificaciones, realizadas en la más temprana edad, son siempre generales y duraderos. Esto nos lleva a la génesis del ideal del yo, pues detrás de él se oculta la primera y más importante identificación del individuo, o sea, la identificación con el padre^[2130]. Esta identificación no parece constituir el resultado o desenlace de una carga de objeto, pues es directa e inmediata y anterior a toda carga de objeto. Pero las elecciones de objeto pertenecientes al primer periodo sexual, y que recaen sobre el padre y la madre, parecen tener como desenlace normal tal identificación e intensificar así la identificación primaria.

De todos modos, son tan complicadas estas relaciones, que se nos hace preciso describirlas más detalladamente. Esta complicación depende de dos factores: de la disposición triangular de la relación de Edipo y de la bisexualidad constitucional del individuo.

El caso más sencillo toma en el niño la siguiente forma: el niño lleva a cabo muy tempranamente una carga de objeto, que recae sobre la madre y tiene su

punto de partida en el seno materno. Del padre se apodera el niño por identificación. Ambas relaciones marchan paralelamente durante algún tiempo, hasta que por la intensificación de los deseos sexuales orientados hacia la madre, y por la percepción de que el padre es un obstáculo opuesto a la realización de tales deseos, surge el complejo de Edipo^[2131]. La identificación con el padre toma entonces un matiz hostil y se transforma en el deseo de suprimir al padre para sustituirle cerca de la madre. A partir de aquí se hace ambivalente la relación del niño con su padre, como si la ambivalencia, existente desde un principio en la identificación, se exteriorizara en este momento. La conducta ambivalente con respecto al padre y la tierna aspiración hacia la madre considerada como objeto integran para el niño el contenido del complejo de Edipo simple, positivo.

Al llegar a la destrucción del complejo de Edipo tiene que ser abandonada la carga de objeto de la madre, y en su lugar surge una identificación con la madre o queda intensificada la identificación con el padre. Este último resultado es el que consideramos como normal y permite la conservación de la relación cariñosa con la madre. El naufragio del complejo de Edipo afirmaría así la masculinidad en el carácter del niño. En forma totalmente análoga puede terminar el complejo de Edipo en la niñez por una intensificación de su identificación con la madre (o por el establecimiento de tal identificación), que afirma el carácter femenino del sujeto.

Estas identificaciones no corresponden a nuestras esperanzas, pues no introducen en el yo al objeto abandonado; pero también este último desenlace es frecuente, y puede observarse con mayor facilidad en la niña que en el niño. El análisis nos muestra muchas veces que la niña, después de haberse visto obligada a renunciar al padre como objeto erótico, exterioriza los componentes masculinos de su bisexualidad constitucional y se identifica no ya con la madre, sino con el padre, o sea, con el objeto perdido. Esta identificación depende, naturalmente, de la necesidad de sus disposiciones masculinas, cualquiera que sea la naturaleza de éstas.

El desenlace del complejo de Edipo en una identificación con el padre o con la madre parece, pues, depender en ambos sexos de la energía relativa de las dos disposiciones sexuales. Ésta es una de las formas en las que la bisexualidad interviene en los destinos del complejo de Edipo. La otra forma es aún más importante. Experimentamos la impresión de que el complejo de Edipo simple

no es, ni con mucho, el más frecuente, y, en efecto, una investigación más penetrante nos descubre casi siempre el complejo de Edipo *completo*, que es un complejo doble, positivo y negativo, dependiente de la bisexualidad originaria del sujeto infantil. Quiere esto decir que el niño no presenta tan sólo una actitud ambivalente con respecto al padre y una elección tierna de objeto con respecto a la madre, sino que se conduce al mismo tiempo como una niña, presentando la actitud cariñosa femenina para con su padre y la actitud correlativa, hostil y celosa para con su madre. Esta intervención de la bisexualidad es la que hace tan difícil llegar al conocimiento de las elecciones de objeto e identificaciones primitivas y tan complicada su descripción. Pudiera suceder también que la ambivalencia, comprobada en la relación del sujeto infantil con los padres, dependiera exclusivamente de la bisexualidad, no siendo desarrollada de la identificación, como antes expusimos, por la rivalidad^[2132].

A mi juicio, obraremos acertadamente aceptando, en general, y sobre todo en los neuróticos, la existencia del complejo de Edipo completo. La investigación psicoanalítica nos muestra que en un gran número de casos desaparece uno de los componentes de dicho complejo, quedando sólo huellas apenas visibles. Queda así establecida una serie, en uno de cuyos extremos se halla el complejo de Edipo normal, positivo, y en el otro, el invertido, negativo, mientras que los miembros intermedios nos revelan la forma completa de dicho complejo, con distinta participación de sus dos componentes. En el naufragio del complejo de Edipo se combinan de tal modo sus cuatro tendencias integrantes, que dan nacimiento a una identificación con el padre y a una identificación con la madre. La identificación con el padre conservará el objeto materno del complejo positivo y sustituirá simultáneamente al objeto paterno del complejo invertido. Lo mismo sucederá, *mutatis mutandis*, con la identificación con la madre. En la distinta intensidad de tales identificaciones se reflejará la desigualdad de las dos disposiciones sexuales.

De este modo podemos admitir como resultado general de la fase sexual, dominada por el complejo de Edipo, la presencia en el «yo» de un residuo, consistente en el establecimiento de estas dos identificaciones enlazadas entre sí. Esta modificación del «yo» conserva su significación especial y se opone al contenido restante del «yo» en calidad ideal del «yo» o «super-yo».

Pero el *super-yo* no es simplemente un residuo de las primeras elecciones de objeto del *Ello*, sino también una enérgica formación reactiva contra las mismas.

Su relación con el *yo* no se limita a la advertencia: «Así —como el padre— debes ser», sino que comprende también la prohibición: «Así —como el padre— no debes ser: no debes hacer todo lo que él hace, pues hay algo que le está exclusivamente reservado». Esta doble faz del ideal del *yo* depende de su anterior participación en la represión del complejo de Edipo, e incluso debe su génesis a tal represión. Este proceso represivo no fue nada sencillo. Habiendo reconocido en los padres, especialmente en el padre, el obstáculo opuesto a la realización de los deseos integrados en dicho complejo, tuvo que robustecerse el *yo* para llevar a cabo su represión, creando en sí mismo tal obstáculo. La energía necesaria para ello hubo de tomarla prestada del padre, préstamo que trae consigo importantísimas consecuencias. El *super-yo* conservará el carácter del padre, y cuanto mayores fueron la intensidad del complejo de Edipo y la rapidez de su represión (bajo las influencias de la autoridad, la religión, la enseñanza y las lecturas), más severamente reinará después sobre el *yo* como conciencia moral, o quizá como sentimiento inconsciente de culpabilidad. En páginas ulteriores expondremos de dónde sospechamos que extrae el *super-yo* la fuerza necesaria para ejercer tal dominio, o sea, el carácter coercitivo que se manifiesta como imperativo categórico.

Esta génesis del *super-yo* constituye el resultado de dos importantísimos factores: biológico uno y de naturaleza histórica el otro: de la larga indefensión y dependencia infantil del hombre y de su complejo de Edipo, al que hemos relacionado ya con la interrupción del desarrollo de la libido por el *periodo de latencia*, o sea, con la división en dos fases de la vida sexual humana. Esta última particularidad, que creemos específicamente humana, ha sido definida por una hipótesis psicoanalítica como una herencia correspondiente a la evolución hacia la cultura impuesta por la época glacial. La génesis del *super-yo*, por su diferenciación del *yo*, no es, ciertamente, nada casual, pues representa los rasgos más importantes del desarrollo individual y de la especie. Creando una expresión duradera de la influencia de los padres eterniza la existencia de aquellos momentos a los que la misma debe su origen.

Se ha acusado infinitas veces al psicoanálisis de desatender la parte moral, elevada y suprapersonal del hombre. Pero este reproche es injusto, tanto desde el punto de vista histórico como desde el punto de vista metodológico. Lo primero, porque se olvida que nuestra disciplina adscribió desde el primer momento a las tendencias morales y estéticas del *yo* el impulso a la represión. Lo segundo, porque no se quiere reconocer que la investigación psicoanalítica no podía

aparecer, desde el primer momento, como un sistema filosófico provisto de una completa y acabada construcción teórica, sino que tenía que abrirse camino paso a paso por medio de la descomposición analítica de los fenómenos, tanto normales como anormales, hacia la inteligencia de las complicaciones anímicas. Mientras nos hallábamos entregados al estudio de lo reprimido en la vida psíquica, no necesitábamos compartir la preocupación de conservar intacta la parte más elevada del hombre. Ahora que osamos aproximarnos al análisis del *yo*, podemos volvernos a aquellos que sintiéndose heridos en su conciencia moral han propugnado la existencia de algo más elevado en el hombre y responderles: «Ciertamente, y este elevado ser es el ideal del *yo* o *super-yo*, representación de la relación del sujeto con sus progenitores». Cuando niños hemos conocido, admirado y temido a tales seres elevados, y luego los hemos acogido en nosotros mismos.

El ideal del *yo* es, por tanto, el heredero del complejo de Edipo, y con ello, la expresión de los impulsos más poderosos del *Ello* y de los más importantes destinos de su libido. Por medio de su creación se ha apoderado el *yo* del complejo de Edipo y se ha sometido simultáneamente al *Ello*. El *super-yo*, abogado del mundo interior, o sea, del *Ello*, se opone al *yo*, verdadero representante del mundo exterior o de la realidad. Los conflictos entre el *yo* y el ideal reflejan, pues, en último término, la antítesis de lo real y lo psíquico del mundo exterior y el interior.

Todo lo que la Biología y los destinos de la especie humana han creado y dejado en el *Ello* es tomado por el *yo* en la formación de su ideal y vivido de nuevo en él individualmente. El ideal del *yo* presenta, a consecuencia de la historia de su formación, una amplia relación con las adquisiciones filogénicas del individuo, o sea, con su herencia arcaica. Aquello que en la vida psíquica individual ha pertenecido a lo más bajo es convertido por la formación del ideal en lo más elevado del alma humana, conforme siempre a nuestra escala de valores. Pero sería un esfuerzo inútil querer localizar el ideal del *yo*, aunque sólo fuera de un modo análogo a como hemos localizado el *yo*, o adaptarlo a una de las comparaciones por medio de las cuales hemos intentado reproducir la relación entre el *yo* y el *Ello*.

No es difícil mostrar que el ideal del *yo* satisface todas aquellas exigencias que se plantean en la parte más elevada del hombre. Contiene, en calidad de sustitución de la aspiración hacia el padre, el nódulo del que han partido todas las religiones. La convicción de la comparación del *yo* con su ideal da origen a la

religiosa humildad de los creyentes. En el curso sucesivo del desarrollo queda transferido a los maestros y a aquellas otras personas que ejercen autoridad sobre el sujeto el papel de padre, cuyos mandatos y prohibiciones conservan su eficiencia en el yo ideal y ejercen ahora, en calidad de conciencia, la censura moral.

La tensión entre las aspiraciones de la conciencia y los rendimientos de yo es percibida como sentimiento de culpabilidad. Los sentimientos sociales reposan en identificaciones con otros individuos basados en el mismo ideal del yo.

La religión, la moral y el sentimiento social —contenidos principales de la parte más elevada del hombre^[2133]— constituyeron primitivamente una sola cosa. Según la hipótesis que expusimos en *Totem y tabú*, fueron desarrollados filogénicamente del complejo paterno la religión y la moral, por el sojuzgamiento del complejo de Edipo propiamente dicho, y los sentimientos sociales, por el obligado vencimiento de la rivalidad ulterior entre los miembros de la joven generación. En todas estas adquisiciones morales parece haberse adelantado el sexo masculino, siendo transmitido después, por herencia cruzada, al femenino. Todavía actualmente nacen en el individuo los sentimientos sociales por superposición a los sentimientos de rivalidad del sujeto con sus hermanos. La imposibilidad de satisfacer estos sentimientos hostiles hace surgir una identificación con los rivales. Observaciones realizadas en sujetos homosexuales justifican la sospecha de que también esta identificación es un sustitutivo de la elección cariñosa de objeto, que reemplaza a la disposición agresiva hostil^[2134].

Al hacer intervenir la filogénesis se nos plantean nuevos problemas, cuya solución quisiéramos eludir; pero hemos de intentarla, aunque tememos que tal tentativa ha de revelar la insuficiencia de nuestros esfuerzos. ¿Fue el yo o el *Ello* de los primitivos lo que adquirió la moral y la religión, derivándolas del complejo paterno? Si fue el yo, ¿por qué no hablamos sencillamente de una herencia dentro de él? Y si fuese el *Ello*, ¿cómo conciliar tal hecho con su carácter? ¿Será, quizá, equivocado extender la diferenciación antes realizada en yo, *Ello* y *super-yo* a épocas tan tempranas? Por último, ¿no sería acaso mejor confesar honradamente que toda nuestra concepción de los procesos del yo no aclara en nada la inteligencia de la filogénesis ni puede ser aplicada a este fin?

Daremos primero respuesta a lo más fácil. No sólo en los hombres primitivos, sino en organismos aún más sencillos nos es preciso reconocer la existencia de un yo y un *Ello*, pues esta diferenciación es la obligada

manifestación de la influencia del mundo exterior. Hemos derivado precisamente el *super-yo* de aquellos sucesos que dieron origen al totemismo. La interrogación de si fue el *yo* o el *Ello* lo que llegó a hacer las adquisiciones citadas queda, pues, resuelta en cuanto reflexionamos que ningún suceso exterior puede llegar al *Ello* sino por mediación del *yo*, que representa en él al mundo exterior. Pero no podemos hablar de una herencia directa dentro del *yo*. Se abre aquí el abismo entre el individuo real y el concepto de la especie.. Tampoco debemos suponer demasiado rígida la diferencia entre el *yo* y el *Ello*, olvidando que el *yo* no es sino una parte del *Ello*, especialmente diferenciada. Los sucesos del *yo* parecen, al principio, no ser susceptibles de constituir una herencia; pero cuando se repiten con frecuencia e intensidad suficientes en individuos de generaciones sucesivas, se transforman, por decirlo así, en sucesos del *Ello*, cuyas impresiones quedan conservadas hereditariamente. De este modo abriga el *Ello* en sí innumerables existencias del *yo*, y cuando el *yo* extrae del *Ello* su *super-yo*, no hace, quizá, sino resucitar antiguas formas del *yo*.

La historia de la génesis del *super-yo* nos muestra que los conflictos antiguos del *yo*, con las cargas objeto del *Ello*, pueden continuar transformados en conflictos con el *super-yo*, heredero del *Ello*. Cuando el *yo* no ha conseguido por completo el sojuzgamiento del complejo de Edipo, entra de nuevo en actividad su energía de carga, procedente del *Ello*, actividad que se manifestará en la formación reactiva del ideal del *yo*. La amplia comunicación del ideal del *yo* con los sentimientos instintivos inconscientes nos explica el enigma de que el ideal pueda permanecer en gran parte inconsciente e inaccesible al *yo*. El combate que hubo de desarrollarse en los estratos más profundos del aparato anímico —y al que la rápida sublimación e identificación impidieron llegar a su desenlace— se continúa ahora en una región más elevada como en la batalla contra los Hunos pintada por Xaulbach.

IV. LAS DOS CLASES DE INSTINTOS

DIJIMOS ya que si nuestra división del ser anímico en un *Ello*, un *yo* o un *super-yo* significaba un progreso de nuestro conocimiento, habría de llevarnos a más profunda inteligencia y a más exacta descripción de las relaciones dinámicas de la vida anímica. Hemos visto ya que el *yo* se halla bajo

la influencia especial de la percepción y que puede decirse, en general, que las percepciones tienen para el yo la misma significación que los instintos para el *Ello*. Pero el yo también queda sometido, como el *Ello*, a la influencia de los instintos, pues sabemos que no es más que una parte especialmente modificada del *Ello*.

En nuestro reciente estudio *Más allá del principio del placer* desarrollamos una teoría, que sostendremos y continuaremos en el presente trabajo. Era esta teoría la de que es necesario distinguir dos clases de instintos, una de las cuales, los instintos sexuales, o el Eros, era la más visible y accesible al conocimiento, e integraba no sólo el instinto sexual propiamente dicho, no coartado, sino también los impulsos instintivos coartados en su fin y sublimados derivados de él, y el instinto de conservación, que hemos de adscribir al yo, y el que opusimos justificadamente, al principio de la labor psicoanalítica, a los instintos objétales sexuales. La determinación de la segunda clase de instintos nos opuso grandes dificultades, pero acabamos por hallar en el sadismo su representante. Basándonos en reflexiones teóricas, apoyadas en la Biología, supusimos la existencia de un instinto de muerte, cuya misión es hacer retornar todo lo orgánico animado al estado inanimado, en contraposición al Eros, cuyo fin es complicar la vida y conservarla así, por medio de una síntesis cada vez más amplia de la sustancia viva, dividida en particular. Ambos instintos se conducen en una forma estrictamente conservadora, tendiendo a la reconstitución de un estado perturbado por la génesis de la vida; génesis que sería la causa tanto de la continuación de la vida como de la tendencia a la muerte. A su vez, la vida sería un combate y una transacción entre ambas tendencias. La cuestión del origen de la vida sería, pues, de naturaleza cosmológica, y la referente al objeto y fin de la vida recibirá una respuesta *dualista*.

A cada una de estas dos clases de instintos se hallaría subordinado un proceso fisiológico especial (creación y destrucción), y en cada fragmento de sustancia viva actuarían, si bien en proporción distinta, instintos de las dos clases, debiendo así existir una sustancia que constituiría la representación principal del Eros.

No nos es posible determinar todavía de qué manera se enlazan, mezclan y alían entre sí tales instintos; pero es indudable que su combinación es un hecho regular. A consecuencia del enlace de los organismos unicelulares con seres vivos policelulares se habría conseguido neutralizar el instinto de muerte de la célula aislada y derivar los impulsos destructores hacia el exterior por mediación

de un órgano especial. Este órgano sería el sistema muscular, y el instinto de muerte se manifestaría entonces, aunque sólo fragmentariamente, como instinto de destrucción orientado hacia el mundo exterior y hacia otros seres animados.

Una vez admitida la idea de una mezcla de instintos de ambas clases, surge la posibilidad de una disociación más o menos completa de los mismos. En el componente sádico del instinto sexual tendríamos un ejemplo clásico de una mezcla adecuada de instintos, y en el sadismo, devenido independiente como perversión, el prototipo de una disociación, aunque no llevada a su último extremo. Se ofrecen después a nuestra observación numerosos hechos no examinados aún a esta luz. Reconocemos que el instinto de destrucción entra regularmente al servicio del Eros para los fines de descargo, y nos damos cuenta de que entre los resultados de algunas neurosis de carácter grave, por ejemplo, las neurosis obsesivas, merecen un estudio especial de disociación de los instintos y la aparición del instinto de muerte. Sospechamos, por último, que el ataque epiléptico es un producto y un signo de una disociación de los instintos. Generalizando rápidamente, supondremos que la esencia de una regresión de la libido (por ejemplo, desde la fase genital a la sádico-anal) está integrada por una disociación de los instintos. Inversamente, el progreso desde una fase primitiva hasta la fase genital definitiva tendría por condición una agregación de componentes eróticos. Surge aquí la cuestión de si la ambivalencia regular, que con tanta frecuencia hallamos intensificada en la predisposición constitucional a la neurosis, puede o no ser considerada como el resultado de una disociación; pero, en caso afirmativo, se trataría de una disociación tan primitiva, que habríamos de considerarla más bien como una mezcla imperfecta de instintos.

Nuestro interés se orientará ahora hacia la cuestión de si existen o no relaciones importantes entre el *yo*, el *super-yo* y el *Ello*, por un lado, y las dos clases de instintos por otro, y si habrá de ser posible adscribir al principio del placer, que rige los procesos psíquicos, una situación fija con respecto a ambas clases de instintos y a las citadas diferenciaciones anímicas. Pero antes de entrar en esta discusión hemos de resolver una duda que se alza contra su planteamiento mismo. En lo que respecta al principio del placer, no abrigamos duda alguna, y la división del *yo* reposa en pruebas clínicas; pero la existencia de dos clases de instintos no parece todavía suficientemente demostrada, y es muy posible que determinados hechos del análisis clínico resulten contrarios a ella.

Parece existir, por lo menos, uno de tales hechos. La antítesis de las dos clases de instintos puede ser sustituida por la polarización del amor y el odio. No

nos es difícil hallar representantes del Eros. En cambio, como representantes del instinto de muerte, difícilmente concebible, sólo podemos indicar el instinto de destrucción, al cual muestra el odio su camino. Ahora bien: la observación clínica nos muestra no sólo que el odio es el compañero inesperado y constante del amor (ambivalencia) y muchas veces su precursor en relaciones humanas, sino también que, bajo muy diversas condiciones, puede transformarse en amor, y éste, en odio. Si esta transformación es algo más que una simple sucesión temporal, faltará toda base para establecer una diferenciación tan fundamental como la de instintos eróticos e instintos de muerte, diferenciación que supone la existencia de procesos fisiológicos de curso opuesto.

El caso de que una persona ame a otra y la odie después, o viceversa, habiéndole dado esta última motivos para ello, cae fuera de los límites de nuestro problema. Igualmente, aquél en el que un enamoramiento aún no manifiesto se exterioriza en un principio por hostilidad y tendencia a la agresión, pues lo que en él sucede es que los componentes destructivos se han adelantado a los eróticos en la carga de objeto. Pero la psicología de las neurosis nos descubre otros casos en los que sí puede hablarse de transformación. En la paranoia persecutoria se defiende al enfermo contra un ligamen homosexual intensísimo a una persona determinada, y el resultado es que esta persona amadísima se convierte, para el enfermo, en su perseguidor, contra el cual orientará su agresión, tan peligrosa a veces. Hemos de suponer que en una fase anterior quedó transformado el amor en odio. Tanto en la génesis de la homosexualidad como en la del sentido social desexualizado nos ha descubierto la investigación psicoanalítica la existencia de intensos sentimientos de rivalidad, que conduce a la tendencia a la agresión, y cuyo vencimiento es condición indispensable para que el objeto antes odiado pase a ser amado o quede integrado en una identificación. Surge aquí el problema de si podemos o no admitir en estos casos una transformación directa del odio en amor, pues se trata en ellos de modificaciones puramente interiores, en las que no interviene para nada un cambio de conducta del objeto.

La investigación analítica del proceso de la transformación paranoica nos revela la posibilidad de otro distinto mecanismo. Aparece dada desde un principio una conducta ambivalente, y la transformación queda llevada a efecto por medio de un desplazamiento reactivo de la carga psíquica, siendo sustraída energía al impulso erótico y acumulada a la energía hostil.

En el vencimiento de la rivalidad hostil que conduce a la homosexualidad

sucede algo análogo. La actitud hostil no tiene probabilidad ninguna de conseguir una satisfacción y, en consecuencia, es decir, por motivos económicos, es sustituida por la actitud erótica, que ofrece más posibilidades de satisfacción, o sea de descarga. Así, pues, no necesitamos suponer en ninguno de estos dos casos una transformación directa del odio en amor, inconciliable con la diferencia cualitativa de las dos clases de instintos.

Pero observamos que al discutir este otro mecanismo de la transformación del amor en odio hemos introducido calladamente una nueva hipótesis, que merece ser expresamente acentuada. Hemos obrado como si en la vida anímica existiese una energía desplazable, indiferente en sí, pero susceptible de agregarse a un impulso erótico o destructor, cualitativamente diferenciado, e intensificar su carga general. Sin esta hipótesis nos sería imposible seguir adelante. Habremos, pues, de preguntarnos de dónde procede tal energía, a qué pertenece y cuál es su significación.

El problema de la cualidad de los impulsos instintivos y de su conservación de los diversos destinos de los instintos permanece muy oscuro, no habiendo sido aún intentada seriamente su solución. En los instintos sexuales parciales, especialmente accesibles a la observación, se nos muestran algunos procesos del mismo género. Vemos, en efecto, que los instintos parciales se comunican entre sí; que un instinto procedente de una fuente erógena especial puede ceder su intensidad para incrementar la de otro instinto parcial procedente de una fuente distinta, que la satisfacción de un instinto puede ser sustituida por la de otro, etc. El descubrimiento de estos procesos nos anima a construir varias hipótesis de un género particular.

Pero lo que aquí me propongo ofrecer no es una prueba, sino simplemente una hipótesis. Declararé, pues, que dicha energía, desplazable e indiferente, que actúa probablemente tanto en el *yo* como en el *Ello*, procede, a mi juicio, de la provisión de libido narcisista, siendo, por tanto, Eros desexualizado. Los instintos eróticos nos parecen, en general, más plásticos, desviables y desplazables que los de destrucción. Podemos, pues, concluir sin dificultad que esta libido desplazable labora al servicio del principio del placer para evitar los estancamientos y facilitar las descargas. Reconocemos, además, que en esta labor es el hecho mismo de la descarga lo principal, siendo indiferente el camino por el cual es llevado a cabo.

Ahora bien: esta circunstancia es característica, como ya sabemos, de los procesos de carga que tienen efecto en el *Ello*, y la encontramos tanto en las

cargas eróticas, en las cuales resulta indiferente el objeto, como en las transferencias que surgen durante el análisis, transferencias que han de ser establecidas, obligadamente, siendo indiferente la persona sobre la que recaigan. Rank ha expuesto hace poco acabados ejemplos de actos neuróticos de venganza, dirigidos contra personas inocentes. Ante esta conducta de lo inconsciente no podemos por menos de pensar en la conocida anécdota de aquel juez aldeano que propuso ahorcar a uno de los tres sastres del pueblo en sustitución del único herrero en él establecido y verdadero culpable del delito que de castigar se trataba. El caso es ejecutar el castigo, aunque éste no recaiga sobre el culpable. Igual laxitud observamos ya en los desplazamientos del proceso primario de la elaboración onírica. En este caso son los objetos, y en el nuestro actual los caminos de la acción de descarga, lo que resulta relegado a un segundo término.

Si esta energía desplazable es libido desexualizada, podremos calificarla también de sublimada, pues mantendrá siempre la intención principal del Eros. Si en un sentido más alto incluimos en estos desplazamientos los procesos mentales, quedará proveída la labor intelectual por sublimación de energía instintiva erótica.

Nos hallamos aquí nuevamente ante la posibilidad, ya indicada, de que la sublimación tenga efecto siempre por mediación del yo y recordamos que este yo pone fin a las primeras cargas de objeto del *Ello* —y seguramente también a muchas de las ulteriores—, acogiendo en sí la libido de las mismas y ligándola a la modificación del yo producida por identificación. Con esta transformación en libido del yo se enlaza naturalmente un abandono de los fines sexuales, o sea una desexualización. De todos modos se nos descubre aquí una importante función del yo en su relación con el Eros. Apoderándose en la forma descrita de la libido de las cargas de objeto, ofreciéndose como único objeto erótico y desexualizando o sublimando la libido del *Ello*, labora en contra de los propósitos del Eros y se sitúa al servicio de los sentimientos instintivos contrarios. En cambio, tiene que permitir otra parte de las cargas de objeto del *Ello* e incluso contribuir a ellas. Más tarde trataremos de otra posible consecuencia de esta actividad del yo.

Se nos impone aquí una importante modificación de la teoría del narcisismo. Al principio, toda la libido se halla acumulada en el *Ello*, mientras el yo es aún débil y está en período de formación. El *Ello* emplea una parte de esta libido en cargas eróticas de objeto, después de lo cual el yo, robustecido ya, intenta

apoderarse de esta libido del objeto e imponerse al *Ello* como objeto erótico.

El narcisismo del yo es de este modo un narcisismo secundario sustraído a los objetos.

Comprobamos nuevamente que todos aquellos impulsos instintivos cuya investigación nos es posible llevar a cabo se nos revelan como ramificaciones del Eros. Sin las consideraciones desarrolladas en *Mas allá del principio del placer* y el descubrimiento de los elementos sádicos del Eros nos sería difícil mantener nuestra concepción dualista fundamental. Pero se nos impone la impresión de que los instintos de muerte son mudos y que todo el fragor de la vida parte principalmente del Eros^[2135].

Volvamos ahora a la lucha contra el Eros. Es indudable que el principio del placer sirve al *Ello* de brújula en el combate contra la libido, que introduce perturbaciones en el curso de la vida. Si es cierto que el principio de la constancia —en el sentido que le da Fechner— rige la vida, la cual sería entonces un resbalar hacia la muerte, serán las exigencias del Eros, o sea los instintos sexuales, los que detendrían, a título de necesidades, la disminución del nivel introduciendo nuevas tensiones. El *Ello* defiende contra estas tensiones guiado por el principio del placer; esto es, por la percepción del displacer en muy diversas formas. Primeramente, por una rápida docilidad con respecto a las exigencias de la libido no desexualizada, o sea procurando la satisfacción de las tendencias directamente sexuales, y luego más ampliamente, desembarazándose en una de tales satisfacciones, en la cual se reúnen todas las exigencias parciales de las sustancias sexuales que integran, por decirlo así, hasta la saturación, las tensiones eróticas. La expulsión de las materias sexuales en el acto sexual corresponde en cierto modo a la separación del soma y el plasma germinativo. De aquí la analogía del estado sexual a la completa satisfacción sexual con la muerte, y en los animales inferiores, la coincidencia de la muerte con el acto de la reproducción. Podemos decir que la reproducción causa la muerte de estos seres, en cuanto al ser separado el Eros queda libre el instinto de muerte para llevar a cabo sus intenciones. Por último, el yo facilita al *Ello* la labor de dominación, sublimando parte de la libido para sus fines propios.

V. LAS SERVIDUMBRES DEL «YO»

LA complicación de la materia hace que el contenido de estos capítulos no se limite al tema enunciado en su título, pues siempre que emprendemos el estudio de nuevas relaciones nos vemos obligados a retornar sobre lo ya expuesto.

Así, hemos dicho ya repetidamente que el *yo* se halla constituido en gran parte por identificaciones sustitutivas de cargas abandonadas del *Ello*, y que las primeras de estas identificaciones se conducen en el *yo* como una instancia especial, oponiéndose a él en calidad de *super-yo*.

Posteriormente fortificado el *yo*, se muestra más resistente a tales influencias de la identificación. El *super-yo* debe su especial situación en el *yo*, o con respecto al *yo*, a un factor que hemos de valorar desde dos diversos puntos de vista, por ser, en primer lugar, la primera identificación que hubo de ser llevada a efecto, siendo aún débil el *yo*, y en segundo, el heredero del complejo de Edipo, y haber introducido así en el *yo* los objetos más importantes. Con respecto a las modificaciones ulteriores del *yo*, es en cierto modo el *super-yo* lo que la fase sexual primaria de la niñez con respecto a la vida sexual posterior a la pubertad. Siendo accesible a todas las influencias ulteriores, conserva, sin embargo, durante toda la vida el carácter que le imprimió su génesis del complejo paterno, o sea la capacidad de oponerse al *yo* y dominarlo. Es el monumento conmemorativo de la primitiva debilidad y dependencia del *yo*, y continúa aún dominándolo en su época de madurez.

Del mismo modo que el niño se hallaba sometido a sus padres y obligado a obedecerlos, se somete el *yo* al imperativo categórico de su *super-yo*.

Pero su descendencia de las primeras cargas de objeto del *Ello*, esto es, del complejo de Edipo, entraña aún para el *super-yo* una más amplia significación. Le hace entrar en relación, como ya hemos expuesto, con las adquisiciones filogénicas del *Ello* y lo convierte en una reencarnación de formas anteriores del *yo*, que han dejado en el *Ello* sus residuos.

De este modo permanece el *super-yo* duraderamente próximo al *Ello*, y puede arrogarse para con el *yo* la representación del mismo. Penetra profundamente en el *Ello*, y, en cambio, se halla más alejado que el *yo* de la conciencia^[2136].

Para el estudio de estas relaciones habremos de tener en cuenta determinados hechos clínicos que sin constituir ninguna novedad no han sido todavía objeto de una elaboración teórica.

Hay personas que se conducen muy singularmente en el tratamiento psicoanalítico. Cuando les damos esperanzas y nos mostramos satisfechos de la marcha del tratamiento, se muestran descontentas y empeoran marcadamente. Al principio atribuimos este fenómeno a la rebeldía contra el médico y el deseo de testimoniarle su superioridad, pero luego llegamos a darle una interpretación más justa. Descubrimos, en efecto, que tales personas reaccionan en un sentido inverso a los progresos de la cura. Cada una de las soluciones parciales que habría de traer consigo un alivio o una desaparición temporal de los síntomas provoca, por el contrario, en estos sujetos una intensificación momentánea de la enfermedad, y durante el tratamiento empeoran en lugar de mejorar. Muestran, pues, la llamada *reacción terapéutica negativa*.

Es indudable que en estos enfermos hay algo que se opone a la curación, la cual es considerada por ellos como un peligro. Decimos, pues, que predomina en ellos la necesidad de la enfermedad y no la voluntad de curación.

Analizada esta resistencia en la forma de costumbre y sustraída de ella la rebeldía contra el médico y la fijación a las formas de la enfermedad, conserva, sin embargo, intensidad suficiente para constituir el mayor obstáculo contra la curación; obstáculo más fuerte aún que la inaccesibilidad narcisista, la conducta negativa para con el médico y la adherencia a la enfermedad.

Acabamos por descubrir que se trata de un factor de orden moral, de un sentimiento de culpabilidad, que halla su satisfacción en la enfermedad y no quiere renunciar al castigo que la misma significa. Pero este sentimiento de culpabilidad permanece mudo para el enfermo. No le dice que sea culpable, y de este modo el sujeto no se siente culpable, sino enfermo. Este sentimiento de culpabilidad no se manifiesta sino como una resistencia difícilmente reducible contra la curación. Resulta asimismo muy difícil convencer al enfermo de este motivo de la continuación de su enfermedad, pues preferirá siempre atenerse a la explicación de que la cura analítica no es eficaz en su caso^[2137].

Lo que antecede corresponde a los casos extremos; pero tiene efecto también probablemente, aunque en menor escala, en muchos casos graves de neurosis, quizá en todos. Es incluso posible que precisamente este factor, esto es, la conducta del ideal del yo, sea el que determine la mayor o menor gravedad de una enfermedad neurótica. Consignaremos, pues, algunas observaciones más sobre la manifestación del sentimiento de la culpa en diversas circunstancias.

El sentimiento normal consciente de culpabilidad (conciencia moral) no

opone a la interpretación dificultad ninguna. Reposa en la tensión entre el yo y el ideal del yo y es la expresión de una condena del yo por su instancia crítica. Los conocidos sentimientos de inferioridad de los neuróticos dependen también quizá de esta misma causa. En dos afecciones que nos son ya familiares es intensamente consciente el sentimiento de culpabilidad. El ideal del yo muestra entonces una particular severidad y hace al yo objeto de sus iras, a veces extraordinariamente crueles. Al lado de esta coincidencia surgen entre la neurosis obsesiva y la melancolía diferencias no menos significativas por lo que respecta a la conducta del ideal del yo.

En ciertas formas de la neurosis obsesiva es extraordinariamente intenso el sentimiento de culpabilidad, sin que por parte del yo exista nada que justifique tal sentimiento. El yo del enfermo se rebela entonces contra la supuesta culpabilidad y pide auxilio al médico para rechazar dicho sentimiento. Pero sería tan equivocado como ineficaz prestarle la ayuda que demanda, pues el análisis nos revela luego que el *super-yo* es influido por procesos que permanecen ocultos al yo. Descubrimos, en efecto, los impulsos reprimidos que constituyen la base del sentimiento de culpabilidad. El *super-yo* ha sabido aquí del *Ello* inconsciente algo más que el yo.

En la melancolía experimentamos aún con más intensidad la impresión de que el *super-yo* ha atraído así la conciencia. Pero aquí no se atreve el yo a iniciar protesta alguna. Se reconoce culpable y se somete al castigo. Esta diferencia resulta fácilmente comprensible. En la neurosis obsesiva se trataba de impulsos repulsivos que permanecían exteriores al yo. En cambio, la melancolía nos muestra que el objeto sobre el cual recaen las iras del *super-yo* ha sido acogido en el yo.

Es, desde luego, singular que en estas dos afecciones neuróticas alcance el sentimiento de culpabilidad tan extraordinaria energía, pero el problema principal aquí planteado es otro distinto. Creemos conveniente aplazar su discusión hasta haber examinado otros casos en los que el sentimiento de la culpa permanece inconsciente.

Así sucede, sobre todo, en la histeria y en los estados de tipo histérico. El mecanismo de la inconsciencia es aquí fácil de adivinar. El yo histérico se defiende contra la percepción penosa que le amenaza por parte de la crítica de su *super-yo*, en la misma forma que emplea acostumbradamente para defenderse contra una carga de objeto transportable, o sea por medio de la represión. Depende, pues, del yo el que el sentimiento de culpabilidad permanezca

inconsciente. Sabemos que, en general, lleva el *yo* a cabo las represiones en provecho y al servicio del *super-yo*; pero en el caso presente lo que hace es servirse de esta misma arma contra su riguroso señor. En la neurosis obsesiva predominan los fenómenos de la formación de reacciones. En la histeria no consigue el *yo* sino mantener a distancia el material al cual se refiere el sentimiento de culpabilidad.

Podemos ir aún más allá y arriesgar la presunción de que gran parte del sentimiento de culpabilidad tiene que ser, normalmente, inconsciente, por hallarse la génesis de la conciencia moral íntimamente ligada al complejo de Edipo, integrado en lo inconsciente. Si alguien sostuviera la paradoja de que el hombre normal no es tan sólo mucho más inmoral de lo que cree, sino también mucho más moral de lo que supone el psicoanálisis, en cuyos descubrimientos se basa la primera parte de tal afirmación, no tendría tampoco nada que objetar contra su segunda mitad^[2138].

Mucho nos ha sorprendido hallar que el incremento de este sentimiento inconsciente de culpabilidad puede hacer del individuo un criminal. Pero se trata de un hecho indudable. En muchos criminales, sobre todo en los jóvenes, hemos descubierto un intenso sentimiento de culpabilidad, que existía ya antes de la comisión del delito, y no era, por tanto, una consecuencia del mismo, sino su motivo, como si para el sujeto hubiera constituido un alivio poder enlazar dicho sentimiento inconsciente de culpabilidad con algo real y actual.

En todas estas circunstancias demuestra el *super-yo* su independencia del *yo* consciente y sus íntimas relaciones con el *Ello* inconsciente. Por lo que respecta a la significación que hemos adscrito a los restos verbales preconscientes integrados en el *yo*, surge ahora la interrogación de si el *super-yo* no se hallará quizá constituido, cuando es inconsciente, por tales representaciones verbales, y en caso negativo, cuáles serán los elementos que lo integran. Nuestra respuesta será que tampoco el *super-yo* puede negar su origen de impresiones auditivas. Es una parte del *yo*, y dichas representaciones verbales (conceptos, abstracciones) llegan a él antes que a la conciencia; pero la energía de carga no es aportada a estos contenidos del *super-yo* por la percepción auditiva —la enseñanza o la lectura—, sino que afluye a ellos desde fuentes situadas en el *Ello*.

Dejamos antes sin resolver la cuestión de cómo puede el *super-yo* manifestarse esencialmente en forma de sentimiento de culpabilidad (o, mejor dicho, de crítica, pues el sentimiento de culpabilidad es la percepción

correspondiente a esta crítica en el yo) y desarrollar como tal tan extraordinario vigor contra el yo. Volviéndonos primeramente a la melancolía, encontramos que el *super-yo*, extremadamente enérgico, y que ha atraído a sí la conciencia, se encarniza implacablemente contra el yo, como si se hubiera apoderado de todo el sadismo disponible en el individuo. Según nuestra concepción del sadismo, diremos que el componente destructor se ha instalado en el *super-yo* y vuelto contra el yo. En el *super-yo* reina entonces el instinto de muerte, que consigue, con frecuencia, llevar a la muerte al yo, cuando éste no se libra de su tirano refugiándose en la manía.

En determinadas formas de la neurosis obsesiva son igualmente penosos y atormentadores los reproches de la conciencia moral, pero la situación resulta mucho menos transparente. Inversamente al melancólico, el neurótico obsesivo no busca jamás la muerte, parece inmunizado contra el suicidio y mejor protegido que el histérico de este peligro. La conservación del objeto garantiza la seguridad del yo. En la neurosis obsesiva, una regresión a la organización pregenital permite que los impulsos eróticos se transformen en impulsos agresivos contra el objeto. El instinto de destrucción se ha liberado nuevamente y quiere destruir el objeto o, por lo menos, aparentar abrigar tal intención. Estas tendencias no son acogidas por el yo, que se defiende contra ellas por medio de formaciones reactivas y medidas de precaución, forzándolas a permanecer en el *Ello*. El *super-yo* se conduce, en cambio, como si el yo fuera responsable de ellas, y por la severidad con la que persigue tales propósitos destructores nos demuestra, al mismo tiempo, que no se trata de una apariencia provocada por la represión, sino de una verdadera sustitución del amor por el odio. Falto de todo medio de defensa en ambos sentidos, se rebela inútilmente el yo contra las exigencias del *Ello* asesino y contra los reproches de la conciencia moral punitiva. Sólo consigue estorbar los actos extremos de sus dos atacantes, y el resultado es, al principio, un infinito «auto-tormento», y más tarde, un sistemático martirio de objeto cuando éste es accesible.

Los peligrosos instintos de muerte son tratados en el individuo de muy diversos modos. Parte de ellos queda neutralizada por su mezcla con componentes eróticos; otra parte es derivada hacia el exterior, como agresión, y una tercera, la más importante, continúa libremente su labor interior. ¿Cómo sucede, pues, que en la melancolía se convierta el *super-yo* en una especie de punto de reunión de los instintos de muerte?

Situándose en el punto de vista de la restricción de los instintos, o sea de la

moralidad, podemos decir lo siguiente: el *Ello* es totalmente amoral; el *yo* se esfuerza en ser moral, y el *super-yo* puede ser «hipermoral» y hacerse entonces tan cruel como el *Ello*. Es singular que cuanto más se limita el hombre su agresión hacia el exterior, más severo y agresivo se hace en su ideal del *yo*, como por un desplazamiento y un retorno de la agresión hacia el *yo*. La moral general y normal tiene ya un carácter severamente restrictivo y cruelmente prohibitivo, del cual procede la concepción de un ser superior que castiga implacablemente.

No nos es posible continuar la explicación de estas circunstancias sin introducir una nueva hipótesis. El *super-yo* ha nacido de una identificación con el modelo paterno. Cada una de tales identificaciones tiene el carácter de una desexualización e incluso de una sublimación. Ahora bien; parece que tal transformación trae consigo siempre una disociación de instintos. El componente erótico queda despojado, una vez realizada la sublimación, de la energía necesaria para encadenar toda la destrucción agregada, y ésta se libera en calidad de tendencia a la agresión y a la destrucción. De esta disociación extraería el ideal el *deber* imperativo, riguroso y cruel.

En la neurosis obsesiva se nos presenta una distinta situación. La disociación productora de la agresión no sería consecuencia de una función del *yo*, sino de una regresión desarrollada en el *Ello*. Pero este proceso se habría extendido desde el *Ello* al *super-yo*, que intensificaría entonces su severidad contra el *yo* inocente. En ambos casos sufriría el *yo*, que ha sojuzgado a la libido por medio de la identificación, el castigo que por tal acción le impone el *super-yo*, utilizando la agresión mezclada a la libido.

Nuestra representación del *yo* comienza aquí a aclararse, precisándose sus diversas relaciones. Vemos ahora al *yo* con todas sus energías y debilidades. Se halla encargado de importantes funciones; por su relación con el sistema de la percepción establece el orden temporal de los procesos psíquicos y los somete al examen de la realidad. Mediante la interpolación de los procesos mentales consigue un aplazamiento de las descargas motoras y domina los accesos a la motilidad. Este dominio es, de todos modos, más formal que efectivo. Por lo que respecta a la acción, se halla el *yo* en una situación semejante a la de un monarca constitucional, sin cuya sanción no puede legislarse nada, pero que reflexionará mucho antes de oponer su veto a una propuesta del Parlamento. El *yo* se enriquece con la experiencia del mundo exterior propiamente dicho y tiene en el *Ello* otra especie de mundo exterior al que intenta dominar. Sustrahe libido de él y transforma sus cargas de objeto en estructuras yoicas. Con ayuda del *super-yo*

extrae del *Ello*, en una forma que aún nos es desconocida, la experiencia histórica en él acumulada.

El contenido del *Ello* puede pasar al yo por dos caminos distintos. Uno de ellos es directo, y el otro atraviesa el ideal del yo. La elección entre ambos resulta decisiva para muchas actividades anímicas. El yo progresa desde la percepción de los instintos hasta su dominio y desde la obediencia a los instintos hasta su coerción. En esta función participa ampliamente el ideal del yo, que es, en parte, una formación reactiva contra los procesos instintivos del *Ello*. El psicoanálisis es un instrumento que ha de facilitar al yo la progresiva conquista del *Ello*.

Mas, por otra parte, se nos muestra el yo como una pobre cosa sometida a tres distintas servidumbres y amenazada por tres diversos peligros, emanados, respectivamente, del mundo exterior, de la libido del yo y del rigor del *super-yo*. Tres clases de angustia corresponden a estos tres peligros, pues la angustia es la manifestación de una retirada ante el peligro. En calidad de instancia fronteriza quiere el yo constituirse en mediador entre el mundo exterior y el *Ello*, intentando adaptar el *Ello* al mundo exterior y alcanzar en éste los deseos del *Ello* por medio de su actividad muscular. Se conduce así como el médico en una cura analítica, ofreciéndose al *Ello* como objeto de su libido, a la cual procura atraer sobre sí. Para el *Ello* no es sólo un auxiliar, sino un sumiso servidor que aspira a lograr el amor de su dueño. Siempre que le es posible procurar permanecer de acuerdo con el *Ello*, superpone sus racionalizaciones preconscientes a los mandatos inconscientes del mismo; simula una obediencia del *Ello* a las advertencias de la realidad, aun en aquellos casos en los que el *Ello* permanece inflexible, y disimula los conflictos del *Ello* con la realidad y con el *super-yo*. Pero su situación de mediador le hace sucumbir también, a veces, a la tentación de mostrarse oficioso, oportunista y falso, como el estadista que sacrifica sus principios al deseo de conquistarse la opinión pública.

El yo no se conduce imparcialmente con respecto a las dos clases de instintos. Mediante su labor de identificación y sublimación auxilia a los instintos de muerte del *Ello* en el sojuzgamiento de la libido, pero al obrar así se expone al peligro de ser tomado como objeto de tales instintos y sucumbir víctima de ellos. Ahora bien: para poder prestar tal auxilio ha tenido que colmarse de libido, constituyéndose así en representante del Eros, y aspira entonces a vivir y a ser amado.

Pero como su labor de sublimación tiene por consecuencia una disociación

de los instintos y una liberación del instinto de agresión del *yo*, se expone en su combate contra la libido al peligro de ser maltratado e incluso a la muerte. Cuando el *yo* sufre la agresión del *super-yo* o sucumbe a ella, ofrece su destino grandes analogías con el de los protozoos que sucumben a los efectos de los productos de descomposición creados por ellos mismos. La moral que actúa en el *super-yo* se nos muestra, en sentido económico, como uno de los tales productos de una descomposición. Entre las servidumbres del *yo*, la que le liga al *super-yo* es la más interesante.

El *yo* es la verdadera residencia de la angustia. Amenazado por tres distintos peligros, desarrolla el *yo* el reflejo de fuga, retirando su carga propia de la percepción amenazadora o del proceso desarrollado en el *Ello* considerado peligroso y emitiéndola en calidad de angustia. Esta reacción primitiva es sustituida luego por el establecimiento de cargas de protección (mecanismos de las fobias). Ignoramos qué es lo que el *yo* teme del mundo exterior y de la libido del *Ello*. Sólo sabemos que es el sojuzgamiento o la destrucción, pero no podemos precisarlo analíticamente. El *yo* sigue, simplemente, las advertencias del principio del placer. En cambio, sí podemos determinar qué es lo que se oculta detrás de la angustia del *yo* ante el *super-yo*, o sea ante la conciencia moral. Aquel ser superior que luego llegó a ser el ideal del *yo* amenazó un día al sujeto con la castración, y este miedo a la castración es probablemente el nódulo en torno del cual cristaliza luego el miedo a la conciencia moral.

El principio de que todo miedo o angustia es, en realidad, miedo a la muerte no me parece encerrar sentido alguno. A mi juicio, es mucho más acertado distinguir la angustia ante la muerte de la angustia real objetiva y de la angustia neurótica ante la libido. El miedo a la muerte plantea al psicoanalista un difícil problema, pues la muerte es un concepto abstracto de contenido negativo, para el cual no nos es posible encontrar nada correlativo en lo inconsciente. El mecanismo de la angustia ante la muerte no puede ser sino el de que el *yo* liberte un amplio caudal de su carga de libido narcisista; esto es, se abandone a sí mismo, como a cualquier otro objeto, en caso de angustia. La angustia ante la muerte se desarrolla, pues, a mi juicio, entre el *yo* y el *super-yo*.

Conocemos la génesis de la angustia ante la muerte en dos circunstancias distintas, análogas, por lo demás, a las de todo desarrollo de angustia; esto es, como reacción a un peligro exterior y como proceso interior; por ejemplo, en la melancolía. El caso neurótico nos llevará de nuevo a la inteligencia del caso real.

El miedo a la muerte que surge en la melancolía se explica únicamente

suponiendo que el *yo* se abandona a sí mismo, porque, en lugar de ser amado por el *super-yo*, se siente perseguido y odiado por él. Vivir equivale para el *yo* a ser amado por el *super-yo*, que aparece aquí también como representante del *Ello*. El *super-yo* ejerce la misma función protectora y salvadora que antes el padre y luego la Providencia o el Destino. Esta misma conclusión es deducida por el *yo* cuando se ve amenazado por un grave peligro, del que no cree poder salvarse con sus propios medios. Se ve abandonado por todos los poderes protectores y se deja morir. Trátase de la misma situación que constituyó la base del primer gran estado de angustia del nacimiento y de la angustia infantil; esto es, de aquella situación en la que el individuo queda separado de su madre y pierde su protección.

Basándonos en estas reflexiones podemos considerar la angustia ante la muerte y la angustia ante la conciencia moral como una elaboración de la angustia ante la castración. Dada la gran importancia del sentimiento de culpabilidad para las neurosis, hemos de suponer que la común angustia neurótica experimenta un incremento en los casos graves, por la génesis de angustia que tiene efecto entre el *yo* y el *super-yo* (angustia ante la castración, ante la conciencia moral y ante la muerte).

El *Ello* carece de medios de testimoniar al *yo* amor u odio. No puede expresar lo que quiere ni constituir una voluntad unitaria. En él combaten el Eros y el instinto de muerte. Ya hemos visto con qué medios se defienden uno de estos instintos contra los otros. Podemos así representarnos que el *Ello* se encuentra bajo el dominio del instinto de muerte, mudo, pero poderoso, y quiere obtener la paz acallando, conforme a las indicaciones del principio del placer, al Eros perturbador. Pero con esta hipótesis tememos estimar muy por bajo la misión del Eros.

CXXVI

ESQUEMA DEL PSICOANÁLISIS^[2139]

1923 [1924]

I

EL psicoanálisis nació, por decirlo así, con el siglo xx. La obra con la cual apareció ante el mundo como algo nuevo, mi *Interpretación de los sueños*, vio la luz en 1900. Pero, naturalmente, no brotó de la roca ni cayó del cielo, sino que se enlaza a algo anterior, continuándolo, y surge de estímulos que somete a elaboración. Así, pues, su historia ha de comenzar por la descripción de las influencias que presidieron su génesis, y no debe pasar por alto tiempos y estados anteriores a su creación.

El psicoanálisis nació en un terreno estrictamente delimitado. Originalmente sólo conocía un fin: el de comprender algo de la naturaleza de las enfermedades nerviosas llamadas «funcionales», para vencer la impotencia médica de hasta entonces en cuanto a su tratamiento. Los neurólogos de aquella época habían sido formados en la sobreestimación de los hechos químico-físicos y patológico-anatómicos, y a lo último se hallaban bajo la influencia de los descubrimientos de Hitzig y Fritsch, Ferner, Goltz y otros, que parecían demostrar una íntima vinculación, quizá exclusiva de ciertas funciones a determinadas partes del cerebro. Con el factor psíquico no sabían qué hacerse: no podían aprehenderlo; lo abandonaban a los filósofos, a los místicos y a los curanderos; y en consecuencia, no se abría acceso ninguno a los secretos de la neurosis, sobre

todo a los de la enigmática «histeria», la cual constituía el prototipo de la especie toda. Todavía cuando en 1885 practicaba yo en La Salpêtrière pude ver que, en cuanto a las parálisis histéricas, se consideraba suficiente la fórmula de que dependían de ligeros trastornos funcionales de las mismas partes del cerebro, cuya grave lesión provocaba la parálisis orgánica correspondiente.

Bajo la falta de comprensión, padecía naturalmente también la terapia de estos estados patológicos. Consistía en medidas de carácter general, en la prescripción de medicamentos y en tentativas—inadecuadas en su mayoría—de influenciación psíquica, tales como intimidaciones, burlas y reprimendas. Como terapia específica de los estados nerviosos se aconsejaba la electricidad; pero el médico que se decidía a aplicarla, siguiendo los minuciosos preceptos de V. Erb., hallaba pronto ocasión de asombro ante el lugar que también en la ciencia pretensamente exacta ocupaba la fantasía. El viraje decisivo se inició cuando, entre el año 80 y el 90, demandaron de nuevo un acceso en la ciencia médica los fenómenos del hipnotismo, merced esta vez a los trabajos de Liébault, Bernheim, Heidenhain y Forel, y con mayor éxito que nunca hasta entonces. Lo importante fue el reconocimiento de la autenticidad de tales fenómenos. Una vez dado este paso, se imponía extraer del hipnotismo dos enseñanzas fundamentales e inolvidables. En primer lugar, se llegó a la convicción de que ciertas singulares alteraciones somáticas no eran sino el resultado de ciertas influencias psíquicas, activadas en el caso correspondiente. Y en segundo, la conducta de los pacientes después de la hipnosis producía la clara impresión de la existencia de procesos anímicos que sólo «inconscientes» podían ser. Lo «inconsciente» era ya, tiempo atrás, como concepto teórico, objeto de discusión entre los filósofos; pero en los fenómenos del hipnotismo se hizo por vez primera corpóreo, tangible y objeto de experimentación.

A ello se añadió que los fenómenos hipnóticos mostraban una innegable analogía con las manifestaciones de algunas neurosis.

Nunca se ponderará bastante la importancia del hipnotismo para la historia de la génesis del psicoanálisis. Tanto en sentido teórico como terapéutico, el psicoanálisis administra una herencia que el hipnotismo le transmitió.

La hipnosis demostró ser también un valioso medio auxiliar para el estudio de las neurosis, y sobre todo, nuevamente, de la histeria. Causaron gran impresión los experimentos de Charcot, el cual había supuesto que ciertas parálisis surgidas después de un trauma (accidente) eran de naturaleza histérica, y fundándose en tal hipótesis, logró provocar artificialmente parálisis de idéntico

carácter por medio de la sugestión de un trauma durante la hipnosis. Desde entonces se mantuvo la esperanza de que en la génesis de los síntomas histéricos podían participar generalmente influencias traumáticas. Charcot mismo no persiguió más allá la comprensión psicológica de la neurosis histérica; pero su discípulo P. Janet reanudó tales estudios, y pudo demostrar, con ayuda del hipnotismo, que las manifestaciones patológicas de la histeria dependían estrictamente de ciertas ideas inconscientes (ideas fijas). Janet caracterizó la histeria por una supuesta incapacidad constitucional de mantener en conexión los procesos psíquicos, de la cual resultaba una disociación de la vida anímica.

Pero el psicoanálisis no se enlazó en modo alguno a estas investigaciones de Janet. Tuvo su punto de partida en la experiencia de un médico vienés, el doctor José Breuer, que, libre de toda influencia ajena, logró, alrededor de 1881, estudiar y restablecer, con ayuda del hipnotismo, a una muchacha enferma de histeria. Los resultados obtenidos por Breuer no fueron dados a la publicidad sino quince años más tarde, después de haber admitido como colaborador al que esto escribe. El caso por él tratado ha conservado hasta el día su significación única para nuestra comprensión de las neurosis, siendo así inevitable su exposición detallada. Es necesario aprehender claramente en qué hubo de consistir la singularidad del mismo. La sujeto había enfermado a consecuencia de los desvelos impuestos por la asistencia a su padre, al que amaba tiernamente, durante una larga y penosa dolencia. Breuer pudo demostrar que todos los síntomas de la muchacha se referían a dicha asistencia y hallaban en ella su explicación. Se había logrado, pues, por vez primera, hacer plenamente transparente un caso de tan enigmática neurosis, y todos los fenómenos patológicos habían demostrado poseer un sentido. Era, además, un carácter general de los síntomas el de haber nacido en situaciones que integraban un impulso a una acción, la cual no había sido, sin embargo, llevada a cabo, sino omitida por motivos de otro origen. En lugar de estas acciones omitidas habían surgido los síntomas. Tales circunstancias indicaban como etiología de los síntomas histéricos la efectividad y el dinamismo de las fuerzas psíquicas, y estos dos puntos de vista siguen hasta hoy en pie.

Breuer equiparó los motivos de la génesis de los síntomas a los traumas de Charcot. Ahora bien: se daba el caso singular de que tales motivos traumáticos y todos los impulsos anímicos a ellos enlazados quedaban perdidos para la memoria del paciente, como si jamás hubiesen sucedido, mientras que sus efectos, o sea los síntomas, perduraban inmodificables, como si para ellos no

existiese el desgaste por el tiempo. Quedaba así descubierta una prueba más de la existencia de procesos anímicos inconscientes, pero por ello mismo singularmente poderosos, tales como los primeramente observados en las sugestiones poshipnóticas. La terapia empleada por Breuer consistía en llevar al paciente, por medio del hipnotismo, a recordar los traumas olvidados y reaccionar a ellos con intensas manifestaciones de afecto. Conseguido así, desaparecía el síntoma nacido en lugar de una tal manifestación afectiva. Así, pues, el mismo procedimiento servía simultáneamente para la investigación y la supresión de la enfermedad, y también esta unión inhabitual ha sido mantenida luego por el psicoanálisis.

Una vez que el autor de estas líneas hubo confirmado, en los primeros años de la última década del siglo XIX, la exactitud de los resultados de Breuer, ambos, Breuer y él, decidieron dar a la estampa una publicación que integrase sus experiencias y la tentativa de una teoría en ellas fundada (*Estudios sobre la histeria*, 1895)^[2140]. Esta teoría afirmaba que el síntoma histérico nacía cuando el afecto de un proceso anímico intensamente afectivo era desviado de la elaboración consciente normal y encaminado así por una ruta indebida. En el caso de la histeria, dicho afecto se resolvía en inervaciones somáticas inhabituales (conversión), pero podía ser dirigido en otro sentido y descargado por medio de la reviviscencia del suceso correspondiente durante la hipnosis (derivación por reacción). A este procedimiento le dimos el nombre de *catarsis* (limpieza, liberación del afecto represado).

El método catártico es el antecedente inmediato del psicoanálisis, y a pesar de todas las ampliaciones de la experiencia y de todas las modificaciones de la teoría, continúa hallándose contenido en ella como nódulo central. Pero no era más que un nuevo camino para la influenciación médica de ciertas enfermedades nerviosas, y nada hacía sospechar que pudiera llegar a ser objeto del interés general y de violenta oposición.

II

POCO después de la publicación de los *Estudios sobre la histeria*, terminó mi colaboración con Breuer. Breuer, cuya orientación profesional era propiamente la Medicina general, dejó el tratamiento de enfermos nerviosos,

dedicándome yo entonces a perfeccionar el instrumento que mi colega me abandonaba. Las innovaciones técnicas por mí introducidas y mis descubrimientos hicieron del procedimiento catártico el psicoanálisis. El paso más decisivo fue la renuncia al hipnotismo como medio auxiliar. Dos fueron los motivos que a ella me llevaron. En primer lugar, porque no obstante haber asistido durante un curso completo a la clínica de Bernheim, en Nancy, eran muchos los pacientes a los que no conseguía hipnotizar. Y en segundo, porque los resultados terapéuticos de la catarsis, basada en el hipnotismo, no acababan de satisfacerme. Tales resultados eran, desde luego, patentes y aparecían al poco tiempo de iniciar el tratamiento, pero demostraron también ser poco duraderos y demasiado dependientes de la relación personal del médico con el paciente. La supresión de la hipnosis significó una ruptura con la evolución del procedimiento hasta entonces y un nuevo comienzo.

Ahora bien: el hipnotismo había servido para llevar a la memoria consciente del sujeto los datos por él olvidados. Tenía, pues, que ser sustituido por otra técnica. En esta necesidad comencé a poner en práctica el método de la *asociación libre*, consistente en comprometer al sujeto a prescindir de toda reflexión consciente y abandonarse, en un estado de serena concentración, al curso de sus ocurrencias espontáneas (involuntarias). Tales ocurrencias las debía comunicar al médico, aun cuando en su fuero interno surgieran objeciones de peso contra tal comunicación; por ejemplo, las de tratarse de algo desagradable, desapartado, nimio o impertinente. La elección de la asociación libre como medio auxiliar para la investigación de lo consciente olvidado parece tan extraña, que no estará de más justificarla expresamente. En tal elección hubo de guiarme la esperanza de que la llamada asociación libre no tuviera, en realidad, nada de libre, por cuanto una vez sojuzgados todos los propósitos mentales, habría de surgir una determinación de las ocurrencias por el material inconsciente. Tal esperanza ha sido justificada por los hechos. Persiguiendo así la asociación libre dentro de la observación de la «regla analítica fundamental» antes expuesta, se obtenía un rico material de ocurrencias que podía ponernos sobre la pista de lo olvidado por el enfermo. Dicho material no aportaba los elementos olvidados mismos, pero sí tan claras y abundantes alusiones a ellos, que el médico podía ya adivinarlos (reconstruirlos) con el auxilio de ciertos complementos y determinadas interpretaciones. Así, pues, la libre asociación y el arte interpretativo lograban el mismo resultado que antes el hipnotismo.

En apariencia nuestra labor quedaba así extraordinariamente dificultada y

complicada; pero, en cambio, lográbamos una ventaja inestimable: la de un atisbo en un dinamismo que el estado de hipnosis encubría antes al observador. Descubríamos, en efecto, que la labor de patentizar los elementos patógenos olvidados tenía que pugnar contra una resistencia constante y muy intensa. Ya las objeciones críticas son las que el paciente había querido excluir de la comunicación las ocurrencias en él emergentes, y contra las cuales objeciones se dirigía la regla psicoanalítica fundamental, eran manifestaciones de tal resistencia. Del estudio de los fenómenos de la resistencia resultó uno de los pilares maestros de la teoría psicoanalítica de la neurosis: la teoría de la *represión*. No era difícil suponer que las mismas fuerzas que ahora se oponían a que el material patógeno se hiciera consciente habían exteriorizado en su día, con pleno éxito, igual tendencia. De este modo quedaba ya cegada una laguna de la etiología de los síntomas neuróticos. Las impresiones y los impulsos anímicos, de los que ahora eran sustitución los síntomas, no habían sido olvidados sin fundamento alguno o, según la tesis de Janet, a consecuencia de una incapacidad constitucional para la síntesis, sino que habían sufrido, por la influencia de otras fuerzas anímicas, una represión, cuyo resultado y cuya señal eran precisamente su apartamiento de la conciencia y su exclusión de la memoria. Sólo a consecuencia de esta represión se habían hecho patógenos; esto es, se había creado, por caminos inhabituales, una expresión como síntoma.

Como motivo de la represión, y con ello como causa de toda enfermedad neurótica, habíamos de considerar el conflicto entre dos grupos de tendencias anímicas. Y entonces la experiencia nos enseñó algo tan nuevo como sorprendente sobre la naturaleza de las fuerzas en pugna. La represión partía, regularmente, de la personalidad consciente (el *yo*) del enfermo y dependía de motivos éticos y estéticos; a la represión sucumbían impulsos de egoísmo y crueldad, que, en general, podemos considerar malos; pero, sobre todo, impulsos optativos sexuales, muchas veces de naturaleza repulsiva e ilícita. Así, pues, los síntomas patológicos eran un sustitutivo de satisfacciones prohibidas, y la enfermedad parecía corresponder a una doma incompleta de lo inmoral que el hombre integra.

El progreso de nuestros conocimientos nos reveló cada vez más claramente qué magno papel desempeñan en la vida anímica los impulsos optativos sexuales y nos procuró ocasión de estudiar penetrantemente la naturaleza y la evolución del instinto sexual (*Tres ensayos para una teoría sexual*, 1905)^[2141]. Pero

llegamos también a otro distinto resultado, puramente empírico, al descubrir que las vivencias y los conflictos de los primeros años infantiles desempeñan un papel insospechadamente importante en la evolución del individuo y dejan tras de sí disposiciones imborrables para la edad adulta. De este modo llegamos a descubrir algo que hasta entonces había sido totalmente inadvertido por la ciencia, la *sexualidad infantil*, la cual se manifiesta, desde la más tierna edad, tanto en reacciones somáticas como en actitudes anímicas. Para armonizar esta sexualidad infantil con la llamada normal del adulto y con la vida sexual anormal de los perversos, hubo necesidad de hacer experimentar al concepto mismo de lo sexual una ampliación que pudo ser justificada por la historia de la evolución del instinto sexual.

A partir de la sustitución del hipnotismo por la técnica de la asociación libre, el procedimiento catártico de Breuer quedó transformado en el psicoanálisis, el cual fui yo sólo en practicar y desarrollar durante más de un decenio. El psicoanálisis fue adueñándose paulatinamente, en este intervalo, de una teoría que parecía procurar información suficiente sobre la génesis, el sentido y la intención de los síntomas neuróticos y un fundamento racional para el esfuerzo médico encaminado a la supresión de la enfermedad. Reuniré de nuevo los factores que constituyen el contenido de tal teoría. Tales factores son la acentuación de la vida instintiva (afectividad), del dinamismo anímico y de la plenitud de sentido y determinación incluso de los fenómenos psíquicos aparentemente más oscuros y arbitrarios, la doctrina del conflicto psíquico y de la naturaleza patógena de la represión, la concepción de los síntomas patológicos como satisfacciones sustitutivas y el descubrimiento de la significación etiológica de la vida sexual, y muy especialmente de los brotes infantiles de la misma. En sentido filosófico, esta teoría tuvo que adoptar el punto de vista de que lo psíquico no coincide con lo consciente, y que los procesos psíquicos son, en sí, inconscientes y sólo por la función de ciertos órganos (instancias, sistemas) son hechos conscientes. Como complemento de esta enumeración, añadiré que entre las actitudes afectivas de la infancia resaltaba la complicada relación afectiva del sujeto infantil con sus padres, el llamado *complejo de Edipo*, en el cual se descubría, cada vez más patentemente, el nódulo de todo caso de neurosis, y que en la conducta del analizado con respecto al médico se singularizaban ciertos fenómenos de *transferencia afectiva*, que adquirieron tanta importancia para la teoría como para la técnica.

La teoría psicoanalítica de las neurosis contenía ya en esta estructura muchos

elementos opuestos a opiniones e inclinaciones dominantes y que hubieron de despertar, en los sectores lejanos al nuestro, extrañeza, disgusto e incredulidad. Tales fueron nuestra actitud ante el problema de lo inconsciente, el reconocimiento de la sexualidad infantil y la acentuación del factor sexual en la vida anímica en general; pero aún habrían de añadirse a ellos otros más.

III

PARA medio comprender cómo, en una muchacha histérica, un deseo sexual prohibido podía transformarse en un síntoma doloroso, habíamos tenido que construir penetrantes y complicadas hipótesis sobre la estructura y la función del aparato anímico. Lo cual constituía una franca contradicción entre el esfuerzo y el resultado. Si las circunstancias afirmadas por el psicoanálisis existían realmente, habían de ser de naturaleza fundamental y tenían que poder manifestarse también en fenómenos distintos de los histéricos. Pero si así sucedía en efecto, el psicoanálisis cesaba ya de interesar exclusivamente a los neurólogos y podía aspirar a la atención de todos aquéllos para quienes supusiera algo la investigación psicológica. Sus resultados no atañían ya tan sólo al sector de la vida anímica patológica, sino también al de la función normal, para cuya comprensión habían de ser imprescindibles.

La prueba de su utilidad para la explicación de la actividad psíquica no patológica la consiguió muy pronto el psicoanálisis con su aplicación a dos órdenes de fenómenos; a los frecuentísimos y cotidianos *actos fallidos*, tales como los olvidos y las equivocaciones orales y escritas, etc., y a los *sueños* de los hombres sanos y psíquicamente normales. Los pequeños actos fallidos, como el olvido temporal de nombres propios archiconocidos por el sujeto, las equivocaciones orales y escritas y otros análogos, no habían sido objeto hasta entonces de explicación ninguna o eran simplemente atribuidos a estados de fatiga o desviación de la atención. En nuestra *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901-1904)^[2142] demostramos nosotros, con múltiples ejemplos, que tales sucesos tenían un sentido y nacían a consecuencia de la perturbación de una intención consciente por otra, retenida y a veces directamente inconsciente. Casi siempre basta una rápida reflexión o un breve análisis para descubrir la influencia perturbadora. Dada la frecuencia de estos actos fallidos, tales como

las equivocaciones orales, cualquiera puede extraer de sí propio la convicción de la existencia de procesos anímicos que, no siendo conscientes, son, sin embargo, eficaces y se procuran una exteriorización por lo menos como inhibiciones y modificaciones de otros actos intencionales.

Más allá nos condujo aún el análisis de los sueños, cuyos resultados publicamos en nuestra *Interpretación de los sueños*, aparecida en 1900^[2143]. De este análisis resultaba que el sueño compartía la estructura de los síntomas neuróticos. Puede aparecer, como éstos, extraño y falto de sentido; pero si la investigamos con auxilio de una cierta técnica, muy semejante a la de la asociación libre usada en psicoanálisis, llegamos, desde su *contenido manifiesto*, a un sentido secreto del sueño, o sea a las *ideas latentes* del mismo. Este sentido latente es siempre un impulso optativo, que es representado como cumplido en el presente. Pero, salvo en los niños pequeños o bajo la presión de necesidades somáticas imperativas, este deseo secreto no puede ser jamás expresado en forma reconocible. Tiene que someterse antes a una *deformación*, que es obra de fuerzas restrictivas y censoras dadas en el yo del sujeto. De este modo nace el sueño manifiesto, tal como es recordado al despertar, deformado, hasta resultar irreconocible, por las concesiones a la censura onírica; pero que el análisis puede desenmascarar y revelar como expresión de una satisfacción o del cumplimiento de un deseo, como una transacción entre dos grupos de tendencias anímicas en pugna, idénticamente a como descubrimos que sucedía en el síntoma histérico. La fórmula según la cual el sueño es una satisfacción (disfrazada) de un deseo (reprimido), es la que mejor y más profundamente define la esencia del sueño. El estudio de aquel proceso que transforma el deseo onírico latente en el contenido manifiesto del sueño (la elaboración onírica) nos ha procurado lo mejor que sobre la vida anímica inconsciente sabemos.

Ahora bien: el sueño no es un síntoma patológico, sino una función de la vida psíquica normal. Los deseos cuyo cumplimiento presenta son los mismos que en la neurosis sucumben a la represión. El sueño debe la posibilidad de su génesis simplemente a la circunstancia favorable de que durante el estado de reposo, que paraliza la motilidad del hombre, la represión se debilita, convirtiéndose en la censura onírica. Pero cuando la formación del sueño traspasa ciertas fronteras, el sujeto le pone fin y despierta sobresaltado. Se demuestra, pues, que en la vida psíquica normal existen las mismas fuerzas, y las mismas relaciones entre ellas, que en la patológica. A partir de la interpretación

de los sueños, reunió el psicoanálisis una doble significación: no era ya sólo una nueva terapia de las neurosis, sino también una nueva psicología; aspiraba a ser tomada en cuenta, no sólo por los neurólogos, sino por todos los hombres consagrados a las ciencias del espíritu.

Pero la acogida que encontró en el mundo científico no fue nada amistosa. Durante cerca de diez años, nadie se ocupó de mis trabajos. Hacia 1907, un grupo de psiquiatras suizos (Bleuler y Jung, de Zurich) orientó la atención hacia el psicoanálisis y, en el acto, estalló, en Alemania sobre todo, una tempestad de indignación que, por cierto, no seleccionó en modo alguno sus medios y argumentos. El psicoanálisis compartió así el destino de tantas otras novedades, que luego, al cabo de cierto tiempo, han encontrado aceptación general. De todos modos, correspondía a su esencia despertar contradicción intensísima. Hería los prejuicios de la humanidad civilizada en varios puntos, particularmente sensibles: sometía en ciertos modos a todos los hombres a la reacción analítica, descubriendo lo que un convenio general había reprimido y rechazado a lo inconsciente, y obligaba así a nuestros contemporáneos a conducirse como enfermos, los cuales manifiestan especialmente, en el curso del tratamiento analítico, todas sus resistencias. Pero también es fuerza reconocer que no era fácil adquirir la convicción de la exactitud de las doctrinas analíticas sin ser iniciado en el ejercicio del análisis.

Sin embargo, la hostilidad general no pudo impedir que, en el curso de los diez años siguientes, el psicoanálisis se extendiera sin tregua en dos sentidos: sobre el mapa, siendo cada vez más las naciones en las que emergía el interés por el psicoanálisis, y en el terreno de las ciencias del espíritu, hallando aplicación a nuestras disciplinas. En 1909, G. Stanley Hall, director de la Clark University de Worcester, Massachusetts (Estados Unidos), nos invitó a Jung y a mí a dar en dicho centro una serie de conferencias sobre psicoanálisis, las cuales fueron amablemente acogidas. Desde entonces el psicoanálisis se ha hecho popular en Norteamérica, aunque precisamente en tal país se encubra con su nombre algún abuso. Ya en 1911 pudo comprobar Havelock Ellis que el psicoanálisis era practicado no sólo en Austria y Suiza, sino también en los Estados Unidos, Inglaterra, India, Canadá y Australia.

En este período de lucha y primera floración nacieron también los órganos literarios consagrados exclusivamente al psicoanálisis. Tales fueron el *Jarhbuch für Psychoanalytische und Psychopathdogische Forschungen*, editado por Bleuler y por mí y dirigido por Jung (1909-1914), que cesó de publicarse al

estallar la guerra; la *Zentralblatt für Psychoanalyse* (1911), redactada por Adler y Stekel, que se convirtió luego en la *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* (1913), y cuya publicación continúa regularmente alcanzando a diez volúmenes; y la revista *Imago*, fundada en 1912 por Rank y Sachs y dedicada a la aplicación del psicoanálisis a las ciencias del espíritu. El interés de los médicos angloamericanos se manifestó en 1913 con la fundación, por White y Jelliffe de la *Psychoanalytic Review*, subsistente aún. Más tarde, en 1920, nació el *International Journal of Psychoanalysis*, redactado por E. Jones y dedicado especialmente a Inglaterra. La editorial 'Internationaler Psychoanalytischer Verlag' y su rama inglesa (la International Psychoanalytical Press) lanza una serie continua de publicaciones bajo el nombre de la Internationale Psychoanalytische Bibliothek. Naturalmente, la literatura psicoanalítica no ha de buscarse exclusivamente en estas publicaciones periódicas, sostenidas en su mayoría por sociedades psicoanalíticas, sino también en una multitud de lugares dispersos y tanto en producciones científicas como literarias. Entre las revistas de lengua románica que dedican especial atención al psicoanálisis, debemos mencionar la *Revista de Psiquiatría*, dirigida por H. Delgado, de Lima (Perú).

La diferencia esencial entre esta década del psicoanálisis y la anterior consistió en no ser ya yo su único representante. En torno mío iba formándose un círculo de discípulos y adeptos, cada vez más nutrido, cuya labor se dedicó primero a la difusión de las teorías psicoanalíticas y las continuó, completó y profundizó luego. Varios de estos adeptos se separaron después de nosotros, como era inevitable, en el transcurso de los años, tomando caminos propios o pasándose a una oposición que parecía amenazar la continuidad de la evolución del psicoanálisis. Entre 1911 y 1913 fueron C. G. Jung, en Zurich, y Adler, en Viena, los que, con sus tentativas de interpretación particular de los hechos analíticos y sus tendencias a la desviación de los puntos de vista del análisis, provocaron cierta conmoción; pero no tardó en demostrarse que tales secesiones no habían causado daños duraderos. Su éxito pasajero se explicaba fácilmente por la disposición de la masa a dejarse libtar del peso de las exigencias psicoanalíticas, cualquiera que fuese el camino que para ello se le ofreciera. La mayoría de mis colaboradores se mantuvo firme y prosiguió la labor siguiendo las líneas directivas marcadas. En la siguiente exposición, muy abreviada, de los resultados del psicoanálisis en los diversos sectores de su aplicación encontraremos repetidamente sus nombres.

IV

LA ruidosa repulsa que el psicoanálisis sufrió por parte del mundo médico no ha sido bastante para impedir a sus adeptos desarrollarla, ante todo, conforme a su propósito inicial, en una *patología* especial y una especial *terapia de las neurosis*, labor aún no totalmente acabada hoy. Los innegables éxitos terapéuticos, que rebasaban considerablemente lo hasta entonces logrado, estimulaban a nuevos esfuerzos, y las dificultades que surgían al penetrar más profundamente en la materia motivaron hondas modificaciones de la técnica analítica e importantes modificaciones de las hipótesis de la teoría.

En el curso de esta evolución, la técnica del psicoanálisis se ha hecho tan determinada y tan ardua como la de cualquier otra especialidad médica. Por desconocimiento de este hecho se peca gravemente en Inglaterra y Norteamérica, sobre todo por cuanto personas que han adquirido por medio de la lectura un mero conocimiento literario del psicoanálisis se creen ya capacitadas para emprender tratamientos analíticos sin someterse antes a una iniciación práctica suficiente. Los resultados de una tal conducta son nefastos, tanto para la ciencia como para los pacientes, y han contribuido mucho al descrédito del psicoanálisis. La fundación de la primera policlínica psicoanalítica (por el doctor M. Eitingon, de Berlín, en 1920) ha constituido así un paso de alta importancia práctica. Esta institución se esfuerza, por un lado, en hacer accesible la terapia analítica a sectores más amplios, y por otro, se encarga de iniciar a los médicos en la práctica del análisis mediante un curso preparatorio, que integra la condición de que el candidato se someta por sí mismo a un psicoanálisis.

Entre los conceptos auxiliares que hacen posible al médico el dominio del material analítico, hemos de mencionar en primer término el de la «libido». Libido significa en el psicoanálisis, primeramente, la energía (concebida como cuantitativamente variable y mensurable) de los instintos sexuales orientados hacia el objeto (en el sentido ampliado por la teoría analítica). Del estudio subsiguiente resultó la necesidad de yuxtaponer a esta «*libido del objeto*» una «*libido narcisista o libido del yo*», y los efectos recíprocos de estas dos fuerzas han permitido explicar multitud de procesos de la vida psíquica tanto normales como patológicos. No tardó en establecer la diferenciación general entre las llamadas «*neurosis de transferencia*» y las afecciones narcisistas, siendo las primeras (histeria y neurosis obsesiva) los objetos propiamente dichos de la

terapia psicoanalítica, mientras que las otras, las neurosis narcisistas, aunque permiten la investigación con ayuda del análisis, oponen dificultades fundamentales a una influenciación terapéutica. Es cierto que la teoría psicoanalítica de la libido no está aún acabada ni aclarada aún su relación con una teoría general de los instintos —el psicoanálisis es una ciencia muy joven, incompleta, en vías de rápida evolución—, pero sí podemos acentuar ya, desde luego, cuán erróneo es el reproche del pansexualismo que tan frecuentemente le es opuesto. Tal reproche pretende que la teoría psicoanalítica no conoce energías instintivas psíquicas distintas de las sexuales, y utiliza así, en su beneficio, prejuicios comunes, empleando el término «sexual» no en su sentido analítico, sino en un sentido vulgar.

La concepción psicoanalítica tuvo que contar entre las afecciones narcisistas también aquellas dolencias que la Psiquiatría llama «psicosis funcionales». No cabía duda de que las neurosis y las psicosis no estaban separadas por límites precisos, como tampoco la salud y la neurosis, y era inmediato aplicar a la explicación de los tan enigmáticos fenómenos psicóticos los conocimientos adquiridos en el estudio de las neurosis, igualmente impenetrables hasta entonces. Ya en mi período de aislamiento había yo conseguido hacer comprensible, por medio de la investigación psicoanalítica, un caso de paranoia, y demostrar en dicha inequívoca psicosis los mismos contenidos (complejos) que en las neurosis simples y un dinamismo análogo. E. Bleuler ha perseguido en un gran número de psicosis los indicios de aquello que califica de «mecanismos freudianos», y C. G. Jung conquistó, de una vez, gran consideración como analítico, cuando, en 1907, explicó los enigmáticos síntomas emergentes de los desenlaces de la *demencia praecox* por la historia individual de tales enfermos. El amplio estudio de la esquizofrenia, que Bleuler lleva a cabo (1911), ha mostrado, de un modo probablemente definitivo, la exactitud de los puntos de vista psicoanalíticos para la concepción de estas psicosis.

De este modo ha sido y sigue siendo la Psiquiatría el primer sector de aplicación del psicoanálisis. Los mismos investigadores que más han laborado para profundizar el conocimiento analítico de las neurosis —K. Abraham, de Berlín, y S. Ferenczi, de Budapest, para no citar sino los más sobresalientes— han sido también los que más han contribuido a la aclaración analítica de las psicosis. La convicción de la unidad y homogeneidad de todas las perturbaciones que se nos muestran como fenómenos neuróticos y psicóticos va imponiéndose cada vez más, a pesar de la resistencia de los psiquiatras. Se empieza a

comprender —en América, mejor quizá que en ningún otro lado— que sólo el estudio psicoanalítico de las neurosis puede procurar la preparación necesaria para una comprensión de la psicosis, y que el psicoanálisis está llamado a hacer posible en el porvenir una psiquiatría científica que no necesitará ya contentarse con la descripción de singulares cuadros, de estados y trayectorias incomprensibles, y con la persecución de la influencia de traumas meramente anatómicos y tóxicos sobre el aparato anímico, inaccesible a nuestro conocimiento.

V

PERO con sólo su significación para la Psiquiatría, el psicoanálisis no hubiera atraído jamás la atención del mundo intelectual ni conquistado un puesto en *The History of our times*.

Esta noción partió de la relación del psicoanálisis con la vida anímica normal, no con la patológica. Originalmente, la investigación analítica se proponía tan sólo fundamentar la génesis de algunos estados psíquicos patológicos; pero en esta labor llegó a descubrir relaciones de importancia fundamental y a crear una nueva Psicología, teniendo, por tanto, que decirse que la validez de tales descubrimientos no podían limitarse al terreno de la Patología. Sabemos ya cuándo fue conseguida la demostración definitiva de la exactitud de esta conclusión. Fue cuando la técnica analítica logró la interpretación de los sueños, los cuales pertenecen a la vida psíquica de los normales y constituyen, sin embargo, productos propiamente patológicos, que pueden nacer regularmente bajo las condiciones de la salud.

Si se mantenían los atisbos psicológicos conquistados por medio del estudio de los sueños, no quedaba ya más que un paso para proclamar el psicoanálisis como doctrina de los procesos psíquicos más profundos, no accesibles directamente a la conciencia, como «psicología abisal», y poder aplicarla a casi todas las conciencias del espíritu. Tal paso consistió en la transición desde la actividad psíquica del individuo a las funciones psíquicas de comunidades humanas y pueblos; esto es, desde la psicología individual a la psicología colectiva, y había muchas sorprendentes analogías que aconsejaban darlo. Así se había averiguado que en los estratos profundos de la actividad mental

inconsciente, los elementos antitéticos no se diferencian unos de otros, sino que son expresados por un mismo elemento. El filólogo K. Abel había sentado ya en 1884 la afirmación de que los idiomas más antiguos que conocemos trataban del mismo modo las antítesis. El antiguo egipcio, por ejemplo, no tenía al principio más que una palabra para «fuerte» y «débil», y sólo más tarde diferenció los dos términos antitéticos por medio de ligeras modificaciones. Todavía en los idiomas modernos es posible hallar claros residuos de tal sentido contradictorio. Así la palabra alemana «boden» significa tanto la parte más alta como la más baja de la casa; y en latín «altus» es tanto alto como profundo. Vemos, pues, que la equiparación de lo antitético en el sueño es un rasgo arcaico general del pensamiento humano.

Consideremos otro ejemplo perteneciente a un distinto sector: es imposible sustraerse a la impresión de coincidencia que descubrimos entre los actos obsesivos de algunos enfermos y las prácticas de los creyentes del mundo entero. Algunos casos de neurosis obsesiva parecen manifestaciones de una religión privada y caricatural, de manera que podemos comparar las religiones oficiales con una neurosis obsesiva mitigada, por su generalidad. Esta comparación, altamente indignante, desde luego, para todos los creyentes, ha sido muy fructífera desde el punto de vista psicológico. Pues en cuanto a la neurosis obsesiva, el psicoanálisis ha descubierto pronto qué fuerzas pugnan entre sí hasta que sus conflictos llegan a crearse una expresión singular en el ceremonial de los actos obsesivos. Nada semejante había sido sospechado del ceremonial religioso, hasta que, con la referencia del sentimiento religioso a la relación con el padre, como su más profunda raíz, se consiguió señalar también en este sector análoga situación dinámica. Este ejemplo puede también advertir al lector que la aplicación del psicoanálisis a sectores no médicos no puede tampoco por menos de herir prejuicios muy estimados, rozar susceptibilidades de muy hondo arraigo y despertar así hostilidades que tienen una base esencialmente afectiva.

Si podemos aceptar como generalmente dadas las relaciones más generales de la vida anímica inconsciente (los conflictos de los impulsos instintivos, las represiones y las satisfacciones sustitutivas), y si hay una psicología abisal que conduzca al conocimiento de tales relaciones, es de esperar que la aplicación del psicoanálisis a los más diversos sectores de la actividad intelectual humana consiga por doquiera resultados importantísimos e inalcanzables hasta ahora. En un estudio muy rico en contenido, Otto Rank y H. Sachs se han esforzado en determinar en qué medida ha cumplido tales esperanzas la labor de los

psicoanalíticos hasta 1913.

La falta de espacio me impide intentar aquí un complemento de dicha enumeración. Sólo puedo hacer resaltar el resultado, más importante y exponer, con ocasión del mismo, algunos detalles.

Si prescindimos de los impulsos internos poco conocidos, podemos decir que el motor capital de la evolución cultural del hombre ha sido la necesidad real exterior, que le negaba la satisfacción cómoda de sus necesidades naturales y le abandonaba a magños peligros. Esta negación exterior le obligó a la lucha con la realidad, lucha cuyo desenlace fue en parte una adaptación y en parte un dominio de la misma, pero también la colaboración y la convivencia con sus semejantes, a lo cual se enlazó ya una renuncia a varios impulsos instintivos que no podían ser satisfechos socialmente. Con los progresos siguientes de la cultura crecieron también las exigencias de la represión. La civilización se basa, en general, en la renuncia de los instintos, y cada individuo tiene que repetir personalmente en su camino, desde la infancia a la madurez, esta evolución de la Humanidad hasta la resignación razonable. El psicoanálisis ha mostrado que son, predominantemente, si no exclusivamente, impulsos instintivos sexuales los que sucumben a esta represión cultural. Parte de ellos integra la valiosa cualidad de poder ser desviados de sus fines más próximos y ofrecer así su energía, como tendencias «sublimadas», a la evolución cultural. Pero otra parte pervive en lo inconsciente en calidad de impulsos optativos insatisfechos y tiende a lograr una satisfacción cualquiera, aunque sea deformada.

Hemos visto, que una parte de la actividad mental humana está dedicada al dominio del mundo exterior real. A esto añade el psicoanálisis que otra parte, singularmente estimada, de la creación psíquica se halla consagrada al cumplimiento de deseos, a la satisfacción sustitutiva de aquellos deseos reprimidos que desde los años infantiles viven insatisfechos en el alma de cada cual. A estas creaciones, cuya conexión con un inconsciente inaprehensible fue siempre sospechada, pertenecen los mitos, la poesía y el arte, y la labor de los psicoanalíticos ha arrojado realmente viva luz sobre los dominios de la mitología, la literatura y la psicología del artista.

Tal ha sido principalmente la obra meritoria de Otto Rank. Se ha demostrado que los mitos y las fábulas son, como los sueños, susceptibles de interpretación; se han seguido los intrincados caminos que conducen desde el impulso del deseo inconsciente hasta la realización en la obra de arte; se ha aprendido a comprender la acción afectiva de la obra de arte sobre el sujeto receptor; se ha

explicado la afinidad interior del artista con el neurótico y sus diferencias, y se ha indicado la relación entre su disposición, sus vivencias casuales y su obra. La valoración de las dotes artísticas de la obra de arte y la explicación de las dotes artísticas son problemas ajenos al psicoanálisis. Mas parece que el psicoanálisis está en situación de decir la palabra decisiva en todos los problemas relativos a la vida imaginativa del hombre.

Pero, además, el psicoanálisis nos ha descubierto, para nuestro asombro, cuán ingente papel desempeña en la vida anímica del hombre el llamado *complejo de Edipo*; esto es, la relación afectiva del niño con sus padres. Tal asombro se mitiga cuando averiguamos que el complejo de Edipo es la correlación psíquica de dos hechos biológicos fundamentales de la prolongada dependencia infantil de los hombres y de la forma singular en que su vida sexual alcanza, entre los tres y los cinco años, una primera culminación, pasando luego por un período de latencia y renovándose al iniciarse la pubertad. Ulteriormente se nos reveló que un tercer trozo, altamente serio, de la actividad mental humana, aquel que ha creado las magnas instituciones de la religión, el derecho, la ética y todas las formas estatales, apunta en el fondo a facilitar al individuo el vencimiento de su complejo de Edipo y a derivar su libido, desde sus vinculaciones infantiles a las vinculaciones sociales definitivamente deseables. Las aplicaciones del psicoanálisis a la ciencia de las religiones y a la sociología (Freud, Th. Reik y O. Pfister), que han conducido a este resultado, se hallan aún en sus comienzos y son insuficientemente estimadas, pero es indudable que estudios ulteriores ratificarán la exactitud de sus conclusiones.

Como apéndice he de citar aún que la Pedagogía no podrá omitir el aprovechamiento de las indicaciones que le suministra la investigación analítica de la vida infantil. Y que entre los terapeutas ha habido quienes han declarado que el psicoanálisis ofrece nuevas posibilidades para el tratamiento de graves dolencias orgánicas, ya que en muchas de estas afecciones colabora también un factor psíquico sobre el cual es posible lograr influjo (Groddeck, Jelliffe).

Podemos, pues, abrigar la esperanza de que el psicoanálisis, cuya evolución y rendimientos hasta el momento actual acabamos de exponer en breves síntesis, entrará, como un importante fermento, en la evolución cultural de los próximos decenios y ayudará a profundizar nuestra comprensión del mundo y a rechazar muchas cosas reconocidamente nocivas. Pero no debe olvidarse que por si sola no puede procurar una imagen completa del mundo. Si se acepta la diferenciación por mí propuesta poco ha, que divide el aparato anímico en un yo

vuelto hacia el exterior y dotado de conciencia y un *Ello* inconsciente dominado por sus necesidades instintivas, el psicoanálisis deberá ser considerado como una psicología del *Ello* (y de su acción sobre el *yo*). Puede, pues, procurar en todo sector científico aportaciones complementarias de las de la psicología del *yo*. Si estas aportaciones contienen con frecuencia precisamente lo más importante de un estado de hechos, ello corresponde tan sólo a la importancia que para nuestra vida integra lo inconsciente psíquico, que tanto tiempo ha permanecido ignorado.

CXXVII

NEUROSIS Y PSICOSIS^[2144]

1923 [1924]

EN un trabajo recientemente publicado (*El «yo» y el «Ello»*) hemos atribuido al aparato anímico una estructura que nos permite representar, en forma sencilla y clara, toda una serie de procesos y relaciones. En otros puntos, por ejemplo en lo que se refiere al origen y a la función de *super-yo*, queda aún mucho que aclarar. Habremos de exigir ahora que tal hipótesis resulte también útil y provechosa en otros terrenos, aunque no sea más que para mostrarnos, desde otro punto de vista, lo ya conocido, agruparlo de otra manera y describirlo más convincentemente. A esta aplicación de la nueva hipótesis podría también enlazarse un provechoso retorno desde la teoría a la experiencia.

En el trabajo indicado se describen las múltiples dependencias del *yo*, su situación intermedia entre el mundo exterior y el *Ello* y su tendencia a servir al mismo tiempo a todos sus amos. Relacionando estas circunstancias con otra ruta mental iniciada en un punto distinto, llegamos a una fórmula sencilla, que integra quizá la diferencia genética más importante entre la neurosis y la psicosis: *la neurosis sería el resultado de un conflicto entre el «yo» y su «Ello», y, en cambio, la psicosis, el desenlace análogo de tal perturbación de las relaciones entre el «yo» y el mundo exterior.*

Nunca conviene confiar mucho en la solución de un problema cuando la misma se presenta tan fácil; pero en este caso recordamos inmediatamente una serie de descubrimientos que parecen confirmarla. Según todos los resultados de nuestro análisis, las neurosis de transferencia nacen a consecuencia de la

negativa del yo a acoger una poderosa tendencia instintiva dominante en el *Ello* y procurar su descarga motora, o a dar por bueno el objeto hacia el cual aparece orientada tal tendencia. El yo se defiende entonces de la misma por medio del mecanismo de la represión; pero lo reprimido se rebela contra este destino y se procura, por caminos sobre los cuales no ejerce el yo poder alguno, una satisfacción sustitutiva —el síntoma— que se impone al yo como una transacción; el yo encuentra alterada y amenazada su unidad por tal intrusión y continúa luchando contra el síntoma, como antes contra la tendencia instintiva reprimida, y de todo esto resulta el cuadro patológico de la neurosis. No puede objetarse que al proceder el yo a la represión obedece en el fondo los mandatos del *super-yo*, los cuales proceden a su vez de aquellas influencias del mundo exterior que se han creado una representación en el *super-yo*. Siempre resultará que el yo se ha puesto al lado de estos poderes, cuyas exigencias tienen más fuerza para él que las exigencias instintivas del *Ello*, siendo él mismo el poder que impone la represión en contra de aquellos elementos del *Ello* y la afirma por medio de la contracarga de la resistencia. Así, pues, el yo ha entrado en conflicto con el *Ello* en servicio del *super-yo* y de la realidad. Tal es la situación en todas las neurosis de transferencia.

De otra parte, nos es también muy fácil extraer del conocimiento adquirido hasta ahora sobre el mecanismo de la psicosis ejemplos que nos indican la perturbación de la relación entre el yo y el mundo exterior. En la amencia de Meynert, la demencia aguda alucinatoria forma quizá la más extrema e impresionante de las psicosis; la percepción del mundo exterior cesa por completo o permanece totalmente ineficaz. Normalmente el mundo exterior domina al yo por dos caminos.

En primer lugar, mediante las percepciones actuales continuamente posibles, y en segundo, con el acervo mnémico de percepciones anteriores, que constituyen, como «mundo interior», un patrimonio y un elemento del yo. En la amencia no sólo queda excluida la acogida de nuevas percepciones, sino también sustraída al mundo interior su significación (carga). El yo se procura independientemente un nuevo mundo exterior e interior y surgen dos hechos indubitables: que este nuevo mundo es construido de acuerdo con las tendencias optativas del *Ello* y que la causa de esta disociación del mundo exterior es una privación impuesta por la realidad y considerada intolerable. Esta psicosis muestra una gran afinidad interna con los sueños normales. Pero la condición del fenómeno onírico normal es, precisamente, el estado de reposo, entre cuyos

caracteres hallamos el apartamiento del mundo real y de toda percepción.

De otras formas de psicosis, las esquizofrenias, sabemos que culminan en un embotamiento afectivo; esto es, en la pérdida de todo interés hacia el mundo exterior. Con respecto a la génesis de los delirios, algunos análisis nos han enseñado que el delirio surge precisamente en aquellos puntos en los que se ha producido una solución de continuidad en la relación del yo con el mundo exterior. Si el conflicto con el mundo exterior, en el cual hemos visto la condición de la enfermedad, no se hace aún más patente, ello depende de que en el cuadro patológico de la psicosis quedan a veces encubiertos los fenómenos del proceso patógeno por los de una tentativa de curación o de reconstrucción.

La etiología común a la explosión de una psiconeurosis o una psicosis es siempre la privación, el incumplimiento de uno de aquellos deseos infantiles, jamás dominados, que tan hondamente arraigan en nuestra organización, determinada por la filogenia. Esta privación tiene siempre en el fondo un origen exterior, aunque en el caso individual parezca partir de aquella instancia interior (en el *super-yo*) que se ha atribuido la representación de las exigencias de la realidad. El efecto patógeno depende de que el yo permanezca fiel en este conflicto a su dependencia del mundo exterior e intente amordazar al *Ello*, o que, por el contrario, se deje dominar por el *Ello* y arrancar así a la realidad. Pero en esta situación, aparentemente sencilla, introduce una complicación la existencia del *super-yo*, que reúne en sí, en un enlace aún impenetrado, influencias del *Ello* y otras del mundo exterior, constituyendo, en cierto modo, un modesto ideal hacia el que tienden todas las aspiraciones del yo: la conciliación de sus múltiples dependencias. En todas las formas de enfermedad psíquica habría de tenerse en cuenta la conducta del *super-yo*, cosa que no se ha hecho hasta ahora. Pero ya podemos indicar, provisionalmente, que ha de haber también afecciones cuya base esté en un conflicto entre el yo y el *super-yo*. El análisis nos da derecho a suponer que la melancolía es un ejemplo de este grupo, al que daríamos entonces el nombre de «psiconeurosis narcisistas». El hecho de que encontremos motivos para separar de las demás psicosis estados tales como la melancolía, no concuerda mal con nuestras impresiones. Pero entonces advertimos que podríamos completar nuestra fórmula genética sin abandonarla. La neurosis de transferencia corresponde al conflicto entre el yo y el *Ello*; las neurosis narcisistas a un conflicto entre el yo y el *super-yo*, y la psicosis, al conflicto entre el yo y el mundo exterior.

Al principio no podemos decir, ciertamente, si hemos conquistado, en

realidad, nuevos conocimientos o si tan sólo hemos enriquecido nuestra colección de fórmulas; pero, a mi juicio, esta posibilidad de aplicación debe darnos ánimos para mantener la indicada articulación del aparato anímico en un *yo*, un *super-yo*, y un *Ello*.

La afirmación de que las neurosis y las psicosis nacen de los conflictos del *yo* con sus distintas instancias dominantes, esto es, que corresponden a un fracaso de la función del *yo*, el cual se esfuerza, sin embargo, en conciliar las distintas exigencias, precisa aún de nuevas investigaciones para ser completada. Quisiéramos saber en qué circunstancias y por qué medios consigue el *yo* escapar, sin enfermar, a tales conflictos, constantemente dados. Es éste un nuevo campo de investigación en el que habremos de encontrar los más diversos factores.

Por lo pronto, ya podemos indicar dos. El desenlace de todas estas situaciones habrá de depender, indudablemente, de circunstancias económicas, de las magnitudes relativas de las tendencias combatientes entre sí. Además, el *yo* podrá evitar un desenlace perjudicial en cualquier sentido, deformándose espontáneamente, tolerando daños de su unidad o incluso disociándose en algún caso^[2145]. De este modo, las inconsecuencias y las chifladuras de los hombres resultarían análogas a sus perversiones sexuales en el sentido de ahorrarles represiones.

Para terminar, recordaremos la interrogación de si el proceso en el cual se aparta el *yo* del mundo exterior constituirá un mecanismo análogo a la represión. A mi juicio, esta cuestión no puede ser resuelta sin nuevas investigaciones; pero, de todos modos, sí puede afirmarse ya que habrá de entrañar, como la represión, una retracción de la carga destacada por el *yo*.

CXXVIII

LA PÉRDIDA DE LA REALIDAD EN LA NEUROSIS Y EN LA PSICOSIS^[2146]

1924

Y A en un trabajo reciente^[2147] expusimos como uno de los caracteres diferenciales entre la neurosis y la psicosis el hecho de que en la primera reprime el *yo*, obediente a las exigencias de la realidad, una parte del *Ello* (de la vida instintiva), mientras que en la psicosis el mismo *yo*, dependiente ahora del *Ello*, se retrae de una parte de la realidad. Así, pues, en la neurosis dominaría el influjo de la realidad y en la psicosis el del *Ello*. La pérdida de realidad sería un fenómeno característico de la psicosis y ajeno, en cambio, a la neurosis.

Sin embargo, estas conclusiones no parecen conciliables con la observación de que toda neurosis perturba en algún modo la relación del enfermo con la realidad, constituyendo para él un medio de retraerse de ella y un refugio al que ampararse huyendo de las dificultades de la vida real. Esta contradicción parece espinosa, pero es muy fácil de resolver, y su solución ha de fomentar considerablemente nuestra comprensión con la neurosis.

Tal contradicción subsiste, en efecto, solamente mientras nos limitamos a considerar la situación inicial de la neurosis, en la cual el *yo* lleva a cabo la represión de una tendencia instintiva obedeciendo a los dictados de la realidad. Pero esto no es todavía la neurosis misma. Esta consiste más bien en los procesos que aportan una compensación a la parte perjudicada del *Ello*; esto es, en la reacción contra la represión y en su fracaso. El relajamiento de la relación

con la realidad es luego la consecuencia de este segundo paso en la producción de la neurosis, y no habríamos de extrañar que la investigación nos descubriese que la pérdida de realidad recae precisamente sobre aquella parte de realidad a cuya demanda fue iniciada la represión.

Así, pues, la génesis característica de la neurosis a consecuencia de una represión fracasada no es nada nuevo. Siempre lo hemos afirmado así, y sólo la nueva relación de este postulado con nuestro tema actual nos ha llevado a repetirlo.

La misma apariencia de contradicción surge con intensidad mucho mayor cuando se trata de una neurosis cuya motivación ocasional («la escena traumática») nos es conocida y en la que podemos ver cómo el sujeto se aparta de tal suceso y lo abandona a la amnesia. Recordaré aquí, como ejemplo, un caso analizado por mí hace ya muchos años^[2148], en el cual la sujeto, una muchacha enamorada de su cuñado, quedó sobrecogida ante el lecho mortuario de su hermana por la idea de que el hombre amado estaba ya libre y podía casarse con ella. Esta escena fue olvidada en el acto, y con ello quedó iniciado el proceso de regresión que condujo a la dolencia histérica. Pero precisamente aquí resulta muy instructivo ver por qué caminos intenta la neurosis resolver el conflicto. Anula por completo la modificación de las circunstancias reales, reprimiendo el instinto de que se trataba, o sea el amor de la muchacha a su cuñado. La reacción psicótica hubiera consistido en negar el hecho real de la muerte de la hermana.

Podría ahora esperarse que en la génesis de la psicosis se desarrollase algo parecido al proceso que tiene efecto en la neurosis, aunque, naturalmente, entre otras instancias; esto es, que también en la psicosis se hiciesen visibles dos avances, el primero de los cuales arrancaría al yo de la realidad, mientras que el segundo tendería a enmendar el daño y restablecería, a costa del *Ello*, la relación con la realidad. Y, efectivamente, observamos en la psicosis algo análogo; dos avances, el segundo de los cuales tiene un carácter de reparación; pero luego la analogía se convierte en una coincidencia mucho más amplia de los procesos. El segundo avance de la psicosis tiende también a compensar la pérdida de realidad, pero no a costa de una limitación del yo, como en la neurosis a costa de la relación con la realidad, sino por otro camino mucho más independiente; esto es, mediante la creación de una nueva realidad exenta de los motivos de disgusto que la anterior ofrecía. Así, pues, este segundo avance obedece en la neurosis y en la psicosis a la misma tendencia, apareciendo en ambos casos al servicio de

las aspiraciones de poder del *Ello*, que no se deja dominar por la realidad. En consecuencia, tanto la neurosis como la psicosis son expresión de la rebeldía del *Ello* contra el mundo exterior o, si se quiere, de su incapacidad para adaptarse a la realidad^[2149], diferenciándose mucho más entre sí en la primera reacción inicial que en la tentativa de reparación a ella consecutiva.

Esta diferencia inicial se refleja luego en el resultado. En la neurosis se evita, como huyendo de él, un trozo de la realidad, que en la psicosis es elaborado y transformado. En la psicosis, a la fuga inicial sigue una fase activa de transformación, y en la neurosis, a la obediencia inicial, una ulterior tentativa de fuga. O dicho de otro modo, la neurosis no niega la realidad; se limita a no querer saber nada de ella. La psicosis la niega e intenta sustituirla. Llamamos normal o «sana» una conducta que reúne determinados caracteres de ambas reacciones; esto es, que no niega la realidad, al igual de la neurosis, pero se esfuerza en transformarla, como la psicosis. Esta conducta normal y adecuada conduce naturalmente a una labor manifiesta sobre el mundo exterior y no se contenta, como en la psicosis, con la producción de modificaciones internas; no es *autoplástica*, sino *aloplástica*.

En la psicosis, la elaboración modificadora de la realidad recae sobre las cristalizaciones psíquicas de la relación mantenida hasta entonces con ella; esto es, sobre las huellas mnémicas, las representaciones y los juicios tomados hasta entonces de ella y que la representaban en la vida anímica. Pero esta relación no constituía algo fijo e inmutable, sino que era transformada y enriquecida de continuo por nuevas percepciones. De este modo, se plantea también a la psicosis la tarea de procurarse aquellas percepciones que habrían de corresponder a la nueva realidad, consiguiéndolo por medio de la alucinación. Si los recuerdos falsos, los delirios y las alucinaciones muestran un carácter tan penoso en tantas formas y casos de psicosis y aparecen acompañados de angustia, habremos de ver en ello un indicio de que todo el proceso de transformación se realiza contra la intensa oposición de poderosas energías. Podemos representarnos el proceso conforme al modelo de las neurosis, que nos es más conocido. En las neurosis vemos surgir una reacción de angustia cada vez que el instinto reprimido trata de llegar a la conciencia, y observamos que el resultado del conflicto no es, a pesar de todo, más que una transacción, absolutamente insuficiente como satisfacción. En la psicosis, el trozo de realidad rechazado trata probablemente de imponerse de continuo a la vida anímica,

como en la neurosis el instinto reprimido, por esta razón surgen en ambos casos las mismas consecuencias. La discusión de los diversos mecanismos que han de llevar a cabo en la psicosis el apartamiento de la realidad y la construcción de otra distinta constituye una labor, aún intacta, de la Psiquiatría especial.

Existe, pues, entre la neurosis y la psicosis una nueva analogía consistente en que ambas fracasen parcialmente en la labor emprendida en su segundo avance, pues ni el instinto reprimido puede procurarse una sustitución completa, neurosis, ni la representación de la realidad se deja fundir en las formas satisfactorias, psicosis. Pero el acento carga, en cada una, en un lugar distinto. En la psicosis, el acento carga exclusivamente sobre el primer avance, patológico ya de por sí y que sólo puede conducir a la enfermedad, y en cambio, en la neurosis, sobre el segundo, sobre el fracaso de la represión, mientras que el primero puede producirse, y en realidad se ha producido innumerables veces, dentro de la salud, aunque no sin dejar tras de sí señales del esfuerzo psíquico exigido. Estas diferencias, y quizá otras muchas, son consecuencia de la diversidad tópica en el desenlace del conflicto patógeno, según que el *yo* haya cedido en él a su adhesión al mundo real o a su dependencia del *Ello*.

La neurosis se limita regularmente a evitar el fragmento de realidad de que se trate y protegerse contra todo encuentro con él. Pero la precisa diferencia entre la neurosis y la psicosis queda mitigada por el hecho de que tampoco en la neurosis faltan las tentativas de sustituir la realidad indeseada por otra más conforme a los deseos del sujeto. Semejante posibilidad es facilitada por la existencia del mundo de la fantasía, un dominio que al tiempo de la instauración del principio de la realidad, quedó separada del mundo exterior, siendo mantenida aparte, desde entonces, como una especie de «atenuación» de las exigencias de la vida, y aunque no resulta inasequible al *yo*, sólo conserva con él una relación muy laxa. De este mundo de la fantasía extrae la neurosis el material para sus nuevos productos optativos, hallándolo en él por medio de la regresión a épocas reales anteriores más satisfactorias.

También en la psicosis desempeña seguramente el mundo de la fantasía este mismo papel, constituyendo también el almacén del que son extraídos los materiales para la construcción de la nueva realidad. Pero el nuevo mundo exterior fantástico de la psicosis quiere sustituirse a la realidad exterior, mientras que el de la neurosis gusta de apoyarse, como los juegos infantiles, en un trozo de realidad —en un fragmento de la realidad distinto de aquel contra el cual tuvo que defenderse— y le presta una significación especial y un sentido oculto al

que calificamos de «simbólico», aunque no siempre con plena exactitud. Resulta, pues, que en ambas afecciones, la neurosis y la psicosis, se desarrolla no sólo una *pérdida de realidad*, sino también una *sustitución de realidad*.

CXXIX

LA DISOLUCIÓN DEL COMPLEJO DE EDIPO^[2150]

1924

EL complejo de Edipo va designándose cada vez más claramente como el fenómeno central del temprano periodo sexual infantil. Luego ocurre la disolución. Sucumbe a la represión y es seguido del período de latencia. Pero no hemos visto aún claramente cuáles son las causas que provocan su fin. El análisis parece atribuirlo a las decepciones dolorosas sufridas por el sujeto. La niña que se cree objeto preferente del amor de su padre recibe un día una dura corrección por parte de éste y se ve expulsada de su feliz paraíso. El niño que considera a su madre como propiedad exclusiva suya la ve orientar de repente su cariño y sus cuidados hacia un nuevo hermanito. Pero también en aquellos casos en los que no acaecen sucesos especiales como los citados en calidad de ejemplos, la ausencia de la satisfacción deseada acaba por apartar al infantil enamorado de su inclinación sin esperanza. El complejo de Edipo sucumbiría así a su propio fracaso, resultado de su imposibilidad interna.

Otra hipótesis sería la de que el complejo de Edipo tiene que desaparecer porque llega el momento de su disolución, como los dientes de leche se caen cuando comienzan a formarse los definitivos. Aunque el complejo de Edipo es vivido también individualmente por la mayoría de los seres humanos, es, sin embargo, un fenómeno determinado por la herencia, y habrá de desaparecer, conforme a una trayectoria predeterminada, al iniciarse la fase siguiente del desarrollo. Resultará, pues, indiferente cuáles sean los motivos ocasionales de su desaparición e incluso que no podamos hallarlos.

Ambas hipótesis parecen justificadas. Pero además resultan fácilmente conciliables. Al lado de la hipótesis filogénica más amplia queda espacio suficiente para la ontogénica. También el individuo entero está destinado, desde su nacimiento mismo, a morir, y también lleva ya indicada, quizá en la disposición de sus órganos, la causa de su muerte. Pero siempre será interesante perseguir cómo se desarrolla el programa predeterminado y en qué forma es aprovechada la disposición por acciones nocivas casuales.

Nuestra penetración ha sido aguzada recientemente^[2151] por la observación de que el desarrollo sexual del niño avanza hasta una fase en la que los genitales se han adjudicado ya el papel directivo. Pero este genital es tan sólo el masculino, o más exactamente aún, el pene; el genital femenino permanece aún desconocido. Esta fase fálica, que es al mismo tiempo la del complejo de Edipo, no continúa desarrollándose hasta constituir una organización genital definitiva, sino que desaparece y es sustituida por el período de latencia. Pero su desaparición se desarrolla de un modo típico y apoyándose en sucesos regularmente emergentes.

Cuando el sujeto infantil de sexo masculino ha concentrado su interés sobre sus genitales, lo revela con manejos manuales y no tarda en advertir que los mayores no están conformes con aquella conducta. Más o menos precisa, más o menos brutal, surge la amenaza de privarle de aquella parte tan estimada de su cuerpo. Esta amenaza de castración parte casi siempre de alguna de las mujeres que rodean habitualmente al niño, las cuales intentan muchas veces robustecer su autoridad asegurando que el castigo será llevado a cabo por el médico o por el padre. En algunos casos llevan a cabo por sí mismas una atenuación simbólica en su amenaza anunciando no ya la mutilación del órgano genital, pasivo en realidad, sino la de la mano, activamente pecadora. Con gran frecuencia sucede que el infantil sujeto no es amenazado con la castración por jugar con el pene, sino por mojar todas las noches la cama. Sus guardadores se conducen entonces como si esta incontinencia nocturna fuese consecuencia y testimonio de los tocamientos del órgano genital, y probablemente tienen razón. En todo caso, tal incontinencia duradera puede equipararse a la polución del adulto, siendo una manifestación de la misma excitación genital que por esta época ha impulsado al niño a masturbarse.

Habremos de afirmar ahora que la organización genital fálica del niño sucumbe a esta amenaza de castración, aunque no inmediatamente, y sin que a

ella se agreguen otras influencias, pues el niño no presta al principio a la amenaza de ni obediencia alguna. El psicoanálisis ha concedido recientemente un gran valor a dos clases de experiencias que no son ahorradas a ningún niño y por las cuales habría de estar preparado a la pérdida de partes de su cuerpo altamente estimadas: la pérdida, temporal primero y luego definitiva, del pecho materno y la expulsión diariamente necesaria del contenido intestinal. Pero no se advierte que estas experiencias entren en juego con motivo de la amenaza de castración. Sólo después de haber hecho otra nueva comienza el niño a contar con la posibilidad de una castración, y aún entonces muy vacilantemente, contra su voluntad y procurando aminorar el alcance su propia observación.

Esta observación, que rompe por fin la incredulidad del niño, es su descubrimiento de los genitales femeninos. Siempre se le presenta alguna ocasión de contemplar la región genital de una niña y convencerse de la falta de aquel órgano, del que tan orgulloso está, en un ser tan semejante a él. De este modo se hace ya posible representarse la pérdida de su propio pene, y la amenaza de la castración comienza entonces a surtir sus efectos.

Por nuestra parte no debemos ser tan cortos de vista como los familiares y guardadores del niño, que le amenazan con la castración, y desconocer como ellos que la vida sexual del niño no se reduce por esta época exclusivamente a la masturbación. Aparece también visiblemente en su actitud con respecto a sus padres, determinada por el complejo de Edipo. La masturbación no es más que la descarga genital de la excitación sexual correspondiente al complejo, y deberá a esta relación su significación para todas las épocas ulteriores. El complejo de Edipo ofrecía al niño dos posibilidades de satisfacción, una activa y otra pasiva. Podía situarse en actitud masculina en el lugar del padre y tratar como él a su madre, actitud que hacía ver pronto en el padre un estorbo, o querer sustituir a la madre y dejarse amar por el padre, resultando entonces superflua la madre. El niño no tiene sino una idea muy vaga de aquello en lo que puede consistir la satisfacción amorosa, pero sus sensaciones orgánicas le imponen la convicción de que el pene desempeña en ella algún papel. No ha tenido ocasión tampoco para dudar de que la mujer posea también un pene. La aceptación de la posibilidad de la castración y el descubrimiento de que la mujer aparece castrada, puso, pues, un fin a las dos posibilidades de satisfacción relacionadas con el complejo de Edipo. Ambas traían consigo la pérdida del pene: la una, masculina, como castigo; la otra, femenina, como premisa. Si la satisfacción amorosa basada en el complejo de Edipo ha de costar la pérdida del pene, surgirá

un conflicto entre el interés narcisista por esta parte del cuerpo y la carga libidinosa de los objetos parentales. En este conflicto vence normalmente el primer poder y el yo del niño se aparta del complejo de Edipo.

Ya he indicado en otro lugar^[2152] de qué forma se desarrolla este proceso. Las cargas de objeto quedan abandonadas y sustituidas por identificaciones. La autoridad del padre o de los padres introyectada en el yo constituye en él el nódulo del *super-yo*, que toma del padre su rigor, perpetúa su prohibición del incesto y garantiza así al yo contra el retorno de las cargas de objeto libidinosas. Las tendencias libidinosas correspondientes al complejo de Edipo quedan en parte desexualizadas y sublimadas, cosa que sucede probablemente en toda transformación en identificación y en parte inhibidas en cuanto a su fin y transformadas en tendencias sentimentales. Este proceso ha salvado, por una parte, los genitales, apartando de ellos la amenaza de castración; pero, por otra, los ha paralizado, despojándolos de su función. Con él empieza el período de latencia que interrumpe la evolución sexual del niño.

No veo motivo alguno para no considerar el apartamiento del yo del complejo de Edipo como una represión, aunque la mayoría de las represiones ulteriores se produzcan bajo la intervención del *super-yo*, cuya formación se inicia precisamente aquí. Pero el proceso descrito es más que una represión y equivale, cuando se desarrolla perfectamente, a una destrucción y una desaparición del complejo. Nos inclinaríamos a suponer que hemos tropezado aquí con el límite, nunca precisamente determinable, entre lo normal y lo patológico. Si el yo no ha alcanzado realmente más que una represión del complejo, éste continuará subsistiendo, inconsciente, en el *Ello* y manifestará más tarde su acción patógena.

La observación analítica permite reconocer o adivinar estas relaciones entre la organización fálica, el complejo de Edipo, la amenaza de castración, la formación del *super-yo* y el período de latencia. Ellas justifican la afirmación de que el complejo de Edipo sucumbe a la amenaza de castración. Pero con ello no queda terminado el problema: queda aún espacio para una especulación teórica que puede destruir el resultado obtenido o arrojar nueva luz sobre él. Ahora bien: antes de emprender este camino habremos de examinar una interrogación que surgió durante la discusión que antecede y hemos dejado aparte hasta ahora. El proceso descrito se refiere, como hemos dicho expresamente, al sujeto infantil masculino. ¿Qué trayectoria seguirá el desarrollo correspondiente en la niña?

Nuestro material se hace aquí —incomprensiblemente— mucho más oscuro e insuficiente. También el sexo femenino desarrolla un complejo de Edipo, un *super-yo* y un período de latencia. ¿Pueden serle atribuidos asimismo un complejo de castración y una organización fálica? Desde luego, sí; pero no los mismos que en el niño. La diferencia morfológica ha de manifestarse en variantes del desarrollo psíquico^[2153].

La anatomía es el destino, podríamos decir glosando una frase de Napoleón. El clítoris de la niña se comporta al principio exactamente como un pene; pero cuando la sujeto tiene ocasión de compararlo con el pene verdadero de un niño, encuentra pequeño el suyo y siente este hecho como una desventaja y un motivo de inferioridad. Durante algún tiempo se consuela con la esperanza de que crecerá con ella, iniciándose en este punto el complejo de masculinidad de la mujer. La niña no considera su falta de pene como un carácter sexual, sino que la explica suponiendo que en un principio poseía un pene igual al que ha visto en el niño, pero que lo perdió luego por castración. No parece extender esta conclusión a las demás mujeres, a las mayores, sino que las atribuye, de completo acuerdo con la fase fálica, un genital masculino completo. Resulta, pues, la diferencia importante de que la niña acepta la castración como un hecho consumado, mientras que el niño teme la posibilidad de su cumplimiento.

Con la exclusión del miedo a la castración desaparece también un poderoso motivo de la formación del *super-yo* y de la interrupción de la organización genital infantil. Estas formaciones parecen ser, más que en el niño, consecuencias de la intimidación exterior que amenaza con la pérdida del cariño de los educadores. El complejo de Edipo de la niña es mucho más unívoco que el del niño, y según mi experiencia, va muy pocas veces más allá de la sustitución de la madre y la actitud femenina con respecto al padre. La renuncia al pene no es soportada sin la tentativa de una compensación. La niña pasa —podríamos decir que siguiendo una comparación simbólica— de la idea del pene a la idea del niño. Su complejo de Edipo culmina en el deseo, retenido durante mucho tiempo, de recibir del padre, como regalo, un niño, tener de él un hijo. Experimentamos la impresión de que el complejo de Edipo es abandonado luego lentamente, porque este deseo no llega jamás a cumplirse. Los dos deseos, el de poseer un pene y el de tener un hijo perduran en lo inconsciente intensamente cargados y ayuda a preparar a la criatura femenina para su ulterior papel sexual. Pero, en general, hemos de confesar que nuestro conocimiento de estos procesos

evolutivos de la niña es hartamente insatisfactorio e incompleto.

Es indudable que las relaciones temporales causales aquí descritas entre el complejo de Edipo, la intimidación sexual (amenaza de castración), la formación del *super-yo* y la entrada en el período de latencia son de naturaleza típica, pero no quiero afirmar que este tipo sea el único. Las variantes en la sucesión temporal y en el encadenamiento de estos procesos han de ser muy importantes para el desarrollo del individuo.

Desde la publicación del interesante estudio de O. Rank sobre el tema «trauma del nacimiento» no se puede tampoco aceptar sin discusión alguna el resultado de esta pequeña investigación, o sea la conclusión de que el complejo de Edipo del niño sucumbe al miedo a la castración. Pero me parece aún prematuro entrar por ahora en esta discusión y quizá también poco adecuado comenzar en este punto la crítica o la aceptación de la teoría de Rank.

CXXX

EL PROBLEMA ECONÓMICO DEL MASOQUISMO^[2154]

1924

LA aparición de la tendencia masoquista en la vida instintiva humana plantea, desde el punto de vista económico, un singular enigma. En efecto, si el principio del placer rige los procesos psíquicos de tal manera que el fin inmediato de los mismos es la evitación de displacer y la consecución de placer, el masoquismo ha de resultar verdaderamente incomprensible. El hecho de que el dolor y el displacer puedan dejar de ser una mera señal de alarma y constituir un fin, supone una paralización del principio del placer: el guardián de nuestra vida anímica habría sido narcotizado.

El masoquismo se nos demuestra así como un gran peligro, condición ajena al sadismo, su contrapartida. En el principio del placer nos inclinamos a ver el guardián de nuestra existencia misma, y no sólo el de nuestra vida anímica. Se nos plantea, pues, la labor de investigar la relación del principio del placer con los dos órdenes de instintos por nosotros diferenciados —los instintos de muerte y los instintos de vida eróticos (libidinosos)—, y no nos será posible avanzar en el estudio del problema masoquista antes de haber llevado a cabo tal investigación.

En otro lugar^[2155] hemos presentado el principio que rige todos los procesos anímicos como un caso especial de la *tendencia a la estabilidad* (Fechner), adscribiendo así al aparato anímico la intención de anular la magnitud de

excitación a él afluyente o, por lo menos, la de mantenerla en un nivel poco elevado. Bárbara Low ha dado a esta supuesta tendencia el nombre de *principio del nirvana*, denominación que nosotros aceptamos. De momento identificaremos este principio del nirvana con el principio del placer-displacer. Todo displacer habría, pues, de coincidir con una elevación; todo placer, con una disminución de la excitación existente en lo anímico y, por tanto, el principio del nirvana (y el principio del placer que suponemos idéntico) actuaría por completo al servicio de los instintos de muerte, cuyo fin es conducir la vida inestable a la estabilidad del estado inorgánico, y su función sería la de prevenir contra las exigencias de los instintos de vida de la libido de intentar perturbar tal recurso de la vida. Pero esta hipótesis no puede ser exacta. Ha de suponerse que en la serie gradual de las sensaciones de tensión sentimos directamente el aumento y la disminución de las magnitudes de estímulo, y es indudable que existen tensiones placientes y distensiones displacientes. El estado de excitación sexual nos ofrece un acabado ejemplo de tal incremento placiente del estímulo y seguramente no es el único. El placer y el displacer no pueden ser referidos, por tanto, al aumento y la disminución de una cantidad a la que denominamos tensión del estímulo, aunque, desde luego, presenten una estrecha relación con este factor. Mas no parecen enlazarse a este factor cuantitativo, sino a cierto carácter del mismo, de indudable naturaleza cualitativa. Habríamos avanzado mucho en psicología si pudiéramos indicar cuál es este carácter cualitativo. Quizá sea el ritmo, el orden temporal de las modificaciones, de los aumentos y disminuciones de la cantidad de estímulo. Pero no lo sabemos.

De todos modos, hemos de reparar que el principio del nirvana adscrito al instinto de muerte ha experimentado en los seres animados una modificación que lo convirtió en el principio del placer, y en adelante evitaremos confundir en uno sólo ambos principios. No es difícil adivinar, siguiendo la orientación que nos marcan estas reflexiones, el poder que impuso tal modificación. No pudo ser sino el instinto de la vida, la libido, el cual conquistó de este modo supuesto al lado del instinto de muerte en la regulación de los procesos de la vida. Se nos ofrece así una serie de relaciones muy interesantes: el *principio del nirvana* expresa la tendencia del instinto de muerte; el *principio del placer* representa la aspiración de la libido; y la modificación de este último principio, el *principio de la realidad*, corresponde a la influencia del mundo exterior.

Ninguno de estos principios queda propiamente anulado por los demás, y en general coexisten los tres armónicamente, aunque en ocasiones hayan de surgir

conflictos provocados por la diversidad de sus fines respectivos, la disminución cuantitativa de la carga de estímulo, la constitución de un carácter cualitativo de la misma o el aplazamiento temporal de la descarga de estímulos y la aceptación provisional de la tensión displaciente.

Todas estas reflexiones culminan en la conclusión de que no es posible dejar de considerar el principio del placer como guardián de la vida.

Volvamos ahora al masoquismo, el cual se ofrece a nuestra observación en tres formas distintas: como condicionante de la excitación sexual, como una manifestación de la femineidad y como una norma de la conducta vital. Correlativamente podemos distinguir un masoquismo erógeno, femenino y moral. El primero, el masoquismo erógeno, o sea el placer en el dolor, constituye también la base de las dos formas restantes; hemos de atribuirle causas biológicas y constitucionales y permanece inexplicable si no nos arriesgamos a formular algunas hipótesis sobre ciertos extremos hartos oscuros. La tercera forma del masoquismo, y en cierto sentido la más importante, ha sido explicada recientemente por el psicoanálisis como una conciencia de culpabilidad, inconsciente en la mayor parte de los casos, quedando plenamente aclarada y adscrita a los restantes descubrimientos analíticos. Pero la forma más fácilmente asequible a nuestra observación es el masoquismo femenino, que no plantea grandes problemas y de cuyas relaciones obtenemos pronto una clara visión total. Comenzaremos, pues, por él nuestra exposición.

Esta forma del masoquismo en el hombre (al que por razones dependientes de nuestro material de observación nos limitaremos) nos es suficientemente conocida por las fantasías de sujetos masoquistas (e impotentes muchas veces a causa de ello), las cuales fantasías culminan en actos onanistas o representan por sí solas una satisfacción sexual. Con estas fantasías coinciden luego por completo las situaciones reales creadas por los perversos masoquistas, bien como fin en sí, bien como medio de conseguir la erección y como introducción al acto sexual. En ambos casos —las situaciones creadas no son sino la representación plástica de las fantasías— el contenido manifiesto consiste en que el sujeto es amordazado, maniatado, golpeado, fustigado, maltratado en una forma cualquiera, obligado a una obediencia incondicional, ensuciado o humillado. Mucho más raramente, y sólo con grandes restricciones, es incluida en este contenido una mutilación. La interpretación más próxima y fácil es la de

que el masoquista quiere ser tratado como un niño pequeño, inerme y falto de toda independencia, pero especialmente como un niño malo. Creo innecesaria una exposición casuística; el material es muy homogéneo y accesible a todo observador, incluso a los no analíticos. Ahora bien: cuando tenemos ocasión de estudiar algunos casos en los cuales las fantasías masoquistas han pasado por una elaboración especialmente amplia, descubrimos fácilmente que el sujeto se transfiere en ellas a una situación característica de la femineidad: ser castrado, soportar el coito o parir. Por esta razón he calificado *a posteriori* de femenina esta forma del masoquismo, aunque muchos de sus elementos nos orientan hacia la vida infantil. Más adelante hallaremos una sencilla explicación de esta superestructuración de lo infantil y lo femenino. La castración o la pérdida del sentido de la vista, que puede representarla simbólicamente, deja muchas veces su huella negativa en dichas fantasías, estableciendo en ellas la condición de que ni los genitales ni los ojos han de sufrir daño alguno. (De todas formas, los tormentos masoquistas no son nunca tan impresionantes como las crueldades fantaseadas o escenificadas del sadismo.) En el contenido manifiesto de las fantasías masoquistas se manifiesta también un sentimiento de culpabilidad al suponerse que el individuo correspondiente ha cometido algún hecho punible (sin determinar cuál) que ha de ser castigado con dolorosos tormentos. Se nos muestra aquí algo como una racionalización superficial del contenido masoquista; pero detrás de ella se oculta una relación con la masturbación infantil. Este factor de la culpabilidad conduce, por otro lado, a la tercera forma, o forma moral del masoquismo.

El masoquismo femenino descrito reposa por completo en el masoquismo primario erógeno, el placer en el dolor, para cuya explicación habremos de llevar mucho más atrás nuestras reflexiones.

En mis *Tres ensayos sobre una teoría sexual*, y en el capítulo dedicado a las fuentes de la sexualidad infantil, afirmé que la excitación sexual nace, como efecto secundario, de toda una serie de procesos internos en cuanto la intensidad de los mismos sobrepasa determinados límites cuantitativos. Puede incluso decirse que todo proceso algo importante aporta algún componente a la excitación del instinto sexual. En consecuencia, también la excitación provocada por el dolor y el displacer ha de tener tal consecuencia. Esta coexcitación libidinosa en la tensión correspondiente al dolor o al displacer sería un mecanismo fisiológico infantil que desaparecería luego. Variable en importancia,

según la constitución sexual del sujeto, suministraría en todo caso la base sobre la cual puede alzarse más tarde, como superestructura psíquica, el masoquismo erógeno.

Esta explicación nos resulta ya insuficiente, pues no arroja luz ninguna sobre las relaciones íntimas y regulares del masoquismo con el sadismo, su contrapartida en la vida instintiva. Si retrocedemos aún más, hasta la hipótesis de los dos órdenes de instintos que suponemos actúan en los seres animados, descubrimos una distinta derivación, que no contradice, sin embargo, la anterior. La libido tropieza en los seres animados (pluricelulares) con el instinto de muerte o de destrucción en ellos dominantes, que tiende a descomponer estos seres celulares, y a conducir cada organismo elemental al estado de estabilidad anorgánica (aun cuando tal estabilidad sólo sea relativa). Se le plantea, pues, la labor de hacer inofensivo este instinto destructor, y la lleva a cabo orientándose en su mayor parte, y con ayuda de un sistema orgánico especial, el sistema muscular, hacia fuera, contra los objetos del mundo exterior. Tomaría entonces el nombre de instinto de destrucción, instinto de aprehensión o voluntad de poderío. Una parte de este instinto queda puesta directamente al servicio de la función sexual, cometido en el que realizará una importantísima labor. Éste es el sadismo propiamente dicho. Otra parte no colabora a esta transposición hacia lo exterior, pervive en el organismo y queda lijada allí libidinosamente con ayuda de la coexcitación sexual antes mencionada. En ella hemos de ver el masoquismo primitivo erógeno.

Carecemos por completo de un conocimiento psicológico de los caminos y los medios empleados en esta doma del instinto de muerte por la libido. Analíticamente, sólo podemos suponer que ambos instintos se mezclan formando una amalgama de proporciones muy variables. No esperaremos, pues, encontrar instintos de muerte o instintos de vida puros, sino distintas combinaciones de los mismos. A esta mezcla de los instintos puede corresponder, en determinadas circunstancias, su separación. Por ahora no es posible adivinar qué parte de los instintos de muerte es la que escapa a tal doma, ligándose a elementos libidinosos.

Aunque no con toda exactitud, puede decirse que el instinto de muerte que actúa en el organismo —el sadismo primitivo— es idéntico al masoquismo. Una vez que su parte principal queda orientada hacia el exterior y dirigida sobre los objetos, perdura en lo interior, como residuo suyo, el masoquismo erógeno propiamente dicho, el cual ha llegado a ser, por un lado, un componente de la

libido; pero continúa, por otro, teniendo como objeto el propio individuo.

Así, pues, este masoquismo sería un testimonio y una supervivencia de aquella fase de la formación en la que se formó la amalgama entre el instinto de muerte y el Eros, suceso de importancia esencial para la vida. No nos asombrará oír, por tanto, que en determinadas circunstancias el sadismo o instinto de destrucción orientado hacia el exterior o proyectado puede ser vuelto hacia el interior, o sea introyectado de nuevo, retornando así por regresión a su situación anterior. En este caso producirá el masoquismo secundario que se adiciona al primitivo.

El masoquismo primitivo pasa por todas las fases evolutivas de la libido y toma de ellas sus distintos aspectos psíquicos. El miedo a ser devorado por el animal totémico (el padre) procede de la primitiva organización oral; el deseo de ser maltratado por el padre, de la fase sádico-anal inmediata; la fase fálica de la organización introduce en el contenido de las fantasías masoquistas la castración^[2156]; más tarde, excluida de ellas y de la organización genital definitiva, se derivan naturalmente las situaciones femeninas, características de ser sujeto pasivo del coito y parir. También nos explicamos fácilmente el importante papel desempeñado por el masoquismo por una cierta parte del cuerpo humano (las nalgas), pues es la parte del cuerpo erógenamente preferida en la fase anal-sádica, como lo es el pecho en la fase oral y el pene en la fase genital.

La tercera forma del masoquismo, el masoquismo moral, resulta, sobre todo, singular, por mostrar una relación mucho menos estrecha con la sexualidad. A todos los demás tormentos masoquistas se enlaza la condición de que provengan de la persona amada y sean sufridos por orden suya, limitación que falta en el masoquismo moral. Lo que importa es el sufrimiento mismo, aunque no provenga del ser amado, sino de personas indiferentes o incluso de poderes o circunstancias impersonales. El verdadero masoquismo ofrece la mejilla a toda posibilidad de recibir un golpe. Nos inclinaríamos, quizá a prescindir de la libido en la explicación de esta conducta, limitándonos a suponer que el instinto de destrucción ha sido nuevamente orientado hacia el interior y actúa contra el propio yo; pero hemos de tener en cuenta que los usos del lenguaje han debido de hallar algún fundamento para no haber abandonado la relación de esta norma de conducta con el erotismo y dar también a estos individuos que se martirizan a sí mismos el nombre de masoquistas.

Fieles a una costumbre técnica, nos ocuparemos primeramente de la forma externa, indudablemente patológica, de este masoquismo. Ya en otro lugar^[2157] expusimos que el tratamiento analítico nos presenta pacientes cuya conducta contra el influjo terapéutico nos obliga a adscribirles un sentimiento «inconsciente» de culpabilidad. En este mismo trabajo indicamos en qué nos es posible reconocer a tales personas («la reacción terapéutica negativa»), y no ocultamos tampoco que la energía de tales impulsos constituye una de las más graves resistencias del sujeto y el máximo peligro para el buen resultado de nuestros propósitos médicos o pedagógicos. La satisfacción de este sentimiento inconsciente de culpabilidad es quizá la posición más fuerte de la «ventaja de la enfermedad», o sea de la suma de energías que se rebela contra la curación y no quiere abandonar la enfermedad. Los padecimientos que la neurosis trae consigo constituyen precisamente el factor que da a esta enfermedad un alto valor para la tendencia masoquista. Resulta también muy instructivo comprobar que una neurosis que ha desafiado todos los esfuerzos terapéuticos puede desaparecer, contra todos los principios teóricos y contra todo lo que era de esperar, una vez que el sujeto contrae un matrimonio que le hace desgraciado, pierde su fortuna o contrae una peligrosa enfermedad orgánica. Un padecimiento queda entonces sustituido por otro y vemos que de lo que se trataba era tan sólo de poder conservar cierta medida de dolor.

El sentimiento inconsciente de culpabilidad no es aceptado fácilmente por los enfermos. Saben muy bien en qué tormento (remordimientos) se manifiesta un sentimiento consciente de culpabilidad, y no pueden, por tanto, convencerse de que abrigan en su interior movimientos análogos de los que nada perciben. A mi juicio, satisfacemos en cierto modo su objeción renunciando al nombre de «sentimiento inconsciente de culpabilidad» y sustituyéndolo por el de «necesidad de castigo». Pero no podemos prescindir de juzgar y localizar este sentimiento inconsciente de culpabilidad conforme al modelo del consciente. Hemos adscrito al *super-yo* la función de la conciencia moral y hemos reconocido en la conciencia de la culpabilidad una manifestación de una tensión entre el *yo* y el *super-yo*. El *yo* reacciona con sentimientos de angustia a la percepción de haber permanecido por debajo de las exigencias de su ideal, el *super-yo*. Querremos saber ahora cómo el *super-yo* ha llegado a tal categoría y por qué el *yo* ha de sentir miedo al surgir una diferencia con su ideal.

Después de indicar que el *yo* encuentra su función en unir y conciliar las

exigencias de las tres instancias a cuyo servicio se halla, añadiremos que tiene en el *super-yo* un modelo al cual aspirar. Este *super-yo* es tanto el representante del *Ello* como el del mundo exterior. Ha nacido por la introyección en el *yo* de los primeros objetos de los impulsos libidinosos del *Ello* —el padre y la madre—, proceso en el cual quedaron desexualizadas y desviadas de los fines sexuales directos las relaciones del sujeto con la pareja parental, haciéndose de este modo posible el vencimiento del complejo de Edipo. El *super-yo* conservó así caracteres esenciales de las personas introyectadas: su poder, su rigor y su inclinación a la vigilancia y al castigo. Como ya hemos indicado en otro lugar^[2158] ha de suponerse que la separación de los instintos, provocada por tal introducción en el *yo*, tuvo que intensificar el rigor. El *super-yo*, o sea la conciencia moral que actúa en él, puede, pues, mostrarse dura, cruel e implacable contra el *yo* por él guardado. El imperativo categórico de Kant es, por tanto, el heredero directo del complejo de Edipo.

Pero aquellas mismas personas que continúan actuando en el *super-yo*, como instancia moral después de haber cesado de ser objeto de los impulsos libidinosos del *Ello*, pertenecen también al mundo exterior real. Han sido tomados de este último, y su poder, detrás del cual se ocultan todas las influencias del pasado y de la tradición, era una de las manifestaciones más sensibles de la realidad. A causa de esta coincidencia, el *super-yo*, sustitución del complejo de Edipo, llega a ser también el representante del mundo exterior real, y de este modo, el prototipo de las aspiraciones del *yo*.

El complejo de Edipo demuestra ser así, como ya lo supusimos desde el punto de vista histórico^[2159], la fuente de nuestra moral individual. En el curso de la evolución infantil, que separa paulatinamente al sujeto de sus padres, va borrándose la importancia personal de los mismos para el *super-yo*. A las «imágenes» de ellos restantes se agregan luego las influencias de los maestros del sujeto y de las autoridades por él admiradas, de los héroes elegidos por él como modelos, personas que no necesitan ya ser introyectadas por el *yo*, más resistente ya. La última figura de esta serie iniciada por los padres es el Destino, oscuro poder que sólo una limitada minoría humana llega a aprehender impersonalmente. No encontramos gran cosa que oponer al poeta holandés Multatuli, cuando sustituye la Μοίρα (Destino), de los griegos por la pareja divina Α ὁγος χσεί Α νογγη (Razón y Necesidad), pero todos aquellos que transfieren la dirección del suceder universal a Dios, o a Dios y a la Naturaleza,

despiertan la sospecha de que sienten todavía estos poderes tan extremos y lejanos como una pareja parental y se creen enlazados a ellos por ligámenes libidinosos. En *El «yo» y el «Ello»* he intentado derivar el miedo real del hombre a la muerte de tal concepción parental del Destino. Muy difícil me parece libertarnos de ella.

Después de las consideraciones preparatorias que anteceden podemos retomar al examen del masoquismo moral. Decíamos que los sujetos correspondientes despiertan por su conducta en el tratamiento y en la vida la impresión de hallarse excesivamente coartados moralmente, encontrándose bajo el dominio de una conciencia moral singularmente susceptible, aunque esta «supermoral» no se haga consciente en ellos. Un examen más detenido nos descubre la diferencia que separa del masoquismo a tal continuación inconsciente de la moral. En esta última, el acento recae sobre el intenso sadismo del *super-yo*, al cual se somete el *yo*; en el masoquismo moral, el acento recae sobre el propio masoquismo del *yo*, que demanda castigo, sea por parte del *super-yo*, sea por los poderes parentales externos. Nuestra confusión inicial es, sin embargo, excusable, pues en ambos casos se trata de una relación entre el *yo* y el *super-yo*, o poderes equivalentes a este último, y de una necesidad satisfecha por el castigo y el dolor. Constituye, pues, una circunstancia accesorio, casi indiferente, el que el sadismo del *super-yo* se haga, por lo general, claramente consciente, mientras que la tendencia masoquista del *yo* permanece casi siempre oculta a la persona y ha de ser deducida de su conducta.

La inconsciencia del masoquismo moral nos dirige sobre una pista inmediata. Pudimos interpretar el «sentimiento inconsciente de culpabilidad» como una necesidad de castigo por parte de un poder mental. Sabemos ya también que el deseo de ser maltratado por el padre, tan frecuente en las fantasías, se halla muy próximo al de entrar en una relación sexual pasiva (femenina) con él, siendo tan sólo una deformación regresiva del mismo. Aplicando esta explicación al contenido del masoquismo moral, se nos revelará su sentido oculto. La conciencia moral y la moral han nacido por la superación y la desexualización del complejo de Edipo; el masoquismo moral sexualiza de nuevo la moral, reanima el complejo de Edipo y provoca una regresión desde la moral al complejo de Edipo. Todo esto no beneficia ni a la moral ni al individuo. Éste puede haber conservado al lado de su masoquismo plena moralidad o cierta medida de moralidad; pero también puede haber perdido, a causa del masoquismo, gran parte de su conciencia moral. Por otro lado, el masoquismo

crea la tentación de cometer actos «pecaminosos», que luego habrán de ser castigados con los reproches de la conciencia moral sádica (así en tantos caracteres de la literatura rusa) o con las penas impuestas por el gran poder parental del Destino. Para provocar el castigo por esta última representación parental tiene el masoquismo que obrar inadecuadamente, laborar contra su propio bien, destruir los horizontes que se le abren en el mundo real e incluso poner término a su propia existencia real.

El retorno del sadismo contra la propia persona se presenta regularmente con ocasión del *sojuzgamiento cultural de los instintos*, que impide utilizar al sujeto en la vida una gran parte de sus componentes instintivos destructores. Podemos representarnos que esta parte rechazada del instinto de destrucción surge en el yo como una intensificación del masoquismo. Pero los fenómenos de la conciencia moral dejan adivinar que la destrucción que retorna al yo desde el mundo exterior es también acogida por el *super-yo*, aunque no haya tenido efecto la transformación indicada, quedando así intensificado su sadismo contra el yo. El sadismo del *super-yo* y el masoquismo del yo se completan mutuamente y se unen para provocar las mismas consecuencias. A mi juicio, sólo así puede comprenderse que del sojuzgamiento de los instintos resulte —con frecuencia o en general— un sentimiento de culpabilidad y que la conciencia moral se haga tanto más rígida y susceptible cuanto más ampliamente renuncia el sujeto a toda agresión contra otros. Pudiera esperar que un individuo que se esfuerza en evitar toda agresión culturalmente indeseable habría de gozar de una conciencia tranquila y vigilar menos desconfiadamente a su yo. Generalmente, se expone la cuestión como si la exigencia moral fuese lo primario y la renuncia al instinto una consecuencia suya: Pero de este modo permanece inexplicado el origen de la moralidad. En realidad, parece suceder todo lo contrario; la primera renuncia al instinto es impuesta por poderes exteriores y crea entonces la moralidad, la cual se manifiesta en la conciencia moral y exige más amplia renuncia a los instintos^[2160].

El masoquismo moral resulta así un testimonio clásico de la existencia de la mezcla o fusión de los instintos. Su peligro está en proceder del instinto de muerte y corresponder a aquella parte del mismo que eludió ser proyectada al mundo exterior en calidad de instinto de destrucción. Pero, como además integra la significación de un componente erótico, la destrucción del individuo por sí propio no puede tener efecto sin una satisfacción libidinosa.

CXXXI

AUTOBIOGRAFÍA^[2161]

1924 [1925]

I

VARIOS colaboradores de esta colección inician sus trabajos haciendo resaltar la espinosa singularidad de su contenido. Para mí resulta aún más ardua la labor, pues en los repetidos trabajos de este género que tengo ya publicados he tropezado siempre con que la especial naturaleza del tema obligaba a hablar de mí mismo más de lo que generalmente es costumbre o se juzga necesario.

Mi primera exposición del desarrollo y el contenido del psicoanálisis quedó integrada en las cinco conferencias^[2162] que la Clark University, de Worcester (Estados Unidos), me invitó a pronunciar en sus aulas durante las fiestas con que celebró el vigésimo aniversario de su fundación (1909). Recientemente he escrito para una publicación americana *Los comienzos del siglo xx*, cuyos lectores hicieron honor a la importancia de nuestra disciplina reservándola en un capítulo especial otro trabajo análogo^[2163]. En el mismo intervalo, la revista *Jahrbuch der Psychoanalyse* publicó un ensayo mío, titulado *Historia del psicoanálisis*, que contiene ya todo lo que aquí pudiera comunicar. Siéndome imposible contradecirme, y no queriendo repetir sin modificación lo ya expuesto en otros lugares, habré de intentar establecer en el presente trabajo una nueva proporción de elementos subjetivos y objetivos, fundiendo lo biográfico con lo

histórico.

Nací el año 1856, en Freiberg (Moravia), pequeña ciudad de la actual Checoslovaquia. Mis padres eran judíos, confesión a la que continuó perteneciendo. De mis ascendientes por línea paterna creo saber que vivieron durante muchos años en Colonia; emigraron en el siglo XIV o XV hacia el Este obligados por una persecución contra los judíos, y retornaron luego en el siglo XIX a través de Lituania y Galitzia, estableciéndose en Austria. Cuando tenía yo cuatro años me trajeron mis padres a Viena, ciudad en la que he seguido todos los grados de instrucción.

En el Gymnasium conservé durante siete años el primer puesto, gozando así de una situación privilegiada y siéndome dispensados casi todos los exámenes. Aunque nuestra posición económica no era desahogada, quería mi padre que para escoger carrera atendiese únicamente a mis inclinaciones. En aquellos años juveniles no sentía predilección especial ninguna por la actividad médica, ni tampoco la he sentido después. Lo que me dominaba era una especie de curiosidad relativa más bien a las circunstancias humanas que a los objetos naturales, y que no había reconocido aún la observación como el medio principal de satisfacerse.

Mi profunda dedicación a los escritos bíblicos (iniciada casi al tiempo que aprendí el arte de la lectura) tuvo, como lo reconocí mucho después, un prolongado efecto en la línea de mis intereses. Bajo la poderosa influencia de una amistad escolar con un niño mayor que yo, que llegó a ser un destacado político, se me formó el deseo de estudiar leyes como él y de obligarme a actividades sociales.

La teoría de Darwin, muy en boga por entonces, me atraía extraordinariamente porque quería prometer un gran progreso hacia la comprensión del mundo. La lectura del ensayo goethiano *La Naturaleza*, escuchada en una conferencia de vulgarización científica, me decidió por último a inscribirme en la Facultad de Medicina.

La Universidad, a cuyas aulas comencé a asistir en 1873, me procuró al principio sensibles decepciones. Ante todo, me preocupaba la idea de que mi pertenencia a la confesión israelita me colocaba en una situación de inferioridad con respecto a mis condiscípulos, entre los cuales resultaba un extranjero. Pero pronto rechacé con toda energía tal preocupación.

Nunca he podido comprender por qué habría de avergonzarme de mi origen

o, como entonces comenzaba ya a decirse, de mi raza. Asimismo renuncié sin gran sentimiento a la connacionalidad que se me negaba. Pensé, en efecto, que para un celoso trabajador siempre habría un lugar, por pequeño que fuese, en las filas de la Humanidad laboriosa, aunque no se hallase integrado en ninguno de los grupos nacionales. Pero estas primeras impresiones universitarias tuvieron la consecuencia importantísima de acostumbrarme desde un principio figurar en las filas de la oposición y fuera de la «mayoría compacta», dotándome de una cierta independencia de juicio.

Descubrí también en estos primeros años de Universidad que la peculiaridad y la limitación de mis aptitudes me vedaban todo progreso en algunas disciplinas científicas, cuyo estudio había emprendido con juvenil impetuosidad. De este modo se me impuso la verdad de la advertencia del Mefistófeles goethiano: «En vano vagáis por los dominios de la ciencia; nadie aprende sino aquello que le está dado aprender».

En el laboratorio fisiológico de Ernesto Brücke logré por fin tranquilidad y satisfacción completas, hallando en él personas que me inspiraban respeto, y a las que podía tomar como modelos: el mismo gran Brücke y sus ayudantes Sigmund Exner y Ernst Fleischl von Marxow. Brücke me encargó de una investigación, relativa a la histología del sistema nervioso; trabajo que llevé a cabo a satisfacción suya, y continué luego por mi cuenta. Permanecí en este Instituto desde 1876 a 1882, con pequeñas interrupciones, y se me consideraba destinado a ocupar la primera vacante de «auxiliar» que en él se produjera. Los estudios propiamente médicos —excepción hecha de la Psiquiatría— no ejercían sobre mí gran atención, y retrasándome así en mi carrera, no obtuve el título de doctor hasta 1881.

Pero en 1882 mi venerado maestro rectificó la confiada ligereza de mi padre, llamándome urgentemente la atención sobre mi mala situación económica, y aconsejándome que abandonase mi actividad, puramente teórica. Siguiendo sus consejos, dejé el laboratorio fisiológico y entré de aspirante en el Hospital General. Al poco tiempo fui nombrado interno del mismo, y serví en varias de sus salas, pasando más de seis meses en la de Meynert, cuya personalidad me había interesado ya profundamente en mis años de estudiante.

Sin embargo, permanecí en cierto modo fiel a mis primeros trabajos. Brücke me había indicado al principio, como objeto de investigación, la medula espinal de un pez de los más inferiores (el *Ammocoetes petromyzonj*, y de este estudio pasé al del sistema nervioso humano, sobre cuya complicada estructura acababan

de arrojar viva luz los descubrimientos de Flechsig. El hecho de elegir única y exclusivamente al principio la *medulla oblongata* como objeto de investigación, fue también una consecuencia de la orientación de mis primeros estudios, en absoluta oposición a la naturaleza difusa de mi labor durante los primeros años universitarios, se desarrolló en mí una tendencia a la exclusiva concentración del trabajo sobre una materia o un problema únicos. Esta inclinación ha continuado siéndome propia y me ha valido luego el reproche de ser excesivamente unilateral.

En el laboratorio de anatomía cerebral continúe trabajando, con la misma fe que antes en el fisiológico. Durante estos años redacté varios trabajos sobre la *medulla oblongata*, que merecieron la aprobación de Edinger, Meynert, que me había abierto las puertas del laboratorio aun antes de hallarme bajo sus órdenes, me invitó un día a dedicarme definitivamente a la anatomía del cerebro, prometiéndome la sucesión en su cátedra, pues se sentía ya muy viejo para profundizar en los nuevos métodos. Atemorizado ante la magnitud de tal empresa, decliné la proposición. Probablemente, sospechaba ya que aquel hombre genial no se hallaba bien dispuesto para conmigo.

La anatomía del cerebro no representaba para mí, desde el punto de vista práctico, ningún progreso con relación a la Fisiología. Así, pues, para satisfacer las exigencias materiales hube de dedicarme al estudio de las enfermedades nerviosas. Esta especialidad era por entonces poco atendida en Viena. El material de observación se hallaba diseminado en las diversas salas del hospital, y de este modo se carecía de toda ocasión de estudio, viéndose uno obligado a ser su propio maestro. Tampoco Nothnagel, a quien la publicación de su obra sobre la localización cerebral había llevado a la cátedra, diferenciaba la Neuropatología de las demás ramas de la Medicina interna. Atraído por el gran nombre de Charcot, que resplandecía a lo lejos, formé el plan de alcanzar el puesto de «docente» en la rama de enfermedades nerviosas, y trasladarme luego por algún tiempo a París, con objeto de ampliar allí mis conocimientos.

Durante los años en que fui médico auxiliar publiqué varias observaciones casuísticas sobre enfermedades orgánicas del sistema nervioso. Poco a poco fui dominando la materia, y llegué a poder localizar tan exactamente un foco en la *medulla oblongata*, que la autopsia no añadía detalle alguno a mis afirmaciones. De este modo fui el primer médico de Viena que envió a la sala de autopsias un caso con el diagnóstico de «polineuritis aguda». La fama de mis diagnósticos, confirmados por la autopsia, me atrajo el interés de varios médicos americanos, a

los que comencé a dar, en un chapurreado inglés, un cursillo sobre tales temas, utilizando como material de observación a los enfermos de mi sala. Pero no tenía el menor conocimiento de la neurosis; y así, cuando un día presenté a mis oyentes un neurótico con ininterrumpido dolor de cabeza y diagnosticué el caso de meningitis circunscrita crónica, me abandonaron todos, poseídos de una justificada indignación crítica, dando allí fin mi prematura actividad pedagógica. Sin embargo, alegaré en mi disculpa que grandes autoridades médicas de Viena solían aún diagnosticar por aquel entonces la neurastenia como un tumor cerebral.

En la primavera de 1885 me fue conferida la plaza de «docente» de Neuropatología en mérito de mis trabajos histológicos y clínicos. Poco después me consiguió Brücke una generosa pensión para realizar estudios en el extranjero, y al otoño siguiente me trasladé a París.

Confundido entre los muchos médicos extranjeros que se inscribían como alumnos en la Salpêtrière, no se me dedicó al principio atención ninguna especial. Pero un día oí expresar a Charcot su sentimiento por no haber vuelto a tener noticia alguna desde la pasada guerra del traductor alemán de sus conferencias. Luego agregó que le agradecería mucho encontrar una persona de garantía que se encargase de la traducción alemana de sus *Nuevas conferencias*. Al día siguiente me ofrecí para ello en una carta, en la que recuerdo haber escrito que sólo padecía la *aphasie motrice*, pero no la *aphasie sensorielle du français*. Charcot aceptó mi ofrecimiento, me admitió a su trato privado y me hizo participar desde entonces directamente en todo aquello que en la clínica sucedía.

Hallándome dedicado a la redacción del presente trabajo he recibido de Francia numerosos ensayos y artículos que testimonian de una violenta resistencia a la aceptación del psicoanálisis y contienen a veces afirmaciones totalmente inexactas relativas a mi situación como respecto a la escuela francesa. Así, leo, por ejemplo, que aproveché mi estancia en París para familiarizarme con las teorías de P. Janet, huyendo luego con mi presa. Contra esta afirmación he de hacer constar que durante mi estancia en la Salpêtrière nadie nombraba aún para nada a P. Janet.

De todo lo que vi al lado de Charcot, lo que más me impresionó fueron sus últimas investigaciones sobre la histeria, una parte de las cuales se desarrolló aún en mi presencia, o sea la demostración de la autenticidad y normalidad de los fenómenos histéricos (*Introite et hic dii sunt*)^[2164] y de la frecuente aparición de

la histeria en sujetos masculinos, la creación de parálisis y contracturas histéricas por medio de la sugestión hipnótica y la conclusión de que estos productos artificiales muestran exactamente los mismos caracteres que los accidentales y espontáneos, provocados con frecuencia por un trauma. Algunas de las demostraciones de Charcot despertaron al principio en mí, como en otros de los asistentes, cierta extrañeza y una tendencia a la contradicción, que intentábamos apoyar en una de las teorías por entonces dominantes. El maestro discutía siempre nuestras objeciones con tanta paciencia y amabilidad como decisión, y en una de estas discusiones pronunció la frase *Ça n'empêche pas d'exister*, para mí inolvidable.

No todo lo que por entonces nos enseñó Charcot se mantiene aún en pie. Parte de ello aparece ahora muy discutible, y otra parte ha sucumbido por completo a la acción del tiempo. Pero, sin embargo, queda aún mucho que ha pasado a integrar duraderamente el contenido de la ciencia. Antes de abandonar París tracé con Charcot el plan de un estudio comparativo de las parálisis histéricas con las orgánicas. Me proponía demostrar el principio de que las parálisis y anestias histéricas de las diversas partes del cuerpo se delimitan conforme a la representación vulgar (no anatómica) del hombre. El maestro se mostró de acuerdo conmigo, pero no era difícil adivinar que, en el fondo, no se sentía inclinado a profundizar en la psicología de las neurosis. Su punto de partida habría sido, en efecto, la Anatomía.

Antes de regresar a Viena permanecí varias semanas en Berlín dedicado a adquirir algunos conocimientos sobre las enfermedades de la infancia, pues el doctor Kassowitz, de Viena, que dirigía un Instituto de enfermedades de la niñez, me había prometido establecer una sala destinada a las enfermedades nerviosas infantiles. En Berlín fui amablemente acogido por Adolf Baginsky. Durante mi actividad en el Instituto de Kassowitz publiqué luego varios trabajos sobre las parálisis cerebrales de los niños. A estos trabajos se debió más tarde, en 1897, el encargo que me hizo Nothnagel de tratar esta materia en su magno *Manual de la terapia general y especial*.

En otoño de 1886 me establecí como médico en Viena y contraí matrimonio con la mujer que era, hacía ya más de cuatro años, mi prometida, y me esperaba en una lejana ciudad. Por cierto que, siendo aún novia mía, me hizo perder una ocasión de adquirir fama ya en aquellos años juveniles. En 1884 llegó a interesarme profundamente el alcaloide llamado cocaína, por entonces muy poco conocido, y lo hice traer de Merck en cierta cantidad para estudiar sus efectos

fisiológicos. Hallándome dedicado a esta labor, se me presentó ocasión de hacer un viaje a la ciudad donde residía mi novia, a la que no veía hacía ya dos años, y puse término rápidamente a mi publicación, prediciendo que no tardarían en descubrirse amplias aplicaciones de aquel alcaloide. Antes de salir de Viena encargué a mi amigo el doctor Königstein, oculista, que investigase en qué medida resultaban aplicables las propiedades anestésicas de la cocaína en las intervenciones propias de su especialidad. A mi vuelta encontré que no Königstein, sino otro de mis amigos, Carl Koller (actualmente en Nueva York), al que también había hablado de la cocaína, había llevado a cabo decisivos experimentos sobre sus propiedades anestésicas, comunicándolos y demostrándolos en el Congreso de Oftalmología de Heidelberg. Koller es, por tanto, considerado, con razón, como el descubridor de la anestesia local por medio de la cocaína, tan importante para la pequeña cirugía. Por mi parte, no guardo a mi mujer rencor alguno por la ocasión perdida.

Mi establecimiento como neurólogo en Viena data, como antes indiqué, del otoño de 1886. A mi regreso de París y Berlín me hallaba obligado a dar cuenta en la Sociedad de Médicos de lo que había visto y aprendido en la clínica de Charcot. Pero mis comunicaciones a esta Sociedad fueron muy mal acogidas. Personas de gran autoridad, como el doctor Bamberger, presidente de la misma, las declararon increíbles. Meynert me invitó a buscar en Viena casos análogos a los que describía y a presentarlos a la Sociedad. Mas los médicos en cuyas salas pude hallar tales casos me negaron la autorización de observarlos. Uno de ellos, un viejo cirujano, exclamó al oírme: «Pero ¿cómo puedes sostener tales disparates? Hysteron (sic) quiere decir “útero”. ¿Cómo, pues, puede un hombre ser histérico?» En vano alegué que no pedía la aceptación de mis diagnósticos, sino tan sólo que se me dejara disponer de los enfermos que eligiera. Por fin encontré, fuera del hospital, un caso clásico de hemianestesia histérica en un sujeto masculino y pude presentarlo y demostrarlo ante la Sociedad de Médicos. Esta vez tuvieron que rendirse a la evidencia, pero se desinteresaron en seguida de la cuestión. La impresión de que las grandes autoridades médicas habían rechazado mis innovaciones, obtuvo la victoria, y me vi relegado a la oposición con mis opiniones sobre la histeria masculina y la producción de parálisis histéricas por medio de la sugestión. Cuando poco después se me cerraron las puertas del laboratorio de Anatomía cerebral y me vi falto de local en el que dar mis conferencias, me retiré en absoluto de la vida académica y de relación profesional. Desde entonces no he vuelto a poner los pies en la Sociedad de

Médicos.

Pero si quería vivir del tratamiento de los enfermos nerviosos había de ponerme en condiciones de presentarles algún auxilio. Mi arsenal terapéutico no comprendía sino dos armas, la electroterapia y la hipnosis, pues el envío del enfermo a unas aguas medicinales después de una única visita no constituía una fuente suficiente de rendimiento. Por lo que respecta a electroterapia, me confié al manual de W. Erb, que integraba prescripciones detalladas para el tratamiento de todos los síntomas nerviosos. Desgraciadamente, comprobé al poco tiempo que tales prescripciones eran ineficaces y que me había equivocado al considerarlas como una cristalización de observaciones concienzudas y exactas, no siendo sino una arbitraria fantasía. Este descubrimiento de que la obra del primer neuropatólogo alemán no tenga más relación con la realidad que un libro egipcio sobre los sueños, como los que se venden en baratillos, me fue harto doloroso, pero me ayudó a libertarme de un resto de mi ingenua fe en las autoridades. Así, pues, eché a un lado el aparato eléctrico, antes que Moebius declarara decisivamente que los resultados del tratamiento eléctrico de los enfermos nerviosos no eran sino un efecto de la sugestión del médico.

La hipnosis era ya otra cosa. Siendo aún estudiante, asistía a una sesión pública del «magnetizador» Hansen y observé que uno de los sujetos del experimento palidecía al entrar en el estado de rigidez cataléptica y permanecía lívido hasta que el magnetizador le hacía volver a su estado normal. Esta circunstancia me convenció de la legitimidad de los fenómenos hipnóticos. Poco después halló esta opinión en Heidenhain, su representante científico, circunstancia que no le impidió a los profesores de Psiquiatría continuar afirmando que el hipnotismo era una farsa peligrosa y despreciando a los hipnotizadores. Por mi parte, había visto emplear sin temor alguno, en París, el hipnotismo, para crear síntomas y hacerlos luego desaparecer. Poco después llegó a nosotros la noticia de que en Nancy había surgido una escuela que utilizaba ampliamente la sugestión, con hipnotismo o sin él, para fines terapéuticos, logrando sorprendentes resultados. Todas estas circunstancias me llevaron a hacer de la sugestión hipnótica mi principal instrumento de trabajo — aparte de otros métodos psicoterápicos más casuales y menos sistemáticos— durante mis primeros años de actividad médica.

Esto suponía la renuncia al tratamiento de las enfermedades nerviosas orgánicas, pero tal renuncia no significaba gran cosa, pues en primer lugar la

terapia de tales estados no ofrecía porvenir ninguno, y en segundo, el número de enfermos de este género resultaba pequeñísimo, comparado con el de los neuróticos, número que aparece, además, multiplicado por el hecho de que los pacientes pasan de un médico a otro sin hallar alivio. Por último, el hipnotismo daba a la labor médica considerable atractivo. El médico se libertaba por vez primera del sentimiento de su impotencia, y se veía halagado por la fama de obtener curas milagrosas. Más tarde descubrí los inconvenientes de este procedimiento, pero al principio sólo podía reprocharle dos defectos: primeramente, no resultaba posible hipnotizar a todos los enfermos, y en segundo lugar, no estaba al alcance del médico lograr, en determinados casos, una hipnosis tan profunda como lo creyese conveniente. Con el propósito de perfeccionar mi técnica hipnótica, fui en 1889 a Nancy, donde pasé varias semanas. Vi allí al anciano Liébault, en su conmovedora labor con las mujeres y niños de la población obrera, y fui testigo de los experimentos de Bernheim con los enfermos del hospital, adquiriendo intensas impresiones de la posible existencia de poderosos procesos anímicos que permanecían, sin embargo, ocultos a la conciencia. Pensando que sería valioso persuadí a una de mis pacientes seguirme a Nancy. Histérica, mujer distinguida y de geniales dotes, que había acudido a mí después de no haber hallado alivio alguno en las prescripciones de otros médicos. Por medio de la sugestión hipnótica conseguí procurarle una existencia soportable, logrando extraerla de su miserable estado. El hecho de que al cabo de algún tiempo recayese siempre, lo atribuí, en mi desconocimiento de las circunstancias verdaderas, a que su hipnosis no había llegado a alcanzar nunca el grado de sonambulismo con amnesia. Bernheim intentó también hipnotizarla profundamente, pero tampoco lo consiguió, confesando luego sinceramente que sus grandes éxitos terapéuticos habían sido siempre con pacientes de su sala del hospital, nunca con enfermos de su consulta privada. Durante mi estancia en Nancy tuve con él varias interesantísimas conversaciones y acepté el encargo de traducir al alemán sus dos obras sobre la sugestión y sus efectos terapéuticos.

De 1886 a 1891 abandoné casi por completo la investigación científica y apenas publiqué algo. Tuve, en efecto, que dedicar todo mi tiempo a afirmarme en mi nueva actividad y a asegurar la existencia material de mi familia, que iba creciendo rápidamente. En 1891 publiqué mi primer trabajo sobre las parálisis cerebrales infantiles, escrito en colaboración con el doctor Oskar Rie, mi amigo y ayudante. Asimismo fui invitado a encargarme de la parte referente a la teoría

de la afasia, dominada entonces por el punto de vista de la localización, sostenido por Wernicke y Lichtheim en una obra de Medicina. Un librito crítico-especulativo, titulado *Sobre la afasia*, fue el fruto de esta labor. Pasaré ahora a describir cómo la investigación científica volvió a constituir el interés capital de mi vida.

II

COMPLETANDO la exposición que precede, añadiré que desde un principio me serví del hipnotismo para un fin distinto de la sugestión hipnótica. Lo utilicé, en efecto, para hacer que el enfermo me revelase la historia de la génesis de sus síntomas, sobre la cual no podía muchas veces proporcionarme dato alguno hallándose en estado normal. Este procedimiento, a más de entrañar una mayor eficacia que los simples mandatos y prohibiciones de la sugestión, satisfacía la curiosidad científica del médico, el cual poseía un indiscutible derecho a averiguar algo del origen del fenómeno, cuya desaparición intentaba lograr por medio del monótono procedimiento de la sugestión.

A este otro procedimiento llegué del modo siguiente: Hallándome aún en el laboratorio de Brücke conocí al doctor José Breuer, uno de los médicos de cabecera más considerados de Viena, que poseía además un pasado científico, pues era autor de varios valiosos trabajos sobre la fisiología de la respiración y sobre el órgano del equilibrio. Era Breuer un hombre de inteligencia sobresaliente, catorce años mayor que yo. Nuestras relaciones se hicieron pronto íntimas, y Breuer llevó su amistad hasta auxiliarme en situaciones difíciles de mi vida. Durante muchos años compartimos todo interés científico, siendo yo, naturalmente, a quien este intercambio beneficiaba más. El desarrollo del psicoanálisis me costó después su amistad. Muy difícil me fue prescindir de ella, pero resultó inevitable.

Antes de mi viaje a París me había comunicado ya Breuer un caso de histeria, sometido por él desde 1880 a 1882 a un tratamiento especial, por medio del cual había conseguido penetrar profundamente en la motivación y significación de los síntomas histéricos. Esto sucedía en una época en la que los trabajos de Janet pertenecían aún al futuro. Breuer me leyó varias veces fragmentos del historial clínico de dicho caso, que me dieron la impresión de

constituir un progreso decisivo en la inteligencia de las neurosis. Durante mi estancia en París di cuenta a Charcot de los descubrimientos de Breuer, pero el maestro no demostró interesarse por ellos.

De retorno a Viena, hice que Breuer me comunicase más detalladamente sus observaciones. La paciente era una muchacha de ilustración y aptitudes nada comunes, cuya dolencia había comenzado a manifestarse en ocasión de hallarse dedicada al cuidado de su padre, gravemente enfermo. Cuando acudió a la consulta de Breuer, ofrecía un variado cuadro sintomático: parálisis, con contracciones, inhibiciones y estado de perturbación psíquica. Una observación casual reveló al médico que la paciente podía ser libertada de tales perturbaciones de la conciencia cuando se le hacía dar una expresión verbal a la fantasía afectiva que de momento la dominaba. De este descubrimiento dedujo Breuer un método terapéutico. Sumiendo a la sujeto en un profundo sueño hipnótico, la hacía relatar lo que en aquellos instantes oprimía su ánimo. Dominados así los accesos de perturbación depresiva, empleó el mismo procedimiento para provocar la desaparición de las inhibiciones y de los trastornos somáticos. Durante el estado de vigilia, la paciente era tan incapaz como otros enfermos de indicar la génesis de sus síntomas y no encontraba conexión alguna entre ellos y algunas impresiones de su vida. Pero en la hipnosis hallaba inmediatamente el enlace buscado. Resultó así que todos sus síntomas se hallaban relacionados con intensas impresiones, recibidas durante el tiempo que pasó cuidando a su padre, enfermo, y que, por tanto, poseían un sentido, correspondiendo a restos o reminiscencias de tales situaciones afectivas. Generalmente resultaba que en ocasión de hallarse junto al lecho de su padre había tenido que reprimir un pensamiento o un impulso, en cuyo lugar y representación había luego aparecido el síntoma. Mas, por lo regular, cada síntoma no constituía el residuo de una sola escena «traumática», sino el resultado de la adición de numerosas situaciones análogas. Cuando luego en la hipnosis recordaba la sujeto alucinatoriamente una tal situación y realizaba *a posteriori* el acto psíquico antes reprimido, dando libre curso al afecto correspondiente, desaparecía definitivamente el síntoma. Por medio de este procedimiento consiguió Breuer, después de una larga y penosa labor, libertar a la enferma de todos sus síntomas.

La sujeto quedó así curada, y no volvió a experimentar perturbación alguna del orden histérico, habiéndose demostrado luego capaz de importantes rendimientos intelectuales. Pero el desenlace del tratamiento quedaba envuelto

para mí en una cierta oscuridad, que Breuer no quiso nunca disipar. También me era imposible comprender por qué había mantenido secreto durante tanto tiempo su descubrimiento, que yo consideraba inestimable, en lugar de hacerlo público, en provecho de la ciencia. La única objeción admisible era la de si debía generalizar un hecho comprobado tan sólo en un único caso; pero las circunstancias descubiertas me parecían de naturaleza tan fundamental, que, una vez demostradas en un caso de histeria, tenían, a mi juicio, que aparecer integradas en todo enfermo de este orden. Ahora bien: siendo ésta una cuestión que sólo la experiencia podía decidir, comencé a repetir con mis pacientes las investigaciones de Breuer, no empleando con ellos método ninguno distinto, sobre todo después que mi visita a Bernheim en 1889 me hubo revelado los límites eficaces de la sugestión hipnótica, y al cabo de varios años, durante los cuales no hallé un solo caso de histeria que siendo accesible a dicho método no confirmase los descubrimientos de Breuer, habiendo reunido un importante material de observaciones análogas a las suyas, le propuse publicar un trabajo común sobre la materia, cosa a la que comenzó por resistirse tenazmente. Por último, cedió a mis instancias cuando ya Janet se había adelantado, publicando en sus trabajos una parte de los resultados anteriormente obtenidos por Breuer; esto es, la referencia de los síntomas histéricos a impresiones de la vida del sujeto y su supresión por medio de la reproducción hipnótica *in statu nascendi*. Así, pues, dimos a la estampa en 1893 una «comunicación interna», titulada *Sobre el mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos*, y en 1895, nuestro libro *Estudios sobre la histeria*^[2165].

El contenido de este libro es, en su parte esencial, de Breuer, circunstancia que siempre he declarado honradamente y que hago constar aquí una vez más. En la teoría que en él se intenta elaborar trabajé en una medida cuya determinación no es ya hoy posible. Esta teoría se mantiene dentro de límites modestísimos, no yendo mucho más allá de una expresión inmediata de las observaciones realizadas. No intenta fijar la naturaleza de la histeria, sino tan sólo esclarecer la génesis de sus síntomas. En esta labor acentúa la significación de la vida afectiva y la importancia de la distinción entre actos psíquicos inconscientes y conscientes (o mejor, capaces de conciencia) e introduce un factor dinámico, haciendo nacer el síntoma del estancamiento de un afecto y un factor económico, considerando al mismo síntoma como el resultado de la transformación de un montante de energía, utilizado normalmente de un modo

distinto (la llamada «conversión»), Breuer dio a nuestro método el calificativo de «catártico», y declaró que su fin terapéutico era el de hacer que el montante de afecto usado para mantener el síntoma y estancado en vías erradas, y sea llevado a la descarga (o abreación) por vías normales. Este método catártico alcanzó excelentes resultados. Los defectos que más tarde demostró entrañar son los inherentes a todo tratamiento hipnótico. Todavía actualmente hay muchos psicoterapeutas que continúan empleando este método tal y como Breuer lo empleaba. En el tratamiento de las neurosis de guerra en el Ejército alemán durante la conflagración europea, lo ha utilizado E. Simmel con éxito satisfactorio como procedimiento curativo abreviado. La sexualidad no desempeñaba en la teoría de la catarsis papel importante ninguno. En los historiales clínicos aportados por mí a los *Estudios sobre la histeria* intervienen ciertamente factores de la vida sexual; pero apenas se les concede un valor distinto del de las restantes excitaciones afectivas. De su primera paciente, que ha llegado a adquirir celebridad, cuenta Breuer que lo sexual se hallaba en ella sorprendentemente poco desarrollado. Por los *Estudios sobre la histeria* no sería fácil adivinar la importancia de la sexualidad en la etiología de las neurosis.

He descrito ya varias veces tan detalladamente el estadio inmediato de nuestra disciplina, o sea, el paso desde la catarsis al psicoanálisis propiamente dicho, que ha de serme difícil consignar aquí nada nuevo. El suceso que inició esta transición fue el retraimiento de Breuer de nuestra colaboración, quedando desde este momento en mis manos la administración de su herencia. Ya anteriormente habían surgido entre nosotros algunas diferencias de opinión; pero no habían sido suficientes para separarnos. Para el problema de cuándo se hace patógeno un proceso anímico, esto es, de cuándo queda excluido de un desenlace normal, prefería Breuer una teoría que pudiéramos calificar de fisiológica. Opinaba que los procesos que escapaban a su destino normal eran aquellos que nacían en estados anímicos extraordinarios (estados «hipnoides»). Pero esta solución no hacía sino plantear un nuevo problema: el de cuál podría ser el origen de tales estados hipnoides. Por mi parte, suponía, en cambio, la existencia de un juego de fuerzas, esto es, del efecto de intenciones y tendencias análogas a las observables en la vida anormal, oponiendo así a la «histeria hipnoide» de Breuer la «neurosis de defensa». Pero estas y otras diferencias no hubieran llevado nunca a Breuer a abandonar sus trabajos si no hubiesen venido a agregarse a ellas otros factores. En primer lugar, su extensa clientela le impedía

dedicar, como yo, toda su actividad a la labor catártica, y, además, influyó sobre él la mala acogida que nuestro libro obtuvo. Su confianza en sí mismo y su capacidad de resistencia no se hallaban a la altura de su restante organización espiritual. Cuando, por ejemplo, dedica Strümpell una durísima crítica a nuestro libro, pude yo dejarla resbalar sobre mí, dándome cuenta de la absoluta incompreensión del exegeta; pero Breuer se irritó y comenzó a sentirse descorazonado. De todos modos, lo que más contribuyó a su decisión fue la imposibilidad de familiarizarse con la nueva orientación que tomaron mis trabajos.

La teoría que habíamos intentado edificar en los *Estudios* era muy incompleta. Sobre todo, apenas habíamos rozado el problema de la etiología, o sea, el de la base del proceso patógeno. Posteriormente hube de comprobar con mayor evidencia cada vez que detrás de las manifestaciones de la neurosis no actuaban excitaciones afectivas de naturaleza indistinta, sino precisamente de naturaleza sexual, siendo siempre conflictos sexuales actuales o repercusiones de sucesos sexuales pasados. He de hacer constar que no me hallaba preparado a tal descubrimiento, totalmente inesperado para mí, que no llevó a la investigación de los sujetos neuróticos prejuicio alguno de este orden. Cuando en 1914 escribí la *Historia del movimiento psicoanalítico* surgió en mí el recuerdo de algunos dichos de Breuer, Charcot y Chrobak, que podían haberme orientado en este camino. Mas por entonces no comprendí bien lo que tales autoridades querían decir, y sus afirmaciones dormitaron en mí hasta que, con ocasión de las investigaciones catárticas, resurgieron bajo la forma de descubrimiento propio. Tampoco sabía en aquella época que al referir la histeria a la sexualidad había retrocedido a los tiempos más antiguos de la Medicina y me había agregado a un juicio de Platón. Esto último me lo reveló mucho después la lectura de un trabajo de Havelock Ellis.

Bajo la influencia de mi sorprendente descubrimiento di un paso que ha tenido amplias consecuencias. Traspasé los límites de la histeria y comencé a investigar la vida sexual de los enfermos llamados neurasténicos, que acudían en gran número a mi consulta. Este experimento me costó gran parte de mi clientela; pero me procuró diversas convicciones, que hoy día, cerca de treinta años después, conservan toda su fuerza. Era, desde luego, necesario vencer la infinita hipocresía con la que se encubre todo lo referente a la sexualidad; pero una vez conseguido esto, se hallaban en la mayoría de estos enfermos

importantes desviaciones de la función sexual. Dada la gran frecuencia tanto de dichas desviaciones como de la neurastenia, no presentaba su coincidencia gran fuerza probatoria; pero posteriores observaciones, más penetrantes, me hicieron descubrir en la abigarrada colección de cuadros patológicos, reunida bajo el concepto de neurastenia, dos tipos fundamentalmente diferentes que podían surgir, mezclados en muy variadas proporciones, pero que también se ofrecían aislados a la observación. En uno de estos tipos era el ataque de angustia el fenómeno central, con sus equivalentes formas rudimentarias y síntomas sustitutivos crónicos, por todo lo cual le di el nombre de *neurosis de angustia*, limitando al otro tipo la denominación de *neurastenia*. Una vez hecho esto, fue fácil determinar que a cada uno de estos tipos correspondía una distinta anormalidad de la vida sexual como factor etiológico (*coitus interruptus*, excitación frustrada y abstinencia sexual en un caso, y masturbación excesiva y poluciones frecuentes en el otro). En algunos casos, especialmente instructivos, en los que tenía efecto una sorprendente transición del cuadro patológico desde uno de los dos tipos al otro, conseguí demostrar que dicha transición se hallaba basada en un cambio correlativo del régimen sexual. Cuando se lograba hacer cesar la anormalidad y sustituirla por una actividad sexual normal, mejoraba considerablemente el estado del sujeto.

De este modo llegué a considerar las neurosis, en general, como perturbaciones de la función sexual, siendo las llamadas neurosis actuales una expresión tóxica directa de dichas perturbaciones, y las psiconeurosis, una expresión psíquica de las mismas. Mi conciencia médica quedó satisfecha con este resultado, pues esperaba haber llenado una laguna de la Medicina, la cual no admitía, con relación a una función tan importante biológicamente como ésta, otras perturbaciones que las causadas por una infección o por una grosera lesión anatómica.

Aparte de esto, mi teoría se hallaba de acuerdo con la opinión médica de que la sexualidad no es simplemente algo psíquico, sino que tiene también su faceta somática, debiéndose atribuirle un quimismo especial y derivar la excitación sexual de la presencia de determinadas materias aún desconocidas. El hecho de que las neurosis espontáneas, propiamente dichas, no mostrasen tanta analogía con ningún grupo de enfermedades como con los fenómenos de intoxicación y abstinencia provocados por la introducción o sustracción de ciertas materias tóxicas o con la enfermedad de Basedow, cuya dependencia del producto de la glándula tiroides es generalmente conocida, tenía también que poseer algún

fundamento.

Posteriormente no he tenido ocasión de volver sobre las investigaciones de las neurosis actuales. No ha habido tampoco nadie que haya continuado esta parte de mi labor. Volviendo hoy la vista a los resultados entonces obtenidos, reconozco en ello una primera y burda esquematización de un estado de cosas probablemente mucho más complicado; pero continúo considerándolos exactos. Me hubiera complacido someter al análisis psicoanalítico en épocas posteriores del desarrollo de nuestra disciplina otros casos de neurastenia pura, juvenil; pero, como ya indiqué antes, no he tenido ocasión para ello.

Para evitar equivocadas interpretaciones haré constar que estoy muy lejos de negar la existencia del conflicto psíquico y de los complejos neuróticos en la neurastenia. Me limito a afirmar que los síntomas de estos enfermos no se hallan determinados psíquicamente ni son susceptibles de supresión por medio del análisis, debiendo ser considerados como consecuencias tóxicas directas de la perturbación del quimismo sexual.

Cuando en los años siguientes a la publicación de los *Estudios* llegué a estos resultados referentes al papel etiológico de la sexualidad en las neurosis, los expuse en varias conferencias, tropezando con la general incredulidad y oposición. Breuer intentó una vez más apoyarme con todo el peso de su autoridad personal; pero nada consiguió, tanto más cuanto que no era difícil adivinar que la aceptación de la etiología sexual era también contraria a sus inclinaciones. Hubiera podido desorientarme y dar armas a la crítica alegando el caso de su primera paciente, en la que no parecía haber intervenido para nada el factor sexual. Pero jamás utilizó tal argumento, circunstancia que no llegué a comprender hasta que algún tiempo después pude interpretar acertadamente dicho caso y reconstruir el punto de partida de su tratamiento basándome en las observaciones que sobre él me había comunicado Breuer. Terminada la labor de «amor de transferencia», y no acertando Breuer a relacionar dicho estado en la enfermedad, hubo de cortar, lleno de confusión, su trato con la sujeto, resultándole desde aquel momento muy penoso todo lo que le recordaba este incidente, al que consideraba como una infortunada casualidad. Su conducta para conmigo osciló repentinamente entre el reconocimiento de mis afirmaciones y su más acerba crítica. Luego surgieron, como siempre en estas situaciones, circunstancias fortuitas que acabaron provocando nuestra separación.

Mi estudio de las formas de la nerviosidad general me llevó asimismo a modificar la técnica catártica. Abandoné la hipnosis e intenté sustituirla por otro

método, buscando superar la limitación del tratamiento a los estados histeriformes. Además, había comprobado dos graves insuficiencias del empleo del hipnotismo, incluso en su aplicación a la catarsis. En primer lugar, los resultados terapéuticos obtenidos desaparecían ante la menor perturbación de la relación personal entre médico y enfermo. Volvían ciertamente a aparecer una vez conseguida la reconciliación; pero se demostraba así que la relación personal afectiva —factor imposible de dominar— era más poderosa que la labor catártica. Además, llegó un día en el que me fue dado comprobar algo que sospechaba ya desde mucho tiempo atrás. Una de mis pacientes más dóciles, con la cual había obtenido por medio del hipnotismo los más favorables resultados, me sorprendió, un día que había logrado libertarla de un doloroso acceso refiriéndolo a su causa inicial, echándome los brazos al cuello al despertar del sueño hipnótico. Una criada que llamó a la puerta en aquellos momentos nos evitó una penosa explicación; pero desde tal día renunciamos, por un acuerdo tácito, a la continuación del tratamiento hipnótico. Suficientemente modesto para no atribuir aquel incidente a mis atractivos personales, supuse haber descubierto con él la naturaleza del elemento místico que actuaba detrás del hipnotismo. Para suprimirlo o, por lo menos, aislarlo tenía que abandonar el procedimiento hipnótico.

Pero el hipnotismo había prestado al tratamiento catártico extraordinarios servicios, ampliando el campo de la conciencia del sujeto y proporcionándole un conocimiento del que carecía en estado de vigilia. No parecía, pues, nada fácil hallar con qué sustituirlo. En esta perplejidad, recordé un experimento del que había sido testigo durante mi visita a Bernheim. Cuando el sujeto despertaba del sonambulismo, parecía haber perdido todo recuerdo de lo sucedido durante dicho estado. Pero Bernheim afirmaba que sabía perfectamente cuándo había pasado, y cuando le invitaba a recordarlo, insistiendo en que nada de ello ignoraba, debiendo decirlo, y colocaba la mano sobre la frente del sujeto, acababan por surgir los recuerdos olvidados, vacilantemente primero, y luego con absoluta fluidez y claridad. Decidí, pues, emplear este mismo procedimiento. Mis pacientes tenían también que «saber» lo que antes les hacía accesible la hipnosis, y mi insistencia en este sentido había de tener el poder de llevar a la conciencia los hechos y conexiones olvidados.

Este procedimiento habría de ser más trabajoso que el hipnótico, pero también más instructivo. Abandoné, pues, el hipnotismo y sólo conservé de él la colocación del paciente en decúbito supino sobre un lecho de reposo, situándome

yo detrás de él de manera a verle sin ser visto.

III

MIS esperanzas se cumplieron por completo. Abandoné el hipnotismo; pero el cambio de táctica trajo consigo un cambio de aspecto de la labor catártica. El hipnotismo había encubierto un juego de fuerzas que se evidenciaba ahora y cuyo descubrimiento proporcionaba a la teoría una fase firmísima.

¿Cuál podría ser la causa de que los enfermos hubiesen olvidado tantos hechos de su vida interior y exterior y pudiesen, sin embargo, recordarlos cuando se les aplicaba la técnica antes descrita? La observación daba a esta pregunta respuesta más que suficiente. Todo lo olvidado había sido penoso por un motivo cualquiera para el sujeto, siendo considerado por las aspiraciones de su personalidad como temible, doloroso o avergonzado. Había, pues, que pensar que debía precisamente a tales caracteres el haber caído en el olvido, esto es, el no haber permanecido consciente. Para hacerlo consciente de nuevo era preciso dominar en el enfermo algo que se rebelaba contra ello, imponiéndose así al médico un esfuerzo. Este esfuerzo variaba mucho según los casos, creciendo en razón directa de la gravedad de lo olvidado, y constituía la medida de la *resistencia* del enfermo. De este modo surgió la teoría de la *represión*.

Fácilmente podía reconstituirse ya el proceso patógeno. Describiremos, como ejemplo, un caso sencillo: Cuando en la vida anímica se introduce una tendencia a la que se oponen otras muy poderosas, el desarrollo normal del *conflicto* anímico así surgido consistiría en que las dos magnitudes dinámicas — a las que para nuestros fines presentes llamaremos *instinto* y *resistencia*— lucharían durante algún tiempo ante la intensa expectación de la conciencia hasta que el instinto quedase rechazado y sustraída a su tendencia la carga de energía. Éste sería el desenlace normal. Pero en la neurosis, y por motivos aún desconocidos, habría hallado el conflicto un distinto desenlace. El yo se habría retirado, por decirlo así, ante el impulso instintivo repulsivo, cerrándose el acceso a la conciencia y a la descarga motora directa, con lo cual habría conservado dicho impulso toda su carga de energía. A este proceso, que constituía una absoluta novedad, pues jamás se había descubierto en la vida anímica nada análogo, le di el nombre de *represión*. Era, indudablemente, un

mecanismo primario de defensa comparable a una tentativa de fuga y precursor de la posterior solución normal por enjuiciamiento y condena del impulso repulsivo. A este primer acto de represión se enlazaban diversas consecuencias. En primer lugar, tenía el *yo* que protegerse por medio de un esfuerzo permanente, o sea, de una *contracarga*, contra la presión, siempre amenazadora, del impulso reprimido, sufriendo así un empobrecimiento. Pero, además, lo reprimido, devenido inconsciente, podía alcanzar una descarga y una satisfacción sustitutiva por caminos indirectos, haciendo, por tanto, fracasar el propósito de la represión. En la histeria de conversión llevaba dicho camino indirecto a la inervación somática, y el impulso reprimido surgía en un lugar cualquiera y creaba los *síntomas*, que eran, por tanto, resultados de una transacción, constituyendo, desde luego, satisfacciones sustitutivas, pero deformadas y desviadas de sus fines por la resistencia del *yo*.

La teoría de la represión constituyó la base principal de la comprensión de las neurosis e impuso una modificación de la labor terapéutica. Su fin no era ya hacer volver a los caminos normales los afectos extraviados por una falsa ruta, sino descubrir las represiones y suprimirlas mediante un juicio que aceptase o condenase definitivamente lo excluido por la represión. En acatamiento a este nuevo estado de cosas, di al método de investigación y curación resultante el nombre de *psicoanálisis* en sustitución del de *catarsis*.

Podemos partir de la represión como punto central y enlazar con ella todas las partes de la teoría psicoanalítica. Pero antes quiero consignar una observación de carácter polémico. Según Janet, era la histérica una pobre criatura que a consecuencia de una debilidad constitucional no podía mantener en coherencia sus actos anímicos, sucumbiendo así a la disociación psíquica y a la disminución de la conciencia. Pero, conforme a los resultados de las investigaciones psicoanalíticas, eran estos fenómenos el resultado de factores dinámicos del conflicto psíquico y de la represión realizada. A mi juicio, es esta diferencia lo suficientemente amplia para poner fin a la infundada afirmación, tantas veces repetida, de que lo único importante del psicoanálisis es lo que éste ha tomado de las teorías de Janet. La exposición que hasta aquí vengo realizando ha de haber mostrado claramente al lector que el psicoanálisis es totalmente independiente, desde el punto de vista histórico, de los descubrimientos de Janet, siendo, además, su contenido muy distinto y mucho más amplio. De los trabajos de Janet no hubieran podido deducirse jamás las consecuencias que han dado al psicoanálisis una tan amplia importancia en los dominios de la ciencia,

atrayéndola el interés general. En todos mis trabajos he hablado de Janet con el mayor respeto, pues sus descubrimientos coincidieron en mucha parte con los de Breuer, realizados con anterioridad, aunque publicados después. Pero cuando el psicoanálisis comenzó a discutirse también en Francia, Janet se condujo con poca corrección, mostrando muy escaso conocimiento de la materia y utilizando argumentos ilegítimos. Por último, ha disminuido todo el valor de su obra, declarando que cuando hablaba de actos psíquicos «inconscientes», ello no constituía sino «façon de parler».

En cambio, el psicoanálisis se vio obligado, por el estudio de las represiones patógenas y de otros fenómenos que más adelante mencionaremos, a conceder una extraordinaria importancia al concepto de lo inconsciente. Para el psicoanálisis todo es, en un principio, inconsciente, y la cualidad de la conciencia puede agregarse después o faltar en absoluto. Estas afirmaciones tropezaron con la oposición de los filósofos, para los que lo consciente y lo psíquico son una sola cosa, resultándoles inconcebible la existencia de lo psíquico inconsciente. El psicoanálisis tuvo, pues, que surgir adelante sin atender a esta idiosincrasia de los filósofos, basándose en observaciones realizadas en material patológico absolutamente ignoradas por sus contradictores y en las referentes a la frecuencia y poderío de impulsos de los que nada sabe el propio sujeto, el cual se ve obligado a deducirlos como otro hecho cualquiera del mundo exterior. Podía alegarse, además, que lo que hacía no era sino aplicar a la propia vida anímica la forma en que nos representamos la de otras personas. A éstas les adscribimos actos psíquicos de los cuales no poseemos una conciencia inmediata, teniéndolo que deducir de las manifestaciones del individuo de que se trata. Ahora bien: aquello que creemos acertado cuando se trata de otras personas, tiene que serlo también con respecto a la propia. Continuando el desarrollo de este argumento y deduciendo de él que los propios actos ocultos pertenecen a una segunda conciencia, llegaremos a la concepción de una conciencia de la que nada sabemos, o sea, de una conciencia inconsciente, resultando aún más difícilmente admisible que la hipótesis de la existencia de lo psíquico inconsciente. Si, en cambio, decimos con otros filósofos que reconocemos los fenómenos patológicos, pero que los actos en los que dichos fenómenos se basan no pueden ser calificados de psíquicos, sino de psicoides, no haremos sino iniciar una discusión verbal totalmente infructuosa, cuya mejor solución será siempre, además, el mantenimiento de la expresión «psiquismo inconsciente». Surge entonces el problema de qué es lo que puede ser este

psiquismo inconsciente, problema que no ofrece ventaja ninguna con respecto al anteriormente planteado sobre la naturaleza de lo consciente.

Más difícil sería exponer sintéticamente cómo el psicoanálisis ha llegado a articular el psiquismo inconsciente, cuya existencia reconoce, descomponiéndolo en un psiquismo *preconsciente* y un psiquismo propiamente inconsciente. Creemos bastará hacer constar que parece legítimo completar aquellas teorías que constituyen la expresión directa de la experiencia empírica con hipótesis adecuadas al dominio de la materia relativa a circunstancias que no pueden ser objeto de la observación inmediata. No de otro modo suele procederse en disciplinas científicas más antiguas que la nuestra. La articulación de lo inconsciente se halla enlazada con la tentativa de representarnos el aparato anímico compuesto por una serie de instancias o sistemas, de cuya relación entre sí hablamos desde un punto de vista espacial, independiente en absoluto de la anatomía real del cerebro. Es éste el punto de vista que calificamos de *tópico*. Estas y otras ideas análogas pertenecen a una superestructura especulativa del psicoanálisis, cada uno de cuyos fragmentos puede ser sacrificado o cambiado por otro, sin perjuicio ni sentimiento alguno, en cuanto resulte insuficiente.

He indicado ya que la investigación de las causas y fundamentos de la neurosis nos llevó, con frecuencia cada vez mayor, al descubrimiento de conflictos entre los impulsos sexuales del sujeto y la resistencia contra la sexualidad. En la busca de las situaciones patógenas en las cuales se habían producido las represiones de la sexualidad, y de las cuales procedían los síntomas, surgidos como productos sustitutivos de lo reprimido, llegamos hasta los años más tempranos de la vida infantil del sujeto. Resultó así algo que los poetas y psicólogos han afirmado siempre, esto es, que las impresiones de este temprano período de vida, no obstante sucumbir en su mayor parte a la amnesia, dejan huellas perdurables en el desarrollo del individuo, determinando, sobre todo, la predisposición a ulteriores enfermedades neuróticas. Pero dado que en estas impresiones infantiles se trataba siempre de excitaciones sexuales y de la reacción contra ellas, nos encontramos ante el hecho de la *sexualidad infantil*, que significaba otra novedad contraria a los más enérgicos prejuicios de los hombres. Se acepta, en efecto, generalmente que la infancia es «inocente», hallándose libre de todo impulso sexual, y que el combate contra el demonio de la «sensualidad» no comienza hasta la agitada época de la pubertad. Los casos de actividad sexual observados en sujetos infantiles eran considerados como signos

de degeneración o corrupción prematura o como curiosos caprichos de la Naturaleza. Son muy pocos los descubrimientos del psicoanálisis que han tropezado con una repulsa tan general y provocado tanta indignación como la afirmación de que la función sexual se inicia con la vida misma y se manifiesta ya en la infancia por importantísimos fenómenos. Y, sin embargo, ningún otro descubrimiento psicoanalítico puede ser demostrado tan fácil y completamente como éste.

Antes de adentrarme más en el estudio de la sexualidad infantil he de recordar un error, al que sucumbí durante algún tiempo, y que hubiese podido serme fatal. Bajo la presión del procedimiento técnico que entonces usaba, reproducían la mayoría de mis pacientes escenas de su infancia cuyo contenido era su corrupción sexual por un adulto. En las mujeres este papel de corruptor aparecía atribuido, casi siempre, al padre. Dando fe a estas comunicaciones de mis pacientes, supuse haber hallado en estos sucesos de corrupción sexual durante la infancia las fuentes de las neurosis posteriores. Algunos casos en los que tales relaciones con el padre, el tío o un hermano mayor habían continuado hasta años cuyo recuerdo conservaba clara y seguramente el sujeto, robustecieron mi convicción. No extrañaré que ante estas afirmaciones sonría irónicamente algún lector, tachándome de demasiado crédulo; pero he de hacer constar que esto sucedía en una época en la que imponía intencionadamente a mi juicio crítico una estrecha coerción para obligarle a permanecer imparcial ante las sorprendentes novedades que el naciente método psicoanalítico me iba descubriendo. Cuando luego me vi forzado a reconocer que tales escenas de corrupción no habían sucedido realmente nunca, siendo tan sólo fantasías imaginadas por mis pacientes, a los que quizá se las había sugerido yo mismo, quedé perplejo por algún tiempo^[2166]. Mi confianza en mi técnica y en los resultados de la misma recibió un duro golpe. Había llegado, en efecto, al conocimiento de tales escenas por un camino técnico que me parecía correcto, y su contenido se hallaba evidentemente relacionado con los síntomas de los que mi investigación había partido. Pero cuando logré reponerme de la primera impresión deduje en seguida de mi experiencia las conclusiones acertadas, o sea, las de que los síntomas neuróticos no se hallaban enlazados directamente a sucesos reales, sino a fantasías optativas, y que para la neurosis era más importante la realidad psíquica que la material. Tampoco creo haber podido «sugerir» a mis pacientes tales fantasías de corrupción. Fue éste mi primer

contacto con el complejo de Edipo, que después había de adquirir tan extraordinaria importancia para el psicoanálisis; pero entonces no llegué a vislumbrarlo debajo de su fantástico disfraz. De todos modos, la corrupción efectuada en la infancia conservó un lugar, aunque más modesto, en la etiología de la neurosis. En estos casos reales los corruptores habían sido casi siempre niños de más edad.

La función sexual existía, pues, desde un principio, se apoyaba primeramente en las demás funciones importantes para la conservación de la vida y se hacía luego independiente, pasando por un largo y complicado desarrollo hasta llegar a constituir lo que conocemos con el nombre de vida sexual normal del adulto. Se manifestaba primero como actividad de toda una serie de *componentes instintivos* dependientes de zonas somáticas *erógenas*, componentes que aparecían en parte formando pares antitéticos (sadismo-masoquismo, instinto de contemplación-exhibicionismo), partían, independientemente uno de otros, a la conquista del placer y encontraban generalmente su objeto en el propio cuerpo. De este modo, la función sexual no se hallaba al principio centrada y era predominantemente *autoerótica*. Más tarde tenían efecto en ella diversas síntesis. Un primer grado de organización aparecía bajo el predominio de los componentes *orales*; luego seguía una fase sádicoanal, y sólo la tercera fase, posteriormente alcanzada, traía consigo la primacía de los genitales, con lo cual entraba la función sexual al servicio de la reproducción. Durante este desarrollo quedaban desechados o dedicados a otros usos determinados factores instintivos, que demostraban ser inútiles para dicho fin último, siendo otros desviados de sus fines y transferidos a la organización genital. La energía de los instintos sexuales, y sólo de ellos, recibió el nombre de *libido*, y hube de suponer que esta libido no realizaba siempre, sin defecto ninguno, la evolución antes descrita.

A consecuencia de la superior intensidad de algunos componentes, o de satisfacciones prematuras, se producen, efectivamente, fijaciones de la libido a determinados lugares del desarrollo. Hacia estos lugares retorna luego la libido cuando tiene efecto una represión posterior (regresión). Observaciones posteriores demostraron que el lugar de la fijación es también decisivo para la «elección de neurosis», o sea, para la forma que adopta la enfermedad ulterior.

Paralelamente a la organización de la libido se desarrolla el proceso del hallazgo de objeto, proceso al que se halla adscrita una importantísima misión en la vida anímica. El primer objeto erótico posterior al estadio del *auto-erotismo* es, por ambos sexos, la madre, cuyo órgano alimenticio no fue distinguido al

principio del propio cuerpo. Más tarde, pero aún en los primeros años infantiles, se establece la relación del *complejo de Edipo*, en la cual concentra el niño, sobre la persona de la madre, sus deseos sexuales y desarrolla impulsos hostiles contra el padre, considerado como un rival. Ésta es también, *mutatis mutandis*, la actitud de la niña^[2167]. Todas las variaciones y consecuencias del complejo de Edipo son importantísimas. La constitución bisexual innata interviene también y multiplica el número de las tendencias simultáneamente dadas. Transcurre bastante tiempo hasta que el niño se da clara cuenta de la diferencia de los sexos, y durante esta época de investigación sexual crea, para su uso particular, teorías sexuales típicas que, dependiendo de la imperfecta organización somática infantil, mezclan lo verdadero con lo falso, sin conseguir solucionar los problemas de la vida sexual (el enigma de la Esfinge, o sea, el de la procedencia de los niños). La primera elección de objeto infantil es, pues, incestuosa. Toda la evolución aquí descrita es efectuada rápidamente. El carácter más singular de la vida sexual humana es su división en dos fases; con una pauta intermedia. Alcanza su primer punto culminante en el cuarto y quinto años de la vida, pasados los cuales desaparece esta temprana floración de la sexualidad y sucumben a la represión las tendencias hasta entonces muy intensas, surgiendo el *período de latencia*, que dura hasta la pubertad, y en cuyo transcurso quedan edificadas las formaciones reactivas de la moral, el pudor y la repugnancia^[2168]. Esta división del desarrollo sexual parece ser privativa del hombre y constituye quizá la condición biológica de su disposición a la neurosis. Con la pubertad quedan reanimadas las tendencias y las cargas de objeto de las épocas tempranas, incluso los ligámenes sentimentales del complejo de Edipo. En la vida sexual de la pubertad luchan entre sí los impulsos de la primera fase y las inhibiciones del período de latencia. Hallándose aún el desarrollo sexual infantil en su punto culminante, se formó una especie de organización genital; pero en ella sólo desempeñaba un papel el genital masculino, permaneciendo ignorado el femenino. Es esto lo que conocemos con el nombre de *primacía fúlica*. La antítesis de los sexos no equivalía entonces a la de *masculino* y *femenino*, sino a la del poseedor de un pene y el castrado. El complejo de la castración, enlazado con esta circunstancia, es importantísimo para la formación del carácter y de la neurosis.

En esta exposición abreviada de mis descubrimientos sobre la vida sexual humana he reunido, para su mejor comprensión, muchas cosas que pertenecen a

diversas épocas de la investigación psicoanalítica y que han ido siendo integradas como un complemento o una justificación de las afirmaciones contenidas en mi obra *Tres ensayos para una teoría sexual* en las sucesivas ediciones de este libro. No creo difícil deducir de ellas la naturaleza de la tan discutida ampliación que del concepto de la sexualidad ha llevado a cabo el psicoanálisis. Esta ampliación es de dos géneros. En primer lugar, hemos desligado la sexualidad de sus relaciones, demasiado estrechas, con los genitales, describiéndola como una función somática más comprensiva que tiende, ante todo, hacia el placer, y sólo secundariamente entra al servicio de la reproducción. Pero, además, hemos incluido entre los impulsos sexuales todos aquéllos simplemente cariñosos o amistosos para los cuales empleamos en el lenguaje corriente la palabra «amor», que tantos y tan diversos sentidos encierra. A mi juicio, esta ampliación no constituye innovación alguna, sino una reconstitución limitada a la supresión de inadecuadas restricciones del concepto de la sexualidad paulatinamente establecidas. El hecho de desligar de la sexualidad los órganos genitales presenta la ventaja de permitirnos considerar la actividad sexual de los niños y de los perversos desde el mismo punto de vista que al de los adultos normales. De estas actividades sexuales —la infantil y la perversa— era la primera completamente desatendida y condenada la segunda con gran indignación moral, pero sin comprensión alguna. Para la concepción psicoanalítica también las más extrañas y repugnantes perversiones constituyen una manifestación de instintos sexuales parciales que se han sustraído a la primacía del órgano genital y aspiran independientemente al placer, como en las épocas primitivas del desarrollo de la libido. La más importante de estas perversiones, o sea, la homosexualidad, merece apenas el nombre de tal. Depende de la bisexualidad constitucional y de la repercusión de la primacía fálica. Pero, además, el psicoanálisis nos demuestra que todo individuo entraña algo de una elección de objeto homosexual.

Si hemos calificado a los niños de «polimórficamente perversos», ello no constituía sino una descripción efectuada en términos generalmente usados, pero no una valoración moral. Tales valoraciones se hallan muy lejos del psicoanálisis.

La segunda de las indicadas ampliaciones del concepto de la sexualidad queda justificada por aquella investigación psicoanalítica que nos demuestra que todos los sentimientos cariñosos fueron originariamente tendencias totalmente sexuales, coartadas después en su fin o sublimadas. En esta posibilidad de influir

sobre los instintos sexuales reposa también la de utilizarlos para funciones culturales muy diversas, a las cuales aportan una importantísima ayuda.

Los sorprendentes descubrimientos relativos a la sexualidad del niño debieron su origen, en un principio, al análisis de los adultos, pero pudieron ser luego confirmados en todos sus detalles por observaciones directas de sujetos infantiles. Realmente, es tan fácil convencerse de las actividades sexuales regulares de los niños, que nos vemos obligados a preguntarnos con asombro cómo ha sido posible que los hombres no hayan advertido antes hechos tan evidentes y continúen defendiendo la leyenda de la asexualidad infantil. Este hecho debe depender, indudablemente, de la amnesia que la mayoría de los adultos padece por lo que respecta a su propia niñez.

IV

LAS teorías de la resistencia y de la represión de lo inconsciente, de la significación etiológica de la vida sexual y de la importancia de los sucesos infantiles son los elementos principales del edificio teórico psicoanalítico. Lamento no haber podido descubrirlos aquí sino por separado, sin entrar en su composición y relación; pero es ya tiempo de que dediquemos atención a las modificaciones que poco a poco han ido introduciéndose en la técnica del procedimiento analítico.

El vencimiento de la resistencia por medio de la presión ejercida sobre el enfermo fue un primer método indispensable para proporcionar al médico una orientación en la materia; pero a la larga se hacía demasiado penoso, tanto para el médico como para el enfermo, y no parecía libre de ciertos graves defectos. Hubimos, pues, de sustituirlo por otro método, contrario en cierto sentido. En lugar de llevar al paciente a manifestar algo relacionado con un tema determinado, le invitamos ahora a abandonarse a la asociación libre, esto es, a manifestar todo aquello que acuda a su pensamiento, absteniéndose de toda represión final consciente. Ahora bien: el paciente tiene que obligarse a comunicar realmente todo lo que su autopercepción le ofrezca, sin ceder a las objeciones críticas que tienden a rechazar algunas de sus ocurrencias por carecer de importancia, de conexión con el tema tratado o de todo sentido. Esta absoluta sinceridad del paciente es condición indispensable de la cura analítica. Puede

parecer extraño que este procedimiento de la asociación libre, con observancia de la *regla fundamental psicoanalítica*, diera el rendimiento que de él se esperaba, llevando a la conciencia los elementos reprimidos mantenidos lejos de ella por las resistencias. Pero hemos de tener en cuenta que la asociación libre no entraña realmente una completa libertad. El paciente permanece bajo la influencia de la situación analítica, aun cuando no dirija su actividad mental hacia un tema determinado. Tenemos derecho a suponer que no se le ocurrirá nada que no se halle relacionado con dicha situación. Su resistencia contra la reproducción de lo reprimido se manifestará ahora en dos formas distintas. Ante todo, por aquellas objeciones críticas a las que responde la regla psicoanalítica fundamental; pero si el enfermo logra dominar tales objeciones siguiendo dicha descripción, la resistencia adoptará una segunda forma, consiguiendo que las ocurrencias del paciente no contengan jamás lo reprimido, sino sólo algo como una alusión a ello, y cuanto mayor sea la resistencia, más se alejará la ocurrencia sustitutiva comunicada de los elementos reprimidos buscados. El analítico que escucha recogidamente, pero sin esforzarse, al enfermo puede entonces utilizar en dos formas distintas el material que el mismo le proporciona. Puede, en efecto, conseguir, dada una resistencia no demasiado intensa, adivinar por las ocurrencias del enfermo los elementos reprimidos, y puede también, cuando se trata de una resistencia más enérgica, deducir de las ocurrencias, que parecen alejarse del tema, la naturaleza de dicha resistencia misma, naturaleza que descubrirá entonces al paciente. Este descubrimiento de la resistencia es el primer paso para su vencimiento. Tenemos, pues, dentro del cuadro de la labor analítica, un arte de interpretación, cuyo acertado empleo requiere tacto y costumbre, pero que no es difícil de aprender. El método de la asociación libre presenta grandes ventajas con respecto al anterior, aparte de resultar menos penoso. Impone, en efecto, al analizado una violencia mínima, no pierde jamás el contacto con la realidad presente y ofrece amplias garantías de que en ningún momento puede perder el médico de vista la estructura de la neurosis o integrar en ella algo que no le pertenece. En él se abandona casi por completo al paciente la función de determinar la marcha del análisis y la ordenación de la materia, razón por la cual se hace imposible la elaboración sistemática y aislada de los diversos síntomas y complejos. En oposición a lo que sucede en los métodos hipnóticos o sugestivos, el médico averigua cosas íntimamente enlazadas entre sí en diversos momentos y lugares del tratamiento. Para un espectador — inadmisibles en las sesiones de tratamiento — representaría la cura analítica un

aspecto totalmente incomprensible.

Otra de las ventajas del método es que, en realidad, no puede fallar nunca. Teóricamente tiene que ser siempre posible al enfermo producir una ocurrencia, dado que no se fija ni limita en absoluto la naturaleza de la misma. Sin embargo, esta falta de ocurrencia se presenta siempre en un caso determinado; pero precisamente por tratarse de un caso aislado, resulta también fácilmente interpretable.

Llegamos ahora a la descripción de un factor que añade al cuadro del psicoanálisis un rasgo esencial e integra, tanto técnica como teóricamente, la mayor importancia. En todo tratamiento analítico se establece sin intervención alguna del médico una intensa relación sentimental del paciente con la persona del analista, inexplicable por ninguna circunstancia real. Esta relación puede ser positiva o negativa y varía desde el enamoramiento más apasionado y sensual hasta la rebelión y el odio más extremo. Tal fenómeno, al que abreviadamente damos el nombre de «transferencia», sustituye pronto en el paciente el deseo de curación e integra, mientras se limita a ser cariñoso y mesurado, toda la influencia médica, constituyendo el verdadero motor de la labor analítica. Más tarde, cuando se hace apasionado o se transforma en hostilidad, llega a constituir el instrumento principal de la resistencia, y entonces cesan, en absoluto, las ocurrencias del enfermo, poniendo en peligro el resultado del tratamiento. Pero sería insensato querer eludir este fenómeno. Sin la transferencia no hay análisis posible. No debe creerse que el análisis crea la transferencia y que ésta sólo aparece en él. Por el contrario, el análisis se limita a revelar la transferencia y a aislarla. Trátase de un fenómeno generalmente humano que decide el éxito de toda influencia médica, y domina, en general, las relaciones de una persona con las que le rodean. Fácilmente se descubre en él el mismo factor dinámico al que los hipnotizadores han dado el nombre de «sugestibilidad», factor que entraña el *rapport* hipnótico, y cuya falta de garantías constituía el defecto del método catártico. En los casos en que esta tendencia a la transferencia sentimental falta o ha llegado a ser totalmente negativa, como en la demencia precoz y en la paranoia, desaparece también la posibilidad de ejercer una influencia psíquica sobre el enfermo.

Es indudable que también el psicoanálisis labora por medio de la sugestión, como todos los demás métodos psicoterápicos. Pero se diferencia de ellos en que no abandona la decisión del resultado terapéutico a la sugestión o a la transferencia. Por el contrario, es utilizada para mover al enfermo a realizar una

labor psíquica —el vencimiento de sus resistencias de transferencia—, labor que significa una duradera modificación de su economía anímica. La transferencia es hecha consciente al enfermo por el analista y queda suprimida, convenciéndole de que en su conducta de transferencia vive de nuevo relaciones sentimentales que proceden de sus más tempranas cargas de objeto realizadas en el período reprimido de su niñez. Por medio de esta labor pasa la transferencia a constituir el mejor instrumento de la cura analítica, después de haber sido el arma más importante de la resistencia. Su aprovechamiento y manejo constituye, de todos modos, la parte más difícil e importante de la técnica analítica.

Con ayuda del procedimiento de la asociación libre y del arte de interpretación a él correspondiente consiguió el psicoanálisis algo que no parecía muy importante desde el punto de vista práctico, pero que en realidad lo condujo a una situación y significación completamente nuevas en los dominios científicos. Se hizo posible demostrar que los sueños poseen un sentido y adivinar éste. Los sueños fueron considerados en la antigüedad clásica como profecías; pero la ciencia moderna no quería saber nada de ellos, los abandonaba a la superstición y los declaraba un acto simplemente «somático», una especie de contracción de la vida anímica dormida. Parecía totalmente imposible que alguien que hubiera llevado a cabo un serio trabajo científico pudiera surgir luego como «onirocrítico». Pero desechando una tal ordenación de los sueños, tratándolos como un incomprendido síntoma neurótico o como una idea delirante u obsesiva, prescindiendo de su contenido aparente y haciendo objeto de la asociación libre a cada uno de sus diversos cuadros, llegamos a un resultado totalmente distinto. Las numerosas ocurrencias del sujeto del sueño nos llevaron, en efecto, al conocimiento de un producto mental que no podía ya ser calificado de absurdo ni de confuso, producto que equivalía a un rendimiento psíquico completo y del cual no constituía el sueño manifiesto sino una traducción deformada, abreviada y mal interpretada, compuesta generalmente de imágenes visuales. Estas ideas *latentes del sueño* contenían el sentido mismo, no siendo el contenido manifiesto del sueño sino un engaño, una fachada, que podía ser enlazada con la asociación, pero no con la interpretación.

Planteábase así toda una serie de problemas, entre los cuales los más importantes se referían a la existencia de un motivo de la formación de los sueños, a las condiciones en las que la misma se desarrollaba y a los caminos que conducían desde las ideas latentes del sueño, plenas de sentido, al sueño

mismo, con frecuencia totalmente insensato. En mi obra ‘La interpretación de los sueños’, publicada en 1900, he intentado resolver todos estos problemas. Aquí no me cabe dar tales investigaciones. Si examinamos las ideas latentes que el análisis del sueño nos ha revelado encontramos una que resalta decididamente entre las demás, razonables y conocidas por el sujeto.

Estas otras ideas son restos de la vida despierta (*restos diurnos*). En cambio, en la idea aislada reconocemos un impulso optativo, muy repulsivo a veces, ajeno a la vida despierta del soñador, el cual niega con asombro o indignación haberlo abrigado nunca. Este impulso es el que ha provocado el sueño, ofreciendo la energía necesaria para su producción y sirviéndose del material constituido por los restos diurnos. El sueño así surgido presenta una situación que integra la satisfacción de tal impulso, constituyendo una *realización de deseos*. Este proceso no hubiera sido posible si no hubiese habido algo favorable a él en la naturaleza del estado de reposo. La condición psíquica del estado de reposo es la obediencia del yo al deseo de dormir y la sustracción de las cargas de todos los intereses vitales. Dada la simultánea oclusión de los accesos a la motilidad, puede el yo disminuir el esfuerzo, con el que en toda otra ocasión mantiene las represiones. Esta negligencia nocturna de la represión es aprovechada por el impulso inconsciente para llegar a la conciencia por medio del sueño. La resistencia de represión del yo no queda, sin embargo, suprimida durante el estado de reposo, sino simplemente disminuida, y una parte de ella queda en pie, como *censura onírica*, y prohíbe al impulso optativo inconsciente manifestarse en la forma que le es propia. A causa de la severidad de la censura onírica tiene que presentarse las ideas oníricas latentes a modificaciones y debilitaciones, que disfrazan por completo el prohibido sentido del sueño. Queda explicada así la *deformación onírica*, a la que debe el sueño manifiesto sus más singulares caracteres. Podemos, pues, decir justificadamente que *el sueño es la realización (disfrazada) de un deseo (reprimido)*, y vemos que se halla construido como un síntoma neurótico, siendo el producto de una transacción entre las aspiraciones de un impulso instintivo reprimido y la resistencia de un poder del yo, que ejerce la censura. A consecuencia de esta identidad de génesis resulta tan incomprensible como el síntoma, y precisa, como él, de una interpretación.

No es difícil hallar la función general del sueño. Sirve para anular aquellos estímulos exteriores o interiores que harían despertar al sujeto, protegiendo así el estado de reposo contra tales perturbaciones. El estímulo exterior queda

rechazado por medio de una transformación de su sentido y por su inclusión en una cualquiera situación inocente. En cambio, el estímulo interior de la aspiración instintiva es admitido por el durmiente, el cual le permite llegar a la satisfacción por medio de la formación de un sueño siempre que las ideas latentes no intenten eludir la censura.

Pero cuando surge tal peligro y el sueño se hace demasiado preciso, lo interrumpe el durmiente, despertando asustado (*sueño de angustia*). Este mismo fallo de la función onírica surge cuando el estímulo exterior se hace tan intenso que no puede ser ya rechazado. El proceso que transforma con la colaboración de la censura las ideas latentes en el contenido manifiesto ha sido denominado por mí *elaboración onírica*, y consiste en una elaboración especial del material ideológico preconsciente, por lo cual quedan *condensados* los componentes de dicho material, *desplazados* sus acentos psíquicos, transformado su conjunto en imágenes visuales, o sea, *dramatizado*, y completado por una *elaboración* secundaria, que lo hace irreconocible. La elaboración onírica es un excelente ejemplo de los procesos que se desarrollan en los más profundos estratos inconscientes de la vida anímica, procesos que se diferencian considerablemente de los procesos intelectuales normales que nos son conocidos. Tal elaboración presenta también una serie de rasgos arcaicos; por ejemplo, el empleo de un *simbolismo* predominantemente sexual, que ya hemos hallado exento de este carácter en otros dominios de la actividad espiritual.

La conexión del impulso instintivo inconsciente del sueño con un resto diurno da al sueño por él provocado un doble valor para la labor analítica. La interpretación muestra, en efecto, que, además de constituir la realización de un deseo reprimido, puede el sueño haber continuado la actividad mental preconsciente diurna e integrar otro contenido cualquiera, dando expresión a un propósito, a una advertencia, a una reflexión o nuevamente a una realización de deseos. El análisis lo utiliza en ambos sentidos, tanto para el conocimiento de los procesos conscientes del analizado como de sus procesos inconscientes, y aprovecha asimismo la circunstancia de que el sueño logra el acceso a los elementos olvidados de la vida infantil para vencer la amnesia infantil por medio de la interpretación onírica. El sueño lleva aquí a cabo una parte de la función que antes encomendábamos al hipnotismo. En cambio, no he hecho jamás la afirmación que con frecuencia se me atribuye de que la interpretación onírica demostraba que todos los sueños poseen un contenido sexual o se refieren a energías instintivas sexuales. Es fácil observar que el hambre, la sed y otras

necesidades crean sueños de satisfacción, del mismo modo que cualquier impulso reprimido, sexual o egoísta. Los sueños de los niños pequeños nos ofrecen una fácil demostración de la exactitud de nuestra teoría. En estos sujetos infantiles, en los cuales no se hallan aún precisamente diferenciados los sistemas psíquicos ni desarrolladas profundamente las represiones, comprobamos con frecuencia sueños que no son sino satisfacciones no disfrazadas de impulsos optativos no satisfechos durante el día. Bajo la influencia de necesidades imperativas pueden producir también los adultos tales sueños de tipo infantil^[2169].

Del mismo modo que de la interpretación onírica se sirve el análisis del estudio de los frecuentísimos actos fallidos y sintomáticos de los hombres, actos a los cuales he dedicado una investigación, publicada en 1904 bajo el título de *Psicopatología de la vida cotidiana*. Esta obra, que ha sido muy leída, integra la demostración de que tales fenómenos no tienen nada de casuales, siendo susceptibles de una explicación que va más allá de lo puramente fisiológico, poseyendo un sentido perfectamente interpretable y reposando en impulsos e intenciones retenidas o reprimidas. Pero el valor principal de la interpretación onírica y de este estudio de los actos fallidos y sintomáticos no consiste en el apoyo que prestan a la labor analítica, sino en otra de sus cualidades. Hasta ahora, el psicoanálisis se había ocupado solamente de la solución de fenómenos patológicos, habiéndose visto obligado a edificar para su esclarecimiento hipótesis, cuyo alcance se hallaba fuera de relación con la importancia de la materia tratada. Pero el sueño, del que se ocupó después, no era ningún síntoma patológico, sino un fenómeno de la vida anímica normal, propio de todo hombre sano. Si el sueño se halla construido como un síntoma, y si su explicación exige las mismas hipótesis, o sea, las referentes a la represión de impulsos instintivos, a la formación de sustituciones y transacciones y a la diferenciación de los sistemas psíquicos para la localización de lo consciente y lo inconsciente, resultará que el psicoanálisis no es ya una ciencia auxiliar de la Psicopatología, sino el principio de una psicología nueva y más fundamental, indispensable también para la comprensión de lo normal. Podemos, pues, transferir sus hipótesis y resultados a otros dominios de lo psíquico, quedándose así abiertos los caminos que conducen al interés general.

V

INTERRUMPIENDO la exposición del crecimiento interno del psicoanálisis, volveremos la vista a sus destinos exteriores. Aquello que hasta aquí he comunicado es en grandes rasgos el resultado de mi labor; pero he incluido también en mi exposición descubrimientos posteriores, y no he separado las aportaciones de mis discípulos y adeptos de las mías propias.

Durante más de diez años, contados a partir de mi separación de Breuer, no tuve ni un solo partidario, hallándome totalmente aislado. En Viena se me evitaba y el extranjero no tenía noticia alguna de mí. Mi *Interpretación de los sueños*, publicada en 1900, apenas fue mencionada en las revistas técnicas. En mi ensayo sobre la *Historia del movimiento psicoanalítico* he incluido como ejemplo de la actitud de los círculos psiquiátricos de Viena una conversación que tuve con un médico, autor de un libro contra mis teorías, que me confesó no haber leído mi *Interpretación de los sueños*. Le habían dicho en la clínica que no merecía la pena. Este individuo, que ha llegado después al puesto de profesor extraordinario, se ha permitido negar el contenido de aquella conversación y, en general, la fidelidad de mi recuerdo de ella. Por mi parte, he de mantener aquí una vez más la exactitud de su reproducción.

Mi susceptibilidad ante la crítica fue disminuyendo conforme comprendía las razones interiores de su actitud. Poco a poco fue terminando también mi aislamiento. Al principio se reunió en Viena, a mi alrededor, un pequeño círculo de discípulos, y después de 1906 se supo que el psiquiatra de Zurich, E. Bleuler; su ayudante, C. G. Jung, y otros médicos suizos se interesaban extraordinariamente por el psicoanálisis. Iniciadas las relaciones personales, los amigos de la naciente disciplina celebraron en 1908 una reunión en Salzburgo, y convinieron la repetición regular de tales congresos privados y la publicación de una revista, que, bajo el título de *Jahrbuch für psychopathologische und psychoanalytische Forschungen*, sería editada por Jung. Los directores seríamos Bleuler y yo. Esta revista murió al comenzar la guerra europea. Al mismo tiempo que en Suiza comenzó también a surgir en Alemania el interés hacia el psicoanálisis, el cual fue objeto de numerosas exégesis literarias y de vivas discusiones en los congresos científicos. Pero jamás se le acogía benévolamente. Después de un breve examen del psicoanálisis se manifestó la ciencia alemana unánimemente contraria a él.

Naturalmente, no puedo saber hoy cuál será el juicio definitivo de la posteridad sobre el valor del psicoanálisis para la Psiquiatría, la Psicología y las ciencias del espíritu; pero creo que cuando la fase por la que hemos atravesado encuentre su historiador, habrá éste de confesar que la conducta de los críticos anteriores no fue muy honrosa para la ciencia alemana. No me refiero con esto al hecho mismo de la repulsa ni a la ligereza con la que se adoptó tal decisión, pues ambas cosas son fácilmente comprensibles y no pueden arrojar ninguna sombra entre el carácter del adversario; mas para el exceso de orgullo, el desprecio absoluto de la lógica, la grosería y el mal gusto demostrados en los ataques no hay disculpa alguna. Así, cuando años después, y durante la guerra europea, fue acusada Alemania de barbarie por sus enemigos, hubo de serme muy doloroso no hallar en mi propia experiencia razones que me impulsaran a contradecir tal acusación.

Uno de mis adversarios se vanagloriaba de que hacía callar a sus pacientes cuando los mismos comenzaban a hablarle de cosas sexuales, y derivaba de esta técnica un derecho a juzgar la importancia etiológica de la sexualidad en las neurosis. Dejando aparte las resistencias afectivas, que la teoría psicoanalítica nos explica perfectamente, me pareció hallar el obstáculo principal a la comprensión de la nueva disciplina en el hecho de que sus adversarios se negaban a ver en ella otra cosa que un producto de mi fantasía especulativa, sin reparar en la paciente y continuada labor, falta de todo antecedente, cuyo resultado era. Dado que, a juicio suyo, el análisis no tenía contacto alguno con la observación ni con la experiencia, se consideraron con derecho a rechazarla sin una propia experiencia contraria. Otros, que no abrigaban una tan segura convicción, repitieron la clásica maniobra de no asomarse al microscopio para no ver aquello que habían discutido. Es singular cuán incorrectamente se conduce la mayoría de los hombres cuando ha de juzgar algo nuevo y original. Todavía hoy leo en algunos críticos «benévolos» que el psicoanálisis tiene razón hasta determinado punto, pero que a partir de él empieza ya a exagerar o a generalizar injustificadamente. Nada más difícil, sin embargo, que establecer una tal delimitación, sobre todo cuando el que la establece no tenía semanas antes conocimiento ninguno sobre la materia.

El anatema oficial contra el psicoanálisis tuvo la consecuencia de hacer más íntima y compacta la unión de los analíticos. En el segundo Congreso, celebrado en Nuremberg (1910), se constituyó, a propuesta de S. Ferenczi, la Asociación Psicoanalítica Internacional, dividida en grupos locales, bajo la dirección de un

presidente. Esta Asociación ha sobrevivido a la guerra; existe aún hoy en día, y comprende los siguientes grupos: Viena, Berlín, Budapest, Zurich, Londres, Holanda, Nueva York, Panamérica, Moscú y Calcuta. El primer presidente fue, a mi propuesta, C. G. Jung; elección muy desafortunada, como después se demostró. El psicoanálisis fundó entonces una segunda revista —*Zentralblatt für Psychoanalyse*—, redactada por Adler y Stekel, y poco después, una tercera —*Imago*—, dirigida por los analíticos no médicos H. Sachs y O. Rank, y dedicada a las aplicaciones del análisis a las ciencias espirituales. Poco después publicó Bleuler su escrito en defensa del psicoanálisis (*El psicoanálisis de Freud*, 1910). Por muy agradable que me fuese ver entrar por fin en liza a la equidad y a la honrada lógica, el trabajo de Bleuler no llegó a satisfacerme por completo. Aspiraba, en efecto, con exceso, a una apariencia de imparcialidad, recordándome que no en vano debía el psicoanálisis a este autor la introducción del valioso concepto de la *ambivalencia*. En posteriores trabajos ha observado Bleuler una conducta tan contraria a las teorías analíticas, y ha puesto en duda o rechazado principios tan importantes, que llegué a preguntarme con asombro en qué podía consistir su adhesión a nuestras opiniones. Sin embargo, posteriormente ha hecho manifestaciones muy favorables a la «psicología de las profundidades» y ha fundado en ella su exposición de las esquizofrenias. Bleuler permaneció poco tiempo dentro de la Asociación Psicoanalítica Internacional, que abandonó a causa de diferencias de criterio con Jung, y Burghölzli^[2170] se perdió para el análisis.

La oposición oficial no ha podido evitar la difusión del psicoanálisis en Alemania y en otros países. En otro lugar —*Historia del movimiento psicoanalítico*— he seguido las etapas de sus progresos y citado a sus principales representantes. En 1909 fuimos invitados Jung y yo por G. Stanley Hall para dar en la Clark University, de Norteamérica, cuyo presidente era, varias conferencias en alemán durante las fiestas con que dicha Universidad celebrada el vigésimo aniversario de su fundación. Hall era un psicólogo y pedagogo muy reputado justificadamente, y había integrado el psicoanálisis en sus enseñanzas hacía ya varios años, pues era muy aficionado a introducir novedades y a elevar sobre el pavés nuevas autoridades, sin perjuicio de derrocarlas después. En Norteamérica encontramos también a James J. Putnam, neurólogo de Harvard, que, a pesar de su avanzada edad, abrigaba un caluroso entusiasmo por el psicoanálisis, y defendió con todo el peso de su personalidad, generalmente respetada, el valor

cultural de la nueva disciplina y la pureza de sus intenciones.

En este excelente hombre, que como reacción a una disposición a la neurosis obsesiva había adoptado una orientación predominantemente ética, nos contrariaba sólo su deseo de agregar el psicoanálisis a un determinado sistema filosófico y colocarle al servicio de aspiraciones morales. Mi encuentro con el filósofo William James me dejó también una duradera impresión. Yendo un día de paseo con él, se detuvo de repente, me entregó una cartera que llevaba en la mano y me pidió que me adelantase, prometiendo alcanzarme en cuanto dominara el ataque de angina de pecho, que sentía próximo. Un año después moría en uno de estos ataques, y desde entonces me he deseado un análogo valor ante la muerte.

Por entonces tenía yo cincuenta y tres años; me sentía joven y sano, y mi corta estancia en el Nuevo Mundo me tonificó considerablemente, aumentando mi confianza en mí propio. En Europa me parecía sentirme bajo los efectos de una anatema, y en cambio, en América me vi acogido como un igual por aquéllos a quienes yo consideraba y respetaba más. Cuando subí a la cátedra de la Universidad de Worcester para pronunciar mis conferencias sobre psicoanálisis creía asistir a la realización de inverosímil fantasía optativa.

El psicoanálisis no era ya, pues, un ente de razón, sino una valiosa realidad.

Desde mi visita no ha disminuido en América el interés que el psicoanálisis inspiraba ya. Se ha hecho popular entre los profanos y es reconocido por muchos psiquiatras oficiales como un importante elemento de la enseñanza médica. Desgraciadamente, también ha sufrido algunas injustificadas atenuaciones, y algo que nada tiene que ver con él se cubre a veces con su nombre. Ciertamente es que los médicos americanos carecen en su país de medios de ilustrarse en lo que respecta a la técnica y a la teoría psicoanalíticas. Por último, se tropieza con el *behaviourism* americano, que se vanagloria ingenuamente de haber suprimido por completo el problema psicológico.

En Europa hubo, de 1911 a 1913, dos movimientos de separación del psicoanálisis, iniciados por personas que hasta entonces habían desempeñado un papel considerable en la recién aparecida ciencia. Me refiero a Alfredo Adler y a C. G. Jung. Ambas defecciones fueron harto peligrosas y agruparon en derredor de sus iniciadores núcleos importantes; pero no debían su fuerza a su contenido propio, sino al deseo de emanciparse de ciertos resultados del psicoanálisis, aun aceptando el material de hechos en el que se basaban. Jung intentó una traducción de los hechos analíticos a lo abstracto e impersonal, traducción por

medio de la cual creía ahorrarse el reconocimiento de la sexualidad infantil y del complejo de Edipo y la necesidad del análisis de la infancia. Adler pareció alejarse aún más del psicoanálisis, negando en absoluto la importancia de la sexualidad, refiriendo la formación del carácter y de las neurosis a la aspiración de poderío de los hombres y a su necesidad de compensar su inferioridad constitucional, y anulando todas las nuevas adquisiciones psicológicas del psicoanálisis. Pero todo lo que entonces rechazó ha forzado luego la entrada de su cerrado sistema, cambiando únicamente de nombre. La crítica fue muy benigna para ambos heréticos, y, por mi parte, sólo pude alcanzar que tanto Adler como Jung renunciaran a dar a sus teorías el nombre de psicoanálisis. Actualmente, transcurridos diez años, puede comprobarse que ninguna de estas dos tentativas ha causado perjuicio alguno al psicoanálisis.

Cuando una comunidad se halla fundada en una coincidencia sobre determinados puntos cardinales es natural que salgan de ella aquellos que han abandonado dicho terreno común. Sin embargo, se ha atribuido con frecuencia la defección de antiguos discípulos míos a mi intolerancia o se ha visto en ella la expresión de una fatalidad especial que sobre mí pesaba. Contra esto indicaré exclusivamente que frente a aquellos que me han abandonado, como Jung, Adler, Stekel y otros se alza gran número de personas —tales como Abraham, Eitingon, Ferenczi, Rank, Jones, Brill, Sachs, Pfister, Van Emden, Reik y otros— que me son adeptos desde hace más de quince años, durante los cuales han colaborado fielmente conmigo, y con los que vengo manteniendo una ininterrumpida amistad. Cito aquí únicamente a aquellos discípulos míos más antiguos que se han creado ya un nombre en la literatura del psicoanálisis, y la omisión de otros más modernos no significa en modo alguno una menor estimación, pues entre ellos hay inteligencias en las que pueden fundarse grandes esperanzas. Un hombre intolerante y absorbente no hubiera podido conservar en derredor suyo una tan numerosa legión de personas de alta intelectualidad, sobre todo no poseyendo, como no poseo, medio alguno práctico de atracción.

La guerra europea, que ha destruido tantas otras organizaciones, no pudo nada contra nuestra Asociación. La primera reunión que celebramos después de la guerra tuvo efecto en terreno neutral (La Haya, 1920), quedando reconocidísimos a la acogida que la hospitalidad holandesa dispensó a los hombres de ciencia de la Europa central, empobrecidos y depauperados por la catástrofe mundial. Fue ésta que yo sepa, la primera vez que después de la guerra se sentaron a una misma mesa, unidos por intereses científicos, alemanes e

ingleses. La guerra había intensificado en Alemania y en las naciones orientales el interés hacia el psicoanálisis. La observación de las neurosis de guerra había abierto, por fin, los ojos a los médicos sobre la importancia de la psicogénesis en las perturbaciones neuróticas, y algunas de nuestras concepciones psicológicas se hicieron pronto populares. Al Congreso anterior, antes del colapso alemán, celebrado en Budapest en 1918, habían enviado los Gobiernos de la Europa central representantes oficiales, que prometieron el establecimiento de clínicas psicoanalíticas para el tratamiento de los neuróticos de guerra; proyecto que no llegó a la práctica. También los planes de uno de nuestros mejores miembros, el doctor Anton von Freund, que quería crear en Budapest una clínica central para la enseñanza y terapia psicoanalíticas, naufragaron en medio de los trastornos políticos, y luego por la muerte de nuestro insustituible amigo. Parte de ellos fue realizada después por Max Eitingon, que creó en 1920 la Policlínica Psicoanalítica de Berlín. Durante el corto predominio bolchevique en Hungría pudo desarrollar Ferenczi una fructífera actividad pedagógica, como representante oficial del psicoanálisis en la Universidad. Al terminar la guerra se sirvieron anunciar nuestros adversarios que la experiencia había ofrecido un argumento definitivo contra la exactitud de las afirmaciones analíticas. Las neurosis de guerra habían proporcionado, según ellos, una prueba de la superfluidad de los factores sexuales en la etiología de las afecciones neuróticas; pero esto fue un triunfo momentáneo, pues por un lado nadie había podido llevar a cabo el análisis extensivo de un caso de neurosis de guerra, y, por tanto, nada seguro se sabía sobre su motivación ni podía deducirse conclusión alguna de tal ignorancia, y por otro, el psicoanálisis había establecido hacía ya mucho tiempo el concepto del *narcisismo* y de las neurosis narcisistas, cuyo contenido era la adherencia de la libido al propio yo en lugar de a un objeto. Así, pues, se hacía en general al psicoanálisis el reproche de haber ampliado indebidamente el concepto de la sexualidad; pero cuando en la polémica resultaba cómodo, se olvidaba este reproche y se procedía como si el psicoanálisis no hubiera llevado jamás a cabo tal aplicación.

La historia del psicoanálisis se divide, para mí, en dos periodos, prescindiendo de su prehistoria catártica. En el primero me hallaba totalmente aislado, y tenía que llevar a cabo toda la labor. Este período duró desde 1895-6 a 1906-7. En el segundo, que se extiende desde la última fecha hasta la actualidad, han ido creciendo en importancia las aportaciones de mis discípulos y

colaboradores; de manera que hoy, advertido de mi próximo fin por una grave enfermedad, puedo pensar serenamente en el término de mi propio rendimiento. Pero precisamente por tal razón no me es posible tratar en este trabajo de los progresos del psicoanálisis en el segundo periodo con la misma minuciosidad que he tratado de su paulatina edificación en el primero, lleno exclusivamente de actividad propia. No me siento con derecho a mencionar aquí sino aquellos nuevos descubrimientos en los que me ha correspondido una amplia participación, o sea, las referentes a la teoría de los instintos y a la aplicación de nuestra disciplina a las psicosis.

He de añadir que nuestra creciente experiencia nos ha demostrado cada vez con mayor evidencia que el complejo de Edipo constituye el nódulo de la neurosis, siendo el punto culminante de la vida sexual infantil y el foco del que parten todos los desarrollos ulteriores. Esta circunstancia dio fin a la esperanza de hallar por medio del análisis un factor específico de la neurosis, y hubimos de reconocer que las neurosis no poseen ningún contenido especial exclusivamente peculiar a ellas, y que los neuróticos sucumben bajo el peso de circunstancias que los normales logran dominar felizmente. Este descubrimiento no constituyó para nosotros sorpresa alguna, pues se armonizaba perfectamente con el anteriormente realizado de que psicología de las «profundidades», fruto del psicoanálisis, no era sino la psicología de la vida anímica normal. Nos había, pues, sucedido lo que a los químicos cuando comprobaron que las grandes diferencias cualitativas de los productos se reducían a modificaciones cuantitativas en las proporciones de la combinación de los mismos elementos.

En el complejo de Edipo se nos mostró enlazada la libido a la representación de los progenitores del sujeto; pero éste pasó antes por una época en la que carecía de todo objeto. De esta circunstancia dedujimos la existencia de un estado en el que la libido llena el propio yo, habiéndolo tomado como objeto. Este estado podía denominarse «narcisismo», y no era difícil adivinar que en realidad subsiste siempre, y que el yo continúa siendo a través de toda la vida el gran depósito de libido, del cual emanan las cargas de objeto, y al cual puede retornar la libido desde dichos objetos. Así pues, la libido narcisista se transforma continuamente en libido objetal, y viceversa. El enamoramiento sexual o sublimado, que llega hasta el sacrificio del sujeto, nos ofrece un excelente ejemplo de la magnitud que esta transformación puede alcanzar. Hasta este momento sólo habíamos atendido en el proceso de la represión a lo reprimido, pero a partir de él nos fue ya posible llegar al conocimiento de los

elementos represores. Sabíamos ya que la represión era efectuada por los instintos de conservación que actuaban en el *yo* (*instintos del «yo»*), y recaía sobre los instintos libidinosos. Ahora, al reconocer los instintos de conservación como de naturaleza libidinosa, esto es, como libido narcisista, vemos que el proceso de la represión se desarrolla dentro de la libido misma. La libido narcisista se opone a la libido objetual, y el interés de la propia conservación se defiende contra las exigencias del amor objetivo.

Nada tan necesario en Psicología como la existencia de una teoría básica, sobre la que pueda continuarse edificando. Falto de toda base de este orden, ha tenido el psicoanálisis que crear por medio de sucesivos tanteos una teoría de los instintos. Así, estableció primero la antítesis de instintos del *yo* (conservación-hambre) e instintos libidinosos (amor), sustituyéndola después por la de libido narcisista y libido objetiva. Pero tampoco dijo con esto su última palabra, pues ciertas reflexiones de naturaleza biológica parecían prohibirle satisfacerse con la hipótesis de una única especie de instintos.

En los trabajos de mis últimos años (*Más allá del principio del placer*, *Psicología de las masas y análisis del «yo»* y *El «yo» y el «Ello»*) he dejado libre curso a mi tendencia a la especulación, contenida durante mucho tiempo, y he intentado una nueva solución del problema de los instintos. He reunido la conservación del individuo y de las especies bajo el concepto de Eros, oponiendo a éste el *instinto de muerte* o *de destrucción*, que labora en silencio. El instinto es concebido, en general, como una especie de elasticidad de lo animado; esto es, como una aspiración a reconstituir una situación que existió ya una vez, y fue suprimida por una perturbación exterior.

Esta naturaleza esencialmente conservadora de los instintos queda explicada por los fenómenos de la *repetición obsesiva*. La colaboración y el antagonismo del Eros con el instinto de muerte constituyen para nosotros la imagen de la vida.

La cuestión es que esta construcción teórica se demuestra útil. Aspira esencialmente a fijar una de las representaciones teóricas más importantes del psicoanálisis, pero traspasa considerablemente los límites de esta disciplina. De nuevo he tenido que oír la despectiva afirmación de que no puede confiarse en una ciencia cuyos conceptos superiores son tan poco precisos como el de la libido y el del instinto en el psicoanálisis, pero este reproche se funda en un total desconocimiento de la cuestión. Los conceptos fundamentales claros y las definiciones precisamente delimitadas no son posibles en las disciplinas científicas sino cuando las mismas intentan integrar un conjunto de hechos

dentro del cuadro de una construcción sistemática intelectual. En las ciencias naturales, a las cuales pertenece la Psicología, es inútil e imposible llegar a una tal claridad de los conceptos superiores. La Zoología y la Botánica no han comenzado con definiciones correctas y suficientes del animal y de la planta, y la Biología no ha establecido aún un concepto fijo de lo animado. La Física hubiera sacrificado todo su desarrollo si hubiese tenido que esperar, para emprenderlo, a dar claridad y precisión a los conceptos de materia, fuerza y gravitación. Las representaciones básicas o conceptos superiores de las ciencias naturales aparecen siempre al principio muy imprecisos, quedando determinados interinamente por la mera indicación del campo de fenómenos a que pertenecen, y sólo el progresivo análisis ulterior del material de observación llega a darles la precisión deseada. (Adición de 1935):

Yo siempre he sentido una gran injusticia que la gente rehúse considerar al psicoanálisis como cualquiera otra ciencia. Este rechazo tiene su expresión en el surgimiento de las objeciones más obstinadas. Constantemente se le reprocha al psicoanálisis por sus insuficiencias y por ser incompleto, aunque sea claro que una ciencia basada en la observación no tiene otra alternativa que estudiar fragmentariamente sus hallazgos y resolver sus problemas paso a paso. Aún más, cuando me esforcé en darle a la función sexual el reconocimiento que durante tanto tiempo se le había desconocido, se acusó a la teoría psicoanalítica de ‘pansexualismo’. Y cuando puse énfasis en la hasta entonces desatendida importancia del rol jugado por las tempranas impresiones traumáticas en la niñez, se me dijo que el psicoanálisis estaba negando los factores constitucionales y hereditarios, lo que nunca soñé hacer. Es un caso de contradecir a cualquier precio y por cualquier método.

Ya en fases anteriores de mi producción llevé a cabo la tentativa de alcanzar, partiendo de la observación psicoanalítica, puntos de vista generales. En 1911 acentué en un pequeño trabajo —*Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens*^[2171]—, y de modo ciertamente nada original, el predominio del principio del placer y el displacer en la vida anímica y su sustitución por el llamado «principio de la realidad». Más tarde me atreví a intentar la construcción de una «Matapsicología», dando este nombre a una disciplina en la que cada uno de los procesos psíquicos era considerado conforme a las tres coordenadas: de la dinámica, la tópica y la económica y viendo en ella el fin último asequible a la psicología. Esta tentativa no llegó a

completarse, quedando interrumpida después de varios ensayos (1915-7): Los instintos y sus destinos', 'La represión', 'Lo inconsciente', 'Duelo y melancolía'; pues reconocí que no era aún el momento de una tal empresa teórica. En mis últimos trabajos especulativos he intentado descomponer nuestro aparato psíquico basándome en la elaboración analítica de los hechos patológicos, y lo he dividido en un *yo*, un *Ello* y un *super-yo* (*El «yo» y el «Ello»*), El *super-yo* es heredero del complejo de Edipo y el representante de las aspiraciones éticas del hombre.

No debe creerse que en este último período he vuelto la espalda a la observación, entregándome por completo a una actividad especulativa. Continúo siempre en íntimo contacto con el material analítico y no he abandonado nunca el estudio de temas especiales clínicos o técnicos. Aun en los casos en que me he alejado de la observación he evitado aproximarme a la Filosofía propiamente dicha. Una incapacidad constitucional me ha facilitado esta abstención. Siempre me han atraído, sin embargo, las ideas de G. Th. Fechner, pensador al que debo interesantísimas sugerencias. Las amplias coincidencias del psicoanálisis con la filosofía de Schopenhauer, el cual no sólo reconoció la primacía de la afectividad y la extraordinaria significación de la sexualidad, sino también el mecanismo de la represión, no pueden atribuirse a mi conocimiento de sus teorías, pues no he leído a Schopenhauer sino en época muy avanzada ya de mi vida. A Nietzsche, otro filósofo cuyos presagios y opiniones coinciden con frecuencia, de un modo sorprendente, con los laboriosos resultados del psicoanálisis, he evitado leerlo durante mucho tiempo, pues más que la prioridad me importaba conservarme libre de toda influencia.

Las neurosis fueron el primero objeto del psicoanálisis, y durante mucho tiempo el único. Para todo analista es evidente que la práctica médica se equivoca al alejar estas afecciones de la psicosis, agregándolas a las enfermedades nerviosas orgánicas. La Neurología pertenece a la Psiquiatría, y es indispensable para penetrar en ella. El estudio analítico de las psicosis pareciera excluido de todo resultado médico, dada la inaccesibilidad terapéutica de estas enfermedades. El enfermo psicótico carece, en general, de la facultad de una transferencia positiva, quedando así embotado el instrumento principal de la técnica analítica; pero, de todos modos, puede llegarse a él por otros caminos. La transferencia no queda excluida, a veces, tan por completo, que no pueda utilizarse durante algún tiempo. En las depresiones cíclicas, en las modificaciones paranoicas leves y en la esquizofrenia hemos conseguido

resultados indudables mediante el análisis. Por lo menos, ha sido ventajoso para la ciencia el que en muchos casos puede vacilar el diagnóstico durante mucho tiempo entre la psiconeurosis y la clemencia precoz, pues la tentativa terapéutica emprendida nos proporcionó importantes descubrimientos antes de tener que ser interrumpida. Pero lo principal es que en las psicosis resulta evidente aquello que en las neurosis sólo muy trabajosamente se logra extraer a la superficie. Para muchas afirmaciones analíticas ofrece la clínica psiquiátrica excelentes demostraciones. No podía, pues, pasar mucho tiempo sin que el análisis encontrara el camino de los objetos de la observación psiquiátrica. Ya en 1896 descubrí en un caso de demencia paranoica^[2172] los mismos factores etiológicos que en las neurosis y la existencia de tales complejos afectivos. Jung ha explicado enigmáticas estereotipias de sujetos dementes refiriéndolas a sucesos de su vida, y Bleuler ha descubierto en diversas psicosis mecanismos análogos a los que el análisis ha revelado en los neuróticos. Desde entonces no han cesado los esfuerzos de los analistas por llegar a una comprensión de las psicosis. Sobre todo desde que trabajamos con el concepto del narcisismo, se nos va haciendo posible iniciar ciertos descubrimientos. Abraham es el que más ha avanzado por este camino con su explicación de las melancolías. En este dominio no queda aún transformado el conocimiento en poder terapéutico; pero también las simples conquistas técnicas son importantes, y esperamos que hallarán algún día su aplicación práctica. Los psiquiatras no podrán resistirse ya mucho tiempo a la fuerza probatoria de sus propias observaciones clínicas. En la psiquiatría alemana tiene efecto actualmente una especie de penetración pacífica de los puntos de vista analíticos. Acentuando constantemente que no son psicoanalistas ni pertenecen a la escuela ortodoxa, cuyas exageraciones no comparten, sobre todo en lo que respecta al poder absoluto del factor sexual, van apropiándose, sin embargo, la mayoría de los jóvenes investigadores esta o aquella parte de la teoría analítica, aplicándolas a su manera. Existen, pues, múltiples indicios de un amplio y próximo desarrollo de nuestra disciplina en esta dirección.

VI

SIGO ahora, desde lejos, los síntomas de la reacción provocada por la introducción del psicoanálisis en la nación francesa, durante tanto tiempo refractaria a nuestra disciplina. Este espectáculo actúa en mí como una reproducción de cosas ya vividas; pero presenta, sin embargo, rasgos que le son peculiares. Llegan, en efecto, hasta mí objeciones de increíble ingenuidad, tal como la de que la tosca pedantería de la terminología psicoanalítica repugna a la sensibilidad estética francesa. Ante esta objeción no podemos menos de recordar al inmortal caballero Riccaut de la Marlinière, creado por Lessing. Otra de las manifestaciones contrarias a nuestra disciplina presenta un aspecto más fundamental y ha sido acogida por un profesor de Psicología de la Sorbona. Me refiero a la de que para el *génie latin* resulta insoportable la manera de pensar del psicoanálisis. Este reproche recae en parte sobre los anglosajones, amigos y aliados de Francia, que han aceptado generalmente dicha manera de pensar. Ante tales manifestaciones podría creerse que el *génie teutonique* ha acogido al psicoanálisis con los brazos abiertos desde su mismo nacimiento.

En Francia han sido los literatos quienes primero se han interesado por el psicoanálisis. Se explica esto recordando que nuestra disciplina ha traspasado, con la interpretación de los sueños, las fronteras médicas. Entre su aparición en Alemania y su actual introducción en Francia han surgido sus diversas aplicaciones a los dominios de la literatura y del arte, a la historia de las religiones y a la Prehistoria, a la Mitología, la Etnografía y la Pedagogía, etc. Todas estas disciplinas tienen poco que ver con la ciencia médica y han sido precisamente enlazadas con ella por el psicoanálisis. No tengo, pues, derecho alguno a profundizar en esta cuestión; pero no puedo silenciarla, pues resulta indispensable para formarse una representación exacta del valor y de la esencia del psicoanálisis, y, además, la especial naturaleza de este trabajo, en el que me he obligado a exponer la obra de mi vida, me fuerza a tratar de ella. La mayoría de estas aplicaciones tiene, en efecto, en mi labor personal su punto de partida. En ocasiones he dado yo también algún paso por este camino para satisfacer dicho interés ajeno a la Medicina. Otros hombres de ciencia han seguido después mis huellas y penetrado más profundamente en tales dominios. Pero como quiero limitarme a exponer mis propias aportaciones a la aplicación del psicoanálisis, no he de presentar al sector sino un esquema muy insuficiente de su extensión e importancia.

El complejo de Edipo, cuya ubicuidad he ido reconociendo poco a poco, me

ha ofrecido toda una serie de sugerencias. La elección y la creación del tema de la tragedia, enigmáticas siempre, y el efecto intensísimo de su exposición poética, así como la esencia misma de la tragedia, cuyo principal personaje es el Destino, se nos explican en cuanto nos damos cuenta de que en el poema trágico se halla integrada toda la normatividad de la vida psíquica con su plena significación afectiva. La fatalidad y el oráculo no eran sino materializaciones de la necesidad interior. El hecho de que el héroe peque sin saberlo y contra su intención, constituye la exacta expresión de la naturaleza inconsciente de sus tendencias criminales. De la comprensión de la tragedia provocada por el Destino pasamos a la inteligencia de la tragedia de carácter con el análisis del *Hamlet* shakespeariano, obra que venía siendo admirada durante trescientos años sin que nadie hubiese llegado a penetrar en su sentido ni en los motivos del poeta. Era singular que este neurótico creado por el poeta naufragase bajo el peso del complejo de Edipo, como tantos seres reales. El problema que se plantea a Hamlet es, en efecto, el de vengar en una tercera persona aquellos dos hechos que constituyen el contenido de la tendencia de Edipo, venganza en cuya ejecución queda paralizado su brazo por su propio y oscuro sentimiento de culpabilidad. Shakespeare escribió esta tragedia poco después de la muerte de su padre^[2173]. Mis indicaciones para el análisis de esta obra han sido aplicadas y ampliamente elaboradas después por Ernest Jones, y también Otto Rank hizo de ellas el punto de partida de sus investigaciones sobre la elección de materia por los poetas dramáticos, demostrando en su libro sobre el *motivo del incesto* con cuánta frecuencia eligen precisamente los poetas los motivos del complejo de Edipo y persiguiendo las variaciones y atenuaciones de esta materia a través de la literatura mundial.

De aquí no había más que un paso hasta el análisis de la creación poética y artística. Se reconoció que el reino de la fantasía era un dispositivo creado con ocasión de la dolorosa transición desde el principio del placer al de la realidad para permitir la constitución de un sustitutivo de la satisfacción instintiva a la cual se había tenido que renunciar en la vida real. El artista se había refugiado, como el neurótico, en este mundo fantástico, huyendo de la realidad poco satisfactoria; pero, a diferencia del neurótico, supo hallar el camino del retorno desde dicho mundo de la fantasía hasta la realidad. Sus creaciones, las obras de arte, eran satisfacciones fantásticas de deseos inconscientes, análogamente a los sueños con los cuales compartían el carácter de transacción, pues tenían también

que evitar el conflicto con los poderes de la represión. Pero a diferencia de los productos oníricos, asociales y narcisistas, están destinadas a provocar la participación de otros hombres y pueden reanimar y satisfacer en estos últimos los mismos impulsos optativos inconscientes. Además, se sirve del placer de la percepción de la belleza formal como prima de atracción. Los elementos de que el psicoanálisis puede disponer en esta labor son la interrelación de las impresiones de la vida del artista, sus destinos, sus obras, su constitución y los impulsos instintivos que en él actúan; esto es, lo generalmente humano. Con tal propósito hice a Leonardo de Vinci objeto de un estudio^[2174] que reposa sobre un único recuerdo infantil comunicado por él en sus anotaciones y tiende esencialmente hacia la explicación de su cuadro «Santa Ana con la Virgen y el Niño», existente en el Museo del Louvre. Mis amigos y discípulos han emprendido numerosos análisis semejantes de artistas y obras de arte. El placer estético del que gozamos ante una obra de arte no queda disminuido por su comprensión analítica obtenida en esta forma. Mas para aquellos profanos que funden aquí esperanzas excesivas en el psicoanálisis habremos de advertir que hay dos problemas sobre los cuales no arroja luz ninguna y que son precisamente los que más pueden interesarle. El análisis no consigue explicar las dotes del artista ni descubrir los medios con los que el mismo trabaja, o sea, los pertenecientes a la técnica artística.

En una pequeña novela, carente en sí de gran valor. *La Gradiva*, de W. Jensen^[2175] pude demostrar que el sueño imaginado literariamente admite igual interpretación que el real, o sea, que en la producción del poeta actúan aquellos mecanismos que hemos descubierto en la elaboración onírica.

Mi libro sobre *El chiste y su relación con lo inconsciente*, 1905^[2176], parte también de la interpretación de los sueños. El único amigo a quien por entonces interesaban mis trabajos me había hecho observar que mis interpretaciones oníricas hacían con frecuencia una impresión «chistosa». Para aclarar esta impresión emprendí la investigación del chiste y encontré que su esencia residía en sus medios técnicos, los cuales no eran sino los empleados por la elaboración onírica, o sea, la condensación, el desplazamiento, etc. A esto se enlazó la investigación económica relativa al nacimiento del placer en el oyente del chiste. La solución de este problema fue la de que dicho placer nacía por la supresión momentánea del esfuerzo de represión provocado por la influencia de una prima de atracción ofrecida (*placer preliminar*).

Concedo mayor valor que a estos estudios a mis aportaciones a la psicología de la religión iniciadas en 1907^[2177] con el descubrimiento de una sorprendente analogía entre los actos obsesivos y los ritos religiosos. Sin conocer aún otras relaciones más profundas, califiqué a la neurosis obsesiva de religión privada desfigurada, y a la religión, de neurosis obsesiva universal. Más tarde, en 1912, indicó Jung las amplias analogías existentes entre las producciones intelectuales de los neuróticos y de los primitivos, orientando este estudio mi atención hacia dicho tema. En los ensayos reunidos bajo el título de *Totem y tabú*, 1912-3^[2178], demostré que el horror al incesto es más intenso aún entre los primitivos que en los hombres civilizados, habiendo hecho surgir entre los primeros especiales reglas de defensa, e investigué las relaciones de las prohibiciones tabú, forma primera de las restricciones morales, con la ambivalencia sentimental, descubriendo en la concepción primitiva del mundo, o sea, en el animismo, el principio de la exageración de la realidad anímica, o sea, la *omnipotencia de las ideas*, sobre la cual se basa la magia. A través de todo esto se establecía una comparación con la neurosis obsesiva y se demostraba que esta singular dolencia entraña aún gran parte de las hipótesis de la vida anímica primitiva. Me atraía, sobre todo, el *totemismo*, primer sistema de organización de las razas primitivas, en el que los principios del orden social se muestran enlazados con una religión rudimentaria y con el implacable dominio de algunas prohibiciones tabú. El ser adorado es aquí, originariamente siempre, un animal, del cual afirma descender el clan. Por diversos indicios deduje luego que todos los pueblos, incluso los que han llegado a un más alto nivel de civilización, pasaron un día por este estadio del totemismo.

La fuente literaria principal de estos trabajos está constituida por las conocidas obras de J. G. Frazer (*Totemism and Exogamy* y *The Golden Bough*), que constituyen una mina de valiosísimos hechos y puntos de vista. Pero este autor no llega al esclarecimiento del problema del totemismo, habiendo cambiado varias veces de opinión sobre esta materia. Los demás etnólogos e historiadores se muestran también desacordes en esta cuestión. Mi punto de partida fue la singular coincidencia de los dos principios tabú de totemismo, el de no matar al totem y evitar todo contacto sexual con las mujeres del mismo clan totémico, con los dos contenidos del complejo de Edipo, la supresión del padre y la unión sexual con la madre. De este modo fui llevado a equiparar al animal totémico con el padre, tal y como hacían expresamente los primitivos,

adorándolo como antepasados del clan. Dos hechos psicoanalíticos vinieron en mi auxilio: una afortunada observación de Ferenczi con un sujeto infantil, observación que permitió hablar de un retorno infantil del totemismo, y el análisis de las tempranas zoofobias de los niños, de los cuales comprobamos que el animal objeto de la fobia era una sustitución del padre, siendo desplazado sobre él el miedo al primero, basado en el complejo de Edipo. De aquí no había más que un paso hasta el reconocimiento del asesinato del padre como nódulo del totemismo y punto de partida de la formación de las religiones.

Estas últimas consideraciones me fueron sugeridas por la obra de Robertson Smith titulada *La religión de los semitas*, en la que este genial autor, físico y exegeta bíblico describe una ceremonia esencial de la religión totémica; esto es, la llamada comida totémica. Una vez al año era muerto y comido el animal totémico, adorado y protegido en toda otra ocasión, siendo luego llorado, festividad en la que participaban todos los miembros del clan totémico. Agregando a esto la hipótesis de Darwin de que los hombres vivían primitivamente en hordas, cada una de las cuales se hallaba bajo el dominio de un único macho, fuerte y violento y celoso, llegué a la hipótesis, o, mejor dicho, a la visión del siguiente proceso. El padre de la horda primitiva habría monopolizado despóticamente a todas las mujeres, expulsando o matando a sus hijos, peligrosos como rivales. Pero un día se reunieron estos hijos, asesinaron al padre, que había sido su enemigo, pero también su ideal, y comiéronse el cadáver. Después de este hecho no pudieron, sin embargo, apoderarse de su herencia, pero surgió entre ellos la rivalidad. Bajo la influencia de este fracaso y del remordimiento, aprendieron a soportarse unos a otros, uniéndose en un clan fraternal, regido por los principios del totemismo, que tendían a excluir la repetición del crimen, y renunciaron todos a la posesión de las mujeres, motivo del asesinato del padre. De este modo surgió la exogamia, íntimamente enlazada con el totemismo. La comida totémica sería la fiesta conmemorativa del monstruoso asesinato, del cual procedería la conciencia humana de la culpabilidad (pecado original), punto de partida de la organización social, la religión y la restricción moral.

Sea o no admisible históricamente tal posibilidad, dejamos aquí situada la formación de las religiones sobre la base del complejo paterno y de la ambivalencia en él predominante. Una vez abandonada la sustitución del padre por el animal totémico, el padre primitivo, temido, odiado, adorado y envidiado, se convirtió en el prototipo de la divinidad. En la vida psíquica del hijo luchaban

de continuo el amor y el odio hacia el padre, produciendo continuas formaciones transaccionales, por medio de las cuales se impugnaban, por un lado, el asesinato, y se afirmaban, por otro, sus ventajas. Esta teoría de la religión arroja viva luz sobre el fundamento psicológico del cristianismo, en el cual perdura sin disfraz alguno la ceremonia de la comida totémica en el sacramento de la comunión. He de hacer constar que esta comparación no me es propia, sino que se encuentra ya en las obras de Robertson Smith y de Frazer.

Th. Reik y el etnólogo G. Róheim han tomado como punto de partida de varios trabajos importantes las ideas integradas en *Totem y tabú*, continuándolas, profundizándolas y justificándolas. Por mi parte, he vuelto sobre ellas algunas veces, con ocasión de ciertas investigaciones sobre el sentimiento inconsciente de la culpabilidad, tan importante entre los motivos de las neurosis, y asimismo en mis tentativas de enlazar más estrictamente la psicología social y a la psicología individual. (*El «yo» y el «Ello», Psicología de las masas y análisis del «yo»*.) También para la explicación de la susceptibilidad de ser hipnotizado he utilizado la herencia arcaica procedente de las hordas primitivas.

En otras explicaciones del psicoanálisis, muy dignas de interés, es más pequeña mi participación. Partiendo de las fantasías del neurótico, nos conduce un amplio camino a las creaciones fantásticas de las colectividades y de los pueblos, integradas en los mitos, fábulas y leyendas. Otto Rank ha hecho de la Mitología el objeto de su labor, y la interpretación de los mitos, su referencia a los conocidos complejos infantiles inconscientes y la sustitución de explicaciones astrales por una motivación humana, han sido en muchos casos el resultado de su labor analítica. También el tema del simbolismo ha encontrado numerosos investigadores en el círculo de mis adeptos. El simbolismo ha despertado contra el psicoanálisis gran hostilidad, y algunos investigadores demasiado tímidos no han podido perdonarle nunca este simbolismo, tal y como resultaba de la interpretación de los sueños. Pero nuestra disciplina no es responsable del descubrimiento del simbolismo, conocido ya desde hacía mucho tiempo en otros dominios (el folklore, la leyenda y el mito), en los que desempeña un papel más importante aún que en el lenguaje de los sueños.

Personalmente no he aportado nada a la aplicación del análisis a la Pedagogía; pero era natural que los descubrimientos analíticos referentes a la vida sexual y al desarrollo anímico de los niños atrajeran la atención de los pedagogos y les mostraran a una nueva luz su labor educadora. En este sentido ha sido un infatigable precursor el pastor protestante O. Pfister, de Zurich, que

halló conciliable el psicoanálisis con una religiosidad sublimada. He de citar, además, a la señora Hug-Hellmuth y al doctor Bernfeld, de Viena, entre otros muchos^[2179]. De la aplicación del análisis a la educación de los niños sanos y a la corrección de los no neuróticos, pero desviados en su desarrollo, ha resultado una consecuencia muy importante desde el punto de vista práctico. No es ya posible, en efecto, limitar a los médicos al ejercicio del psicoanálisis y excluir de él a los profanos.

En realidad, el médico que no ha hecho un estudio especial es también, a pesar de su título, un profano por lo que respecta al psicoanálisis, y el individuo ajeno a la Medicina puede llevar perfectamente a cabo, mediante una preparación analítica y auxiliado en algún caso por un médico, el tratamiento analítico de las neurosis.

Por uno de aquellos desarrollos contra cuyo resultado es inútil resistirse ha acabado por integrar varios sentidos la palabra «psicoanálisis». Originariamente no constituía sino el nombre de un método terapéutico especial, pero ahora ha llegado a convertirse en el nombre de una ciencia, de la ciencia de lo psíquico inconsciente. Esta ciencia no es, generalmente, apta para resolver por sí sola un problema, pero parece llamada a ofrecer a las más diversas disciplinas científicas importantísimas aportaciones. El campo de aplicación del psicoanálisis es tan amplio como el de la Psicología, al que agrega un complemento de importantísimo alcance.

Así pues, volviendo la vista a la labor de mi vida, puedo decir que he iniciado muchas cosas y sugerido otras, de las cuales dispondrá el futuro. Por mí mismo no puedo decir lo que en tal futuro llegarán a ser. (Adición de 1935): Sin embargo, puedo expresar una esperanza, de que he abierto un sendero para un avance importante de nuestro conocimiento.

VII. ADICIÓN DE 1935^[2180]

EL editor de estos estudios autobiográficos no tomó en cuenta la posibilidad que transcurrido un lapso pudiera escribirse una secuela de ellos, y parece ser que ha ocurrido tal suceso en la presente ocasión. Emprendo la tarea dado el deseo de mi editor americano de publicar el trabajo más corto en una nueva edición. Se publicó primero en América en 1927 (por Brentano) bajo el título *Un*

estudio autobiográfico, pero que lamentablemente se colocó en el mismo volumen junto a otro ensayo mío que le daba el título al libro (*Análisis profano*), oscureciendo el presente trabajo.

Dos temas surcan estas páginas: la historia de mi vida y la historia del psicoanálisis, ambos íntimamente entrelazados. Este estudio autobiográfico revela cómo el psicoanálisis vino a constituir el sentido pleno de mi vida y afirma con propiedad que ninguna experiencia personal mía es de algún interés, comparándolas a mis relaciones con esta ciencia.

Poco antes de escribirlo me parecía que mi vida pronto llegaría a su fin, dada la recidiva de una enfermedad maligna, sin embargo, la habilidad quirúrgica me salvó en 1923 y fui capaz de proseguir mi vida y mi trabajo, aunque no estuve libre de dolor mucho tiempo^[2181]. En el período de más de diez años transcurridos desde entonces en ningún momento dejé de lado ni mi trabajo analítico ni mis escritos, como lo prueba mi duodécimo volumen de la edición alemana de mis obras.

(*Gesammelte Schriften*, 1924-34.) Sin embargo, yo mismo siento que ha sucedido un cambio significativo. Los hilos que en el curso de mi desarrollo se habían entrelazado han comenzado ahora a separarse: intereses adquiridos en la última parte de mi vida han retrocedido, en tanto que los más originales y antiguos se han vuelto prominentes una vez más. Es verdad que en la última década he escrito importantes artículos de la labor analítica, tales como la revisión del problema de la angustia en *Inhibición, síntoma y angustia* (1926) y la explicación del fetichismo sexual que elaboré un año después (1927). Pese a todo, sería propio decir que desde que adelanté mi hipótesis de la existencia de dos clases de instintos (Eros y el instinto de muerte) y desde que propuse una división de la personalidad psíquica en un *Yo*, un *Super-Yo* y un *Ello* (1923), no he hecho posteriormente ninguna contribución decisiva al psicoanálisis. Todo lo que he escrito desde entonces sobre esto ha sido o poco importante o pronto hubiera sido elaborado por algún otro autor. Esta circunstancia se relaciona con una alteración en mi propia persona, lo que pudiera ser descrito como una fase de desarrollo regresivo. Mi interés luego en un largo *détour* en las Ciencias Naturales, la Medicina y la psicoterapia, volvió a los problemas culturales que tanto me había fascinado largo tiempo atrás, cuando era un joven apenas con la edad necesaria para pensar. En el cénit de mi labor analítica (1912) ya había intentado en *Totem y tabú* emplear los nuevos hallazgos descubiertos por el

análisis a objeto de investigar los orígenes de la religión y de la moral. Llevé recientemente esa investigación un paso adelante en dos últimos trabajos: *El porvenir de una ilusión* (1927) y *El malestar de la cultura* (1930)^[2182]. Percibí aún con más claridad que los hechos de la historia humana: las interacciones entre la naturaleza humana, el desarrollo cultural y los precipitados de experiencias primordiales (siendo la religión el ejemplo más prominente) no son otra cosa que una reflexión de los conflictos dinámicos entre el Yo, el Ello y el Super-Yo, de un individuo, estudiado analíticamente, pero que los mismos procesos se repiten en una escala más amplia.

En *El porvenir de una ilusión*, expresé una valoración negativa de la religión. Más tarde encontré una fórmula que le hizo mayor justicia a ella, aunque aún, concediendo que su poder reside en la verdad que contiene, mostré que esa verdad no era material, sino histórica.

Estos estudios aunque originados en el psicoanálisis y que se alejan mucho de él, tal vez han despertado más simpatía del público que el propio psicoanálisis. Puede que ellos han tenido su rol al crear la efímera ilusión que yo me contaba entre los escritores a los que una gran nación como Alemania estaría pronta a escucharlos. Fue en 1929 cuando con palabras no menos fértiles que amistosas, Thomas Mann, uno de los bien conocidos escritores alemanes, encontró un lugar para mí en la historia del pensamiento moderno. Algo más tarde a mi hija Anna, actuando como mi apoderada, se le dio una recepción cívica en la Rathaus de Francfort del Maine, con ocasión de haberme otorgado el premio Goethe para 1930. Ése fue el cénit de mi vida ciudadana. Poco después, los límites de nuestra comarca se estrecharon y la nación no sabía nada más de nosotros.

Y aquí debíerame permitirme interrumpir estas notas autobiográficas. El público no tiene derecho a saber más de mis asuntos personales, de mis luchas, mis desilusiones y mis éxitos. De todas maneras ya he sido más abierto y franco en alguno de mis escritos (*La interpretación de los sueños* y en *Psicopatología de la vida cotidiana*) que lo que son corrientemente aquellos que describen sus vidas para sus contemporáneos o para la posteridad. He tenido pocos agradecimientos de ello, y por mi experiencia no puedo recomendarle a otro que siga mi ejemplo.

Debiera agregar unas pocas palabras más de la historia del psicoanálisis en la última década. Ya no caben dudas que él continuará, ha probado sus capacidades

de sobrevivencia y de desarrollarse tanto como rama del saber como método terapéutico. El número de sus adherentes (organizados en la International Psycho-Analytical Association) ha aumentado considerablemente. Además de los grupos locales de Viena, Berlín, Budapest, Londres, Holanda, Suiza y Rusia, se han formado desde entonces Sociedades en París, Calcuta, dos en Japón, varias en Estados Unidos, y muy recientemente una en Jerusalén y en Sud-Africa y dos en Escandinavia. Aparte de sus propias reservas, estas sociedades locales mantienen (o están en el proceso de formarlos) Institutos de entrenamiento en los que se da una instrucción de la práctica del psicoanálisis según un plan uniforme; y ambulatorios en los que analistas experimentados y estudiantes ofrecen tratamiento gratuito a enfermos de escasos recursos. Cada dos años los miembros de la Asociación Internacional de Psicoanálisis organiza un Congreso donde se leen trabajos científicos y se deciden asuntos organizativos. El decimotercero de estos congresos (a los que yo no podré asistir más) tuvo lugar en Lucerna en 1934. De lo medular de los intereses compartidos por los miembros de la asociación irradian trabajos en múltiples direcciones: Unos colocando el énfasis en clarificar y profundizar nuestro conocimiento de la psicología, en tanto que otros se preocupan de mantenerse en contacto con la medicina y la psiquiatría.

Desde un punto de vista práctico, algunos analistas se han propuesto la tarea de llevar a cabo el reconocimiento del psicoanálisis en las universidades y su inclusión en el curriculum médico; mientras que otros prefieren mantenerlo fuera de esas instituciones, no aceptando que el psicoanálisis sea menos importante para el campo educacional que para el de la medicina. Suele suceder que un analista llegue a sentirse aislado al intentar poner énfasis en uno sólo de los hallazgos o puntos de vista del psicoanálisis descartando todo lo restante. A pesar de todo, la impresión general es de satisfacción por un trabajo científico serio llevado a cabo a un alto nivel.

CXXXII

LAS RESISTENCIAS CONTRA EL PSICOANÁLISIS^[2183]

1924 [1925]

EL lactante sostenido por el brazo de su nodriza que se aparta sollozando de una cara extraña; el creyente que inicia el nuevo año con una oración y que saluda, bendiciéndolos, los primeros frutos del estío; el aldeano que se niega a comprar una guadaña si no lleva la marca de fábrica familiar a sus antecesores: he aquí tres situaciones cuya discrepancia es manifiesta y que parecería acertado reducir a motivos particulares para cada una.

Sin embargo, sería injusto ignorar, lo que tienen de común. En los tres casos se trata de un mismo displacer, que en el niño halla expresión elemental y primitiva, en el creyente aparece artificiosamente elaborado, para el aldeano se convierte en motivo de una decisión. Pero la fuente de este displacer es el esfuerzo que *lo nuevo* exige a la vida anímica, el desgaste psíquico que le impone, su concomitante inseguridad exacerbada hasta la angustiosa expectativa. Sería tentador hacer de la reacción psíquica frente a lo nuevo el tema de un estudio especial, pues en ciertas —aunque ya no primordiales— condiciones también se suele observar la actitud opuesta: una sed de estimulación que se apodera de cuanto nuevo encuentra, simplemente por ser nuevo.

La aprensión ante lo nuevo no debería sentar plaza en la labor científica. La ciencia, eternamente incompleta e insuficiente, está destinada a perseguir su fortuna en nuevos descubrimientos y en nuevas concepciones. Para evitar el engaño fácil le conviene armarse de escepticismo, y rechazar toda innovación

que no haya soportado su riguroso examen. Mas este escepticismo muestra en ocasiones dos características insospechadas, pues mientras se opone con violencia a la novedad recién nacida, protege respetuosamente lo que ya conoce y acepta, conformándose, pues, con reprobación aun antes de haber investigado. Pero así se desenmascara como un simple heredero de aquella primitiva reacción contra lo nuevo, como un nuevo disfraz para asegurar su subsistencia. Todos sabemos cuán frecuentemente en la historia de la investigación científica las innovaciones fueron recibidas con intensa y pertinaz resistencia, revelando la evolución ulterior que ésta era injusta, y aquéllas, valiosas e importantes. Por lo general eran ciertos elementos temáticos de la novedad los que provocaban la resistencia, aunque por otro lado siempre debían concurrir varios factores para poder desencadenar esa reacción primitiva.

Una recepción particularmente ingrata le fue deparada al *psicoanálisis*, que el autor comenzó a desarrollar hace casi treinta años, basándose en las comprobaciones de *Josef Breuer*, de Viena, relativas al origen de los síntomas neuróticos. Su novedad era indiscutible, aunque junto a estos hallazgos elaborara cuantioso material ya conocido de otras fuentes, además de resultados emanados de las doctrinas del gran neuropatólogo *Charcot* y de impresiones surgidas de los fenómenos hipnóticos. Al principio su importancia fue puramente terapéutica: pretendía establecer un nuevo y eficaz tratamiento de las enfermedades neuróticas. Pero ciertas vinculaciones, que al principio no pudieron ser sospechadas, llevaron al psicoanálisis más allá de su objetivo original. De tal manera, por fin, llegó a sustentar la pretensión de haber fundado sobre nuevas bases nuestra entera concepción de la vida psíquica, pretensión que afianza su importancia en cuanto sector del conocimiento se apoye en la psicología. Después de un decenio de completo desdén, se convirtió de pronto en objeto de interés público, y al mismo tiempo desencadenó una tempestad de indignada reprobación.

Pasemos por alto aquí *las formas* tras las cuales se manifestó la resistencia contra el psicoanálisis; baste observar que la lucha en torno de esta novedad de ningún modo ha tocado a su fin, aunque ya es posible reconocer la orientación que adoptará en el futuro: sus enemigos no han logrado suprimir el movimiento. El psicoanálisis, cuyo representante único fui hace veinte años, halló desde entonces numerosos seguidores de importancia, animados por diligente afán, tanto médicos como profanos, que lo ejercen como procedimiento terapéutico para los enfermos nerviosos, como método de investigación psicológica y como

recurso auxiliar de la labor científica en los más diversos campos del espíritu. Nuestro interés sólo ha de dirigirse aquí a *los motivos* de la resistencia contra el psicoanálisis, atendiendo particularmente a la composición de ésta y a la distinta valía de sus componentes.

La consideración clínica ha de situar las neurosis junto a las intoxicaciones o los procesos análogos a la enfermedad de Basedow. Trátase de estados producidos por exceso o falta relativa de determinadas sustancias muy potentes, ya se formen éstas en el propio organismo o sean introducidas desde fuera; es decir, que son en realidad trastornos del quimismo: toxicosis. Si alguien lograra demostrar y aislar la o las sustancias hipotéticas que intervienen en la génesis de las neurosis, tal hallazgo no tropezaría por cierto con la protesta de los médicos. Mas por ahora no disponemos de ningún camino que nos lleve a semejante meta. Sólo podemos tomar como punto de partida el cuadro sintomático que presentan las neurosis; por ejemplo, en la histeria, el cortejo de trastornos somáticos y psíquicos. Ahora bien: tanto las experiencias de Charcot como las observaciones clínicas de Breuer nos enseñaron que también los síntomas *somáticos* de la histeria son *psicogénicos*, es decir, que representan sedimentos de procesos psíquicos transcurridos. Gracias al establecimiento del estado hipnótico se pudo provocar arbitraria y experimentalmente dichos síntomas somáticos de la histeria.

El psicoanálisis tomó este nuevo conocimiento como punto de partida, comenzando por preguntarse acerca de la índole de esos procesos psíquicos que dan lugar a tan singulares consecuencias. Pero semejante orientación, científica no podía agradar a la generación médica de entonces, educada en el sentido de la valoración exclusiva de los factores anatómicos, físicos y químicos, sin estar preparada para apreciar lo psíquico, de modo que lo enfrentaron con indiferencia y aversión. Evidentemente, los médicos dudaban de que los hechos psíquicos pudieran ser sometidos, en principio, a una elaboración científica exacta. Reaccionando desmesuradamente contra una fase superada de la medicina en la que habían reinado las concepciones de la llamada filosofía de la naturaleza, esa generación consideraba nebulosas, fantásticas y místicas a las abstracciones del tipo que la psicología debe por fuerza utilizar; en cuanto a los fenómenos enigmáticos que podrían convertirse en puntos de partida para la investigación, simplemente les negaba todo crédito. Los síntomas de la neurosis histérica eran tenidos por productos de la simulación; las manifestaciones del hipnotismo, por supercherías. Hasta los psiquiatras, cuya atención se ve asediada por los

fenómenos psíquicos más extraordinarios y asombrosos, no se mostraban dispuestos a considerarlos en detalle y a perseguir sus vinculaciones, conformándose con clasificar el abigarrado cuadro de las exteriorizaciones mórbidas y con reducirlas, siempre que fuera posible, a factores patógenos somáticos, anatómicos o químicos. En esta época materialista —o, más bien, mecanicista— la medicina realizó magníficos progresos, pero, no obstante, ignoró ciegamente el más excelso y difícil de los problemas que plantea la vida.

Es comprensible que los médicos, embargados por semejante posición frente a lo psíquico, no concedieran su favor al psicoanálisis ni se mostraran dispuestos a seguir su invitación para aplicar nuevos enfoques y para encarar muchas cosas de distinto modo. Pero cabría aceptar que la nueva doctrina despertara tanto más fácilmente el aplauso de los filósofos, ya que éstos solían encabezar sus explicaciones del universo con conceptos abstractos —o, al decir de malas lenguas, con palabras sin significado—, de modo que no tenían por qué condenar la dilatación del campo psicológico que emprendía el psicoanálisis. Pero aquí tropezó con un nuevo obstáculo, pues lo psíquico de los filósofos no equivalía a lo psíquico del psicoanálisis. En su mayoría, los filósofos sólo califican de psíquico a lo que es un fenómeno de consciencia; para ellos, el mundo de lo consciente coincide con el ámbito de lo psíquico. Cuanto pueda suceder, fuera de esto, en el «alma», tan difícil de captar, lo adjudican a las precondiciones orgánicas o a los procesos paralelos de lo psíquico. En términos más concisos, el alma no tiene otro contenido, sino los fenómenos conscientes, de modo que la ciencia del alma, la psicología, mal puede tener otro objeto. Tampoco el profano piensa de distinta manera.

¿Qué puede decir, pues, el filósofo ante una ciencia como el psicoanálisis, según la cual lo psíquico, en sí, sería *inconsciente*, y la consciencia, sólo una *cualidad* que puede agregarse, o no, a cada acto psíquico, sin que su eventual ausencia modifique algo en éste? Naturalmente, el filósofo afirmará que un ente psíquico inconsciente es un desatino, una *contradictio in adjecto*, y no advertirá que con semejante juicio no hace sino repetir su propia —y quizá demasiado estrecha— definición de lo psíquico. Al filósofo le resulta fácil lograr esta certidumbre, pues ignora el material cuyo estudio impuso al analista la convicción de los actos psíquicos inconscientes. No ha considerado el hipnotismo; no se esforzó en la interpretación de los sueños— que prefiere considerar, como el médico, como productos sin sentido, resultantes de la actividad mental atenuada durante el reposo—; apenas sospecha que existen

cosas como las ideas obsesivas y delirantes, y se le pondría en gran aprieto invitándole a explicarlas mediante sus premisas psicológicas. También el analista se niega a declarar qué es lo inconsciente, pero al menos puede señalar un sector fenoménico cuya observación le impuso la aceptación de lo inconsciente. El filósofo, que no conoce otra forma de observación más que la de sí mismo, no puede seguir al analista por este camino. Así, el psicoanálisis sólo saca desventajas de su posición intermedia entre la medicina y la filosofía. El médico lo considera como un sistema especulativo y se niega a creer que, como cualquier otra ciencia de la Naturaleza, se base en una paciente y afanosa elaboración de hechos procedentes del mundo perceptivo; el filósofo, que la mide con la vara de sus propios sistemas artificiosamente edificadas, considera que parte de premisas inaceptables y le achaca el que sus conceptos principales —aún en pleno desarrollo— carezcan de claridad y precisión.

Semejante situación bastaría para explicar la recepción indignada y reticente que los círculos científicos dispensaron al psicoanálisis, pero no permite comprender cómo se pudo llegar a esos estallidos de furia, sarcasmo y desprecio, al abandono de todos los preceptos de la lógica y del buen gusto en la polémica. Tal reacción permite adivinar que debieron haberse animado otras resistencias, fuera de las meramente intelectuales; que fueron despertadas fuertes potencias afectivas. La doctrina psicoanalítica contiene, en efecto, bastantes elementos a los cuales se podría atribuir tal repercusión sobre las pasiones humanas, y no sólo sobre las de los hombres de ciencia.

Así, nos encontramos ante todo con la fundamental importancia que el psicoanálisis concede a los denominados *instintos sexuales* en la vida psíquica del hombre. Según la teoría psicoanalítica, los síntomas neuróticos son deformadas satisfacciones sustitutivas de energías instintivas sexuales, cuya satisfacción directa ha sido frustrada por resistencias interiores. Más tarde, cuando el psicoanálisis traspuso los límites de su primitivo campo de labor, permitiendo su aplicación a la vida psíquica normal procuró demostrar que los mismos componentes sexuales, desviados de sus fines más directos a otros más lejanos, constituyen los más importantes aportes a las obras culturales del individuo y de la comunidad. Estas afirmaciones no eran totalmente nuevas, pues ya el filósofo *Schopenhauer* había señalado con palabras de inolvidable vigor la incomparable importancia de la vida sexual; por otra parte, lo que el psicoanálisis denominó «sexualidad», de ningún modo coincidía con el impulso a la unión de los sexos o a la provocación de sensaciones placenteras en los

órganos genitales, sino más bien con el *Eros* del *Symposion* platónico, fuerza ubicua y fuente de toda vida.

Pero los adversarios olvidaron la existencia de tan ilustres precursores, ensañándose con el psicoanálisis como si éste hubiera cometido un atentado contra la dignidad de la especie humana. Le achacaron un «pansexualismo», aunque la teoría psicoanalítica de los instintos siempre fue estrictamente dualista y en ningún momento dejó de reconocer, junto a los instintos sexuales, la existencia de otros, a los cuales atribuía precisamente la energía necesaria para rechazar los instintos sexuales. Originalmente esta antítesis de los instintos se había establecido entre los instintos sexuales y los del *yo*, mientras que una orientación más reciente de la teoría la plantea entre el *Eros* y el instinto de muerte o de destrucción.

La parcial atribución del arte, la religión y el orden social, a la injerencia de energías instintivas sexuales, fue recibida como una denigración de los más altos patrimonios de la cultura, proclamándose solemnemente que el hombre también tendría otros intereses, además de los sexuales, pero olvidando en el apuro que también los tiene el animal —pues sólo está supeditado a la sexualidad esporádicamente en ciertas épocas, y no permanentemente, como el hombre—; olvidando que estos otros intereses jamás fueron negados en el hombre, y que al demostrarse su origen de elementales fuentes instintivas animales, en nada se reduce el valor de una conquista cultural.

Tanta falta de lógica y tamaña injusticia exigen una explicación. No será difícil hallar su causa provocadora. La cultura humana reposa sobre dos pilares: uno, la dominación de las fuerzas naturales; el otro, la coerción de nuestros instintos. Esclavos encadenados son los que soportan el trono de la soberana. Entre los elementos instintuales así sometidos a su servicio, descuellan por su fuerza y su salvajez los instintos sexuales en sentido más estricto. ¡Ay si quedasen en libertad!: el trono sería derribado estrepitosamente, y la soberana, pisoteada sin conmiseración. Bien lo sabe la sociedad, y no quiere que de ello se hable.

Pero ¿por qué no? ¿Qué mal podría traer su comentario? El psicoanálisis jamás estimuló el desencadenamiento de nuestros instintos socialmente perniciosos; bien al contrario, señaló su peligro y recomendó su corrección. Pero la sociedad nada quiere saber de que se revelen tales condiciones, porque su conciencia le remuerde en más de un sentido. Ante todo, ha implantado un alto ideal de moralidad —moralidad significa coerción de los instintos—, cuyo

cumplimiento exige a todos sus miembros, sin preocuparse de lo difícil que esta obediencia pueda resultarle al individuo. Pero, en cambio, no cuenta con una organización tan íntegra y perfecta como para poder indemnizar al individuo por su renuncia a los instintos. Por consiguiente, quédale librado a éste el camino por el cual podrá conseguir compensación suficiente para el sacrificio que se le impuso, conservando así su equilibrio psíquico. Pero, en suma, el hombre se ve obligado a exceder psicológicamente sus medios de vida, mientras que por otro lado sus exigencias instintuales insatisfechas le hacen sentir las imposiciones culturales como una constante opresión. Con esto, la sociedad sostiene un estado de *hipocresía cultural* que necesariamente será acompañado por un sentimiento de inseguridad y por la imprescindible precaución, que consiste en prohibir toda crítica y discusión al respecto. Esto rige para todas las tendencias instintuales, es decir, también para las egoístas; no hemos de investigar aquí la medida en que se puede aplicar el mismo patrón a todas las culturas, y no solamente a las que ya han completado su evolución. Agrégase a esto, en lo que a los instintos estrictamente sexuales se refiere, el hecho de que la mayoría de los hombres los dominan en forma insuficiente y psicológicamente incorrecta, de modo que son éstos, precisamente, los más propensos a desencadenarse.

El psicoanálisis pone al descubierto las flaquezas de este sistema y recomienda su corrección. Propone ceder en la rigidez de la represión instintual, concediendo, en cambio, más espacio a la sinceridad. Ciertos impulsos instintuales, en cuya supresión la sociedad ha ido demasiado lejos, han de ser dotados de mayor satisfacción; en otros, el ineficaz método de dominio por vía de la represión debe ser sustituido por un procedimiento mejor y más seguro. Debido a esta crítica, el psicoanálisis fue tachado de «enemigo de la cultura», condenándose como «peligro social». Semejante resistencia no puede gozar de vida eterna; a la larga, ninguna institución humana podrá escapar a la influencia de una crítica justificada, pero hasta ahora la actitud del hombre frente al psicoanálisis sigue siendo dominada por este miedo que desencadena las pasiones y menoscaba la pretensión de argumentar lógicamente.

Con su teoría de los instintos, el psicoanálisis ofendió al hombre en su orgullo de sentirse miembro de la comunidad social; otro elemento de su sistema teórico, en cambio, pudo herir a todo individuo en el punto más sensible de su propia evolución psíquica. El psicoanálisis puso fin a la fábula de la infancia asexual, demostrando que los intereses y las actividades sexuales existen en el niño pequeño desde el comienzo de su vida, revelando las transformaciones que

sufren, mostrando cómo experimentan cierta inhibición alrededor de los cinco años, para ponerse al servicio de la función genésica a partir de la pubertad. Reconoció que la temprana vida sexual infantil culmina en el denominado *complejo de Edipo*, en la vinculación afectiva con el personaje parental del sexo opuesto, acompañada de rivalidad frente al del mismo sexo, tendencia que en esa época de la vida aún se manifiesta libremente, como deseo sexual directo. Todo esto se puede confirmar con tal facilidad, que realmente fue preciso desplegar un enorme esfuerzo para lograr pasarlo por alto. En efecto, cada individuo recorre esta fase, pero luego reprime enérgicamente su contenido, llegando a olvidarlo. La repugnancia ante el incesto y un enorme sentimiento de culpabilidad son residuos de esa prehistoria individual. Quizá sucedió algo muy parecido en la prehistoria de la especie humana, y los orígenes de la moralidad, de la religión y del orden social estarían íntimamente vinculados a la superación de esa época arcaica. Al hombre adulto no debía recordársele esa prehistoria, que más tarde se le tornó tan digna de vergüenza; sufría un acceso de furia cada vez que el psicoanálisis pretendía descorrer el velo de la amnesia que oculta sus años infantiles. Así, sólo quedó un recurso: cuanto afirmaba el psicoanálisis debía ser falso, y esta pretendida ciencia nueva no había de ser más que un tejido de fantasías y supercherías.

Las fuertes resistencias contra el psicoanálisis no eran, pues, de índole intelectual, sino que procedían de fuentes afectivas; esto permitía explicar su apasionamiento y su falta de lógica. La situación se adaptaba a una fórmula muy simple: los hombres, en tanto que masa humana, se conducían frente al psicoanálisis exactamente igual que un individuo neurótico sometido a tratamiento por sus trastornos, pero al cual se podía demostrar pacientemente que todo había sucedido como el análisis lo afirmaba. Por otra parte, tales hechos no fueron inventados por esta ciencia, sino hallados en el estudio de otros neuróticos mediante esfuerzos prolongados durante varios decenios.

Semejante situación tenía, al mismo tiempo, algo terrible y algo grato: terrible, porque no era ninguna minucia tomar a la especie humana entera como paciente; grato, porque a fin de cuentas todo venía a suceder como, de acuerdo con las hipótesis del psicoanálisis, debía ocurrir.

Si repasamos una vez más las ya descritas resistencias contra el psicoanálisis, debemos reconocer que sólo en su menor parte son de la especie que se suele enfrentar a la mayoría de las innovaciones científicas. La parte más considerable obedece a que el contenido de esta doctrina había herido fuertes sentimientos de

la humanidad. Por otra parte, sucedió otro tanto con la teoría evolucionista de *Darwin*, que aniquiló la valla entre el hombre y el animal, levantada por la vanidad humana. En un breve ensayo anterior (*Una dificultad del psicoanálisis*, «Imago», 1917)^[2184] ya señalé esta analogía. Destaqué allí que el concepto psicoanalítico de la relación entre el yo consciente y el todopoderoso inconsciente constituye una grave afrenta contra el amor propio humano, afrenta que calificué de *psicológica*, equiparándola a la *biológica*, representada por la teoría evolucionista, y a la anterior, *cosmológica*, infligida por el descubrimiento de *Copérnico*.

La resistencia contra el psicoanálisis también fue reforzada parcialmente por dificultades puramente exteriores. No es fácil formarse un juicio independiente en las cosas psicoanalíticas, a menos que se haya experimentado esta ciencia en carne propia o en el prójimo. No es posible hacer lo último sin haber aprendido antes determinada técnica harto dificultosa, y hasta hace poco no se disponía de medios accesibles para aprender el psicoanálisis y su técnica. Tal situación ha mejorado ahora, al fundarse en Berlín el Policlínico Psicoanalítico y el Instituto de Enseñanza (1920). Poco después (1922) se fundó en Viena un instituto análogo.

Finalmente, el autor puede plantear con toda modestia la pregunta de si su propia personalidad de judío, que jamás intentó ocultar tal carácter, no habría participado en la antipatía que el mundo ofreció al psicoanálisis. Sólo raramente fue expresado un argumento de esta clase, pero por desgracia nos hemos tornado tan suspicaces, que no podemos menos de sospechar que esta circunstancia debe haber ejercido algún efecto. Quizá tampoco sea simple casualidad el hecho de que el primer representante del psicoanálisis fuese un judío. Para profesar esta ciencia era preciso estar muy dispuesto a soportar el destino del aislamiento en la oposición, destino más familiar al judío que a cualquier otro hombre.

CXXXIII

EL «BLOCK» MARAVILLOSO^[2185]

1924 [1925]

CUANDO desconfiamos de nuestra memoria —desconfianza que alcanza gran intensidad en los neuróticos, pero que también está justificada en los normales— podemos complementar y asegurar esta función por medio de anotaciones gráficas. La superficie que conserva estas anotaciones, pizarra u hoja de papel, es entonces como una parte materializada del aparato mnémico que llevamos, invisible, en nosotros. Nos bastará, pues, saber el lugar en el que se halla el «recuerdo» así fijado para poderlo «reproducir» a voluntad, con la certeza de que ha permanecido invariable, habiendo eludido así las deformaciones que quizá hubiese sufrido en nuestra memoria.

Pero cuando queremos servirnos ampliamente de esta técnica para perfeccionar nuestra función mnémica, advertimos que podemos poner en práctica dos distintos procedimientos. Podemos, primeramente, elegir una superficie que conserve intacta, durante mucho tiempo, la anotación a ella confiada; esto es, una hoja de papel sobre la que escribiremos con tinta, obteniendo así una «huella mnémica permanente». La desventaja de este procedimiento consiste en que la capacidad de la superficie receptora se agota pronto. La hoja de papel no ofrece ya lugar para nuevas anotaciones, y nos vemos obligados a tomar otras nuevas. Por otro lado, la ventaja que este procedimiento nos ofrece al procurarnos una «huella permanente» puede perder para nosotros su valor cuando, al cabo de algún tiempo, deja de interesarnos lo anotado y no queremos ya «conservarlo en la memoria». El segundo

procedimiento no presenta estos defectos. Si escribimos, por ejemplo, con tiza sobre una pizarra, tendremos una superficie de capacidad receptora ilimitada, de la que podremos borrar las anotaciones en cuanto cesen de interesarnos, sin tener por ello que destruirla o tirarla. El inconveniente está aquí en la imposibilidad de conservar una huella permanente, pues al querer inscribir en la pizarra cubierta ya de anotaciones alguna nueva, tenemos que borrar parte de las anteriores. Así pues, en los dispositivos con los cuales sustituimos nuestra memoria, parecen excluirse, entre sí, la capacidad receptora ilimitada y la conservación de huellas permanentes; hemos de renovar la superficie receptora o destruir las anotaciones.

Los aparatos auxiliares que hemos inventado para perfeccionar o intensificar nuestras funciones sensoriales están todos contruidos a semejanza del órgano sensorial correspondiente o de una parte del mismo (lentes, cámaras fotográficas, trompetillas, etc.). Desde este punto de vista, los dispositivos auxiliares de nuestra memoria parecen muy defectuosos, pues nuestro aparato anímico realiza precisamente lo que aquéllos no pueden. Presenta una ilimitada capacidad receptora de nuevas percepciones y crea, además, huellas duraderas, aunque no invariables, de las mismas. Ya en *La interpretación de los sueños* (1900) expusimos la sospecha de que esta facultad, poco común, correspondía a la función de dos distintos sistemas (órganos del aparato anímico). Poseeríamos un sistema encargado de recibir las percepciones, pero no de conservar de ellas una huella duradera, conduciéndose así, con respecto a cada nueva percepción, como una cuartilla intacta. Tales huellas permanentes de los estímulos acogidos surgirían luego en los «sistemas mnémicos» situados detrás del sistema receptor. Más tarde (*Más allá del principio del placer*) agregamos la observación de que el fenómeno inexplicable de la conciencia nace en el sistema perceptor en lugar de las huellas duraderas.

Hace poco tiempo ha surgido en el comercio, con el nombre de «block maravilloso», un objeto que parece prometer mayor utilidad que la hoja de papel o la pizarra. No pretende ser más que un memorándum del cual pueden borrarse cómoda y sencillamente las anotaciones. Pero si lo observamos más detenidamente encontramos en su construcción una singular coincidencia con la estructura por nosotros supuesta de nuestro aparato perceptor y comprobamos que puede, en efecto, ofrecernos las dos cosas: una superficie receptora siempre pronta y huellas permanentes de las anotaciones hechas.

El *block* maravilloso es una lámina de resina o cera de color oscuro, encuadrada en un marco de papel y sobre la cual va una fina hoja transparente,

sujeta en su borde superior y suelta en el inferior. Esta hoja es la parte más interesante de todo el aparato. Se compone, a su vez, de dos capas separables, salvo en los bordes transversales. La capa superior es una lámina transparente de celuloide, y la inferior, un papel encerado muy delgado y translúcido. Cuando el aparato no es empleado, la superficie interna del papel encerado permanece ligeramente adherida a la cara superior de la lámina de cera.

Para usar este *block* maravilloso se escribe sobre la capa de celuloide de la hoja que cubre la lámina de cera. Para ello no se emplea lápiz ni tiza, sino, como en la antigüedad, un estilo o punzón. Pero en el *block* maravilloso, el estilo no graba directamente la escritura sobre la lámina de cera, sino por mediación de la hoja que la recubre, adhiriendo a la primera, en los puntos sobre los que ejerce presión, la cara interna del papel encerado, y los trazos así marcados se hacen visibles en un color más oscuro, en la superficie grisácea del celuloide. Cuando luego se quiere borrar lo escrito basta separar ligeramente de la lámina de cera la hoja superior, cuyo borde inferior queda libre. El contacto establecido por la presión del estilo entre el papel encerado y la lámina de cera, contacto al que se debía la visibilidad de lo escrito, queda así destruido, sin que se establezca de nuevo al volver a tocarse ambos, y el *block* maravilloso aparece otra vez limpio y dispuesto a acoger nuevas anotaciones.

Las pequeñas imperfecciones de este objeto no presentan, naturalmente, para nosotros interés alguno, puesto que nuestra intención no es sino perseguir sus coincidencias con la estructura de nuestro aparato anímico perceptor.

Si después de escribir sobre el *block* maravilloso separamos con cuidado la hoja de celuloide de la de papel encerado, seguimos viendo lo escrito sobre la superficie de este último y podemos preguntarnos qué utilidad ha de tener la hoja de celuloide. Pero en seguida advertimos que el papel encerado se rasgaría o se arrugaría si escribiésemos directamente sobre él con el estilo. La hoja de celuloide es, por tanto, una cubierta protectora del papel encerado, destinada a protegerle de las acciones nocivas ejercidas sobre él desde el exterior. El celuloide es un «dispositivo protector contra las excitaciones», y la capa que las acoge es propiamente el papel. Podemos ya recordar aquí que en *Más allá del principio del placer* expusimos que nuestro aparato perceptor se componía de dos capas: una protección exterior contra los estímulos, encargada de disminuir la considerable magnitud de los mismos, y bajo ella, la superficie receptora.

La analogía no tendría mucho valor si terminase aquí. Pero aún va más lejos. Si levantamos toda la cubierta —celuloide y papel encerado—, separándola de la

lámina de cera, desaparece definitivamente lo escrito. La superficie del *block* queda limpia y dispuesta a acoger nuevas anotaciones. Pero no es difícil comprobar que la huella permanente de lo escrito ha quedado conservada sobre la lámina de cera, siendo legible a una luz apropiada. Así pues, el *block* no ofrece tan sólo una superficie receptora utilizable siempre de nuevo, como la pizarra, sino que conserva una huella permanente de lo escrito, como la hoja de papel. Resuelve el problema de reunir ambas facultades *distribuyéndolas entre dos elementos —sistemas— distintos, pero enlazados entre sí*. Coincide, pues, exactamente, con la hipótesis antes citada sobre la estructura de nuestro aparato anímico perceptor. La capa que acoge los estímulos no conserva su huella permanente, y los fundamentos de nuestra memoria nacen en otro sistema vecino. No debe preocuparnos aquí que las huellas permanentes de las anotaciones recibidas no sean ya utilizadas en el *block* maravilloso. Basta que exista. Alguna vez ha de concluir la analogía de tal aparato auxiliar con el órgano que copia. El *block* maravilloso no puede tampoco «reproducir» las inscripciones borradas «desde el interior». Sería realmente maravilloso si pudiera hacerlo así, como nuestra memoria. De todos modos, no nos parece muy aventurado comparar la cubierta compuesta por el celuloide y el papel encerado con el sistema receptor de los estímulos y su dispositivo protector; la lámina de cera, con el sistema inconsciente situado detrás de él, y la aparición y desaparición de lo escrito, con la conducta correspondiente de la conciencia en cuanto a las percepciones. Pero, además, confieso que me siento inclinado a llevar más allá la comparación.

En el *block* maravilloso, la escritura desaparece cada vez que suprimimos el contacto entre el papel receptor del estímulo y la lámina de cera que guarda la impresión. Esta circunstancia coincide con una idea que hace tiempo nos hemos formado sobre el funcionamiento del aparato psíquico perceptor, pero que nunca habíamos aún expuesto. Hemos supuesto que desde el interior son constantemente enviadas al sistema perceptor y retiradas de él inervaciones de carga psíquica. En tanto que el sistema se mantiene investido de energía psíquica recibe las percepciones acompañadas de conciencia y transmite el estímulo a los sistemas mnémicos inconscientes. Pero cuando la carga de energía psíquica es retraída de él, se apaga la conciencia y cesa la función del sistema. Es como si lo inconsciente destacase, por medio del sistema receptor y hacia el mundo exterior, unos sensibles tentáculos y los retrajese una vez comprobados los estímulos. En nuestra hipótesis adscribimos las interrupciones que en el *block*

maravilloso provoca una acción exterior al efecto de una discontinuidad de las inervaciones, y en lugar de una supresión real del contacto suponemos una insensibilidad periódica del sistema perceptor. Por último, suponemos también que este funcionamiento discontinuo del sistema perceptor constituye la base de la idea del tiempo^[2186].

Si se imagina que mientras una mano escribe en el *block* maravilloso hay otra que levanta periódicamente la cubierta, se tendrá una idea de la forma en que por nuestra parte hemos tratado de representar la función de nuestro aparato psíquico perceptor.

CXXXIV

PRÓLOGO PARA UN LIBRO DE THEODOR REIK^[2187]

1919

EL psicoanálisis es un hijo de la indigencia médica; surgió de la necesidad de auxiliar a los enfermos neuróticos, a quienes ningún beneficio podían ofrecer el reposo, la hidroterapia o el tratamiento eléctrico. Una observación sumamente notable de José Breuer despertó la esperanza de que se podría prestarles tanto mayor ayuda cuanto más profundamente se comprendiera la génesis de sus síntomas, hasta entonces desconocida. De tal suerte, el psicoanálisis, nacido como una técnica puramente médica, se orientó desde el principio a la exploración, a la revelación de vinculaciones recónditas y de vasto alcance.

Su evolución posterior lo apartó, en medida que debía resultar sorprendente para el médico, del estudio de las condiciones somáticas en las cuales aparecen las enfermedades nerviosas, orientándose en cambio hacia todo el contenido psíquico que colma la vida humana, también la del individuo sano, sea normal o hipernormal. Hubo de ocuparse en los afectos y las pasiones, ante todo en aquellos que los poetas no se cansan de representar y ensalzar: los de la vida amorosa; aprendió a reconocer el poderío de los recuerdos, la insospechada importancia que los primeros años de la infancia tienen para la plasmación de la madurez ulterior, la potencia de los deseos que falsean el juicio del hombre e imponen vías inalterables a sus aspiraciones.

Durante un tiempo el psicoanálisis pareció estar condenado a agotarse en la

psicología, sin poder indicar por qué se diferencia la psicología del enfermo de la del normal. En su camino se encontró, empero, con el problema del *sueño*, un producto psíquico anormal creado por seres normales en condiciones fisiológicas periódicas. Al resolver el psicoanálisis el enigma del sueño halló en el psiquismo *inconsciente* el terreno común en el cual arraigan las tendencias psíquicas más elevadas tanto como las más bajas, del cual surgen las producciones anímicas más normales, como las aberrantes y mórbidas. Desde entonces, el cuadro del funcionalismo psíquico se le presentó con creciente nitidez e integridad. Oscuras energías instintivas, surgidas de lo orgánico y tendientes a fines innatos; sobre ellas, una serie jerárquica de formaciones psíquicas con organización más elevada —adquisiciones de la evolución humana bajo el imperio de la historia humana—, instancias que han incorporado partes de esas tendencias instintivas, perfeccionándolas o imponiéndoles fines más elevados, pero, en todo caso, ligándolas con vínculos sólidos y aprovechando sus energías instintivas para los propios fines. Pero esta organización superior que conocemos como el *yo* rechazó por inútil otra parte de los mismos impulsos instintivos elementales, que no podían someterse a la unidad orgánica del individuo o que se oponían a los objetivos culturales del mismo. El *yo* no es capaz de extirpar estas potencias psíquicas sustraídas a su dominio, pero se aparta de ellas, las abandona en el nivel psicológico más primitivo, se defiende contra sus exigencias mediante enérgicas formaciones defensivas y reactivas, o bien trata de aplacarlas con satisfacciones sustitutivas. Indómitos e indestructibles, pero impedidos de realizarse, estos instintos sometidos a la represión forman, con sus representaciones psíquicas primitivas, el mundo anímico subterráneo, el núcleo de lo genuinamente *inconsciente*, siempre dispuestos a hacer valer sus derechos y a irrumpir hacia la satisfacción a través de cualquier rodeo. De ahí la habilidad de la imponente superestructura psíquica; la ofensiva nocturna que lo condenado y reprimido efectúa en el sueño; la propensión a caer en la neurosis o la psicosis apenas la relación de fuerzas entre el *yo* y lo reprimido se desplace en sentido desfavorable para aquél.

Reflexionando, se advierte al punto que semejante concepción de la vida psíquica humana no podía limitarse al terreno del sueño y de las enfermedades neuróticas, pues si había dado con algo cierto, también debía tener vigencia para los fenómenos psíquicos normales, y aun en las más excelsas producciones del espíritu humano podría reconocerse una relación con los factores hallados en la patología: con la represión, con los esfuerzos por dominar lo inconsciente, con

las posibilidades de satisfacción de los instintos primitivos. La aplicación de los métodos de investigación psicoanalíticos a sectores alejados de su tierra madre, a las más diversas ciencias del espíritu, fue desde ese momento una tentación irresistible, un imperativo científico. Aun la labor analítica con los pacientes incitaba sin cesar a emprender esta tarea, pues era imposible dejar de reconocer que las formas individuales de las neurosis exhiben analogías evidentes con las más valiosas producciones de nuestra cultura. El histérico es un poeta declarado, aunque manifieste sus fantasías en forma esencialmente *mímica* y sin considerar si el prójimo lo comprende; el ceremonial y las prohibiciones del neurótico obsesivo nos inducen a aceptar que éste se ha creado una religión privada, y aun las construcciones delirantes del paranoico muestran una enojosa semejanza exterior y un parentesco íntimo con los sistemas de nuestros filósofos. No es posible rehuir la impresión de que estos enfermos emprenden, en forma *asocial*, las mismas tentativas para solucionar sus conflictos y para atenuar sus necesidades imperiosas, que suelen llamarse *poesía*, *religión* y *filosofía*, cuando son realizadas en una forma convencional para la mayoría de los seres.

En un trabajo pletórico de ideas (*Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften* —«La importancia del psicoanálisis para las ciencias del espíritu»—), O. Rank y H. Sachs compendiaron en 1913 los resultados que hasta esa fecha había suministrado la aplicación del psicoanálisis a las ciencias del espíritu. La mitología, la historia de la literatura y la de las religiones parecen ser los terrenos más fácilmente accesibles. Aún no se ha encontrado la fórmula que permita incluir el mito en este sistema. En un voluminoso libro sobre el *complejo del incesto*, Otto Rank^[2188] presentó la sorprendente prueba de que la elección de los temas, especialmente en la poesía dramática, está determinada principalmente por el sector de lo que el psicoanálisis denomina el *complejo de Edipo*, mediante cuya elaboración en las más diversas variaciones, deformaciones y disfraces, el poeta intenta solucionar su propia posición personal frente a ese tema afectivo. El complejo de Edipo, es decir, la actitud afectiva ante la familia, o, en sentido más estricto, ante el padre y la madre, es el tema frente a cuya superación fracasa el neurótico y que por eso constituye regularmente el núcleo de su neurosis. Sin embargo, su importancia no obedece a una mera coincidencia incomprensible para nosotros, sino que son los hechos biológicos de la prolongada dependencia y de la lenta maduración del joven ser humano, así como de la complicada evolución de su capacidad amorosa, los que

se expresan en esta acentuación del vínculo con los padres, los que tienen por consecuencia que la superación del complejo de Edipo coincida con el dominio más adecuado sobre la herencia arcaica, animal, del hombre. Aunque ésta contiene todas las energías necesarias para la ulterior evolución cultural del individuo, es preciso que antes sean seleccionadas y elaboradas. Tal como el hombre lo trae consigo, este acervo hereditario arcaico no es utilizable para los fines de la vida cultural en sociedad.

Un paso más nos lleva al punto del cual arrancó la consideración psicoanalítica de la vida religiosa. Lo que es hoy un bien hereditario para cada individuo fue otrora una nueva adquisición, transmitida a través de una larga serie de generaciones. Por consiguiente, también el complejo de Edipo debe tener una historia evolutiva, y el estudio de la prehistoria puede llevarnos a retrasarla. La investigación científica admite que la vida familiar humana fue en lejanas épocas prehistóricas muy distinta de la que ahora es, logrando confirmar esta presunción mediante el estudio de los pueblos primitivos que sobreviven actualmente. Si además se somete a elaboración psicoanalítica dicho material prehistórico y etnológico, surge un resultado inesperadamente preciso: Dios-Padre había existido otrora en carne y hueso sobre la tierra, ejerciendo su poderío dominante como cacique de la primitiva horda humana, hasta que sus hijos, unidos, lo mataron. Además, el efecto de este crimen liberador y la reacción ante el mismo originaron los primeros vínculos sociales, las restricciones morales básicas y la forma más antigua de una religión: el totemismo. Pero también las religiones más recientes están llenas del mismo contenido, y mientras por un lado se esfuerzan por borrar las huellas de aquel crimen o por expiarlo al ofrecernos nuevas soluciones para la lucha entre padre e hijos, por otro lado no pueden menos que volver a repetir la eliminación del padre. No obstante, también en el mito puede reconocerse la repercusión de aquel suceso que arroja su sombra gigantesca sobre toda la evolución de la Humanidad.

Esta hipótesis, basada en las comprobaciones de Robertson Smith y desarrollada por mí, en 1912, en *Totem y tabú*^[2189], Theodor Reik la tomó como fundamento de sus estudios sobre los problemas de la psicología de las religiones, cuyo primer volumen tenemos ante nuestros ojos. Fieles a la técnica psicoanalítica, estos trabajos parten de particularidades de la vida religiosa, hasta ahora incomprensibles, para ganar a través de su escrutación un conocimiento

sobre las precondiciones básicas y los fines últimos de las religiones, teniendo constantemente presentes los vínculos entre lo prehistórico y lo primitivo de hoy en día, así como la relación entre los productos culturales y las formaciones sustitutivas de las neurosis. Por lo demás, podemos remitirnos a la introducción del autor, expresando nuestra esperanza de que su obra se recomendará por sí misma a la consideración de los entendidos.

CXXXV

**PRÓLOGO PARA UN LIBRO DE J.
VARENDONCK^[2190]**

1921

EL presente libro del doctor Varendonck contiene una importante novedad y despertará el justificado interés de todos los filósofos, psicólogos y psicoanalistas. Tras esfuerzos prolongados durante varios años, el autor ha logrado captar aquella especie de actividad cogitativa fantaseante a la que uno se abandona durante los estados de distracción y en la cual se cae fácilmente antes de dormirse o en el despertar parcial. Llevó a la consciencia y registró las cadenas de asociaciones que se presentan en tales circunstancias sin intervención de la voluntad del individuo, estudiando sus particularidades y sus discrepancias frente al pensamiento consciente intencionado, y haciendo al mismo tiempo una serie de descubrimientos importantes, de los cuales aún han de derivarse problemas y planteamientos más vastos.

Diversas cuestiones atinentes a la psicología de los sueños y de los actos fallidos son resueltas acertadamente por las observaciones del doctor Varendonck^[2191].

No es mi intención reseñar aquí los resultados del autor, sino que me limitaré a señalar la importancia de su trabajo y me permitiré una observación sobre la terminología que ha adoptado. En efecto, incluye en su estudio aquella especie de actividad ideacional que observó en el pensamiento autista de Bleuler, pero la denomina por regla general *pensamiento preconsciente* (*foreconscious thinking*),

siguiendo la costumbre prevaleciente en el psicoanálisis. Sin embargo, el pensamiento autista de Bleuler no corresponde en modo alguno a la extensión o al contenido del preconsciente ni puedo admitir que el término empleado por Bleuler constituya una elección feliz. La propia designación de pensamiento «preconsciente», como forma característica, me parece confusa e insatisfactoria. La cuestión radica en que esa forma de actividad cogitativa de la cual el conocido sueño diurno es un ejemplo —completo en sí mismo, desarrollando una situación o un acto que se lleva a su término— constituye el mejor ejemplo y por ahora el único estudiado. Este sueño diurno no debe sus peculiaridades a la circunstancia de que, en su mayor parte, tiene lugar preconscientemente, ni se modifican sus manifestaciones cuando se produce conscientemente. Desde otro punto de vista, bien sabemos que aun la reflexión más estrictamente dirigida puede realizarse sin la cooperación de la consciencia, o sea, preconscientemente. Por tal razón estimo necesario, al establecer una distinción entre los diferentes modos de la actividad ideacional, no utilizar en primer término la relación con la consciencia, y designar el sueño diurno, así como las series de ideas estudiadas por Varendonck, como «pensamiento errático» (*freely wandering*) o «fantástico», en contraposición con la reflexión intencionalmente dirigida. Al mismo tiempo, convendría tener en cuenta que aun el pensamiento fantástico no siempre carece de un fin y una representación terminal.

CXXXVI

PRÓLOGO PARA UN LIBRO DE JAMES J. PUTNAM^[2192]

1921

EL director de esta biblioteca debe sentir una satisfacción especial al tener la ocasión de publicar, como volumen inicial, una antología de los escritos psicoanalíticos del profesor James J. Putnam, el distinguido neurólogo de la Universidad de Harvard. El profesor Putnam, fallecido en 1918 a la edad de setenta y dos años, no sólo fue el primer americano que se interesó por el psicoanálisis, sino que muy pronto se convirtió en su más decidido preconizador y en su representante más influyente en América. Gracias a la sólida reputación que había ganado en sus actividades docentes, a sus importantes trabajos en el dominio de las enfermedades nerviosas orgánicas y al respeto universal de que gozaba su personalidad, pudo contribuir, quizá más que ningún otro, a difundir el psicoanálisis en su patria, logrando protegerlo contra la difamación de que inevitablemente se lo habría hecho víctima al otro lado del Atlántico, en medida no menor que en éste. Pero todas esas invectivas quedaban condenadas al silencio cuando un hombre de la excelsa calidad ética y de la rectitud moral de Putnam se había colocado entre los defensores de la nueva ciencia y de los métodos terapéuticos fundados sobre la misma.

Los trabajos aquí reunidos en un volumen, escritos por Putnam entre el año 1909 y el fin de sus días, reflejan fielmente sus relaciones con el psicoanálisis. Muestran cómo al principio se dedicó a corregir un juicio provisional basado en conocimientos insuficientes; cómo aceptó luego la esencia del psicoanálisis,

reconociéndole capacidad para iluminar claramente el origen de las imperfecciones y los defectos humanos; cómo quedó impresionado por la perspectiva de contribuir al progreso de la humanidad siguiendo las orientaciones analíticas; cómo se convenció luego, por sus propias actividades médicas, de la verdad que encierra la mayoría de las conclusiones y los postulados psicoanalíticos, confirmado, a su vez, el hecho de que el médico que aplica el psicoanálisis alcanza un entendimiento mucho más profundo de los sufrimientos de sus pacientes y es capaz de asistirlos en medida mucho mayor de lo que era posible con los anteriores métodos terapéuticos; cómo, por fin, comenzó a sobrepasar los límites del psicoanálisis, preconizando su vinculación, en tanto que ciencia, con un sistema filosófico determinado, y la franca adaptación de su ejercicio a un conjunto particular de doctrinas éticas.

No ha de ser, pues, motivo de admiración el que una mente con tendencias éticas y filosóficas tan predominantes como la de Putnam, después de haberse sumido profundamente en el psicoanálisis, haya deseado establecer relaciones más estrechas entre el mismo y los objetivos más caros a su corazón. Pero su entusiasmo, tan admirable en un hombre de su avanzada edad, no logró cautivar a otros. La gente joven no compartió ese cálido entusiasmo, y fue especialmente Ferenczi quien expresó la opinión contraria. La razón decisiva del rechazo que sufrieron las proposiciones de Putnam fue la incertidumbre con respecto a cuál de los innumerables sistemas filosóficos habría de aceptarse, dado que todos parecían estar fundados sobre bases igualmente frágiles, y dado que hasta entonces se había sacrificado todo en aras de la relativa certeza que ofrecían los resultados del psicoanálisis. Parecía más prudente esperar hasta descubrir si una determinada actitud ante la vida podría sernos impuesta por la propia investigación psicoanalítica, con todo el peso de la imperiosidad científica.

Tenemos el deber de expresar nuestro agradecimiento a la viuda del autor, señora de Putnam, por la colaboración prestada en lo que se refiere a los manuscritos, a los derechos de publicación y al apoyo económico, colaboración sin la cual este volumen no habría podido ser publicado. Para los trabajos numerados VI, VII y X no disponíamos de manuscritos ingleses, de modo que fueron traducidos por la doctora Katherine Jones del texto alemán original del propio Putnam.

Éste volumen mantendrá fresca en los círculos analíticos la memoria del amigo cuya pérdida deploramos tan profundamente. Ojalá sea la primera de una serie de publicaciones destinadas a estimular la comprensión y la aplicación del

psicoanálisis en el mundo de habla inglesa, fin al cual James J. Putnam dedicó los diez últimos años de su fructífera existencia.

CXXXVII

PRÓLOGO PARA UN LIBRO DE MAX EITINGON^[2193]

1923

MI amigo Max Eitingon, que creó y sostuvo hasta ahora de su propio peculio la Policlínica Psicoanalítica de Berlín, informa en las páginas siguientes sobre los motivos de su fundación, así como sobre la organización y la labor cumplida por el Instituto. Sólo puedo contribuir a estas páginas expresando mi anhelo de que también en otros lugares no tarden en hallarse personas o entidades que, siguiendo el ejemplo de Eitingon, den vida a institutos similares. Si además de su importancia científica el psicoanálisis tiene valor como método terapéutico, si es capaz de prestar auxilio a la humanidad sufriente en su lucha por cumplir las exigencias de la cultura, entonces este auxilio también debe ser dispensado a la gran masa de aquellos que son demasiado pobres para retribuir con sus propios medios la ardua labor del analista. He aquí una necesidad social particularmente perentoria en una época que, como la nuestra, es de incontenible pauperización para las capas intelectuales de la población, expuestas en mayor grado al peligro de la neurosis. Además, los institutos como la Policlínica de Berlín son los únicos que pueden superar las dificultades con que en otras circunstancias tropieza la enseñanza concienzuda del psicoanálisis. Permiten formar un número mayor de analistas capacitados, en cuya actividad hemos de ver la única protección posible contra el daño infligido a los enfermos por individuos inexpertos o ineptos, sean profanos o médicos.

CXXXVIII

**SR. D. LUIS LOPEZ-BALLESTEROS Y DE
TORRES**^[2194]

1923

SIENDO yo un joven estudiante, el deseo de leer el inmortal «Don Quijote» en el original cervantino me llevó a aprender, sin maestros, la bella lengua castellana. Gracias a esta afición juvenil puedo ahora —ya en edad avanzada— comprobar el acierto de su versión española de mis obras, cuya lectura me produce siempre un vivo agrado por la correctísima interpretación de mi pensamiento y la elegancia del estilo. Me admira, sobre todo, cómo no siendo usted médico ni psiquiatra de profesión ha podido alcanzar tan absoluto y preciso dominio de una materia hartamente intrincada y a veces oscura.

FREUD.

Viena, 7 de mayo de 1923

CXXXIX

EN MEMORIA DE JAMES J. PUTNAM^[2195]

1919

E NTRE las primeras noticias que nos llegaron de los países anglosajones al levantarse el bloqueo se encuentra la dolorosa nueva del fallecimiento de Putnam, el presidente del gran grupo psicoanalítico panamericano. Sobrepasó los setenta y dos años conservando hasta el fin la lucidez de su espíritu, y en noviembre de 1918 le sorprendió durante el sueño una plácida muerte por parálisis cardíaca.

Putnam, hasta hace pocos años profesor de Neuropatología en la Universidad de Harvard, en Boston, era el más sólido puntal del psicoanálisis en América. Sus numerosos trabajos teóricos (algunos de los cuales vieron la luz en nuestra *Revista Internacional*), merced a su claridad, a su riqueza de ideas y a su posición decididamente enunciada, contribuyeron inmensamente a ganar al análisis la consideración en la docencia psiquiátrica y en el juicio público de que actualmente goza en América. Quizá no menor haya sido el efecto que tuvo el ejemplo personal de Putnam. Todos lo veneraban por su carácter sin mácula, y se sabía que para él sólo regían los criterios éticos más altos. Quien lo conocía personalmente debía incluirlo entre aquellas personas de tipo neurótico obsesivo felizmente compensadas, para quienes la nobleza se ha convertido en una segunda naturaleza y los pactos con lo ruin son inadmisibles.

Los analistas europeos pudieron conocer personalmente a J. Putnam a raíz de su participación en el Congreso Psicoanalítico de Weimar, en 1912. La Redacción de esta revista espera poder ofrecer en la próxima entrega un retrato

de nuestro venerado amigo y una consideración más detallada de su obra científica.

CXL

EN MEMORIA DE VICTOR TAUSK^[2196]

1919

ENTRE las víctimas, felizmente poco numerosas, que esta guerra arrebató a las filas de los psicoanalistas debemos contar también a este psiquiatra vienés de extraordinario talento, que eligió la muerte voluntaria aun antes de que se sellara la paz.

El doctor Tausk, que sólo contaba cuarenta y dos años, pertenecía desde más de un decenio al círculo íntimo de los prosélitos de Freud. Jurista de profesión, el doctor Tausk ya había actuado durante cierto tiempo como juez en Bosnia, cuando bajo la impresión de graves vivencias personales abandonó su carrera y se dedicó al periodismo, para el cual lo capacitaba especialmente su amplia cultura general. Luego de haber ejercido durante largo tiempo el periodismo en Berlín, vino en calidad de tal a Viena, donde trabó conocimiento con el psicoanálisis, decidiendo poco después dedicarse al mismo. Siendo ya un hombre maduro y padre de familia, no se arredró ante las grandes dificultades y los sacrificios de un nuevo cambio de profesión, que por fuerza debía interrumpir durante varios años sus actividades remuneradas, pues el largo estudio de la medicina sólo había de ser para él un recurso que le permitiera ejercer prácticamente el psicoanálisis.

Poco antes de estallar la guerra mundial, el doctor Tausk había ganado su segundo doctorado, y se estableció como psiquiatra en Viena, donde en plazo relativamente breve comenzó a formarse un apreciable grupo de pacientes, en quienes obtenía brillantes resultados. De esta actividad, que prometía al joven y

ambicioso médico plena satisfacción y posibilidades de subsistencia, lo arrancó repentina y violentamente la guerra. Incorporado inmediatamente a las filas, el doctor Tausk pronto ascendió al cargo de médico jefe, y cumplió con abnegación sus deberes de médico militar en los distintos teatros de guerra del Norte y de los Balcanes (por último, en Belgrado), ganando con ello también el aprecio oficial. Como mérito especial, cabe destacar aquí que durante la guerra el doctor Tausk se opuso siempre abiertamente, con todo el peso de su personalidad y sin la menor consideración, a los numerosos abusos que por desgracia tantos médicos toleraron en silencio o aun fomentaron con su complicidad.

Los años de agotador servicio militar no pudieron dejar de causar daño psíquico a este hombre extraordinariamente escrupuloso. Ya en el último Congreso Psicoanalítico, celebrado en Budapest en septiembre de 1918, donde los analistas volvieron a reunirse al cabo de largos años de separación, Tausk, que desde hacía algunos años sufría una afección orgánica, manifestó signos de particular excitabilidad.

Cuando el doctor Tausk fue dado de baja y regresó a Viena poco después, en otoño del año pasado, este hombre interiormente exhausto se vio ante la difícil tarea de forjarse por tercera vez una nueva existencia bajo las más desfavorables condiciones externas e internas. Además, el doctor Tausk, que deja dos hijos crecidos, para quienes fue un padre abnegado, estaba a punto de contraer nuevo matrimonio. Agobiado por sus sufrimientos, ya no pudo hacer frente a las múltiples exigencias que le planteaba la dura realidad. En la mañana del 3 de julio puso fin a su vida.

El doctor Tausk, miembro de la Asociación Psicoanalítica Vienesa desde mediados de 1909, es conocido por los lectores de nuestra revista^[2197] a través de varias contribuciones que se caracterizan por la agudeza de sus observaciones, por su juicio certero y por la particular claridad de su expresión. En esos trabajos se traduce con claridad la formación filosófica, que el autor supo combinar felizmente con los métodos exactos de las ciencias naturales. Su tendencia a la fundamentación filosófica y a la precisión gnoseológica lo obligó a enfrentarse y tratar de resolver en toda su profundidad y en su más amplio alcance estos problemas tan difíciles. Llevado por su impetuoso celo científico, quizá haya ido a veces demasiado lejos en esa dirección; quizá todavía no hubiese llegado el tiempo para dar a la ciencia del psicoanálisis, aún en formación, un fundamento general de tal envergadura. La consideración

psicoanalítica de los problemas filosóficos, para la cual Tausk demostró tener particular talento, promete ser cada vez más fértil; uno de los últimos trabajos del finado, sobre el psicoanálisis de la función judicial, presentado por él en el último Congreso Psicoanalítico de Budapest, pero aún inédito, revela esa orientación de su interés.

Junto a su talento y su predilección por la filosofía, Tausk manifestó asimismo extraordinarias capacidades medicopsicológicas, y su actividad también rindió hermosos frutos en este terreno. Su actividad clínica, a la que debemos valiosas investigaciones sobre las distintas psicosis (melancolía, esquizofrenia), justificaba las mejores esperanzas y lo facultó para aspirar a un cargo docente, en cuyo concurso justamente se disponía a participar.

Dotado de brillantes cualidades oratorias, el doctor Tausk conquistó méritos muy especiales en el psicoanálisis con sus cursos de conferencias, que durante varios años le permitieron enseñar los fundamentos y los problemas de dicha ciencia a numerosos oyentes de ambos sexos. Sus alumnos tuvieron oportunidad de admirar la destreza pedagógica y la claridad de sus clases, no menos que la hondura con que abordaba ciertos temas.

Todos los que conocían de cerca al fallecido apreciaron su carácter límpido, su honradez frente a sí mismo como frente a los demás y su noble naturaleza, caracterizada por un anhelo de lo perfecto y de lo puro. Su temperamento apasionado se manifestaba en aguda crítica, a veces quizá demasiado acerba, pero combinada con un brillante don de exposición. Estas particularidades personales eran para muchos motivo de atracción, pero quizá hayan repulsado a otros. Mas nadie pudo sustraerse a la impresión de tener ante sí a un hombre importante.

Lo que el psicoanálisis significó para él hasta el último momento, eso lo atestiguan numerosas cartas póstumas, en las que hace profesión incondicional de aquél y expresa la esperanza de que en tiempos no muy lejanos llegue a gozar del reconocimiento general. Tausk, arrebatado prematuramente a nuestra ciencia y al círculo vienés, contribuyó, por cierto, a que este fin sea logrado. Su memoria tendrá una plaza de honor en la historia del psicoanálisis y de sus luchas iniciales.

CXLI

EN MEMORIA DE ANTON VON FREUND^[2198]

1920

EL 20 de enero de 1920, pocos días después de haber cumplido el cuarto decenio de su vida, falleció en un sanatorio de Viena el doctor Anton von Freund, secretario general de la Asociación Psicoanalítica Internacional desde el Congreso de Budapest, celebrado en septiembre de 1918: ¡el inspirador más activo y una de las mejores esperanzas de nuestra ciencia!

Nacido en Budapest en 1880, se doctoró en Filosofía, destinándose a sí mismo a la función docente; pero se dejó convencer más tarde a ingresar en las empresas industriales de su padre. Sin embargo, los grandes éxitos que tuvo como fabricante y organizador no pudieron satisfacer dos necesidades arraigadas en lo más hondo de su esencia: la de asistencia social y la de actividad científica. Modesto en lo que a su propia persona se refería, provisto de todos los dones que cautivan a los hombres y ganan su afecto, aplicó sus recursos de poderío material para ayudar al prójimo, para atenuar las durezas de su destino y para aguzar por doquier el sentido de la justicia social. Conquistó así un gran círculo de amigos, que sentirá profundamente su pérdida.

Cuando en los últimos años de su vida trabó conocimiento con el psicoanálisis, parecióle ver cumplidos al unísono sus dos grandes deseos. Se impuso la misión de auxiliar a las masas con el análisis, de aprovechar la acción terapéutica de esta técnica médica, hasta entonces reservada a pocos afortunados, para la atenuación de la miseria neurótica de los desvalidos. Ya que el Estado no se preocupaba por las neurosis del pueblo, ya que la mayor parte de las clínicas

condenaban la terapia psicoanalítica, sin poder ofrecer un sucedáneo para la misma, y los escasos médicos psicoanalistas, atados al imperio de su sustento, no podían hacerse cargo de tan gigantesca tarea, Anton von Freund se propuso abrir a todo el mundo, con su iniciativa personal, el camino a la realización de una tarea social tan importante. Durante los años de la guerra había recolectado más de un millón y medio de coronas— suma entonces muy considerable— para obras humanitarias de la ciudad de Budapest. Esta suma la destinó, de conformidad con el doctor Stephan von Bárczy, a la sazón alcalde, a la fundación de un Instituto psicoanalítico en Budapest, donde se había de fomentar, enseñar y poner el psicoanálisis al alcance del pueblo. Teníase el propósito de formar allí gran número de médicos aptos para la práctica psicoanalítica y a quienes el Instituto retribuiría el tratamiento de los neuróticos indigentes que les enviara el consultorio externo. Además, el Instituto se habría convertido en un centro para el progreso científico del análisis. El doctor Ferenczi estaba destinado a ser el director científico del Instituto; el propio Von Freund se habría hecho cargo de su organización y su sostén. El fundador entregó al profesor Freud una suma proporcionalmente menor para la creación de la Editorial Psicoanalítica Internacional.

Mas «¿qué son las esperanzas, qué los proyectos forjados por el hombre, perecedero?»^[2199]

La muerte prematura de Von Freund puso fin a estos planes humanitarios, que tantas esperanzas ofrecían a la ciencia. Aunque todavía existe el fondo que recolectó, la actitud de los actuales gobernantes en la capital húngara no permite esperar la realización de sus propósitos. Sólo la Editorial Psicoanalítica pudo ser creada en Viena.

No obstante, el ejemplo que el desaparecido quiso dar no dejó de tener repercusión. Pocas semanas después de su muerte se inauguró en Berlín el primer policlínico psicoanalítico, gracias a la energía y al desprendimiento del doctor Max Eitingon. Así, la obra de Von Freund halló continuadores; pero su persona seguirá siendo insustituible e inolvidable.

CXLII

A SANDOR FERENCZI^[2200]

1923

POCOS años después de su aparición, en 1900, *La interpretación de los sueños* llegó también a las manos de un joven médico de Budapest, que, si bien ya era neurólogo, psiquiatra y médico legista, aún buscaba ansiosamente nuevos campos en su ciencia. No llegó muy lejos en su lectura, y pronto arrojó de sí el libro, no sabemos si aburrido o repugnado. Sin embargo, nuevas perspectivas de trabajo y de conocimiento lo condujeron a Zurich, y de allí acudió a Viena para comunicarse con el autor del libro que otrora había rechazado despectivamente. Con esa visita se inició una larga, íntima y hasta hoy límpida amistad, que también lo indujo a tomar parte en el viaje a Estados Unidos, en 1909, cuando pronuncié las conferencias en la Clark University, de Worcester, Massachusetts^[2201].

Tales fueron los comienzos de Ferenczi, que desde entonces ha llegado a ser, a su vez, un maestro y difusor del psicoanálisis, y que en este año, 1923, cumple simultáneamente el quinto decenio de su vida y el primero en la conducción del grupo psicoanalítico de Budapest.

Ferenczi también intervino repetidas veces en los azares exteriores del psicoanálisis. Todos conocemos su actuación en el Segundo Congreso de los Analistas, celebrado en Nuremberg en 1910, donde propuso y contribuyó a realizar la fundación de la Asociación Psicoanalítica Internacional como medida de protección contra el anatema impuesto al análisis por la medicina oficial. En el Quinto Congreso Psicoanalítico, reunido en Budapest en septiembre de 1918,

Ferenczi fue elegido presidente de la Asociación. Designó a Anton von Freund como su secretario, y la aunada energía e iniciativa de ambos, junto con los magnánimos propósitos filantrópicos de Anton von Freund, seguramente habrían convertido a Budapest en la capital analítica de Europa, de no haber sido implacablemente aniquiladas estas hermosas esperanzas por catástrofes políticas y azares personales. Von Freund enfermó y falleció en enero de 1920; en octubre de 1919, debido al aislamiento de Hungría, Ferenczi había renunciado a su cargo, transmitiendo a Ernest Jones, de Londres, la presidencia de la Asociación Internacional. Durante el dominio de la república soviética en Hungría, Ferenczi había asumido las funciones de profesor universitario, y los estudiantes colmaban las aulas en que pronunciaba sus conferencias. Pero el grupo local que fundó en 1913 ¹⁶⁶⁰ pudo sobrevivir a todas las conmociones y se convirtió, con su dirección, en un lugar de trabajo intenso y fructífero, brillando en él un número de talentos como no se pudo reunir en ningún otro lugar. Ferenczi, que como miembro intermedio de una larga serie de hermanos hubo de combatir en sí al principio un intenso complejo fraterno, se convirtió, bajo la influencia del psicoanálisis, en un excelente hermano mayor, en un bondadoso educador y promotor de talentos jóvenes.

Los escritos analíticos de Ferenczi son ampliamente conocidos y apreciados. Sus *Conferencias populares sobre psicoanálisis* fueron publicadas en 1922 por nuestra editorial como tomo XIII de la Biblioteca Psicoanalítica Internacional. Claras y acabadas en su forma, escritas de manera cautivante, son en realidad la mejor «Introducción al psicoanálisis» para quien esté alejado de dicha ciencia. Aún carecemos de una compilación de sus escritos estrictamente médicos, parte de los cuales E. Jones tradujo al inglés (*Contributions to Psycho-Analysis*, 1916). La editorial remediará este atraso en cuanto dejen de impedírselo las dificultades de la época. Los libros y folletos publicados en húngaro tuvieron numerosas ediciones y familiarizaron con el psicoanálisis a las esferas cultas de Hungría.

La obra científica de Ferenczi nos asombra, ante todo, por su multiplicidad. A felices hallazgos casuísticos y a comunicaciones clínicas agudamente observadas (*Un pequeño quiquiriquí*, *Formaciones sintomáticas pasajeras durante el tratamiento*, *Observaciones de la práctica analítica*) se agregan ejemplares trabajos críticos, como los referentes a *Transformaciones y símbolos de la libido*, de Jung, y a la crítica del psicoanálisis por Régis y Hésnard; acertadas polémicas, como la emprendida con Bleuler a propósito del

alcoholismo, y con Putnam sobre la relación entre el psicoanálisis y la filosofía, polémica medida y digna, pese a toda su decisión. Además, están los trabajos en los cuales reposa principalmente la fama de Ferenczi, en los que logra tan grata expresión su originalidad, la riqueza de sus ideas y su don de una imaginación científica bien orientada, en los que perfeccionó importantes sectores de la teoría psicoanalítica y propulsó la comprensión de fenómenos fundamentales de la vida psíquica (*Introyección y transferencia*, incluyendo una revisión de *La teoría del hipnotismo*, *Las fases evolutivas del sentido de la realidad*, *Estudios sobre el simbolismo*, entre otros). Por fin, las obras de los años últimos (*Neurosis de guerra*, *Histeria y patoneurosis*, *Sobre el psicoanálisis y los trastornos psíquicos de la psicosis paralítica* [con Hollós]), en las cuales su interés médico lo impulsa de los fenómenos psicológicos al condicionamiento somático. Cabe mencionar también su iniciativa de una terapia «activa».

Pese a que esta enumeración ha resultado incompleta, sus amigos saben que Ferenczi se guardó más de lo que se resolvió a publicar. En ocasión de su quincuagésimo cumpleaños nos aunamos en el deseo de que le sea deparado el ánimo, la energía y el tiempo necesarios para realizar sus propósitos científicos en nuevas obras.

CXLIII

LA EDITORIAL PSICOANALÍTICA INTERNACIONAL Y LOS PREMIOS PARA TRABAJOS PSICOANALÍTICOS^[2202]

1919

HACIA mediados del año 1918, un miembro de la Asociación Psicoanalítica de Budapest me comunicó que del producto de ciertas empresas industriales realizadas durante la guerra habíase reservado un fondo destinado a fines culturales, cuya disposición hallábase mancomunada en él y en el alcalde de la ciudad de Budapest, doctor Stephan Bárczy. Ambos habrían resuelto destinar esa apreciable suma a los objetivos perseguidos por el movimiento psicoanalítico, transfiriéndome su administración. Acepté esa misión, y cumpla ahora con el deber de agradecer públicamente al alcalde de Budapest, que al poco tiempo dio al Congreso Psicoanalítico celebrado en esa ciudad una recepción tan honrosa, así como al miembro anónimo de la Asociación, que se ha hecho acreedor a tan alto mérito en la causa del psicoanálisis.

El fondo, al cual se dio mi nombre y que fue puesto a mi disposición, lo destinó a la fundación de una Editorial Psicoanalítica Internacional, por considerarla de primordial necesidad en nuestra situación presente.

Nuestras dos publicaciones periódicas —*Internationale Zeitschrift für Aertzliche Psychoanalyse* e *Imago*— no han desaparecido, como tantas otras empresas científicas, en el curso de la guerra mundial. Hemos logrado

mantenerlas; pero a causa de las múltiples dificultades, del bloqueo y del aumento de precios en el curso de la guerra, han debido soportar amplias restricciones de su volumen e intervalos desagradablemente dilatados entre sus entregas. De los cuatro secretarios de redacción de ambas revistas —Ferenczi, Jones, Rank y Sachs—, uno hallábase aislado de nosotros como ciudadano de una potencia enemiga, otros dos estaban incorporados a filas y dedicados enteramente a sus deberes militares, de modo que sólo el doctor Sachs pudo proseguir su labor, cuyo peso entero tomó abnegadamente sobre sí. Algunos de los grupos psicoanalíticos locales viéronse aún obligados a interrumpir totalmente sus reuniones; disminuyó el número de los contribuyentes como el de los suscriptores; podíase prever que el comprensible pesimismo del editor no tardara en poner en tela de juicio la prosecución de nuestras revistas, tan valiosas para todos nosotros. No obstante, múltiples testimonios, que hasta nos llegaban del frente de batalla, indicaban que el interés por el psicoanálisis no había menguado en el público. Creo, por tanto, que se justificaba plenamente dar término a esas dificultades y a esos peligros mediante la fundación de una Editorial Psicoanalítica Internacional. Dicha editorial ya existe hoy como Sociedad de Responsabilidad Limitada, estando dirigida por el doctor Otto Rank, desde hace muchos años secretario de la Asociación Psicoanalítica de Viena y colaborador de ambas revistas analíticas, quien después de vanos años de ausencia, por hallarse bajo las armas, ha reanudado su anterior actividad al servicio del psicoanálisis.

La nueva editorial, apoyada en los recursos de la Fundación de Budapest, tiene por objeto asegurar la regular entrega y la distribución ininterrumpida de ambas revistas. En cuanto la dificultad de las condiciones exteriores lo permita, han de recuperar su anterior extensión o aun ha de poder excederla en caso de necesidad, sin mayor cargo para los suscriptores. Además, sin esperar a que se haya cumplido dicho objeto, la editorial dará a la imprenta todos aquellos libros y folletos que tengan injerencia en el psicoanálisis médico o aplicado, y como no se trata de una empresa destinada a obtener beneficios comerciales, cabe suponer que defenderá los intereses de los autores mejor de lo que suelen hacerlo los editores librereros.

Simultáneamente con la creación de la editorial psicoanalítica, resolvióse premiar cada año, con los intereses devengados por la Fundación de Budapest, dos trabajos de valor sobresaliente, uno del sector del psicoanálisis médico y otro dedicado al psicoanálisis aplicado. Estos premios, que ascienden a mil

coronas austríacas cada uno, no debían ser acordados a los autores, sino a cada trabajo en particular, de modo que fuera posible premiar repetidamente a un mismo autor. La decisión respecto de los trabajos que debían distinguirse con el premio, de entre los publicados en el curso de determinado período, no fue confiada a una comisión,' sino a una sola persona: al respectivo administrador de la Fundación. De otro modo, si el jurado se hubiese integrado con los analistas de mayor experiencia y de juicio más idóneo, sus trabajos habrían quedado excluidos del concurso y la institución fácilmente habría visto frustrado su propósito de distinguir las obras ejemplares de la literatura psicoanalítica. Si el jurado individual se viera en la disyuntiva de discernir entre dos obras más o menos equivalentes, estábale permitido dividir el premio entre ambas, sin que ello significara una menor valoración de ninguno de ambos trabajos.

Se tiene el propósito de repetir el concurso, en principio, anualmente, tomándose en consideración la totalidad de la literatura publicada en dicho período que tenga importancia para el psicoanálisis, sin tomar en cuenta si el autor del respectivo trabajo es miembro o no de la Asociación Psicoanalítica Internacional.

La primera distribución de premios ya ha tenido lugar, extendiéndose a las publicaciones efectuadas durante la guerra, de 1914 a 1918. El premio para obras de psicoanálisis médico fue dividido entre el trabajo de K. Abraham *Investigaciones sobre la primera fase pregenital de la libido* y el folleto de Ernst Simmel *Neurosis de guerra y trauma psíquico*, mientras que el de psicoanálisis aplicado correspondió al estudio de Theodor Reik sobre *Los ritos de pubertad de los salvajes*.

CXLIV

COMUNICACIÓN DEL DIRECTOR DE LA «REVISTA INTERNACIONAL DE PSICOANÁLISIS^[2203]»

1924

EL doctor Otto Rank ha sido, desde su fundación en 1913, el secretario de redacción de esta revista, si bien sólo a partir de 1920 se le nombra con tal carácter exclusivo en la portada de la misma. Durante el período de su incorporación a filas fue reemplazado por el doctor Hanns Sachs, quien a la sazón residía en Viena; desde el comienzo del presente volumen (1924) también el doctor S. Ferenczi ha participado en las labores de redacción.

A comienzos del año actual respondió a una invitación que le llevó a ejercer sus actividades en Nueva York, y a su regreso nos comunicó haber resuelto desplazar a Estados Unidos, por lo menos durante una parte del año, su actuación como psicoanalista didáctico y clínico. De ahí surgió la necesidad de transferir a otros colaboradores la responsabilidad de la redacción. El director no tiene el derecho de opinar públicamente con respecto a la calidad y a las funciones que ha cumplido esta revista; pero todo aquel que se sienta inclinado a encomiarlas no dejará de reconocer ni podrá olvidar en momento alguno que parte de su éxito se debe a la infatigable dedicación y a la labor ejemplar del secretario de redacción renunciante.

El lugar del doctor Rank lo ocupará ahora el doctor S. Radó, de Berlín, a quien asistirán en calidad de consejeros y colaboradores los doctores M.

Eitingon (Berlín) y S. Ferenczi (Budapest). Por tanto, todas las comunicaciones y colaboraciones destinadas a la redacción deberán remitirse a las siguientes señas:

Doctor Sándor Radó, Berlin-Schöneberg, Am Park 20.

La administración de la revista seguirá funcionando, como hasta ahora, en la sede de la Editorial Psicoanalítica Internacional (Internationaler Psychoanalytischer Verlag), en Viena (director: A. J. Storfer).

CXLV

CARTA A LA REVISTA «LE DISQUE VERT»^[2204]

1924

DE las numerosas enseñanzas que en su época (1885-1886) me prodigó el maestro Charcot en la Salpêtrière, dos me han dejado una impresión muy profunda: primera, que jamás debemos cansarnos de volver a considerar de nuevo los mismos fenómenos (o de sentir sus efectos); segunda, que no debemos preocuparnos de la contradicción de ambas partes cuando uno ha trabajado con sinceridad.

CXLVI

INHIBICIÓN, SÍNTOMA Y ANGUSTIA^[2205]

1925 [1926]

I

EN la descripción de los fenómenos patológicos acostumbramos emplear dos términos distintos —síntoma e inhibición (*Hemmung*)—; pero, en realidad, no damos demasiada importancia diferenciarlos con precisión. Si se nos presentaran casos clínicos en los que nos vemos forzados a reconocer que no integran síntoma alguno, y sí sólo inhibiciones, y no nos interesara averiguar qué circunstancias condicionan la existencia de tales casos, apenas nos preocuparíamos de eliminar entre sí los dos indicados conceptos de síntoma de inhibición.

Lo que sucede es que dichos conceptos pertenecen a distintos campos. La inhibición presenta una relación especial con la función y no significa necesariamente algo patológico. Así podemos dar el nombre de inhibición de una función a una restricción normal de la misma. En cambio, síntoma vale como signo de un proceso patológico. De todos modos, también una inhibición puede constituir un síntoma, y siendo así, acostumbramos hablar de *inhibición* cuando se trata de una simple disminución de la función, y de *síntoma*, cuando de una modificación extraordinaria de la misma o de una función nueva. En muchos casos parece quedar al arbitrio del observador acentuar el lado positivo o el negativo del proceso patológico y calificar su resultado de síntoma o de

inhibición. Pero todo esto no es, en realidad, muy interesante, y la interrogación de que partimos se demuestra poco fructífera.

Ante el íntimo enlace conceptual antes indicado de la inhibición con la función ha de surgir en nosotros la idea de investigar en qué forma se manifiesta la perturbación de las distintas funciones del yo en las diversas afecciones neuróticas. Para este estudio comparativo elegiremos la función sexual, la nutrición, la locomoción y el trabajo profesional.

A) La función sexual se halla sometida a muy diversas perturbaciones, que en su mayoría presentan el carácter de simples inhibiciones. Éstas se reúnen bajo el concepto de impotencia psíquica. La realización de la función sexual normal supone un curso previo harto complicado, y la perturbación puede instaurarse en cualquier punto del mismo. Los síntomas principales de la inhibición del hombre son: 1.º La desviación de la libido al principio del proceso (displacer psíquico); 2.º La falta de la preparación física indispensable (falta de erección); 3.º La abreviación del acto sexual (la *ejaculatio praecox*), que puede también ser considerada como un síntoma positivo; 4.º La interrupción del mismo antes de su desenlace natural (falta de eyaculación); 5.º La falta del efecto psíquico, falta de la sensación de placer del orgasmo. Otras perturbaciones son consecuencia del enlace de la función con condiciones especiales de naturaleza perversa o fetichista.

La existencia de una relación de la inhibición con la angustia salta en seguida a la vista. Algunas inhibiciones son evidentemente renunciadas a la función a causa de que durante su realización surgiría angustia. En la mujer es frecuente el miedo angustioso directo a la función sexual, angustia que subordinamos a la histeria, del mismo modo que el síntoma defensivo de la repugnancia, el cual se inicia originariamente como reacción ulterior al acto sexual pasivamente soportado y surge después concomitante a la idea del mismo. También gran número de actos obsesivos demuestran ser prevenciones y aseguramientos contra experiencias sexuales, siendo, por tanto, de naturaleza fóbica.

Sin embargo, nuestra comprensión no progresa gran cosa por este camino. Observamos sólo ser varios los procedimientos empleados para perturbar la función sexual: 1.º La simple desviación de la libido (desviación que parece ser lo que más especialmente provoca aquello que denominamos una inhibición pura); 2.º La alteración del ejercicio normal de la función; 3.º Se puede estorbar la misma por condiciones especiales ligadas a ella, o puede ser modificada por

derivarla hacia otros fines; 4.º Su prevención por medio de medidas de aseguramiento; 5.º Su interrupción por desarrollo de angustia cuando no ha sido imposible impedir su iniciación; y 6.º Una reacción ulterior que protesta contra la función y que quiere deshacer lo hecho cuando, a pesar de todo, llegó la función a realizarse.

B) La perturbación más frecuente de la nutrición es la repugnancia a comer por retirada de la libido. Tampoco es raro un incremento del apetito. La compulsión de comer resulta motivada por el miedo a morir de hambre, hasta el día no ha sido suficientemente investigado. Como defensa histérica contra la ingestión de alimentos, conocemos el síntoma del vómito. La negativa a comer por angustia es propia de estados psicóticos (delirio de envenenamiento).

C) La locomoción aparece inhibida en algunos estados neuróticos por repugnancia a andar o por debilidad de las extremidades abdominales. El impedimento histérico se sirve de la parálisis motora del aparato locomotor o crea una interrupción especial de esta función del mismo (abasia). Particularmente características son las alteraciones de la locomoción por interpolación de ciertas condiciones cuyo incumplimiento hace surgir angustia (fobia).

D) La inhibición de la capacidad de trabajo, que tantas veces es objeto de tratamiento como síntoma aislado, se presenta como disminución del deseo de trabajar, como defectuosa realización del trabajo, o en forma de fenómenos de reacción, tales como fatiga, vértigos o vómitos al forzarse el sujeto a continuar su tarea. La histeria impone el abandono del trabajo por medio de la producción de parálisis orgánicas o funcionales cuya existencia es incompatible con la ejecución de la labor. La neurosis obsesiva perturba el trabajo por una continua distracción y por la pérdida de tiempo consiguiente a incesantes interrupciones y repeticiones.

Podríamos extender esta revisión a otras funciones, pero nada más conseguiríamos ni pasaríamos de la superficie de los fenómenos. Así, pues, nos decidiremos por una interpretación que no deja ya por resolver sino un pequeño resto del concepto de la inhibición. La inhibición es la expresión de una *restricción funcional del «yo»*, restricción que puede obedecer a muy diversas

causas. Algunos de los mecanismos de esta renuncia a la función nos son ya harto conocidos como en ciertos propósitos generales de los mismos.

En las inhibiciones *específicas* es fácilmente reconocible dicho propósito. Cuando el tocar el piano, el escribir e incluso el andar sucumben a inhibiciones neuróticas, el análisis nos revela la causa en una intensísima erotización de los órganos que en tales funciones intervienen, o sea, de los dedos o de los pies. En general, hemos llegado al conocimiento de que la función yóica de un órgano queda alterada cuando su significación sexual, su «erogeneidad», recibe un incremento. Permitiéndonos una comparación un tanto chocarrera, diremos que se conduce entonces como una cocinera que no quiere acercarse ya al fogón porque el dueño de la casa la ha requerido de amores. Cuando el acto de escribir —consistente en dejar fluir de un tubo un líquido sobre un trozo de papel blanco— llega a tomar la significación simbólica del coito, o el de andar la de un sustitutivo simbólico de pisar el cuerpo de la madre Tierra, se deja de escribir o de andar, porque el hacerlo es como si se realizase un acto sexual prohibido. El yo renuncia a estas funciones para no tener que llevar a cabo una nueva represión *para evitar un nuevo conflicto con el «ello»*.

Otras inhibiciones tienen efecto evidentemente en servicio del autocastigo, muy frecuentemente sobre todo en el campo de las actividades profesionales. El yo no debe hacer determinadas cosas porque habrían de traerle consigo provecho y éxito, lo cual ha sido prohibido por el *super-yo*. Entonces renuncia el yo a tales funciones *para no entrar en conflicto con el «super-yo»*.

Las inhibiciones más *generales* del yo siguen otro distinto mecanismo, muy sencillo. Cuando el yo se encuentra absorbido por una labor psíquica de particular gravedad, tal como un duelo, gran supresión afectiva o la tarea de mantener sumergidas fantasías sexuales continuamente emergentes, se empobrece tanto la energía de que puede disponer que se ve obligado a restringir su gasto en muchos lugares, semejante a un especulador que tiene inmovilizado su dinero en sus empresas. Un instructivo ejemplo de tal inhibición general de corta duración me fue ofrecido por un enfermo de neurosis obsesiva que quedaba sumido en una fatiga paralizadora, durante uno o varios días, en ocasiones que habrían debido provocar un acceso de ira. A nuestro juicio, debe de tener aquí su punto inicial un camino que habrá de conducirnos a la comprensión de la inhibición general característica de los estados graves de depresión, y sobre todo de la melancolía, el más grave de tales estados.

Podemos, pues, decir finalmente de las inhibiciones que son restricciones de

las funciones del *yo*, bien como medida de precaución, bien a consecuencia de un empobrecimiento de energía. Fácilmente vemos ya en qué se diferencia la inhibición del síntoma. El síntoma no puede ser ya descrito como un proceso que ocurra dentro o actúe sobre el *yo*.

II

LOS rasgos fundamentales de la formación de síntomas han sido ya estudiados por nosotros hace mucho tiempo y esperamos haberlos fijado indiscutible y definitivamente. El síntoma sería, pues, un signo y un sustitutivo de una expectativa de satisfacción de un instinto, un resultado del proceso de la represión. La represión parte del *yo*, que a veces por mandato del *super-yo*, rehúsa agregarse a una carga instintiva iniciada en el *ello*. Por medio de la represión logra el *yo* impedirle que la idea, vehículo del impulso prohibido, alcance a ser consciente. El análisis revela muchas veces que dicha representación ha continuado existiendo como formación inconsciente. Hasta aquí vamos viendo claro, pero no tardan en presentarse dificultades aún no resueltas.

En las descripciones que hasta ahora hemos hecho del proceso de la represión aparece, desde luego, acentuando el apartamiento de la conciencia de la representación reprimida como resultado del proceso represor. Pero se deja aún margen a ciertas dudas. Así, la cuestión de cuál es el destino del impulso instintivo activado en el *ello* y que tiende a su satisfacción. A esta interrogación respondimos indirectamente diciendo que por el proceso de la represión se transformaban en displacer el placer de satisfacción esperado. Hallándonos entonces ante el problema de cómo podía ser displacer el resultado de una satisfacción de un instinto. Cuestión que esperamos dejar explicada declarando que la descarga de excitación propuesta en el *ello* no tiene efecto a consecuencia de la represión, consiguiendo el *yo* inhibirla o desviarla. De este modo queda resuelto el enigma de la «transformación de los afectos» en la represión. Pero con ello concedemos que el *yo* puede ejercer sobre los procesos desarrollados en el *ello* muy amplia influencia y habremos de investigar por qué medios se le hace posible desarrollar tan sorprendente poderío.

A mi juicio, tal influencia la adquiere el *yo* a consecuencia de sus íntimas

relaciones con el sistema de la percepción, relaciones que constituyen su esencia y la causa de su diferenciación del *ello*. La función de este sistema que hemos llamado *P-Cc*. se halla enlazada al fenómeno de la conscienciación. Este sistema no recibe solamente estímulos del exterior, sino también del interior, y por medio de las sensaciones de placer y displacer intenta orientar todas las corrientes del suceder anímico en el sentido del principio del placer. Gustamos de suponer al yo impotente contra el *ello*; pero lo cierto es que cuando pugna contra un proceso instintivo desarrollado en el *ello*, no necesita sino dar una *señal de displacer* para alcanzar su propósito con la ayuda del principio del placer, instancia casi omnipotente.

Considerando aisladamente esta situación, podemos ilustrarla con un ejemplo procedente de una distinta esfera: en un Estado existe una pequeña minoría contraria a la adopción de una determinada medida legislativa. Esta medida satisfaría las aspiraciones de la gran masa ciudadana, pero la minoría adversa se apodera de la Prensa, manipula por su mediación la soberana «opinión pública» y consigue impedir la promulgación de la ley proyectada.

A esta solución vienen a enlazarse nuevas interrogaciones, entre ellas la referente a la procedencia de la energía empleada para generar la señal de displacer. Sírvenos de orientación en este punto la idea de que la defensa contra un proceso *interior* indeseado puede desarrollarse análogamente a la defensa contra un estímulo *externo*; esto es, la idea de que el yo sigue en su defensa, tanto contra peligros exteriores como interiores, un mismo camino. Ante un peligro exterior emprende el ser orgánico un intento de fuga, comenzando por retirar la carga de la percepción de lo peligroso; pero después reconoce como el medio más eficaz la ejecución de actos musculares, tales que la percepción del peligro, aunque no es ya negada, queda hecha imposible, sustrayéndose así a la esfera de acción del peligro. La represión equivale a tal intento de fuga. El yo retrae la carga (preconsciente) de la representación instintiva que de reprimir se trata y la utiliza para la génesis de displacer (de angustia). El problema de cómo surge angustia en la represión puede muy bien ser de carácter complejo, pero ello no obsta para mantener la idea de que el yo es la verdadera sede de la angustia y rechaza nuestra opinión primitiva de que la energía de carga del impulso reprimido era transformada automáticamente en angustia. Al expresarnos así en ocasiones anteriores realizamos una descripción fenomenológica y no una exposición metapsicológica.

De lo dicho se deriva otra nueva interrogación: la de cómo es posible

económicamente que un mero proceso de sustracción o desviación, como el que tiene efecto al retraer la carga preconsciente del yo, pueda generar displacer o angustia, afectos que, según nuestras hipótesis, sólo pueden ser consecuencia de un *aumento* de carga. A esto respondemos que tal secuencia causal no necesita aclaración económica alguna, pues la angustia que surge en la represión no es creada de nuevo, sino reproducida como estado afectivo, según una imagen mnémica previa. Pero planteando la interrogación sobre la procedencia de esta angustia —o, en general, de los afectos—, abandonamos el terreno psicológico puro y penetramos en el campo limítrofe de la Fisiología. Los estados afectivos se hallan incorporados a la vida anímica como precipitados de sucesos traumáticos primitivos y son revividos como símbolos mnémicos, en situaciones análogas a dichos antiquísimos sucesos. No creo haber incurrido en error al equipararlos a los ataques histéricos, de ulterior adquisición individual, y considerarlos como sus modelos normales. El acto del nacimiento en el hombre y en los animales superiores, como primera experiencia angustiosa individual, parece haber prestado a la expresión del afecto de angustia rasgos característicos. Pero no debemos exagerar la importancia de esta conexión ni desconocer que el símbolo afectivo es una necesidad biológica de la situación de peligro, en la cual habría siempre de ser creado tal símbolo. Creo, además, injustificado admitir que en toda explosión de angustia suceda en el alma algo equivalente a una reproducción de la situación del nacimiento. Ni siquiera es seguro que los ataques histéricos, los cuales son primitivamente reproducciones traumáticas de este género, conserven a la larga tal carácter.

En otro lugar hube ya de indicar que la mayor parte de las represiones que se nos presentan en nuestra labor terapéutica son casos de represión *secundaria*. Suponen, en efecto, *represiones primitivas*, que ejercen una influencia de atracción sobre las nuevas situaciones. Nuestro conocimiento de estas circunstancias y estadios primitivos de la represión es aún harto insuficiente. Con suma facilidad se cae en el error de exagerar el papel que el *super-yo* desempeña en la represión. De momento no es posible aún determinar si la aparición del *super-yo* crea la línea divisoria entre la represión primitiva y la secundaria. De todos modos, las primeras explosiones de angustia, que son muy intensas, tienen efecto antes de la diferenciación del *super-yo*. Es muy posible que los más próximos motivos precipitantes de la represión primitiva sean factores cuantitativos, tales como una extraordinaria intensidad de excitación o la ruptura de la protección contra los estímulos.

La mención de este dispositivo protector nos recuerda que las represiones surgen en dos situaciones diferentes: cuando una percepción externa despierta un impulso instintivo indeseado y cuando un tal impulso emerge en el interior, sin estímulo alguno externo provocador.

Más adelante volveremos sobre esta dualidad. Por ahora nos limitaremos a advertir que sólo contra los estímulos externos y no contra los impulsos instintivos internos existe un dispositivo protector.

En tanto estudiamos el intento de fuga del *yo*, permanecemos lejos del tema de la formación de síntomas. El síntoma surge del impulso instintivo obstruido por la represión. Cuando con la intervención auxiliadora de la señal de displacer logra el *yo* su propósito de subyugar totalmente el impulso instintivo, no logramos la menor noticia del proceso represivo. Sólo en los casos de represiones más o menos fracasadas conseguimos seguir el curso de dicho proceso. En estos casos comprobamos generalmente que el impulso instintivo ha encontrado, a pesar de la represión, un sustitutivo, si bien muy disminuido, desplazado e inhibido, siendo imposible reconocer tal sustitutivo como una satisfacción del instinto objeto de la represión. Su realización no produce tampoco placer ninguno y, en cambio, toma un carácter compulsivo.

Pero en esta degradación de la satisfacción a la categoría de síntoma, muestra aún su poderío la represión en un distinto aspecto. El proceso sustitutivo ve, en efecto, dificultada su descarga por medio de la motilidad. Cuando tal detención no queda conseguida se ve obligada a agotarse, provocando alteraciones en el propio cuerpo del sujeto; privado de extenderse al mundo exterior, es impedido transformarse en acción. Deducimos, pues, que en la represión labora el *yo* bajo la influencia de la realidad exterior y excluye, por tanto, el éxito del proceso sustitutivo sobre esta realidad.

El *yo* domina tanto el acceso a la conciencia como el paso a la acción hacia el mundo exterior, y en la represión ejerce su poderío en ambas direcciones: por un lado, sobre la representación instintiva, y por otro, sobre el impulso instintivo mismo. Surge aquí la cuestión de cómo este reconocimiento del poderío del *yo* puede conciliarse con la descripción que de la situación del mismo hicimos en nuestro estudio *El «yo» y el «ello»*, en el cual afirmamos que el *yo* se hallaba, tanto con respecto al *ello* como con respecto al *super-yo*, en una relación de dependencia y describimos su impotencia y su ansiedad hacia ambos, revelando la trabajosa dificultad con la que mantenía su apariencia de superioridad. Este aserto ha encontrado desde entonces resonante eco en la literatura psicoanalítica,

siendo ya muchos los autores que acentúan insistentemente la debilidad del yo con respecto al *ello*, de lo racional con respecto a lo demoníaco dentro de nosotros, disponiéndose a convertir este principio en base fundamental de una «concepción psicoanalítica del universo» (Weltanschauung). Ahora bien, el conocimiento de cómo actúa la represión es quizá muy apropiado para retener al analítico ante tan extrema y unilateral apreciación.

Personalmente no soy partidario de la elaboración de concepciones universales. Es ésta una tarea que debemos dejar a los filósofos, los cuales, según repetida confesión, no consideran realizable el viaje a través de la vida sin un total Baedeker con noticias de todo y sobre todo. Por nuestra parte aceptamos humildemente el desprecio con que los señores filósofos nos miran desde su más elevada postura. Mas como tampoco nos es posible dominar por completo nuestro orgullo narcisista, buscaremos un consuelo reflexionando que todos estos «textos-guías de la existencia» envejecen pronto y que precisamente nuestra labor limitada y de corto alcance es la que los obliga a hacer nuevas ediciones, y que incluso los más modernos Baedeker de este género no son sino tentativas de sustituir el viejo catecismo, tan cómodo y completo.

Sabemos muy bien cuán poca luz ha podido arrojar hasta ahora la ciencia sobre los enigmas de este mundo. Todos los esfuerzos de los filósofos continuarán siendo vanos. Sólo una paciente perseveración en una labor que todo lo subordine a una aspiración a la certeza puede lentamente lograr algo. El viajero que camina en la oscuridad rompe a cantar para engañar sus temores, mas no por ello ve más claro.

III

RETORNEMOS al problema del yo: la aparente contradicción antes señalada^[2206] procede de que consideramos demasiado inflexibles las abstracciones y sólo observamos cada vez un único aspecto de los varios que presenta una complicada totalidad. La diferenciación entre el yo y el *ello*, que hubo de sernos impuesta por determinadas particularidades, parece plenamente justificada. Mas, por otra parte, el yo y el *ello* coinciden, no siendo el primero sino una parte especialmente diferenciada del segundo. Cuando confrontamos en nuestro pensamiento esta parte con la totalidad o cuando entre ambas surge

realmente la discordia se nos evidencia la debilidad del *yo*. En cambio, cuando el *yo* permanece enlazado al *ello*, sin distinguirse de él, nos muestra una intensa energía. Análogamente sucede en la relación entre el *yo* y el *super-yo*. En muchas situaciones se confunden a nuestra vista. Únicamente nos es dado distinguirlos cuando entre ambos surge un conflicto. Con respecto a la represión, resulta decisivo el hecho de ser el *yo* una organización, y el *ello*, no. El *yo* es, en efecto, la parte organizada del *ello*. Sería injustificado representarse el *yo* y el *ello* como dos territorios ocupados por ejércitos enemigos y suponer que en la represión trata el *yo* de someter una parte del *ello*, acudiendo entonces lo restante del *ello* a prestar auxilio a la parte atacada midiendo sus fuerzas con el *yo*. Esto puede realmente suceder con cierta frecuencia, pero no constituye, desde luego, la situación inicial de la represión. Por lo regular, el impulso instintivo que de reprimir se trata permanece aislado. El acto de la represión nos evidencia, por un lado, la energía del *yo*; más, por otro, testimonia también de su impotencia, así como la impenetrabilidad de los diversos impulsos instintivos del *ello* a su influencia. Pues el proceso convertido en síntoma por la represión afirma su existencia fuera de la organización del *yo* e independientemente de ella. No sólo dicho proceso, sino todas sus ramificaciones, gozan de igual privilegio — podríamos decir que del privilegio de extraterritorialidad—, y no es quizá muy aventurado sospechar que allí donde se encuentran asociativamente con partes de la organización del *yo*, las atraen a sí, extendiéndose con su adquisición a costa del *yo*. Un paralelo que nos es familiar hace ya mucho tiempo equipara el síntoma a un cuerpo extraño que mantiene incesantes fenómenos de estímulo y reacción en el tejido en el que se ha alojado. Sucede ciertamente a veces que la lucha defensiva contra el impulso instintivo indeseado queda terminada con la formación de síntomas. Que sepamos, es la conversión histérica donde esto puede darse con mayor facilidad; mas, por lo general, hallamos un curso muy distinto. Al primer acto de represión sigue una larga secuela, a veces interminable. La lucha contra el impulso instintivo encuentra su prosecución en la lucha contra el síntoma.

Esta lucha secundaria de defensa nos muestra dos aspectos diferentes. De una parte, el *yo* se ve forzado por su propia naturaleza a emprender algo que hemos de considerar como una tentativa de restauración o de conciliación. El *yo* es una organización; se basa en el libre comercio de todos sus componentes entre sí y en la posibilidad de su recíproco influjo; su energía desexualizada proclama aún su procedencia en la aspiración a la unión y a la unificación, y esta

necesidad de síntesis se hace más fuerte en razón directa del aumento de la fuerza del yo. Se hace así comprensible que el yo intente suprimir el extrañamiento y el aislamiento del síntoma, utilizando todas las posibilidades de enlace con él e incorporándolo a su organización por medio de tales lazos. Sabemos que tal aspiración influye sobre el acto de la formación de síntomas. Aquellos síntomas histéricos que se nos han evidenciado como transacciones entre la necesidad de satisfacción y la de castigo constituyen un clásico ejemplo del proceso descrito. Como cumplimiento de una exigencia del *su per-yo* tienen tales síntomas desde su principio participación en el yo, significando, por otro lado, posiciones de los impulsos reprimidos y puntos de penetración de los mismos en la organización del yo. Son, por decirlo así, estaciones fronterizas con guarnición mixta. Sería interesante investigar con minuciosidad si todos los síntomas histéricos primarios presentan esta misma estructura. En el curso ulterior del proceso se comporta el yo como si se guiase por la reflexión de que, una vez surgido el síntoma y siendo imposible suprimirlo, ha de ser lo mejor familiarizarse con la situación dada y sacar de ella el mejor partido posible. Tiene entonces efecto una adaptación al elemento del mundo interior extraño al yo, representado por el síntoma adaptación análoga a la que el yo lleva a cabo normalmente con respecto al mundo exterior real. Para la cual no faltan nunca motivos ni ocasiones. La existencia del síntoma puede traer consigo cierto impedimento de la función, el cual puede ser usado para apaciguar una exigencia del *su per-yo* o rechazar una aspiración del mundo exterior. De este modo es atribuida paulatinamente al síntoma la representación de interés cada vez más importantes, con lo cual adquiere un valor para la autoafirmación, se enlaza cada vez más íntimamente al yo y le es cada vez más indispensable. Sólo en casos muy raros puede seguir el proceso de la enquistación de un cuerpo extraño una marcha semejante. La importancia de esta adaptación secundaria al síntoma se ha llegado también a exagerar, afirmando que el yo no ha creado el síntoma sino precisamente para gozar de sus ventajas. Pero esto equivale a suponer que un soldado se había dejado herir de gravedad perdiendo una pierna para vivir en adelante sin trabajar, a costa del Estado.

Otras formas que adquieren los síntomas en las de la neurosis obsesiva y la paranoia, adquieren un alto valor para el yo, no por suponer ventaja alguna, sino por aportarle una satisfacción narcisista inaccesible de otro modo. Las formaciones de sistemas de los enfermos de neurosis obsesiva halagan su amor propio con la ilusión de que son hombres mejores que los demás, por ser más

puros o de más estricta moral; y los delirios de la paranoia abren a la agudeza y fantasía del paciente un amplio campo de acción, difícilmente sustituible. De todas estas circunstancias resulta aquello que nos es conocido con el nombre de *ventaja de la enfermedad* (secundaria) de la neurosis. Esta ventaja apoya la tendencia del yo a incorporarse el síntoma y fortalecer la fijación de este último. Cuando luego intentamos prestar nuestra ayuda analítica al yo en su lucha contra el síntoma, descubrimos en el lado de la resistencia la actuación de los enlaces conciliadores entre el yo y el síntoma, no siendo nada fácil desatarlos.

Los dos procedimientos que el yo utiliza contra el síntoma se hallan en mutua contradicción. El otro procedimiento es de carácter menos pacífico, ya que continúa la obra de la represión. Sin embargo, no debemos tachar al yo de inconsecuente. El yo es pacifista y quisiera incorporarse el síntoma, acogiénolo en su totalidad. La perturbación parte del síntoma, que en calidad de verdadera sustitución y ramificación del impulso reprimido, cuyo papel continúa desempeñando y cuyas exigencias de satisfacción renueva de continuo, fuerza al yo a dar de nuevo la señal de displacer y prestarse a la defensa.

La lucha defensiva secundaria contra el síntoma es multiforme, se desarrolla en diversos terrenos y emplea muy distintos medios. Para poder decir algo de esta lucha habremos de investigar los distintos casos de formación de síntomas. En esta labor hallaremos ocasión de entrar en el problema de la angustia, problema que sospechamos nos aguarda oculto en el último término. No hallándonos aún preparados a las hipótesis de la formación de síntomas en la neurosis obsesiva, en la paranoia y en otras neurosis, partiremos de los síntomas que crea la neurosis histérica.

IV

EL primer caso que someteremos a observación será el de una zoofobia histérica infantil (por ejemplo, la fobia de «Juanito^[2207]» a los caballos), caso seguramente típico en todos sus rasgos principales. A primera vista observamos, ya que las circunstancias de un caso real de enfermedad neurótica son mucho más complicados de lo que suponemos mientras laboramos con abstracciones. Ya en un principio resulta difícil averiguar cuál es el impulso reprimido, cuál su síntoma sustitutivo y cuál el motivo de la represión.

Juanito se niega a salir a la calle porque le dan miedo los caballos. Ésta es la materia prima que se ofrece a nuestra investigación. ¿Cuál es aquí el síntoma? ¿Es él la razón de su miedo? ¿Es él el objeto de sus temores? ¿Es él lo que le impide moverse libremente? ¿O es él más de una de esas combinaciones? ¿Dónde está la satisfacción que Juanito se prohíbe? ¿Y por qué tal prohibición?

Parece en un principio plausible objetar que el caso no es tan enigmático como suponemos. El miedo incomprensible al caballo sería el síntoma, y a la incapacidad de salir a la calle, un fenómeno de inhibición, una restricción que el yo se impone para no despertar el síntoma de angustia. Conformes por lo que respecta a esto último, dejaremos en adelante fuera de la discusión lo referente a la inhibición. Pero, en cambio, nuestro primer contacto con el caso no nos revela siquiera la verdadera expresión del síntoma supuesto. Una más precisa observación nos muestra luego que no se trata de un miedo indefinido de Juanito a los caballos, sino precisamente de temor angustioso a que un caballo le muerda. Desde luego, este contenido trata de sustraerse a la conciencia y ser sustituido por la fobia indeterminada en la cual sólo aparecen ya la angustia y su objeto. ¿Será entonces quizá tal contenido el módulo del síntoma?

No avanzaremos un solo paso mientras no consideremos la total situación psíquica del infantil sujeto tal y como se nos fue revelando en el curso de la labor analítica. Juanito, dominado por el complejo de Edipo, se halla colocado en una situación de celos y hostilidad con respecto a su padre, al que, sin embargo, quiere entrañablemente, en cuanto no entra en consideración la madre, causa de la discordia. Nos encontramos, pues, ante un conflicto de ambivalencia: amor y odio, ambos justificados, con respecto a una misma persona. Su fobia tiene que ser una tentativa de solución de este conflicto. Tales conflictos de ambivalencia son muy frecuentes, y ya conocemos otro en sus desenlaces típicos, consistente en que uno de los dos impulsos en pugna, el cariñoso generalmente, se intensifica de un modo extraordinario, desapareciendo el otro. Sólo el grado exagerado de ternura y su carácter compulsivo nos revela que esta disposición cariñosa no es la única existente y que se conserva siempre vigilante para mantener sometida a su contraria. En estos casos consideramos como origen de la situación una represión por *formación reactiva* (en el yo). Pero casos como el de Juanito no muestran indicio alguno de tal *formación reactiva*. Los conflictos por ambivalencia pueden tener, en efecto, diversos desenlaces.

En cambio, el caso de Juanito nos descubre, con toda certeza, algo distinto. El impulso instintivo que sucumbe a la represión es un impulso hostil contra el

padre. El análisis nos aportó la prueba correspondiente al investigar el origen de la idea del caballo agresor. Juanito había visto una vez caerse un caballo, y en otra ocasión, caerse y herirse a uno de sus infantiles camaradas con el que jugaba a los caballos. El análisis nos llevó a suponer justificadamente en Juanito un impulso optativo consistente en el deseo de que su padre se cayera y se hiriese como el caballo y el compañero de juego. Circunstancias enlazadas con un viaje del padre nos hicieron luego sospechar que el deseo de su desaparición halló aún otra expresión menos tímida. Ahora bien, un impulso así equivalente a la intención de llevar el sujeto a cabo, por sí mismo, la supresión deseada del padre; esto es, al impulso asesino del complejo de Edipo.

Hasta ahora no vemos ningún camino que conduzca desde este impulso reprimido a la sustitución del mismo que sospechamos en la fobia a los caballos. Para hacer más transparente el caso simplificaremos la situación psíquica de Juanito, prescindiendo de la ambivalencia y de la infantil edad del sujeto. Supongamos que se trata de un criado joven, enamorado de su señora, de la que ha logrado obtener correspondencia. Es indudable que odiará al marido y señor, más poderoso y fuerte, y que deseará su desaparición. La consecuencia más natural de esta situación será que, al mismo tiempo, temerá la venganza del patrón y surgirá en él un estado de angustia temerosa con respecto al mismo, totalmente análoga al miedo de Juanito a los caballos. Quiere esto decir que no podemos calificar de síntoma la angustia de esta fobia. Si Juanito, que está enamorado de su madre, mostrara miedo a su padre, no tendríamos ningún derecho a atribuir una neurosis ni una fobia. Nos hallaríamos simplemente ante una reacción afectiva muy comprensible. Lo que hace de esta reacción una neurosis es única y exclusivamente la sustitución del padre por el caballo. Este desplazamiento es lo que puede calificarse de síntoma y lo que constituye el otro mecanismo, que permite la solución del conflicto por ambivalencia sin el auxilio de la formación reactiva. Este mecanismo de desplazamiento resulta posible o queda facilitado por la circunstancia de que las huellas innatas del pensamiento totemista despiertan aún fácilmente en la tierna edad de nuestro sujeto. El abismo que separa al hombre del animal no ha sido aún reconocido, ni mucho menos sobreacentuado en los niños, como más tarde lo es. El hombre adulto, admirado y al mismo tiempo temido, se halla aún para el niño en el mismo plano que el corpulento animal, al cual se envidia, por múltiples motivos, pero contra el cual se ha sido repetidamente prevenido porque puede ser peligroso. El conflicto de ambivalencia no queda, pues, resuelto en una sola y misma persona,

sino simplemente esquivado por medio de un rodeo, consistente en desplazar uno de los dos impulsos que lo integran sobre una persona distinta como objeto sustitutivo.

Hasta aquí vamos viendo claro; pero en otro punto nos causa el análisis de la fobia de Juanito un gran desengaño. La deformación en la que consiste la formación del síntoma no es efectuada en la representación (en el contenido ideacional) del impulso que de reprimir se trata, sino en otra muy distinta, que no corresponde sino a una reacción al desagradable instinto. Lo que esperábamos era más bien que en vez de su miedo a los caballos hubiera presentado Juanito una tendencia a maltratarlos o hubiera dado clara expresión al deseo de verlos caerse, herirse y hasta sucumbir entre convulsiones (el pataleo, de que Juanito habla repetidamente). En el análisis surge, desde luego, algo de esto; pero no aparece en primer término de la neurosis, ni —cosa singular— hubiéramos nosotros diagnosticado su caso como una neurosis si su síntoma principal hubiera sido tal hostilidad, dirigida tan sólo contra el caballo en lugar de contra su padre. Algo hay, pues, aquí equivocado, bien en nuestra concepción de la represión, bien en nuestra definición de un síntoma. Ahora bien, se nos ocurre en seguida que si Juanito hubiese mostrado realmente tal conducta con respecto a los caballos, la represión no habría modificado en absoluto el carácter agresivo del impulso instintivo, y sí sólo cambiando su objeto.

Desde luego, hay casos de represión que se mantienen dentro de este límite; pero en la fobia de Juanito ha sucedido algo más. Así nos lo demuestra otra parte del análisis.

Hemos visto ya que Juanito indicaba como contenido de su fobia el miedo angustioso a ser mordido por un caballo. Posteriormente hemos tenido ocasión de penetrar en la génesis de otro caso de zoofobia, en el cual el animal temido era el lobo, pero también como sustitución del padre^[2208]. En conexión con un sueño cuando niño, que el análisis logró hacer transparente, se desarrolló en el sujeto de este caso (un joven ruso de 30 años) el miedo a ser devorado por el lobo, como uno de las siete cabritas del cuento. El hecho de que el padre de Juanito hubiera jugado con éste a los caballos determinó seguramente la elección del animal temido. Del mismo modo resultaba por lo menos muy probable en el segundo caso que el padre del sujeto fingiera alguna vez, en sus juegos infantiles con su hijo, ser un lobo que amenazaba devorarlo. Después de este caso he observado aún otro cuyo sujeto era un joven americano que me visitó para ser

analizado. En él no se había desarrollado zoofobia alguna, pero que precisamente tal ausencia de zoofobia nos ayudó a comprender los casos anteriores. La excitación sexual del sujeto se había inflamado al escuchar la lectura de un cuento infantil en el que se trataba de un caudillo árabe que perseguía a una persona, cuyo cuerpo estaba hecho de una sustancia comestible (el *gingerbreadman*), para devorarla. Con este hombre comestible se identificaba el joven. El caudillo resultaba fácilmente reconocible como un sustitutivo del padre. Esta fantasía constituyó la primera base de las fantasías autoerótica del sujeto.

La idea de ser devorado por el padre es una antiquísima representación típica infantil, y sus analogías mitológicas (Cronos) y de la vida animal son generalmente conocidas. De todos modos, a pesar de tales antecedentes, nos parece esta representación tan extraña que no acabamos de decidimos a atribuírsela a un niño. No sabemos tampoco si realmente significa lo que parece expresar, ni comprendemos que pueda llegar a ser objeto de una fobia. Pero la investigación analítica nos proporciona las aclaraciones necesarias, mostrándonos que la representación de ser devorado por el padre es la expresión, regresivamente rebajada, de un impulso amoroso pasivo, del ansia de ser amado por el padre en el sentido del erotismo genital. La observación de toda la historia de este caso no deja lugar alguno a dudas sobre la exactitud de nuestra interpretación, aunque el impulso genital no delate ya nada de su intención amorosa al ser expresado en el lenguaje de la fase de transición, superada desde la organización oral de la libido a su organización sádica. Ahora bien: ¿se trata sólo de una sustitución de la representación por una expresión regresiva o de un rebajamiento regresivo real del impulso de orientación genital dado en el *ello*? No parece nada fácil decidirlo. El historial clínico del sujeto ruso al que antes aludimos, y para el cual el animal objeto de su zoofobia era el lobo, testimonia en favor de la segunda y la más seria de las posibilidades expuestas; pues a partir del sueño decisivo se condujo pésimamente, atormentando a todos los que le rodeaban, dando visibles muestras de impulsos sádicos y cayendo al poco tiempo en una típica neurosis obsesiva. De todas maneras, llegamos al conocimiento de que la represión no es el único medio de que dispone el yo para defenderse contra un impulso indeseado. Cuando consigue forzar el instinto a una regresión, logra, en efecto, un resultado más dañino del que alcanzaría por medio de la represión. Sin embargo, algunas veces emplea la represión con posterioridad a la regresión primeramente conseguida.

El caso del sujeto ruso y el de Juanito, algo más sencillo, sugieren aún algunas otras reflexiones; mas por lo pronto descubrimos ya dos cosas inesperadas. Resulta indiscutible que el impulso instintivo reprimido en estas fobias es un impulso hostil contra el padre. Puede decirse que queda reprimido por el proceso de transformación en su contrario. En lugar de la agresión contra el padre surge la agresión —la venganza— del padre contra la persona del sujeto. Como de todos modos la fase sádica de la libido integra de por sí tal agresión no precisa ya esta última, sino de un cierto descenso al grado oral, que en Juanito aparece indicado por el temor a ser mordido, y en el ruso, claramente expresado por el temor a ser devorado. Pero, además, el análisis permite fijar con plena seguridad que simultáneamente ha sucumbido a la represión otro distinto impulso instintivo de sentido contrario: el amoroso pasivo hacia el padre; impulso que había alcanzado ya el nivel de la organización genital (fálica) de la libido. Este último impulso parece incluso ser el más importante para el resultado final del proceso represivo, siendo el que experimenta más amplia regresión y ejerciendo influencia determinante sobre el contenido de la fobia. Así, pues, allí donde no hemos vislumbrado sino una sola represión de un instinto, habremos de reconocer la coincidencia de dos de estos procesos, constituyendo los dos impulsos instintivos correspondientes —agresión sádica contra el padre y disposición amorosa pasiva con respecto a él— un par antitético. Aún más: interpretando exactamente la historia de Juanito, reconocemos que la formación de su fobia ha suprimido también la carga de libido correspondiente a la madre como objeto amoroso, supresión de la cual nada nos revelaba el contenido de la fobia. Se trata de Juanito —en el ruso no aparece tan clara situación— de un proceso de represión que recae sobre casi todos los componentes del complejo de Edipo, esto es, sobre el impulso hostil y el amoroso hacia el padre y el amoroso hacia la madre.

Son éstas complicaciones indeseadas por nosotros, que no queríamos estudiar sino casos sencillos de formación de síntomas a consecuencia de la represión, y nos habíamos orientado con tal intención hacia las más tempranas neurosis de la infancia, transparentes en apariencia. Pero en vez de una sola represión hemos hallado un cúmulo de tales procesos y, además, nos ha salido al paso la regresión. Quizá también hayamos contribuido nosotros a aumentar la confusión al obstinarnos en aplicar un mismo criterio a los dos análisis de zoofobia que constituían nuestro material disponible, esto es, a los análisis de los casos de Juanito y del ruso. Ahora vemos ya ciertas diferencias entre ellos. Sólo

de Juanito podemos decir que descarga por medio de su fobia los dos impulsos principales del complejo de Edipo: el agresivo, contra el padre, y el amoroso, hacia la madre; el impulso amoroso hacia el padre existe también, desde luego, y desempeña su papel en la represión de su contrario; pero no es posible demostrar que fuera suficientemente fuerte para provocar una represión ni que después quedase suprimido. Juanito parece haber sido un niño normal con el complejo de Edipo llamado «positivo». Es muy posible que los factores que en su caso echamos de menos actuaran también en él; pero no nos es posible señalarlos, pues el material de nuestros análisis, incluso de los más detallados y profundos, presentan siempre lagunas, y nuestra documentación es siempre incompleta. En el caso del ruso, el defecto se nos presenta en otro lugar; su relación con el objeto femenino ha sido perturbada por una temprana seducción; su lado femenino se halla muy desarrollado, y el análisis de su sueño con el lobo descubre muy poco de agresión intencional contra el padre, aportando, en cambio, pruebas inequívocas de que la represión se refiere a la disposición amorosa pasiva con respecto al mismo. También aquí pueden haber intervenido otros factores, pero no se nos hacen visibles. Si, a pesar de estas diferencias entre los dos casos, diferencias que los hacen casi antitéticos, es casi el mismo resultado final constituido por la fobia, tal identidad tendrá su explicación en terreno distinto de aquél en que la hemos buscado hasta ahora. Hallamos, en efecto, la explicación buscada en el segundo resultado de nuestra pequeña investigación comparativa. Creemos conocer en ambos casos el motivo de la represión, y vemos confirmada su actuación por el curso que toma el desarrollo de los dos niños. Este desarrollo es en los dos casos el mismo; el miedo a una inminente castración. Por miedo a la castración abandona Juanito la agresión contra su padre. Su miedo de que con su hijo, ser un lobo que amenazaba devorarlo. Después de este caso he observado aún otro cuyo sujeto era un joven americano que me visitó para ser analizado. En él no se había desarrollado zoofobia alguna, pero que precisamente tal ausencia de zoofobia nos ayudó a comprender los casos anteriores. La excitación sexual del sujeto se había inflamado al escuchar la lectura de un cuento infantil en el que se trataba de un caudillo árabe que perseguía a una persona, cuyo cuerpo estaba hecho de una sustancia comestible (el *gingerbreadman*), para devorarla. Con este hombre comestible se identificaba el joven. El caudillo resultaba fácilmente reconocible como un sustitutivo del padre. Esta fantasía constituyó la primera base de las fantasías autoeróticas del sujeto.

La idea de ser devorado por el padre es una antiquísima representación típica infantil, y sus analogías mitológicas (Cronos) y de la vida animal son generalmente conocidas. De todos modos, a pesar de tales antecedentes, nos parece esta representación tan extraña que no acabamos de decidimos a atribuírsela a un niño. No sabemos tampoco si realmente significa lo que parece expresar, ni comprendemos que pueda llegar a ser objeto de una fobia. Pero la investigación analítica nos proporciona las aclaraciones necesarias, mostrándonos que la representación de ser devorado por el padre es la expresión, regresivamente rebajada, de un impulso amoroso pasivo, del ansia de ser amado por el padre en el sentido del erotismo genital. La observación de toda la historia de este caso no deja lugar alguno a dudas sobre la exactitud de nuestra interpretación, aunque el impulso genital no delate ya nada de su intención amorosa al ser expresado en el lenguaje de la fase de transición, superada desde la organización oral de la libido a su organización sádica. Ahora bien: ¿se trata sólo de una sustitución de la representación por una expresión regresiva o de un rebajamiento regresivo real del impulso de orientación genital dado en el *ello*? No parece nada fácil decidirlo. El historial clínico del sujeto ruso al que antes aludimos, y para el cual el animal objeto de su zoofobia era el lobo, testimonia en favor de la segunda y la más seria de las posibilidades expuestas; pues a partir del sueño decisivo se condujo pésimamente, atormentando a todos los que le rodeaban, dando visibles muestras de impulsos sádicos y cayendo al poco tiempo en una típica neurosis obsesiva. De todas maneras, llegamos al conocimiento de que la represión no es el único medio de que dispone el yo para defenderse contra un impulso indeseado. Cuando consigue forzar el instinto a una regresión, logra, en efecto, un resultado más dañino del que alcanzaría por medio de la represión. Sin embargo, algunas veces emplea la represión con posterioridad a la regresión primeramente conseguida.

El caso del sujeto ruso y el de Juanito, algo más sencillo, sugieren aún algunas otras reflexiones; mas por lo pronto descubrimos ya dos cosas inesperadas. Resulta indiscutible que el impulso instintivo reprimido en estas fobias es un impulso hostil contra el padre. Puede decirse que queda reprimido por el proceso de transformación en su contrario. En lugar de la agresión contra el padre surge la agresión —la venganza— del padre contra la persona del sujeto. Como de todos modos la fase sádica de la libido integra de por sí tal agresión no precisa ya esta última, sino de un cierto descenso al grado oral, que en Juanito aparece indicado por el temor a ser mordido, y en el ruso, claramente

expresado por el temor a ser devorado. Pero, además, el análisis permite fijar con plena seguridad que simultáneamente ha sucumbido a la represión otro distinto impulso instintivo de sentido contrario: el amoroso pasivo hacia el padre; impulso que había alcanzado ya el nivel de la organización genital (fálica) de la libido. Este último impulso parece incluso ser el más importante para el resultado final del proceso represivo, siendo el que experimenta más amplia regresión y ejerciendo influencia determinante sobre el contenido de la fobia. Así, pues, allí donde no hemos vislumbrado sino una sola represión de un instinto, habremos de reconocer la coincidencia de dos de estos procesos, constituyendo los dos impulsos instintivos correspondientes —agresión sádica contra el padre y disposición amorosa pasiva con respecto a él— un par antitético. Aún más: interpretando exactamente la historia de Juanito, reconocemos que la formación de su fobia ha suprimido también la carga de libido correspondiente a la madre como objeto amoroso, supresión de la cual nada nos revelaba el contenido de la fobia. Se trata de Juanito —en el ruso no aparece tan clara situación— de un proceso de represión que recae sobre casi todos los componentes del complejo de Edipo, esto es, sobre el impulso hostil y el amoroso hacia el padre y el amoroso hacia la madre.

Son éstas complicaciones indeseadas por nosotros, que no queríamos estudiar sino casos sencillos de formación de síntomas a consecuencia de la represión, y nos habíamos orientado con tal intención hacia las más tempranas neurosis de la infancia, transparentes en apariencia. Pero en vez de una sola represión hemos hallado un cúmulo de tales procesos y, además, nos ha salido al paso la regresión. Quizá también hayamos contribuido nosotros a aumentar la confusión al obstinarnos en aplicar un mismo criterio a los dos análisis de zoofobia que constituían nuestro material disponible, esto es, a los análisis de los casos de Juanito y del ruso. Ahora vemos ya ciertas diferencias entre ellos. Sólo de Juanito podemos decir que descarga por medio de su fobia los dos impulsos principales del complejo de Edipo: el agresivo, contra el padre, y el amoroso, hacia la madre; el impulso amoroso hacia el padre existe también, desde luego, y desempeña su papel en la represión de su contrario; pero no es posible demostrar que fuera suficientemente fuerte para provocar una represión ni que después quedase suprimido. Juanito parece haber sido un niño normal con el complejo de Edipo llamado «positivo». Es muy posible que los factores que en su caso echamos de menos actuaran también en él; pero no nos es posible señalarlos, pues el material de nuestros análisis, incluso de los más detallados y profundos,

presentan siempre lagunas, y nuestra documentación es siempre incompleta. En el caso del ruso, el defecto se nos presenta en otro lugar; su relación con el objeto femenino ha sido perturbada por una temprana seducción; su lado femenino se halla muy desarrollado, y el análisis de su sueño con el lobo descubre muy poco de agresión intencional contra el padre, aportando, en cambio, pruebas inequívocas de que la represión se refiere a la disposición amorosa pasiva con respecto al mismo. También aquí pueden haber intervenido otros factores, pero no se nos hacen visibles. Si, a pesar de estas diferencias entre los dos casos, diferencias que los hacen casi antitéticos, es casi el mismo resultado final constituido por la fobia, tal identidad tendrá su explicación en terreno distinto de aquél en que la hemos buscado hasta ahora. Hallamos, en efecto, la explicación buscada en el segundo resultado de nuestra pequeña investigación comparativa. Creemos conocer en ambos casos el motivo de la represión, y vemos confirmada su actuación por el curso que toma el desarrollo de los dos niños. Este desarrollo es en los dos casos el mismo; el miedo a una inminente castración. Por miedo a la castración abandona Juanito la agresión contra su padre. Su miedo de que un caballo iba a morderle puede completarse, sin violencia, afirmando que era miedo a que un caballo le mordiese en los genitales, arrancándoselos, esto es, castrándole. Igualmente, por miedo a la castración renuncia el ruso, en sus años infantiles, a ser amado por su padre como objeto sexual, pues ha comprendido que tal relación habría de tener como premisa el sacrificio de sus genitales, que le diferencian de la mujer. Las dos formas del complejo de Edipo, la normal, activa, y la invertida, naufragan ante el complejo de la castración. La idea angustiosa del ruso de ser devorado por el lobo no tiene, por su parte, indicación alguna de la castración, pues a consecuencia de la regresión oral se ha alejado ya demasiado de la fase fálica; pero el análisis de su sueño hace superflua toda otra prueba. El hecho de que la expresión verbal de la fobia no contenga nada alusivo a la castración es también un triunfo de la represión.

He aquí, pues, el resultado inesperado: en ambos casos es el miedo a la castración el motivo de la represión. Las ideas angustiosas de ser mordido por un caballo y devorado por el lobo son sustitutivos deformados de la de ser castrado por el padre. Esta idea es la que verdaderamente ha experimentado la represión. En el ruso es expresión de un deseo que no podía mantenerse ante la rebeldía de la virilidad; en Juanito, expresión de una reacción que transformó el impulso agresivo en su contrario. Pero el afecto angustioso de la fobia, que constituye por

entero la esencia de la misma, no procede del proceso de represión ni de las cargas de libido de los impulsos reprimidos, sino de la instancia represora misma. El miedo angustioso de la zoofobia es el miedo a la castración, sin modificación alguna, esto es, un miedo real; miedo a un peligro verdaderamente inminente o juzgado real. La angustia causa aquí la represión, y no, como antes afirmábamos, la represión causa la angustia.

Aunque no nos es agradable recordarlo, de nada serviría silenciar ahora que hemos sostenido repetidamente la opinión de que por medio de la represión quedaba la representación del instinto deformada, esto es, desplazada, etc., y transformado el impulso instintivo en angustia. Ahora bien, y como acabamos de ver, la investigación de las fobias, que creíamos habría de probar tales afirmaciones nuestras, no sólo no las confirma, sino que parece contradecirlas directamente. El miedo angustioso de las zoofobias es el miedo del yo a la castración; la angustia de la agorafobia, menos fundamentalmente estudiada hasta ahora, parece ser un miedo a la tentación sexual, miedo que ha de hallarse enlazado, en su génesis, al miedo de la castración. Por lo que hasta hoy nos ha sido posible descubrir, la mayoría de las fobias provienen de tal miedo del yo ante las exigencias de la libido. En ellas es siempre lo primario la disposición del yo a la angustia y el impulso a la represión. La angustia no nace nunca de la libido reprimida. Si anteriormente nos hubiéramos limitado a decir que después de la represión aparece, en lugar de la esperada expresión de la libido, cierta medida de angustia, no tendríamos hoy que retirar nada. Esta descripción es exacta; y entre la energía del impulso a reprimir y la intensidad de la angustia resultante existe, desde luego, la correlación afirmada. Pero confesamos que creíamos dar algo más que una simple descripción; suponíamos haber descubierto el proceso metapsicológico de una transformación directa de la libido en angustia, cosa que hoy ya no podemos sostener. Tampoco antes pudimos indicar cómo se cumplía tal transformación.

¿Qué fue lo que nos sugirió la idea de esta última? El estudio de las neurosis actuales, en época en la que aún nos hallábamos muy lejos de distinguir entre procesos en el yo y procesos en el *ello*. Hallamos, en efecto, que ciertas prácticas sexuales, como el *coitus interruptus*, la excitación frustrada y la abstinencia forzada, producen explosiones de angustia y una disposición general a la misma. Surgiendo, por tanto, estos fenómenos siempre que la excitación queda coartada, detenida o desviada en su curso hacia la satisfacción. Como la excitación sexual es la expresión de impulsos instintivos libidinosos, no parecía demasiado

atrevido suponer que la libido se transformaba en angustia bajo el influjo de tales perturbaciones. Ahora bien: esta observación es aún válida hoy en día; mas, por otro lado, no puede negarse que la libido de los procesos del *ello* experimenta una perturbación bajo los efectos del impulso a la represión. Puede así continuar siendo exacto que en la represión se forma angustia a expensa de la carga de libido de los impulsos instintivos. Mas entonces surge la cuestión de cómo es posible conciliar tal estudio con el que de la angustia sentida en las fobias es una angustia del yo, y nace en él en vez de nacer de la represión, la provoca. Esto parece una contradicción difícil de solucionar. La reducción de ambos orígenes de la angustia a uno sólo no es nada sencillo. Podemos quizá arriesgar la hipótesis de que el yo sospecha peligros en la situación del coito interrumpido, de la excitación frustrada y de la abstinencia, peligros ante los cuales reacciona con angustia; pero esta hipótesis no nos conduce a nada. Por otra parte, los análisis de fobias realizados no parecen admitir rectificación alguna. *Non liquet*^[2209]!.

V

NUESTRO propósito era estudiar la formación de síntomas y la lucha secundaria del yo contra el síntoma; mas no hemos sido ciertamente muy afortunados al elegir con tal fin las fobias. La angustia, predominante en el cuadro de estas afecciones, se nos muestra ahora como una complicación que encubre el verdadero estado de cosas. Hay muchas neurosis en las que no surge angustia alguna. La histeria de conversión es una de ellas. Así, ni aun los síntomas más graves de la histeria de conversión aparecen acompañados de tal afecto. Este hecho nos aconseja ya no considerar demasiado íntimas las relaciones entre la angustia y la formación de síntomas. Ahora bien, aparte del desarrollo de angustia, son las fobias tan afines a las histerias de conversión que nos hemos creído autorizados a agregarlas a ellas bajo el nombre especial de «histerias de angustia». Sin embargo, hasta ahora nadie es capaz de afirmar qué es lo que determina que un caso particular llegue a adquirir la forma de una histeria de conversión o la de una fobia; es decir, establecer aquello que condiciona la génesis de angustia en la histeria.

Los síntomas más frecuentes de la histeria de conversión, tales como las

parálisis motoras, las contracturas, los actos o descargas involuntarias, los dolores o las alucinaciones son procesos de carga psíquica, bien permanentemente fijos, bien intermitentes; carácter que hace aún más difícil su explicación, siendo muy poco lo que hasta ahora podemos decir sobre ellos. Por medio del análisis llegamos, sin embargo, a averiguar cuál es el proceso perturbado de excitación al que sustituyen. En la mayoría de los casos resulta que tienen también una participación directa en dicho proceso, como si tal energía del mismo se hubiera concentrado en el punto a que afectan. Así, comprobamos que en la situación primitiva, en la cual tuvo efecto la represión, existía realmente el dolor que ahora se nos muestra como síntoma, y que las alucinaciones de ahora fueron entonces percepciones reales. Por su parte, la parálisis motora no es sino la defensa contra un acto que en dicha situación inicial debió de haber sido realizado, y que, por el contrario, fue inhibido. Las contracturas corresponden, generalmente, a un desplazamiento sobre un distinto punto del cuerpo de una inervación muscular, propuesta en la situación indicada. Por último, las convulsiones son expresión de una explosión de afecto que ha escapado al control normal del yo. La sensación de displacer, concomitante a la emergencia de los síntomas, es harto variable. Falta casi siempre por completo en los síntomas crónicos desplazados sobre la motilidad, tales como las parálisis y las contracturas, con respecto a las cuales el yo parece permanecer indiferente. Por el contrario, en los síntomas intermitentes y en los que afectan a la esfera sensorial, experimenta el sujeto claras sensaciones de displacer, que en los síntomas dolorosos pueden alcanzar intensidad extraordinaria. En esta diversidad es muy difícil hallar el factor que, haciendo posibles diferencias, permita, sin embargo, su explicación unitaria. La histeria de conversión no deja transparentar tampoco gran cosa de la lucha del yo *contra* el síntoma una vez constituido. Sólo cuando la sensibilidad de una parte del cuerpo al dolor alcanza la categoría, se hace la misma susceptible de desempeñar un doble papel. El síntoma doloroso surge, en efecto, de igual manera al recaer sobre dicha parte del cuerpo un contacto exterior, como al ser activado desde el interior, asociativamente, la situación patógena por ella representada. Por su parte, el yo adopta medidas de precaución para evitar la emergencia del síntoma a consecuencia de una percepción exterior. No siéndonos posible adivinar a qué obedece esta falta de transparencia de la formación de síntoma en la histeria de conversión, nos apresuramos a abandonar este terreno estéril y pasaremos al de la neurosis obsesiva, con la esperanza de averiguar en él algo más sobre la formación de

síntoma.

Los síntomas de la neurosis obsesiva son, en general, de dos géneros de tendencia opuesta. Son, en efecto, prohibiciones, medidas preventivas y penitencias, esto es, síntomas de naturaleza negativa; o, por el contrario, son satisfacciones sustitutivas simbólicamente disfrazadas muchas veces. De estos dos grupos, el más antiguo es el grupo de síntomas negativos defensivos; pero, conforme va perdurando la enfermedad, van predominando las satisfacciones sustitutivas, que burlan toda defensa. La formación de síntomas alcanza un triunfo cuando consigue amalgamar la prohibición con la satisfacción de una manera tal que lo que originalmente fue un mandamiento defensivo o una prohibición adquiere también la significación de una satisfacción, a cuyo efecto se utilizan con frecuencia caminos de enlace extraordinariamente artificiosos. Este resultado testimonia de aquella tendencia a la síntesis que ya reconocimos al yo. En los casos extremos consigue el enfermo que la mayor parte de sus síntomas sumen a su significación primitiva la completamente contraria, manifestándose así el poderío de la ambivalencia, la cual desempeña, no sabemos por qué, un papel de extraordinaria importancia en la neurosis obsesiva. En los casos menos complicados, el síntoma es de dos tiempos, o sea, que al acto que ejecuta cierto mandamiento sigue inmediatamente otro que suprime o deshace lo hecho, aunque no llegue a realizar lo contrario.

De esta primera consideración superficial de los síntomas obsesivos extraemos, desde luego, dos impresiones. Observamos primeramente que en la neurosis obsesiva se mantiene una lucha constante contra lo reprimido; lucha que va haciéndose cada vez más desfavorable a las fuerzas represoras; y en segundo lugar, que el *yo* y el *su per-yo* toman parte importantísima en la formación de síntomas.

La neurosis obsesiva es quizá el tema más interesante y agradecido de la investigación analítica; pero el problema que plantea no ha sido aún resuelto. Si queremos penetrar más hondamente en su esencia, ha de ser apoyándonos en hipótesis y conjeturas faltas de fundamento suficiente. La situación inicial de la neurosis obsesiva no es quizá sino la misma de la histeria, o sea, la necesaria defensa contra las exigencias libidinosas del complejo de Edipo. Además, en toda neurosis obsesiva parece existir un último estrato compuesto por síntomas histéricos muy tempranamente formados. Pero la estructura ulterior de la enfermedad queda modificada decisivamente por un factor constitucional. La organización genital de la libido resulta ser débil y muy poco resistente; así,

cuando el yo inicia su defensa, alcanza, como primer resultado, la regresión total o parcial de la organización genital (de la fase fálica) a la fase sádico-anal, más temprana, regresión que determina todo el curso ulterior del proceso.

Cabe también suponer que la regresión no es consecuencia de un factor constitucional, sino de un factor temporal, y en este caso no se debería a una debilidad de la organización genital de la libido, sino al hecho de haber iniciado el yo su resistencia muy tempranamente; esto es, en pleno desarrollo de la fase sádica. Pero tampoco sobre esta cuestión podemos sentar una afirmación definitiva. Sin embargo, haremos constar que la observación analítica no se muestra nada favorable a la última de las hipótesis expuestas. Por el contrario, parece demostrar que en el punto en que el proceso patológico se orienta hacia la neurosis obsesiva ha sido alcanzada ya la fase fálica. Además, la edad propicia para la explosión de esta neurosis es posterior a la correspondiente a la histeria (el segundo período de la infancia, terminado ya el período de lactancia). Por último, en un caso de una paciente con un desarrollo muy tardío de neurosis obsesiva, nos ha sido posible comprobar que la condición necesaria de la regresión y de la génesis de la enfermedad se debía a una experiencia real de la vida genital, hasta entonces intacta, por la cual esta última queda desvalorizada^[2210].

La explicación metapsicológica de la regresión está, a nuestro juicio, en una «defusión de los instintos», en la separación de los componentes eróticos, que, al principio de la fase genital, se habían agregado a la carga psíquica destructora de la fase sádica.

La regresión es el primer triunfo del yo en su lucha defensiva contra las exigencias de la libido. Hemos de distinguir aquí entre la noción más general de la «defensa» y la represión, que no es sino uno de los mecanismos que la defensa utiliza. Con mayor claridad aún que en los casos normales y en los de histeria, vemos en la neurosis obsesiva que las fuerzas motivacionales de la defensa se reducen al complejo de castración y que las tendencias que han sido rechazadas son las del complejo de Edipo. Comienza aquí el período de latencia, caracterizado por la disolución del complejo de Edipo, la creación o consolidación del *super-yo* y la constitución de los límites éticos y estéticos en el yo. Estos procesos traspasan en la neurosis obsesiva la medida normal. A la disolución del complejo de Edipo se agrega la disminución regresiva de la libido, el *super-yo* se hace extraordinariamente áspero y severo, y el yo

desarrolla, obedeciéndole, intensas formaciones reactivas en forma de hipermoralidad, compasión y limpieza excesivas. Con severidad inexorable, aunque no siempre victoriosa, queda prohibida la tentación de continuar el onanismo de la primera época infantil, el cual se apoya ahora en representaciones regresivas (sádico-anales), si bien representando, a pesar de todo, la parte no vencida de la organización fálica. El hecho de que precisamente, en interés de la conservación de la virilidad (miedo a la castración), quede impedida toda actividad de esta última, encierra una contradicción; pero es una contradicción que existe ya en la disolución normal del complejo de Edipo, y la neurosis obsesiva no hace tampoco sino amplificarla. En esta neurosis se demuestra también el principio general de que todo exceso encierra en sí el germen de su propia supresión, pues precisamente la masturbación suprimida alcanza, en forma de actos obsesivos, una aproximación cada vez mayor a la satisfacción.

Aquellas formaciones reactivas que surgen en el yo de los enfermos de neurosis obsesiva, y en las que reconocemos exageraciones del carácter normal, pueden ser agregadas, como un tercer mecanismo de la defensa, a la regresión y la represión. En la histeria parecen faltar o ser mucho más débiles. Volviendo la vista atrás, llegamos así a sospechar qué es lo que caracteriza el proceso defensivo de la histeria. Parece ser que este proceso se limita únicamente a la represión, apartándose el yo del impulso instintivo, reprochable, dejándolo derivar a lo inconsciente y no volviendo ya a tomar parte en sus destinos. Claro es que esta descripción no es de una absoluta exactitud, pues sabemos que el síntoma histérico significa también el cumplimiento de una exigencia punitiva del *super-yo*; pero, de todos modos, responde a un rasgo general de la conducta del yo en la histeria.

Podemos limitarnos a reconocer simplemente que en la neurosis obsesiva se constituye un *super-yo* de extraordinaria severidad; o podemos pensar que el rasgo fundamental de esta afección es la regresión de la libido e intentar relacionarla también con ella el indicado carácter severo del *super-yo*. En realidad, el *super-yo*, que procede del *ello*, no puede sustraerse a la regresión y a la defusión de instintos, que en el *ello* tienen efecto. No sería, pues, de admirar que en la neurosis obsesiva llegara a ser, por su parte, más duro, severo y cruel que en un desarrollo normal.

Durante el período de latencia parece imponerse, como labor principal, la defensa contra la tentación masturbadora. Esta lucha engendra una serie de

síntomas, que retornan de un modo típico en las personas más diversas, y presentan, en su mayoría, el carácter de ceremoniales, siendo de lamentar que no hayan sido aún coleccionados y analizados sistemáticamente, pues, en calidad de primeros rendimientos de la neurosis, arrojarían viva luz sobre el mecanismo de la formación de síntomas. En general, muestran ya aquellos caracteres que tan fatalmente acusarán los síndromes de una grave afección neurótica ulterior; o sea, la tendencia a la repetición y al gasto de tiempo, la subordinación a aquellos actos que más adelante habrán de realizarse casi automáticamente, tales como los de acostarse, lavarse, vestirse o caminar. El porqué de todo esto nos es aún totalmente desconocido. Sin embargo, no es difícil comprobar una clara influencia de la sublimación de componentes erótico-anales.

La llegada de la pubertad constituye un estadio decisivo en el desarrollo de la neurosis obsesiva. La organización genital, interrumpida en la infancia, reanuda ahora su marcha con intensa energía. Pero, como es sabido, el desarrollo sexual de la infancia marca ya la dirección que seguirá al reanudarse en la pubertad. De este modo despertarán, por un lado, los impulsos agresivos de la época temprana, y, por otro, una parte más o menos considerable —y en los casos peores, la totalidad— de los nuevos impulsos libidinosos emprenderá los caminos trazados por la regresión y surgirá en forma de tendencias agresivas y destructoras. Este disfraz de los impulsos eróticos y las enérgicas formaciones reactivas del *yo* hacen que la lucha contra la sexualidad continúe ahora en nombre de la ética. El *yo* se resiste, asombrado, contra los impulsos violentos y crueles, enviados por el *ello* a la conciencia, sin sospechar que obrando así lucha contra deseos eróticos, que de otro modo hubieran escapado a su intervención. El severo *super-yo* insiste tanto más enérgicamente en la represión de la sexualidad cuanto que ésta adopta formas más repulsivas. Resultando así que en la neurosis obsesiva aparece el conflicto agudizado en dos direcciones diferentes: las fuerzas defensivas se hacen más intolerantes, y las fuerzas que deben rechazarse más intolerables; ambos por la influencia de un solo factor, de la regresión de la libido.

Podría encontrarse una contradicción con respecto a otras de nuestras hipótesis en el hecho de que las representaciones obsesivas desagradables son conscientes. Pero es indudable que antes de llegarlo a ser han pasado por el proceso de la represión. En la mayoría de los casos, el verdadero sentido del impulso instintivo agresivo es ignorado por el *yo*, siendo menester una considerable labor analítica para hacerlo consciente. Lo que penetra en la

conciencia no es, generalmente, sino un sustitutivo deformado, que aparece unas veces borrosamente indeterminado, como un fragmento de un sueño, y otras, irreconocible, bajo un absurdo disfraz. Y aún si la represión no ha destruido el contenido del impulso instintivo agresivo, ha suprimido, en cambio, el carácter afectivo concomitante. Así, la agresión no se muestra al yo como un impulso, sino, según dicen los mismos enfermos, como una mera «idea», que debía dejarlos indiferentes. Lo curioso es que esto no sucede jamás. El afecto ahorrado en la percepción de la representación obsesiva surge, efectivamente, en un distinto lugar. El *super-yo* se conduce como si no hubiera tenido efecto represión ninguna, como si le fuera conocido el impulso agresivo en su verdadero sentido y con todo su carácter afectivo, y trata al yo de acuerdo a dicho sentido. El yo, que por un lado se sabe inocente, experimenta por otro un sentimiento de culpabilidad, y siente sobre sí una responsabilidad que no acierta a explicarse. Pero el enigma que así se plantea no es realmente tan intrincado como al principio parece. La conducta del *super-yo* es muy comprensible, y la contradicción que surge en el yo no nos muestra sino que ha permanecido incomunicado con el *ello* a consecuencia de la represión y, en cambio, totalmente abierto a las influencias del *super-yo*^[2211]. A la pregunta inmediata de cómo es que el yo no intenta sustraerse también a la penosa crítica del *super-yo*, contestaremos que, en efecto, lo intenta, y lo consigue en toda una serie de casos. Existen también neurosis obsesivas exentas de toda conciencia de la culpabilidad, en las que, a nuestro juicio, el yo se ha evitado la percepción de la misma por medio de una nueva serie de síntomas, penitencias y restricciones, encaminadas al autocastigo. Pero estos síntomas significan, al mismo tiempo, satisfacciones de impulsos instintivos masoquistas, que han extraído igualmente de la regresión su mayor intensidad.

La diversidad de los fenómenos de la neurosis obsesiva es tan grande que aún no ha sido posible realizar una síntesis coherente de todas sus variantes. Todo lo que alcanzamos a hacer es extraer ciertas correlaciones típicas; pero siempre se tiene el temor de dejar a un lado otros caracteres regulares no menos importantes.

En otra ocasión hemos descrito ya la tendencia general de la formación de síntomas en la neurosis obsesiva. Es la de procurar cada vez mayor amplitud a la satisfacción sustitutiva, a costa de frustración. Los mismos síntomas, que primitivamente significaban restricciones del yo, toman luego también, merced a

la tendencia del yo a la síntesis, la de satisfacciones, y es innegable que esta última significación llega a ser poco a poco la más eficaz. Un yo extremadamente restringido y que se ve impulsado a buscar sus satisfacciones en los síntomas, es el resultado de este proceso, que se acerca cada vez más al fracaso completo de la tendencia defensiva inicial. El desplazamiento de la relación de las fuerzas a favor de la satisfacción puede tener la temible consecuencia de paralizar totalmente la voluntad del yo, que en cada decisión encontrará, por ambos lados, impulsos igualmente enérgicos. El agudísimo conflicto entre el *ello* y el *super-yo*, que domina desde un principio en la neurosis obsesiva, puede alcanzar tales dimensiones que el yo, incapaz de actuar como mediador, no puede emprender nada que no esté sumergido en la esfera de este conflicto.

VI

DURANTE estas luchas podemos observar dos actividades del yo, dedicadas a la formación de síntomas, que presentan particular interés por ser evidentes subrogados de la represión, y muy apropiadas, por tanto, para explicarnos la finalidad y la técnica de este proceso. La aparición de estas técnicas, auxiliares y sustitutivas, podemos quizá interpretarla como una prueba de que la represión propiamente dicha tropieza con dificultades en su funcionamiento. Reflexionando que en la neurosis obsesiva es el yo, mucho más ampliamente que en la histeria, escena de la formación de síntomas, y que este yo se mantiene tenazmente aferrado a su relación con la realidad y con la conciencia, empleando en ello todos sus medios intelectuales, y que hasta el pensamiento mismo aparece erotizado e invadido por una sobrecarga psíquica; reflexionando, repetimos, sobre estas circunstancias, nos aproximaremos, quizá, a la comprensión de las referidas variantes de la represión.

Las dos técnicas indicadas son la de «deshacer lo sucedido» y la del «aislamiento». La primera tiene más amplio campo de acción y alcanza mucho más atrás. Es, por decirlo así, magia negativa, y tiende a «suprimir», por medio del simbolismo motor, no sólo las consecuencias de un suceso (impresión o experiencia), sino el suceso mismo. He elegido intencionadamente el término ‘suprimir’ para recordar al lector el papel desempeñado por esta técnica no sólo

en la neurosis, sino también en los ritos mágicos, en los usos y supersticiones populares y en el ceremonial religioso. En la neurosis obsesiva la técnica de ‘deshacer’ la hallamos entre los síntomas de dos tiempos, en los que un segundo acto deshace el primero, como si éste no hubiera sucedido, cuando en realidad han sucedido los dos. El ceremonial de la neurosis obsesiva tiene en la intención de deshacer lo sucedido su segunda raíz. La primera es tomar precauciones para evitar que algo determinado suceda o se repita. Fácilmente se ve la diferencia entre ambas; las medidas preventivas son de naturaleza racional, y las supresiones por medio de ‘hacer que eso no haya sucedido’, es de naturaleza mágica, irracional. Naturalmente hemos de suponer que esta segunda raíz es la más antigua, procediendo de la actitud animista con respecto al mundo circunambiente. La tendencia a deshacer lo sucedido encuentra, dentro de lo normal, su mitigado reflejo en la decisión de considerar algo como «no sucedido»; pero, en este caso, lo que hacemos es prescindir por completo del suceso de que se trate y de sus consecuencias, sin emprender nada contra él ni ocuparnos de él para nada, mientras que el neurótico intenta suprimir por sí mismo el pasado mediante actos motores. Esta misma tendencia puede darnos también la explicación de la «repetición» obsesiva, tan frecuente en la neurosis y en la cual influyen varias tendencias contradictorias. Aquello que no ha sucedido como el sujeto deseaba que sucediera es deshecho por medio de su repetición en, forma distinta, acumulándose toda una serie de motivos para continuar indefinidamente tales repeticiones. En el curso ulterior de la neurosis se revela a menudo, como un principalísimo motivo de formación de síntomas, la tendencia a deshacer una experiencia traumática, mostrándose así, inesperadamente, una nueva técnica motora de la defensa o, como ya podemos decir con escasa inexactitud, de la represión.

La segunda de las nuevas técnicas, cuya descripción hemos emprendido, es la del *aislamiento*, peculiarísima de la neurosis obsesiva. Se refiere también a la esfera motora. Consiste en que después de un suceso desagradable o de un acto propio, importante desde el punto de vista de la neurosis, es interpolada una pausa, en la que nada debe suceder, no efectuándose durante ella percepción alguna ni ejecutándose acto de ningún género. Esta conducta, que en principio hallamos singular, nos revela pronto sus relaciones con la represión. Sabemos que en la histeria es posible abandonar a la amnesia una impresión traumática. En la neurosis obsesiva no se da este caso. El suceso no es olvidado; pero sí despojado de su afecto y suprimidas o interrumpidas sus relaciones asociativas,

quedando así aislado y no siendo tampoco reproducido en el curso del pensamiento corriente. El efecto de este aislamiento es entonces igual al de la represión con amnesia. Esta técnica es la empleada en los aislamientos de la neurosis obsesiva, siendo, además, reforzada por medio de actos motores de intención mágica. Los elementos que así quedan separados son precisamente aquellos que debían unirse por asociación. El aislamiento motor garantiza la interrupción de la coherencia mental. Esta conducta de la neurosis usa como pretexto al proceso de la concentración normal, por medio del cual tendemos a evitar que una impresión o una labor que juzgamos importantes sean perturbadas por otras operaciones mentales o actividades simultáneas. Pero aún una persona normal utiliza la concentración no sólo para mantener apartado lo indiferente o lo heterogéneo, sino, sobre todo, lo contradictorio. Lo que más perturbador nos parece es aquello que primitivamente estuvo unido y quedó luego separado en el curso progresivo del desarrollo; por ejemplo, las manifestaciones de la ambivalencia del complejo paterno en nuestra relación con Dios o los impulsos de los órganos excretorios en las emociones amorosas. De este modo, el yo tiene que realizar normalmente una gran labor de aislamiento en su función de dirigir el curso del pensamiento. Y ya sabemos que en el ejercicio de la técnica analítica hemos de enseñar al yo a renunciar temporalmente a esta función, justificada en todo otro momento.

Sabemos por continua experiencia que para el enfermo de neurosis obsesiva resulta particularmente difícil seguir las reglas psicoanalíticas fundamentales. Probablemente, a consecuencia de la alta tensión del conflicto existente entre el *super-yo* y el *ello* de estos enfermos, es su yo más vigilante y más riguroso los aislamientos que el mismo lleva a cabo, pues durante su labor mental el yo tiene que rechazar multitud de elementos, defendiéndose contra la inmisión de fantasías inconscientes y contra la exteriorización de las tendencias ambivalentes. No puede abandonarse ni un solo instante y ha de hallarse siempre dispuesto al combate. Refuerza, además, esta compulsión a la concentración y al aislamiento por medio de actos mágicos de aislamiento, tan singulares en calidad de síntomas como importantes desde el punto de vista práctico del paciente, actos de un carácter de ceremonial y, naturalmente, desprovistos en sí de toda utilidad real.

Al procurar evitar las asociaciones y conexiones del pensamiento, el yo de estos enfermos no hace sino seguir uno de los más antiguos y fundamentales mandamientos de la neurosis obsesiva: el tabú del *contacto*. A la interrogación

de por qué la evitación del tocar, del contacto y del contagio desempeña en la neurosis un papel tan importante, apareciendo como un contenido de complicadísimos sistemas, hallamos la respuesta de que el tocar y el contacto físico constituye el fin más próximo de la carga del objeto, tanto agresiva como amorosa. El Eros quiere el contacto, pues tiende a la unión, a la supresión de los límites espaciales entre el yo y el objeto amado. Pero también la destructividad que antes de la invención de las armas, que permiten combatir a distancia, sólo podía tener efecto en el cuerpo a cuerpo, supone el contacto físico, la aprehensión manual. ‘Tocar’ a una mujer ha llegado a ser un eufemismo de usarla como objeto sexual. No ‘tocarse’ los genitales es frase usada para prohibir la satisfacción autoerótica. Y como la neurosis obsesiva persigue al principio el contacto erótico, y luego, después de la regresión, el contacto disfrazado de agresión, nada hay que pueda serle prohibido más rigurosamente ni tampoco más apropiado para constituirse en nódulo de un sistema prohibitivo. Ahora bien: el aislamiento es la supresión de la posibilidad de contacto, el medio de sustraer algo a todo contacto. Y cuando el neurótico aísla una impresión o una actividad por medio de una pausa, da a entender simbólicamente que no quiere que los pensamientos relativos a esta impresión o actividad entren en contacto asociativo con otros pensamientos.

Hasta aquí nuestras investigaciones sobre la formación de síntomas. Casi no merece la pena de resumirlas. Sus resultados han sido limitados e incompletos, y no nos ha proporcionado mucho que no nos fuera ya conocido. Sería inútil extender nuestro examen a la formación de síntomas en otras afecciones distintas de las fobias, la histeria de conversión y la neurosis obsesiva, pues nos son casi por completo desconocidas. Pero de la yuxtaposición de las tres neurosis indicadas surge ya un grave problema, cuyo estudio no es posible aplazar por más tiempo. En las tres constituye la destrucción del complejo de Edipo el punto de partida, y admitimos como fuerzas motivacionales de la oposición del yo el miedo a la castración. Pero sólo en las fobias se exterioriza y confiesa este miedo. ¿Qué se ha hecho de él en las otras dos neurosis y cómo se lo ha ahorrado el yo? El problema se agudiza aún más al pensar en la posibilidad antes indicada de que la angustia surja espontáneamente por una especie de fermentación de la carga de libido, obstruida en su curso. Además, ¿es seguro que el miedo a la castración sea el único motor de la represión (o de la defensa)? Si pensamos en las neurosis femeninas habremos de ponerlo en duda, pues, aunque también en

las mujeres se comprueba con toda seguridad la existencia del complejo de castración, no puede hablarse de una angustia a la castración propiamente dicha en casos en que tal castración ya ha tenido lugar.

VII

VOLVEREMOS a las zoofobias infantiles, puesto que son los casos a cuya comprensión hemos conseguido aproximarnos más. Como ya vimos, el *yo* tiene que actuar en estas afecciones contra una carga de objeto libidinosa del *ello* (la del complejo de Edipo, positivo o negativo), por comprender que el aceptarla traería consigo el peligro de la castración. Al examinar en páginas anteriores este proceso nos quedó por discutir una pequeña duda, que ahora tenemos ocasión de poner en claro. Se trata de dilucidar si en el caso de Juanito, o sea, en el del complejo de Edipo positivo, ¿es el impulso amoroso hacia la madre o el agresivo contra el padre el que provoca la defensa del *yo*? Desde el punto de vista práctico no parece presentar esta cuestión demasiado interés, puesto que los dos impulsos se condicionan de un modo recíproco; pero teóricamente sí, por ser el impulso amoroso hacia la madre el único que podemos considerar puramente erótico. El impulso agresivo depende, en efecto, esencialmente del instinto de destructividad; y siempre hemos creído que contra lo que el *yo* se defiende en la neurosis es contra las exigencias de la libido y no contra las de los demás instintos. En realidad, vemos que después de la formación de la fobia de Juanito parece desvanecerse el impulso amoroso hacia la madre, como si la represión lo hubiese eliminado totalmente, teniendo lugar un cambio en el impulso agresivo la formación del síntoma (o formación del sustitutivo). El caso del sujeto atacado de fobia a los lobos es más sencillo; el impulso reprimido es un impulso erótico genuino —la actitud femenina con respecto al padre—, y la formación de síntomas tiene lugar en relación con este impulso.

Es casi vergonzoso que después de tan larga labor tropecemos aún con dificultades, incluso en los puntos más fundamentales; pero nos hemos propuesto no simplificar ni ocultar nada. Si no conseguimos aclarar el problema queremos, por lo menos, darnos clara cuenta de sus incógnitas. Lo que aquí nos estorba el camino es, quizá, algún defecto en el desarrollo de nuestra teoría de los instintos. En un principio perseguimos las organizaciones de la libido desde

la fase oral, a través de la fase sádico anal, hasta la fase genital, considerando en las tres el mismo nivel los componentes del instinto sexual. Más tarde nos pareció ver en el sadismo el representante de otro instinto contrario al Eros. Y ahora nuestra nueva teoría de la división de los instintos en dos grupos parece destruir nuestra anterior concepción de las fases sucesivas de la organización de la libido. Mas por salir de esta dificultad no precisamos descubrir auxilio ninguno nuevo, pues nos lo ofrece el hecho, ya conocido, de que escasamente se nos presentan impulsos instintivos puros, sino aleaciones de instintos de los dos grupos, en proporciones diferentes. Así, pues, no necesitamos revisar nuestras consideraciones de las organizaciones de la libido. La carga sádica de objeto puede ser tratada legítimamente como una carga libidinosa; y el impulso agresivo contra el padre puede ser, del mismo modo que el amoroso hacia la madre, objeto de la represión. De todos modos, señalaremos como materia de ulteriores reflexiones la posibilidad de que la represión sea un proceso especialmente relacionado con la organización genital de la libido y que el yo acuda a métodos distintos de defensa cuando haya de actuar contra la libido en otras fases de la organización de la misma, diferentes de la genital. Señalada esta posibilidad, continuaremos nuestro camino. El caso de Juanito no nos permite decidir la cuestión planteada. En él es eliminado, ciertamente, por represión, un impulso agresivo; pero ello sucede alcanzada ya la organización genital.

No evitaremos perder de vista esta vez la relación con la angustia. Decíamos que en cuanto el yo reconoce el peligro de castración da la señal de angustia e inhibe, por medio de la instancia del placer-displacer y en forma que aún no conocemos, el amenazador proceso de carga en el *ello*. Simultáneamente tiene efecto la formación de la fobia. El miedo a la castración se dirige a un objeto distinto y toma una expresión disfrazada —ser mordido por un caballo o devorado por un lobo en lugar de ser castrado por el padre—. La formación sustitutiva tiene dos evidentes ventajas. En primer lugar evita un conflicto por ambivalencia, pues el padre es, al mismo tiempo, un objeto amado; y en segundo, permite al yo terminar el desarrollo de angustia. La angustia de la fobia es, en efecto, condicional. No aparece sino ante la percepción de su objeto, cosa perfectamente justificada, puesto que sólo entonces existe el peligro. De un padre que no está ahí no puede temerse la castración. Ahora bien, el padre no puede ser suprimido, aparece ante el sujeto cuando quiere. Pero una vez sustituido el padre por un animal, el sujeto no tiene más que evitar la percepción de este último, o sea, su presencia, para vivir libre de peligro y de angustia. Así,

pues, Juanito impone a su yo una limitación: la de no salir a la calle para no encontrarse con un caballo. El joven sujeto ruso se libra del peligro mucho más cómodamente y sin sacrificio alguno. Le basta con no mirar un cierto libro de estampas, y si su hermana no se complaciese malignamente en ponerle de continuo ante los ojos la lámina que representa al lobo en actitud erguida, podría considerarse libre de su miedo.

En otro lugar hubimos de atribuir a la fobia el carácter de una proyección, suponiendo que sustituía un peligro instintivo interior por un peligro exterior dependiente de una percepción. Tal sustitución tendría la ventaja de que el sujeto podía asegurarse contra el peligro exterior apelando a la fuga y evitando la percepción, mientras que con el peligro interior no hay fuga posible. Esta observación nuestra no es, desde luego, inexacta, pero sí superficial. La exigencia del instinto no constituye un peligro por sí misma, sino únicamente por el hecho de traer consigo un verdadero peligro exterior: el de la castración. De este modo, lo que en la fobia sucede realmente no es más que la sustitución de un peligro exterior por otro también exterior. La circunstancia de que en la fobia pueda el yo eludir la angustia por medio de síntomas de evitación o por medio de unos síntomas inhibitorios, se armoniza muy bien con la teoría de que tal angustia no es más que el signo de un afecto, sin que la situación económica haya variado en manera alguna.

Así, pues, la angustia de las zoofobias es una reacción afectiva del yo al peligro, y el peligro en ellas señalado es el de la castración. La única diferencia existente entre esta angustia y la angustia real, que el yo exterioriza normalmente en situaciones peligrosas, es la de que su contenido es inconsciente, y sólo disfrazado y deformado llega a la conciencia.

Esta misma concepción resulta aplicable a las fobias de sujetos adultos, si bien en ellas es mucho más considerable el material que la neurosis elabora, agregándose, además, a la formación de síntomas algunos otros factores. Pero en el fondo no hay diferencia alguna. El enfermo de agorafobia impone a su yo una limitación para huir de un peligro provocado por un instinto. Este peligro es la tentación de ceder a sus deseos eróticos, con lo cual suscitaría, como en la infancia, el peligro de la castración u otro análogo. Como ejemplo, citaré el caso de un joven que enfermó de agorafobia porque temía ceder a las invitaciones de las prostitutas y contraer, en castigo, una infección luética.

Sabemos muy bien que muchos casos presentan más complicada estructura, y que en la fobia pueden confluír muchos otros impulsos instintivos reprimidos;

pero estos últimos no son sino afluentes tributarios que por lo general han venido a unirse sólo ulteriormente al curso principal de la neurosis. La sintomatología de la agorafobia se hace más complicada por el hecho de que el yo no se contenta con renunciar a algo, sino que agrega elementos destinados a despojar a la situación de su peligro. Esta agregación es habitualmente una regresión temporal^[2212] a los años infantiles (en los casos extremos hasta la existencia fetal anterior al nacimiento, época en la que el sujeto se hallaba a cubierto de los peligros que hoy le amenazan). Esta regresión toma la forma de una condición bajo la cual puede prescindir el yo de la renuncia. Así, el enfermo de agorafobia se arriesgará a salir a la calle si va acompañado, como cuando era un niño pequeño, por una persona conocida y de su confianza; o también solo, con tal de no alejarse de su casa sino una determinada distancia, o no ir a sitios que no le son familiares o en los que la gente no le conoce. En la elección de estas condiciones se muestra la influencia de factores infantiles, que dominan al sujeto por mediación de su neurosis. Totalmente inequívoca, aun sin tal regresión infantil, es la fobia a la soledad, que en el fondo trata de evitar la tentación de la masturbación solitaria. La condición de la regresión infantil es, naturalmente, que la infancia sea ya pretérita por el sujeto.

La fobia se constituye, por lo general, después de haber experimentado el sujeto un primer ataque de angustia en determinadas circunstancias —en la calle, en el tren, hallándose solo, etc.—. Esta angustia queda después vencida, pero surge de nuevo siempre que falta la condición protectora. El mecanismo de la fobia presta, como medio de defensa, excelentes servicios y muestra una gran tendencia a la estabilidad. Con frecuencia, pero no necesariamente, surge una continuación de la lucha defensiva, dirigida entonces contra el síntoma.

Todo lo que hemos logrado descubrir sobre la angustia en las fobias es también aplicable a la neurosis obsesiva. No es difícil reducir la situación dada en esta neurosis a la de la fobia. El motor de toda la ulterior formación de síntomas es aquí, evidentemente, el miedo del yo a su *super-yo*. La situación peligrosa a la que el yo tiene que sustraerse es la hostilidad del *super-yo*. Falta aquí toda apariencia de proyección; el peligro es totalmente interno. Pero si nos preguntamos qué es lo que el yo teme por parte del *super-yo*, habremos de reconocer que el castigo con que amenaza el *super-yo* es una continuación del castigo de castración. Así como el *super-yo* es el padre despersonalizado, el miedo a la castración se ha convertido en una angustia moral o social

indeterminada. Mas esta angustia permanece encubierta, pues el yo la elude, ejecutando obedientemente los preceptos, prevenciones y actos expiatorios que le son impuestos. Cuando algo le impide llevarlos a cabo, surge en el acto un malestar extraordinariamente penoso, que los enfermos equiparan a la angustia, y en el que hemos de ver un equivalente de la misma.

Podemos, pues, concretar nuestros resultados en la forma siguiente: la angustia es la reacción a una situación peligrosa. El yo la elude, ejecutando algo encaminado a evitar la situación o escapando a ella. Podríamos decir que los síntomas son creados para evitar el desarrollo de angustia; pero con ello no pasamos de la superficie, siendo más exacto decir que son creados para evitar la *situación* peligrosa señalada por el desarrollo de angustia. Ahora bien, tal peligro era, en los casos hasta ahora examinados, la castración o algo derivado de ella.

Si la angustia es la reacción del yo al peligro, nos sentiríamos tentados de considerar la neurosis traumática que tan a menudo sigue a un inminente riesgo de muerte, como una consecuencia directa del miedo a perder la vida, independientemente, en este caso, del yo y de la castración. Esta teoría ha sido sostenida por la mayor parte de los observadores de las neurosis traumáticas de la Gran Guerra, muchos de los cuales se han apresurado a presentarla triunfalmente como prueba de que un grave peligro corrido por el instinto de conservación podía engendrar una neurosis, sin participación alguna de los factores sexuales ni de ninguna de las complicadas hipótesis del psicoanálisis. Es muy de lamentar que no dispongamos de un solo análisis utilizable de una neurosis traumática. No ciertamente para rebatir la negación de la significación etiológica de la sexualidad, pues esta cuestión ha quedado resuelta hace ya mucho tiempo con la introducción del concepto del narcisismo, que equipara la carga libidinosa del yo a las cargas de objeto y acentúa la naturaleza libidinosa del instinto de conservación, sino porque la carencia de tales análisis nos priva de una precisa ocasión de hallar datos decisivos sobre la relación entre la angustia y la formación de síntomas. Por todo lo que sabemos de la estructura de las neurosis más simples de la vida cotidiana, nos parece muy improbable que una neurosis pueda surgir por el mero hecho objetivo del peligro, sin participación alguna de los niveles más profundos del aparato anímico. Pero en lo inconsciente no existe nada que pueda dar un contenido a nuestro concepto de la destrucción de la vida. La castración se hace, por decirlo así, representable por la experiencia cotidiana de la eliminación del contenido intestinal y por la pérdida del pecho materno sufrida en el destete. Pero jamás se ha experimentado

nada semejante a la muerte; o si ha sucedido como en la pérdida del conocimiento, nada que haya dejado huella perceptible. Mantenemos, pues, nuestra hipótesis de que el miedo a morir ha de concebirse como análogo al miedo a la castración, y que la situación a la que el yo reacciona es la de ser abandonado por el *super-yo* protector —por los poderes del Destino—, con lo que termina la seguridad contra todos los peligros que lo rodean. Además, ha de tenerse en cuenta que en los sucesos que conducen a la neurosis traumática queda roto el dispositivo protector contra los estímulos exteriores y llegan al aparato anímico magnitudes extraordinarias de excitación, surgiendo así una segunda posibilidad: la de que la angustia no sea simplemente señalada como un afecto, sino creada recientemente sobre la base de las condiciones económicas de la situación.

Con la última observación de que el yo ha sido preparado a la castración por pérdidas de objeto regularmente repetidas, iniciamos una nueva concepción de la angustia. Si hasta ahora la veníamos considerando como una señal afectiva del peligro, se nos muestra en este punto, dada la frecuencia, que se trata del peligro de la castración; nos parece como una reacción a una pérdida o una separación. No faltan circunstancias que parecen contradecir esta hipótesis; pero, en cambio, nos afirma en ella una singular coincidencia. La primera experiencia angustiosa, por lo menos de los seres, humanos, es el nacimiento, el cual supone, objetivamente, la separación de la madre. Y puede ser comparado (ateniéndonos a la igualdad: niño = pene) a la castración de la madre. Sería muy satisfactorio poder concluir que la angustia se repetía, como símbolo de una separación, en toda separación ulterior. Pero a esta valoración de la coincidencia indicada se opone, desgraciadamente, el hecho de que el nacimiento no es sentido subjetivamente como una separación de la madre, puesto que ésta es desconocida como objeto por el feto, totalmente narcisista. Otro reparo sería el de que las reacciones afectivas a una separación nos son conocidas y las experimentamos como dolor o tristeza, pero no como angustia. De todos modos recordamos que en nuestro estudio sobre el duelo^[2213] no llegamos a explicarnos por qué era tan doloroso.

VIII

DETENGÁMONOS ahora a reflexionar. Lo que buscamos es un conocimiento que nos revele la esencia de la angustia, permitiéndonos separar la verdad de ciertas afirmaciones del error de otras. Pero esto no es tarea fácil. El estudio de la angustia no es un tema sencillo. Hasta aquí no hemos alcanzado sino resultados contradictorios, entre los cuales nos es imposible elegir imparcialmente. Por tanto, creemos conveniente cambiar de procedimiento y reunir ahora todo lo que nos es posible decir sobre la angustia, renunciando a la esperanza de una renovada síntesis.

La angustia es, pues, en primer lugar, algo que sentimos. La calificamos de estado afectivo, aunque no sabemos bien lo que es un afecto. Como sentimiento, presenta un franco carácter displaciente; pero no es ésta la única de sus cualidades, pues no todo displacer puede ser calificado de angustia. Existen, en efecto, otros sentimientos de carácter displaciente: la ansiedad, el dolor, el duelo. La angustia habrá de presentar, a más de dicho carácter, algunas otras particulares. ¿Conseguiremos llegar a la comprensión de las diferencias de estos diversos afectos displacientes?

Nuestra sensación de la angustia nos proporciona ya algún dato. Su carácter displaciente parece presentar, en efecto, algún rasgo especial, si bien no resulta fácil su determinación. Pero, además de este carácter peculiar, difícilmente aislable, corresponden a la angustia sensaciones físicas más precisas, que referimos a determinados órganos. Como de momento no nos interesa la fisiología de la angustia, nos bastará con hacer resaltar algunas de tales sensaciones, y elegiremos para ellas las más representativas, frecuentes y precisas, son las que afectan a los órganos respiratorios y al corazón. Estas sensaciones demuestran que en el proceso total de la angustia participan inervaciones motoras, o sea, procesos de descarga. Así, pues, el análisis del estado de angustia da los siguientes resultados: 1.º Un carácter displaciente específico; 2.º Actos de descarga; y 3.º Las percepciones de tales actos.

Los puntos 2.º y 3.º nos dan ya una diferencia con respecto a otros estados análogos; por ejemplo, el duelo y el dolor. Este último no integra manifestaciones motoras, y cuando éstas se presentan en él revelan no ser elementos del afecto, sino consecuencia del mismo o reacciones a él. Así, pues, la angustia es un estado displaciente especial, con actos de descarga por vías determinadas. Siguiendo nuestra concepción general, habremos de suponer que la angustia se basa en un incremento de la excitación, el cual crea, de un lado, el

carácter displaciente, y por otro, busca aliviarse por medio de los indicados actos de descarga. Mas no bastándonos esta síntesis puramente fisiológica, nos inclinaremos a admitir la existencia de un factor histórico que enlaza estrechamente entre sí las sensaciones y las inervaciones de la angustia. O dicho de otro modo, supondremos que el estado de angustia es la reproducción de una experiencia que integraba las condiciones de tal incremento del estímulo y las de la descarga por vías determinadas, lo cual daría al displacer de la angustia su carácter específico. Tal experiencia prototípica sería para los hombres el nacimiento. Así, pues, nos inclinamos a ver en el estado de angustia una reproducción del trauma del nacimiento.

No afirmamos con esto nada que procure a la angustia un puesto excepcional entre los estados afectivos. A nuestro juicio, también los demás afectos son reproducciones de sucesos antiguos, de importancia vital y, eventualmente, preindividuales; los consideramos como ataques histéricos universales, típicos e innatos comparados a los ataques de la neurosis histérica, recientes e individualmente adquiridos, cuya génesis y significación como símbolos mnémicos nos ha revelado el análisis. Sería muy de desear que esta misma interpretación se demostrara aplicable a otros afectos distintos; mas, por ahora, nos hallamos muy lejos de ello.

La conexión de la angustia con el nacimiento tropieza inmediatamente con varias objeciones. La angustia es probablemente una reacción propia de todos los organismos, por lo menos de todos los superiores, y, en cambio, el nacimiento por el proceso del parto sólo es común a los mamíferos, no estando tampoco probado que tenga en todos ellos un carácter traumático. Puede, entonces, haber también angustia que no tiene su prototipo en el nacimiento. Pero esta objeción traspasa los límites dados en la Biología y la Psicología. Precisamente porque la angustia tiene que llevar a cabo, como reacción al estado de peligro, una función biológicamente indispensable, puede hallarse organizada de un modo distinto en los diversos seres vivos. Tampoco sabemos si en los seres lejanos al hombre presenta las mismas sensaciones e inervaciones que en él. Por tanto, nada se opone a que la angustia del hombre tome por modelo el proceso del nacimiento.

Siendo éstas la estructura y la génesis de la angustia, habremos de preguntarnos ahora cuál es su función y en qué ocasiones se reproduce. La respuesta parece fácil y convincente: la angustia nació como reacción a un estado de *peligro* y se reproduce cada vez que surge de nuevo tal estado.

Pero hay que tener en cuenta algunas observaciones. Las inervaciones del

estado de angustia primitivo tuvieron, muy probablemente, un significado y un propósito, del mismo modo que los movimientos musculares del primer ataque histérico. Para explicarnos el ataque histérico no tenemos más que buscar la situación en la que los movimientos correspondientes constituían una parte de un acto justificado. Así, en el acto del nacimiento, la inervación de los órganos respiratorios tiende muy verosímilmente a preparar la actividad pulmonar, y el aceleramiento de los latidos del corazón, a liberar de sustancias tóxicas la sangre. Esta adecuación falta, naturalmente, en la reproducción ulterior del estado de angustia como afecto, e igualmente en la repetición del ataque histérico. Así, pues, cuando el individuo se ve en una nueva situación peligrosa, puede resultar inadecuado que responda a ella con el estado de angustia; esto es, con la reacción a un peligro pretérito, en lugar de seguir una reacción adecuada al peligro actual. Pero la conducta de aquél puede, una vez más, ser adecuada al ser reconocida la proximidad de la situación peligrosa y ser ésta señalada por la explosión de la angustia. En tal caso puede entonces ser suprimida la angustia en el acto por medio de medidas apropiadas. Se distinguen, pues, en seguida dos posibilidades de la aparición de angustia: una inadecuada, con relación a una nueva situación peligrosa; la otra adecuada, para señalar y prevenir tal situación.

Ahora bien: ¿qué es un peligro? En el acto del nacimiento existe un peligro objetivo para la conservación de la vida. Sabemos lo que esto significa en la realidad, pero psicológicamente no nos dice nada. El peligro del nacimiento carece aún de contenido psíquico. Desde luego no podemos atribuir al feto nada que se aproxime a una especie de conocimiento de la posibilidad de que el nacimiento tenga un desenlace fatal para su existencia. El feto no puede advertir sino una extraordinaria perturbación de la economía de su libido narcisista. Llegan a él grandes magnitudes de excitación, que generan sensaciones de displacer no experimentadas aún, y algunos de sus órganos adquieren elevadas cargas, circunstancia que constituye como un preludio de la carga del objeto, que no tardará en iniciarse. Pero de todo esto, ¿qué es lo que puede ser valorado como signo de una «situación peligrosa»?

Lamentablemente es demasiado poco el conocimiento acerca del esquema mental de un recién nacido como para adelantar una respuesta directa. No puedo testimoniar cabalmente la validez de la descripción que he acabado de ofrecer. Es fácil decir que el lactante repetirá su afecto de angustia en cada situación que le recuerde el suceso del nacimiento. El hecho importante de conocer es lo que lleva a recordar el suceso y lo que es recordado.

Apenas nos queda ya sino estudiar las ocasiones en que el niño se muestra propicio al desarrollo de angustia durante la lactancia o en la época inmediatamente posterior. En su libro *El trauma del nacimiento*^[2214] ha realizado Otto Rank una enérgica tentativa de demostrar la relación de las fobias infantiles más tempranas con la impresión del suceso del nacimiento. Pero, a nuestro juicio, no ha alcanzado esta tentativa su propósito. Pueden reprochársele dos cosas. En primer lugar, se basa en la hipótesis de que el niño ha recibido en su nacimiento determinadas impresiones sensoriales, especialmente de naturaleza visual, cuya renovación puede provocar el recuerdo del trauma del nacimiento, y con él, la reacción de angustia. Esta hipótesis no aparece demostrada y es harto inverosímil. No puede creerse que el niño haya retenido del proceso del parto más sensaciones que algunas táctiles y otras de carácter general. Así, pues, la explicación dada por Rank al miedo que muestra el niño al ver salir a un animalito de un agujero o entrar en él, considerando tal miedo como reacción a la percepción de una analogía; no es admisible, pues el niño no puede darse cuenta de tal analogía. Pero, además, al tratar de estas situaciones de angustia ulteriores concede Rank eficacia, según los casos, bien al recuerdo de la feliz existencia intrauterina, bien al de la perturbación traumática de dicha existencia, con lo cual queda abierto el camino a la arbitrariedad en la interpretación.

Algunos casos de esta angustia infantil contradicen abiertamente la aplicación del principio de Rank. Cuando el niño es dejado sólo en la oscuridad, deberíamos esperar que aceptase contento tal reconstitución de la situación intrauterina; pero, muy al contrario, reacciona a ella con angustia. Al explicar Rank este hecho por el recuerdo de la interrupción del feliz estado intrauterino, no hace sino evidenciar lo forzado de sus hipótesis.

Hemos, pues, de concluir que las fobias infantiles más tempranas no permiten referencia alguna directa a la impresión del acto del nacimiento, eludiendo así hasta ahora, en general, toda explicación. Es innegable, por otra parte, que el niño de pecho muestra cierta disposición a la angustia. Esta disposición no presenta su máxima intensidad inmediatamente después del nacimiento, para ir luego disminuyendo poco a poco, sino que aparece ulteriormente con el progreso del desarrollo anímico, y se mantiene durante cierto período de la infancia. Cuando estas fobias tempranas perduran más allá de tal período, hacen sospechar la existencia de una perturbación neurótica,

aunque tampoco se nos haya hecho visible en modo alguno su relación con las ulteriores y certeras neurosis infantiles.

Sólo muy pocos casos de la manifestación infantil de angustia nos son comprensibles. A ellos habremos de atenernos. En total son tres: cuando el niño está solo, cuando se halla en la oscuridad y cuando encuentra a una persona extraña en el lugar de la que le es familiar (de la madre). Estas tres situaciones se reducen a una sola condición: la de advertir la falta de la persona amada y anhelada. A partir de este punto se halla totalmente libre el camino que conduce a la comprensión de la angustia y a la solución de las contradicciones que parecen enlazadas a ella.

La imagen mnémica de la persona anhelada es objeto seguramente de una carga muy intensa, y en un principio probablemente alucinatoria. Pero ello no trae consigo resultado alguno y parece como si este anhelo se transformase en angustia. Llegamos incluso a tener la impresión de que tal angustia tiene toda la apariencia de ser la expresión del sentimiento del niño al finalizar sus juicios, como si en su aún muy poco desarrollado estado no supiera nada mejor para controlar sus catexias de anhelo. La angustia surge así como reacción al hecho de advertir la falta del objeto, circunstancia que nos recuerda que el miedo a la castración tiene por contenido la separación de un objeto muy estimado y que la angustia más primitiva —la del nacimiento— surgió al verificarse la separación de la madre.

Nuestra reflexión supera pronto esta acentuación de la pérdida del objeto. Si el niño de pecho demanda la percepción de la madre, es porque la experiencia le ha enseñado que aquélla satisface sin dilación sus necesidades. La situación que considera como un «peligro» y contra la cual quiere hallarse asegurado es la de insatisfacción, la del *crecimiento de la tensión de la necesidad*, contra la cual es impotente. Creemos que desde este punto de vista se aclara ya todo. La situación de insatisfacción, en la cual las magnitudes de estímulo alcanzan proporciones muy displacientes, sin encontrar un aprovechamiento psíquico que las domine, ni derivación alguna, es la que ha de ser para el niño de pecho análoga a la experiencia del nacimiento, constituyendo la repetición de la situación de peligro. Ambas situaciones tienen de común la perturbación económica por el crecimiento de las magnitudes de estímulo que demandan una descarga, factor que constituye el verdadero nódulo del «peligro». En los dos casos aparece como reacción la angustia, reacción que en el niño de pecho se demuestra adecuada, puesto que el encaminamiento de la descarga hacia los músculos de los aparatos

respiratorios y vocal hace acudir a la madre, como antes hubo de intensificar la actividad pulmonar del recién nacido con el fin de liberarse de los estímulos internos. El niño no necesitaba haber conservado de su nacimiento más que esta vía de indicar la presencia del peligro.

Con la experiencia de que un objeto exterior, aprehensible por medio de la percepción, puede poner término a la situación peligrosa que recuerda la del nacimiento, se desplaza el contenido del peligro temido desde la situación económica a su condición determinante de tal situación, o sea, a la pérdida del objeto. El peligro es ahora la ausencia de la madre, y en cuanto el niño la advierte, da la señal de angustia antes que llegue a establecerse la temida situación económica. Este cambio constituye un primer progreso importante en el cuidado de la propia conservación y al mismo tiempo representa una transición desde la génesis automática involuntaria de la reciente angustia a su reproducción intencionada como señal de peligro.

En ambos sentidos, tanto en calidad de fenómeno automático como de señal salvadora, se muestra la angustia como producto de desamparo psíquica del niño de pecho, paralelo a su desamparo biológico. La coincidencia singular de que tanto la angustia del recién nacido como la del niño de pecho tengan por condición la separación de la madre no precisa de explicación psicológica; bastando su explicación biológica, por el hecho de que la madre, que ha satisfecho primero todas las necesidades del feto por la disposición misma de su organismo, continúa realizando esta función, después del nacimiento, en parte, con otros medios. La vida intrauterina y la primera infancia constituyen una continuidad menos interrumpida de lo que el parto nos hace suponer. La relación objetual psíquica con su madre sustituye para el niño la situación fetal biológica. No debemos olvidar que en la vida intrauterina no existía objeto ninguno, no siéndolo, por tanto, tampoco la madre. Fácilmente se ve que no puede pensarse ya en una derivación por reacción del trauma del nacimiento, ni atribuir a la angustia otra función que la de una señal preventiva encaminada a evitar la situación de peligro. Veamos ahora la condición de la angustia ante la pérdida del objeto. La siguiente transformación de la angustia, o sea, el miedo a la castración que surge en la fase fálica, es una angustia ante la separación, enlazada a la misma condición. El peligro es aquí ser separado de los genitales. Ferenczi ha descrito muy acertadamente, a nuestro juicio, la conexión con los contenidos de la situación del peligro primitivo. La alta valoración narcisista del pene puede atribuirse al hecho de que la posesión de este órgano constituye la

garantía de una nueva reunión con la madre (con el sustitutivo de la madre) en el acto del coito. El ser despojado de tal miembro equivale a una nueva separación de la madre y significa, por tanto, ser abandonado de nuevo, totalmente inerte, a una tensión de la necesidad instintiva (como en el nacimiento). Pero la necesidad cuyo incremento se teme es ahora una necesidad especializada, la de la libido genital, y no ya indeterminada como en la época de la lactancia. Añadiremos aquí que la fantasía del retorno al seno materno constituye el sustitutivo del coito en los impotentes (en los inhibidos por la amenaza de castración). En el sentido de Ferenczi puede decirse que el individuo, que pensaba en su retorno al vientre materno, sustituye regresivamente al órgano genital por toda su persona.

Los progresos del desarrollo del niño, el aumento de su independencia, la más precisa diferenciación de su aparato anímico en varias necesidades, no pueden por menos de influir sobre el contenido de la situación de peligro. Ya hemos seguido su transformación desde la pérdida de la madre como objeto hasta la castración. El poder del *super-yo* provoca un nuevo cambio. Con la despersonalización de la instancia parental de la cual se temía la castración, se hace más indeterminado el peligro. La angustia a la castración se convierte en angustia moral (angustia social) y no es ya fácil indicar lo que la angustia teme. La fórmula «separación, expulsión de la horda» no se adapta más que a aquel fragmento posterior del *super-yo* que se ha desarrollado apoyándose en modelos sociales; pero no al nudo del *super-yo*, que corresponde a la instancia parental introyectada. Dicho de un modo más general, lo que el *yo* considera como peligro, y a lo que responde con la señal de angustia, es a la cólera del *super-yo* o al castigo que el mismo puede imponerle, o a la pérdida de su amor. La última transformación de este miedo al *super-yo* me parece a mí el miedo a la muerte (por la vida), o sea, la angustia ante la proyección del *super-yo* en los poderes del destino.

En ocasión anterior concedimos cierto valor al hecho de que fuera la carga retraída en el proceso de la represión la utilizada como angustia. Este hecho nos parece ahora falto de toda importancia. Tal mudanza obedece a que precedentemente creíamos que la angustia surgía siempre de un modo automático, por un proceso económico, mientras que nuestra actual concepción de la angustia, como una señal intencionada del *yo*, encaminada a influir sobre la instancia placer-displacer, la hace independientemente de toda relación económica. Naturalmente, nada se opone a la hipótesis de que el *yo* utilice la

energía que en la represión queda libre, precisamente para despertar el afecto; pero ha perdido toda importancia la cuestión de cuál es la parte de la energía con la que esto sucede.

Hay otra de nuestras anteriores afirmaciones que demanda ser revisada a la luz de nuestra nueva concepción. Es la de que el *yo* es la verdadera sede de la angustia^[2215]. Esperamos que tal revisión no hará sino confirmar su exactitud. No tenemos, en efecto, ningún motivo para atribuir al *super-yo* manifestación alguna de angustia, y al hablar de una «angustia del *ello*» no hacemos sino usar una expresión impropia, que habremos de corregir, aunque más en la forma que en el contenido. La angustia es un estado afectivo, que naturalmente sólo puede ser sentido por el *yo*. El *ello* no puede, como el *yo*, experimentar angustia, pues no es una organización ni puede discriminar las situaciones peligrosas. En cambio, es muy frecuente el desarrollo o preparación en el *ello* de procesos que dan ocasión al *yo* para una explosión de angustia. En realidad, las represiones quizá más tempranas y la mayoría de las ulteriores son motivadas por la tal angustia del *yo* ante procesos desarrollados en el *ello*. Distinguimos de nuevo aquí muy fundadamente dos casos: el primero, que en el *ello* suceda algo que active alguna de las situaciones peligrosas para el *yo* y le mueva a dar la señal de angustia para iniciar la inhibición; el segundo, que se constituya también en el *ello* una situación análoga a la del trauma del nacimiento, en la cual surge automáticamente la reacción angustiosa. Estos dos casos se aproximan, acentuando que el segundo corresponde a la primera y primitiva situación del peligro, y el primero, en cambio, a cualquiera de las condiciones de la angustia, ulteriormente derivadas de tal situación. O dicho de otro modo, y con relación a las afecciones que enfrentamos realmente nosotros, el segundo caso es operativo en la etiología de las neurosis actuales, y el primero es típico de la etiología de las psiconeurosis.

Vemos, pues, que no necesitamos descartar nuestras anteriores afirmaciones, sino tan sólo enlazarlas con los nuevos conocimientos adquiridos. Es innegable que la abstinencia sexual, la perturbación del curso de la excitación sexual y la desviación de esta última de su elaboración psíquica dan origen a la génesis directa de angustia por transformación de la libido; esto es, a la constitución de aquel estado de desamparo del *yo* contra una extraordinaria tensión de la necesidad, como ocurrió en la situación del parto, que se resuelve en angustia. Siendo muy posible que precisamente el exceso de libido inempleada halle su

descarga en el-desarrollo de angustia. Sobre la base de estas neurosis actuales se desarrollan con especial facilidad psiconeurosis. Lo cual quiere decir que el yo intenta evitar la angustia, que ha aprendido a mantener suspendida durante algún tiempo y ligada por medio de la formación de síntomas. El análisis de las neurosis traumáticas de guerra, nombre que abarca, por cierto, afecciones muy diversas, hubiera quizá revelado que muchas de ellas participan de los caracteres de las neurosis actuales.

Al exponer el desarrollo de las diferentes situaciones peligrosas, partiendo de la primitiva del nacimiento, modelo de todas ellas, no afirmamos, desde luego, que cada una de las ulteriores condiciones de la angustia invalidara por completo las anteriores. Los progresos del desarrollo del yo contribuyen, ciertamente, a desvalorizar y desplazar las situaciones peligrosas anteriores, pudiendo así decirse que cada una de las edades del desarrollo tiene adscrita cierta condición de angustia adecuada a ella. El peligro del desamparo psíquico corresponde a la época de la carencia de madurez del yo; el peligro de la pérdida del objeto, a la de dependencia de otros en los primeros años infantiles; el peligro de la castración, a la fase fálica; y el miedo al *super-yo*, al período de latencia. Pero todas estas situaciones peligrosas y condiciones de la angustia pueden subsistir conjuntamente y provocar la reacción angustiosa del yo en épocas posteriores a las correspondientes o actuar varias de un modo simultáneo. Probablemente, existen también relaciones muy estrechas entre la situación peligrosa de que se trate y la forma de la neurosis consiguiente^[2216].

Al tropezar en un fragmento anterior de esta investigación con la significación del peligro de la castración en más de una afección neurótica, indicamos la conveniencia de no exagerar su importancia dado que no podía ser decisivo en el sexo femenino, más dispuesto desde luego a la neurosis que los hombres. Vemos ahora que no corremos ningún peligro de considerar la angustia a la castración como la única fuerza motivacional de los procesos de defensa que conducen a la neurosis. En otro lugar hemos explicado cómo el desarrollo de la niña es orientado, por el complejo de la castración, hacia la carga amorosa de objeto. En la mujer parece ser el peligro de la pérdida del objeto la situación de mayor eficacia. En la correspondiente condición de la angustia hemos de tener en cuenta una pequeña modificación: de que no se trata ya del sentimiento de necesidad de la ausencia, o la pérdida real del objeto, sino de la pérdida de su amor. Siendo indiscutible que la histeria presenta una mayor afinidad con la

femineidad, del mismo modo que la neurosis obsesiva con la virilidad, cabe suponer que la pérdida del amor del objeto, como condición de angustia, desempeña en la histeria un papel análogo al de la amenaza de castración en las fobias y al del miedo al *super-yo* en la neurosis obsesiva.

IX

SÓLO nos quedan por examinar las relaciones entre la formación de síntomas y el desarrollo de angustia.

Dos son las opiniones más extendidas sobre esta cuestión. Una de ellas ve en la angustia misma un síntoma de la neurosis; la otra cree en la existencia de una relación más íntima entre ambas. Según la segunda opinión, toda formación de síntomas es emprendida con el solo y único fin de eludir la angustia. Los síntomas ligan la energía psíquica, que de otro modo sería descargada en forma de angustia, resultando así la angustia el fenómeno fundamental y el principal problema de la neurosis.

La exactitud por lo menos parcial de esta hipótesis queda demostrada por ejemplos muy convincentes. Un enfermo de agorafobia, al que acompañamos por la calle, será presa de un ataque de angustia si le abandonamos. Igualmente sucederá al enfermo de neurosis obsesiva al que, por ejemplo, se le impida lavarse las manos después de haber tocado algo. Es, pues, indudable que la condición de ir acompañado y la ablución obsesiva pretendían y conseguían evitar tales explosiones de angustia. En este sentido pueden calificarse de síntomas todas las inhibiciones que el yo se impone.

Mas habiendo referido nosotros el desarrollo de angustia a la situación peligrosa, preferimos decir que los síntomas son creados para librar al yo de tal situación. Si la formación de síntomas es impedida, surge realmente el peligro; esto es, se constituye aquella situación, análoga al nacimiento, en el cual se encuentra desamparado el yo contra las exigencias instintivas constantemente crecientes, o sea, la primera y más primitiva de las condiciones de la angustia. Desde este punto de vista, las relaciones entre la angustia y el síntoma se demuestran menos estrechas de lo que suponíamos, consecuencia natural de haber interpolado entre tales dos factores el de la situación peligrosa. Podemos decir también, como complemento, que el desarrollo de angustia inicia la

formación de síntomas y constituye incluso una premisa necesaria de tal formación. Pues si el yo no despertara por medio del desarrollo de angustia a la instancia placer-displacer, no alcanzaría el poder de detener el proceso amenazador iniciado en el *ello*. Se revela aquí innegablemente la tendencia de limitar a un mínimo el desarrollo de angustia, no utilizando ésta sino como señal, pues de no hacerlo así experimentará en otro lugar distinto el displacer que con el proceso instintivo amenaza, lo cual no constituye un éxito de los propósitos del principio del placer; sin embargo, esto es muy frecuente en las neurosis.

Así, pues, la formación de síntomas logra realmente el resultado de suprimir la situación peligrosa. Tal formación tiene dos aspectos: uno oculto a nuestra percepción, que establece en el *ello* aquellas modificaciones mediante las cuales es sustraído el yo al peligro; y otro, visible, que nos muestra lo que ha creado en lugar del proceso instintivo influido, o sea, la formación sustitutiva.

Ahora bien: es desde luego más correcto atribuir a los procesos defensivos lo que acabamos de decir de la formación de síntomas y no usar esta última expresión, sino como sinónima de la formación sustitutiva. Vemos entonces claramente que el proceso defensivo es análogo a la fuga por medio de la cual se sustrae el yo a un peligro que le amenaza desde el exterior, representando, por tanto, un intento de fuga ante un peligro instintivo. Las objeciones que pronto suscita esta comparación nos ayudarán a lograr más completo esclarecimiento. En primer lugar, puede objetarse que la pérdida del objeto (la pérdida del amor del objeto) y la amenaza de castración son también peligros que nos acechan desde el exterior, como pudiera serlo un fiero animal dispuesto a atacarnos, y no ser, por tanto, peligros instintivos. Pero no es el mismo caso. El lobo nos atacaría, probablemente, cualquiera que fuese nuestra conducta para con él. En cambio, la persona amada no nos retiraría su amor, ni seríamos amenazados con la castración, si no alimentásemos en nuestro interior ciertos sentimientos e intenciones. Estos impulsos instintivos llegan a ser condiciones del peligro externo, y con ello peligrosas por sí mismas, haciéndonos así posible combatir el peligro exterior con medidas contra peligros interiores. En las zoofobias parece ser sentido aún el peligro como totalmente exterior, correlativamente al desplazamiento hacia el exterior que experimenta el síntoma. En la neurosis obsesiva es internalizado aún más el peligro; la parte del miedo al *super-yo*, que es miedo social, representa aún el sustitutivo interior de un peligro exterior; y la otra parte, la angustia moral, es totalmente endopsíquica.

Una segunda objeción alega que, en la tentativa de fuga ante el peligro

exterior que nos amenaza, no hacemos sino aumentar la distancia espacial que de él nos separa. No combatimos el peligro ni intentamos modificar nada en él, como hacemos en el otro caso, apaleando al lobo o disparando sobre él. En cambio, el proceso defensivo parece llevar a cabo algo más de lo que corresponde a un intento de fuga. Interviene en el curso del instinto, lo somete en algún modo, lo desvía de su fin y consigue así hacerlo inofensivo. Esta objeción parece indiscutible y merece atención. A nuestro juicio, lo que sucede es que, al lado de procesos defensivos justificadamente comparables a un intento de fuga, existen otros en los que el yo se defiende más activamente, llevando a cabo actos de oposición más enérgicos. Todo ello aceptando, claro está, que la comparación de la defensa con la fuga no quede invalidada por la circunstancia de ser el yo y el instinto del *ello* parte de una misma organización y no existencias separadas, como el lobo y el niño, de manera que la conducta del yo tiene que repercutir necesariamente en el proceso instintivo.

El estudio de las condiciones de la angustia nos ha proporcionado, por decirlo así, un esclarecimiento racional de la conducta del yo en la defensa. Cada una de las situaciones peligrosas corresponde a cierta época de la vida o a una fase del desarrollo del aparato anímico, correspondencia que parece, además, justificada. Durante la primera infancia no se halla el sujeto realmente en situación de dominar psíquicamente grandes magnitudes de excitación que le llegan del interior o del exterior. En cierto período de la vida es verdaderamente de supremo interés para el sujeto el que las personas de las cuales depende no le retiren sus tiernos cuidados. Cuando crece el niño ve ya en el poderoso padre un rival cerca de la madre y surgen en él tendencias agresivas contra el mismo e intenciones sexuales con respecto a la madre; tiene razones justificadísimas para temer al padre y el miedo al castigo llega a exteriorizarse intensificado filogénicamente como miedo a la castración.

Con la iniciación de las relaciones sociales le es realmente necesario el miedo al *super-yo*, a la conciencia moral, e incluso la falta de este factor, llega a ser fuente de graves conflictos y peligros, etc. Pero precisamente a estas circunstancias se enlaza un nuevo problema.

Intentemos sustituir la angustia por otro afecto; por ejemplo, el dolor. Consideramos completamente normal que una niña de cuatro años llore desconsoladamente porque se le ha roto una muñeca; y a los seis años, porque la maestra la ha regañado; de dieciséis, porque ha sido desdeñada por su novio; o mujer de veinticinco, porque se le ha muerto un hijo. Cada una de estas

condiciones de dolor tiene un tiempo y desaparece con él; sólo en la última, definitiva, perdura a través de toda la vida. En cambio, extrañaremos que la misma niña convertida en mujer y madre llore la pérdida o deterioro de una chuchería. Ahora bien, tal es la conducta que siguen los neuróticos. En su aparato anímico se han desarrollado ya ampliamente, dentro de ciertos límites, todas las instancias destinadas a dominar los estímulos, tienen capacidad suficiente para satisfacer por sí mismos la mayoría de sus necesidades y saben que la castración no es ya empleada como castigo; pero, no obstante, se conduce como si subsistieran aún las antiguas situaciones peligrosas, manteniendo así todas las anteriores condiciones.

La explicación de este fenómeno requiere cierto detenimiento y ha de atenderse, ante todo, a los hechos reales. En muchos casos son realmente abandonadas las antiguas condiciones de la angustia una vez que han creado reacciones neuróticas. Las fobias de los niños pequeños a la soledad, la oscuridad y las personas extrañas, fobias que han de considerarse casi normales, desaparecen por lo general con el transcurso del tiempo. Las zoofobias, tan frecuentes, siguen la misma suerte, e igualmente muchas histerias de conversión de los años infantiles. Durante el período de latencia es frecuentísima la aparición de ceremoniales, pero sólo un pequeño tanto por ciento de estos casos llega a desarrollarse hasta plenas neurosis obsesivas. Las neurosis infantiles, en general —dentro de los límites de nuestras experiencias clínicas, circunscritas a niños de ciudad, de raza blanca, sometidos a altos niveles culturales— son episodios regulares del desarrollo, aunque hasta ahora no se les haya concedido la atención que merecen. En los neuróticos adultos hallamos siempre los signos de una neurosis infantil sin excepción. En cambio, no todos los niños que muestran tales signos llegan después a ser neuróticos. Quiere esto decir que en el curso de la maduración tienen que haber desaparecido ciertas condiciones de la angustia y perdido su significación ciertas situaciones peligrosas. A esto se agrega que algunas de estas situaciones peligrosas logran salvarse y pasar a épocas posteriores, modificando correlativamente su condición de la angustia. Así, el miedo a la castración se conserva bajo el disfraz de una sifilofobia, una vez enterado el sujeto de que la castración no es empleada ya como castigo de los placeres, existiendo, en cambio, la posibilidad de contraer graves dolencias. Otras condiciones de la angustia no se hallan destinadas a desaparecer, sino a acompañar al hombre durante toda su vida. Así, el miedo al *su per-yo*. El neurótico se diferencia entonces del normal en el hecho de intensificar

exageradamente las reacciones a estos peligros. Por último, tampoco la edad adulta ofrece una protección suficiente contra el retorno de la situación angustiosa primitiva traumática. Parece como si para cada sujeto existiese un límite, más allá del cual fallase su aparato anímico en el dominio de la descarga de magnitudes de excitación que se necesitan utilizar.

Estas pequeñas rectificaciones no están en modo alguno destinadas a modificar el hecho aquí examinado; o sea, el de la existencia de gran número de sujetos que conservan ante el peligro una conducta infantil y no logran dominar condiciones de angustia pertenecientes a épocas pasadas. Negar este hecho supondría negar la neurosis, pues a tales personas es precisamente a las que damos el nombre de neuróticos. Mas ¿cómo es esto posible? ¿Por qué no son todas las neurosis episodios de desarrollo que terminan al alcanzar el mismo su fase siguiente? ¿De dónde procede el factor que hace, durar estas reacciones al peligro? ¿Y de dónde la prerrogativa de que la angustia parece gozar sobre los otros afectos, de ser el único que provoca reacciones que se diferencian anormalmente de las demás y se oponen, como inadecuadas, a la corriente vital? En definitiva; nos hallamos de nuevo inesperadamente ante el enigma tantas veces planteado del origen de las neurosis y de su última y especial *raison d'être*, problema que, después de muchos años de labor analítica, nos deja aún en la oscuridad, en el punto de partida.

X

LA angustia es la reacción al peligro. No es posible rechazar la idea de que si la angustia puede conquistar en la economía anímica un lugar de excepción es porque se halla íntimamente enlazada a la esencia de la naturaleza del peligro. Pero los peligros son comunes a todos los humanos y los mismos para todos. Aquello que necesitamos y no hallamos es un factor que nos explique por qué existen individuos que pueden subordinar la angustia, no obstante su singularidad, a la actividad anímica normal, o determine cuáles son los que han de fracasar en tal empresa. Toda tentativa de descubrir tal factor ha de ser acogida con simpatía de responder a una verdadera necesidad científica. Hasta nosotros han hecho dos tentativas de este género. La primera fue emprendida, hace ya más de diez años, por Alfred Adler, el cual afirma, en

síntesis, que los que fracasan en la labor planteada por el peligro son aquellos individuos a los cuales alguna inferioridad orgánica crea dificultades excesivas. Si en este punto se demostrara cierto el principio de *simplex si gill um veri*^[2217], habríamos de acoger con entusiasmo tal solución. Mas, por el contrario, nuestros trabajos críticos de los últimos diez años ha demostrado la insuficiencia de esta explicación que, por otro lado, rebasa los múltiples hechos descubiertos por el psicoanálisis.

La segunda tentativa ha sido realizada por Otto Rank en su obra *El trauma del nacimiento* (1923). Sería injusto equipararla a la de Adler, pues permanece dentro del terreno del psicoanálisis, cuyas ideas directrices continúa, y debe ser considerado como un esfuerzo legítimo para resolver los problemas analíticos. En la relación dada entre el individuo y el peligro prescinde Rank de la debilidad orgánica del individuo y se orienta hacia la variable intensidad del peligro. El proceso del nacimiento es la primera situación peligrosa, y el terremoto económico por él producido se constituye en el prototipo de la reacción angustiosa.

En las páginas anteriores hemos perseguido la línea de desarrollo que une esta primera situación peligrosa y primera condición de la angustia con todas las ulteriores y hemos visto que todas ellas conservan algo común, por significar todas, en cierto sentido, una separación de la madre; al principio sólo en sentido biológico, luego en el de una pérdida directa del objeto y más tarde en el de una pérdida indirectamente provocada de esta amplia conexión es un indiscutible merecimiento de Rank. Ahora bien: el trauma del nacimiento afecta a cada individuo con intensidad distinta, variando, con la intensidad del trauma, la violencia de la reacción de angustia y, según Rank, depende de esta magnitud inicial del desarrollo de angustia el que el individuo llegue o no a dominarlo por completo algún día, o sea, el que llegue a ser normal o neurótico.

No nos incumbe realizar una crítica detallada de las hipótesis de Rank, sino tan sólo examinar si pueden contribuir a la solución de nuestro problema. La fórmula rankiana de que los neuróticos son aquellos individuos que a causa de la intensidad del trauma experimentado en su nacimiento no consiguen jamás derivar por reacción dicho trauma en su totalidad, es muy discutible teóricamente. No se sabe tampoco fijamente a lo que se alude con la expresión de «derivar el trauma por reacción». Tomándola en su sentido literal, llegamos a la conclusión inadmisible de que el neurótico se acerca tanto más a la curación

cuanto más frecuente e intensamente reproduce el afecto angustioso. A causa de esta misma contradicción con la realidad abandonamos nosotros en su tiempo la teoría de la derivación por reacción, que tan destacado papel desempeñó en el método catártico. Situando en primer término la intensidad variable del trauma del nacimiento, no se deja lugar alguno en la etiología al influjo indudable de la constitución hereditaria. Y dicha intensidad no es, en relación con la constitución, sino un factor orgánico casual dependiente de influencias también casuales; por ejemplo, del auxilio oportuno en el parto. La teoría de Rank prescinde por completo de los factores constitucionales y filogénicos. Por otro lado, si queremos hacer un lugar a la influencia de la constitución, suponiendo que lo decisivo es la medida en que el individuo reacciona a la intensidad del trauma del nacimiento, habremos despojado a la teoría rankiana de toda su importancia, adscribiendo al nuevo factor por ella introducido un papel secundario. Así, pues, al factor que decide si el desenlace ha de ser o no la neurosis pertenecerá a un sector distinto, de nuevo desconocido para nosotros.

Tampoco el hecho de que siendo el hombre, como los demás mamíferos, un animal vivíparo y naciendo como ellos por el proceso del parto, ostente, a diferencia de ellos, una especial disposición a la neurosis, parece escasamente favorable a la teoría de Rank. Pero la objeción más grave que puede hacerse es la de carecer de toda base sustentadora y no apoyarse en observaciones firmes. No se ha realizado investigación alguna sobre la coincidencia del nacimiento en parto difícil y la ulterior neurosis, ni siquiera sobre si los niños así nacidos muestran con mayor intensidad o permanencia los fenómenos de angustia de la temprana infancia. Si se acepta que los partos inducidos y los fáciles para la madre significan, muy probablemente, para el hijo traumas graves, habrá de reconocerse igualmente que los partos graves, en los que el feto llega a la asfixia, tendrían que evidenciar las consecuencias afirmadas. La etiología de Rank parece presentar la ventaja de permitir una comprobación experimental. Pero mientras tal comprobación no se lleve a cabo, es imposible fijar su valor.

En cambio, no podemos agregarnos a la opinión de que la teoría rankiana contradice la significación etiológica de los instintos sexuales, reconocida hasta ahora en psicoanálisis, pues se refiere tan sólo a la relación del individuo con la situación peligrosa y deja margen a la hipótesis de que el sujeto que no pudo dominar los primeros peligros fracasará también necesariamente en las situaciones del peligro sexual ulteriormente emergentes y caerá así en la neurosis.

No creo, pues, que la tentativa de Rank haya solucionado el problema del origen de la neurosis, sin que, a mi juicio, sea tampoco posible determinar por ahora en qué medida puede contribuir a tal solución. Si el resultado de las investigaciones sobre la relación de los nacimientos difíciles con la disposición a la neurosis es negativo, dicha contribución habrá de estimarse muy pequeña. Es muy de lamentar que la necesidad científica de una «última causa», tangible y unitaria, de la neurosis, haya de permanecer siempre insatisfecha. La solución ideal ansiada probablemente aún hoy en día por los médicos sería el del bacilo susceptible de ser aislado, cultivado y cuya aplicación a otros individuos provocase en ellos igual enfermedad. O también la existencia de materias químicas que produjeran o suprimieran determinadas neurosis. Pero estas soluciones del problema parecen carecer de toda verosimilitud.

El psicoanálisis conduce a resultados menos sencillos y satisfactorios. No podemos sino repetir aquí cosas conocidas hace ya mucho tiempo, sin añadir nada nuevo. Cuando el yo ha conseguido defenderse contra un impulso instintivo peligroso por medio, por ejemplo, del proceso de la represión, ha inhibido y dañado la parte correspondiente del *ello*; pero al mismo tiempo le ha dado una cierta independencia y ha renunciado a una parte de su propia soberanía. No es esto sino una consecuencia de la naturaleza de la represión, que es, en el fondo, una tentativa de fuga. Lo reprimido queda excluido de la gran organización del yo como si fuera un proscrito y sólo sometido a las leyes que rigen en el dominio de lo inconsciente. Cuando la situación peligrosa varía de modo que el yo no tiene ya un motivo para emprender una defensa contra un nuevo impulso instintivo análogo al reprimido, se hacen manifiestas las consecuencias de la restricción del yo. El nuevo curso del instinto se desarrolla bajo la influencia del automatismo —preferiríamos decir: de la compulsión a la repetición— y sigue los mismos caminos que el anteriormente reprimido, como si la situación peligrosa dominada perdurase aún. El factor que provoca la fijación es, pues, en la represión la compulsión a la repetición inconsciente del *ello*, la cual normalmente sólo es suprimida por la función libremente móvil del yo. El yo puede, desde luego, romper de nuevo las barreras de la represión que él mismo ha levantado, reconquistar su influencia sobre el impulso instintivo y orientar en el sentido de la modificación de la situación peligrosa el nuevo curso del instinto. Pero el hecho es que fracasa muchas veces en esta labor, no consiguiendo deshacer sus represiones. El desenlace de esta lucha depende, probablemente, de relaciones cuantitativas. En algunos casos experimentamos la

impresión de que tal desenlace es forzado: la atracción regresiva del impulso reprimido y la intensidad de la represión son tan grandes que el nuevo impulso no puede por menos de seguir la compulsión a la repetición. En otros casos advertimos la intervención de un nuevo juego de fuerzas: la atracción del prototipo reprimido queda robustecida por las dificultades reales de vida que se oponen a un curso distinto del nuevo impulso instintivo.

El hecho, modesto en sí, pero teóricamente inestimable, de la terapia analítica prueba concluyentemente ser éste el proceso de la fijación de la represión y de la conservación de la situación peligrosa inactual. Al prestar al yo en un análisis la ayuda que le permite levantar sus represiones, recobra su poder sobre el *ello* reprimido y puede dejar transcurrir los impulsos instintivos como si las antiguas situaciones peligrosas no perdurasen ya. Lo que así alcanzamos se armoniza con el radio de acción general de nuestra función médica. Generalmente, nuestra terapia tiene que contentarse con aportar más rápida y seguramente y con menos gasto de energía el desenlace favorable que se hubiera producido espontáneamente en condiciones favorables.

Las reflexiones que anteceden nos muestran que son relaciones *cuantitativas*, no evidenciables directamente y sólo aprehensibles por inducción, las que deciden la conservación de las antiguas situaciones peligrosas, mantener las represiones del yo y encontrar una continuación de las neurosis infantiles. Entre los factores que participan en la causación de la neurosis y han creado las condiciones, bajo las cuales miden sus fuerzas las energías psíquicas, resaltan para nosotros especialmente tres: uno biológico, otro filogénico y otro puramente psicológico.

El factor biológico es la larga invalidez y dependencia de la criatura humana. La existencia intrauterina del hombre es más breve que la de los animales, siendo así echado al mundo menos acabado que éstos. Con ello queda intensificada la influencia del mundo exterior real e impulsada muy tempranamente la diferenciación del yo y del *ello*. Además, aparece elevada la significación de los peligros del mundo exterior y enormemente incrementado al valor del objeto que puede servir por sí solo de protección contra tales peligros y sustituir la perdida vida intrauterina. Este factor biológico establece, pues, las primeras situaciones peligrosas y crea la necesidad de ser amado, que ya no abandonará jamás al hombre.

El segundo factor, filogénico, ha sido sólo inducido por nosotros, habiéndonos obligado a aceptar un hecho singularísimo del desarrollo de la

libido. Hallamos, en efecto, que la vida sexual del hombre no se desarrolla continuamente desde su principio hasta su madurez como la de los animales más próximos a él, sino que después de un primer florecimiento temprano, que llega hasta los cinco años, experimenta una enérgica interrupción, al cabo de la cual se inicia de nuevo en la pubertad, enlazándose a las ramificaciones infantiles. A nuestro juicio, debe de haber tenido efecto en los destinos de la especie humana algo muy importante que ha dejado tras de sí, como residuo histórico, esta interrupción del desarrollo sexual. La significación patógena de ese factor resulta de que la mayoría de las exigencias instintivas de esta sexualidad infantil son consideradas y rechazadas por el *yo* como peligros, de manera que los impulsos ulteriores de la sexualidad en la pubertad que debían ser egosintónicos corren peligro de sucumbir a la atracción de los prototipos infantiles y seguirlos en la represión. Tropezamos aquí con la etiología más directa de las neurosis y comprobamos el hecho singular de que el primer contacto con las exigencias de la sexualidad sobre el *yo* actúa análogamente al contacto prematuro con el mundo exterior.

El tercer factor, psicológico, es una imperfección de nuestro aparato anímico, relacionado precisamente con su diferencia en un *yo* y un *ello*, o sea, dependiente en último término también de la influencia del mundo exterior. En consideración a los peligros de la realidad es obligado el *yo* a defenderse contra ciertos impulsos instintivos, tratándolos como peligros. Pero el *yo* no puede protegerse contra peligros instintivos interiores de un modo tan eficaz como contra una parte de la realidad que no forma parte de él. Íntimamente enlazado con el mismo *ello*, no puede rechazar el peligro instintivo más que restringiendo su propia organización y aceptando la formación de síntomas como sustitución por haber dañado el instinto. Cuando entonces se renueva la presión del instinto rechazado, surgen para el *yo* todas aquellas dificultades que conocemos bajo el nombre de afecciones neuróticas.

Por ahora no llega a más nuestro conocimiento de la esencia y la causación de las neurosis.

XI. Apéndice

EN el curso del presente estudio hemos tocado diversos temas que hubimos de abandonar prematuramente. Reuniéndolos ahora en este apéndice, nos proponemos consagrarles toda la atención que merecen.

A. MODIFICACIONES DE OPINIONES ANTERIORMENTE EXPUESTAS

a) Resistencia y contracarga

Una importante afirmación de la teoría de la represión es la de que esta última no es un proceso que tenga efecto de una vez, sino que exige un gasto permanente [de energía]. Si este esfuerzo cesara, el instinto reprimido, al que sus fuentes envían constantes refuerzos, tomaría el flujo por los canales del que en un principio fue apartado, y la represión perdería su eficacia o tendría que repetirse indefinidamente. Resulta así para el yo, por la naturaleza continua del instinto, la necesidad de asegurar su defensa por medio de un gasto permanente [de energía]. Esta actividad, encaminada a proteger la represión, es la que advertimos en calidad de *resistencia* en nuestra labor terapéutica. La resistencia supone aquella que calificamos de *contracarga* (anticatexis). En la neurosis obsesiva se hace tangible tal contracarga, que aparece en ella como una modificación del yo, como una formación reactiva en el yo, puesta de manifiesto en una intensificación de la actitud opuesta al instinto que ha de ser reprimido (compasión, escrupulosidad, limpieza). Estas reacciones de la neurosis obsesiva no son sino exageraciones de rasgos de carácter normales desarrollados durante el período de latencia. En la histeria es más difícil descubrir la contracarga, no obstante ser en ella tan indispensable como en la neurosis, según todas las deducciones teóricas. También en esta afección tiene efecto cierta modificación del yo, por formación reactiva, modificación tan evidente en ciertas circunstancias que llega a imponerse a nuestra atención como síntoma principal del estado patológico. Así, el conflicto que la ambivalencia provoca en la histeria se soluciona siendo contenido el odio contra una persona por un exceso de ternura hacia ella y una continua ansiedad por ella. Como diferencia con la neurosis obsesiva hemos de señalar que tales reacciones no muestran la naturaleza general de rasgos de carácter, sino que se limitan a relaciones muy especiales. Por ejemplo: la histérica, que trata con excesiva ternura a sus hijos, a

los que en el fondo odia, no se hace por ello más cariñosa que otras mujeres, ni siquiera para con otros niños. La formación reactiva de la histeria se mantiene tenazmente fija a un objeto determinado y no alcanza la categoría de una disposición general del yo. En cambio, la neurosis obsesiva presenta precisamente como características la generalización, el relajamiento de las relaciones con el objeto y la facilidad de desplazamiento en la elección de objeto.

A la histeria parece ser más adecuada otra especie de contracarga. El impulso instintivo reprimido puede ser activado (nuevamente cargado) por dos lados. En primer lugar, desde el interior, por una intensificación del instinto, emanada de sus fuentes de estímulo internas, y en segundo, desde el exterior, por la percepción de un objeto deseado por el instinto. La contracarga histérica se orienta predominantemente hacia el exterior, esto es, contra la percepción peligrosa, y toma la forma de una especial vigilancia, que evita, por medio de las restricciones del yo, situaciones en las que dicha percepción habría de surgir, y cuando la misma emerge a pesar de todo, logra distraer de ella la atención. Esta función de la histeria ha sido bautizada recientemente por autores franceses, en particular Laforgue, con el nombre especial de *scotomization*. En las fobias, cuyo máximo interés está en alejar cada vez más la posibilidad de la percepción temida, se hace aún más visible que en la histeria esta técnica de la contracarga. En la histeria y las fobias parece orientarse la contracarga en una dirección opuesta a la que muestra la neurosis obsesiva, lo que parece ser significativo, aunque esa diferenciación no es absoluta. No creemos, pues, muy arriesgado suponer que entre la represión y la contracarga exterior, como entre la regresión y la contracarga interior (la modificación del yo por formación reactiva), existe una íntima conexión. La labor de defensa contra la percepción peligrosa es, por lo demás, una labor general de las neurosis. A este mismo propósito obedecen, sin duda, otros diversos mandamientos y prohibiciones de la neurosis obsesiva.

En ocasión anterior hemos visto que la resistencia que hemos de vencer en el análisis procede del yo, el cual se mantiene fiel a sus contracargas. Para el yo resulta, en efecto, difícil dedicar su atención a percepciones e ideas cuya evitación ha constituido para él hasta ahora un principio fundamental de conducta; o reconocer como suyos impulsos totalmente opuestos a los que le son familiares. Nuestra lucha contra la resistencia en el análisis se funda en el reconocimiento de estos hechos. Hacemos consciente la resistencia en los muchos puntos en los que a causa de su conexión con lo reprimido es

inconsciente; le oponemos argumentos lógicos al hacerse consciente o una vez llegado a serlo, y prometemos al yo ventajas y premios si renuncia a la resistencia. Así, pues, con respecto a la resistencia del yo no cabe duda o rectificación alguna. En cambio, hemos de preguntarnos si cubre por sí sola todo el estado de cosas que el análisis halla ante sí. Comprobamos, en efecto, que aun después de haberse decidido el yo a abandonar su resistencia, continúa tropezando con dificultades para deshacer sus represiones; hemos dado a la fase siguiente a la adopción de tan laudable propósito el nombre de fase de *elaboración*^[2218]. De aquí a reconocer la intervención de un factor dinámico, que hace posible tal *elaboración*, no hay más que un paso. Hemos de pensar, en efecto, que, después del abandono de la resistencia por parte del yo, quedan aún por vencer el poderío de la compulsión a la repetición, la atracción de los prototipos inconscientes sobre el proceso instintivo reprimido. Nada se opone a atribuir a este factor el nombre de *resistencia de lo inconsciente*. No experimentamos desagrado alguno al exponer estas rectificaciones de juicios nuestros anteriores, pues lo que nos interesa, sobre todo, es aproximarnos lo más posible a la verdad, y además no contradecir con ellas nuestras primeras afirmaciones, sino que las enriquecemos, bien restringiendo una generalización excesiva, bien ampliando una interpretación demasiado estrecha.

Sin embargo, no ha de creerse que con tales rectificaciones alcanzamos una visión total de todas las resistencias con que tropezamos en el análisis. Profundizando más hallamos, en efecto, que se nos oponen cinco Ciases de resistencias, procedentes de tres distintos orígenes, esto es, del yo, del *ello* y del *super-yo*. Revelándose el yo como fuente de tres de tales resistencias diferenciables por formas distintas en su dinamismo. La primera de estas tres resistencias del yo es la *resistencia de la represión*, sobre la cual poco nuevo puede ya decirse. De ella se distingue la *resistencia de la transferencia*, de la misma naturaleza, pero que hace en el análisis apariciones distintas y más claras, pues ha conseguido establecer una relación con la situación analítica o con la persona del analista, reanimando con ello una represión que sólo hubiera sido recordada. También es una resistencia del yo, pero de naturaleza completamente distinta, la que parte de la *ventaja de la enfermedad* y se basa en la incorporación del síntoma al yo. Esta resistencia corresponde a la rebelión contra la renuncia a una satisfacción o un alivio. La cuarta clase de resistencia —la del *ello*— ha sido a la que como hemos visto anteriormente necesita de *elaboración*. La quinta —la

del *super-yo*—, últimamente descubierta, es la más oscura, aunque no siempre la más débil, y parece provenir de la conciencia de culpa o necesidad del castigo. Esta resistencia desafía todo movimiento hacia el éxito y, por tanto, toda curación por medio del análisis.

b) Angustia por la transformación de la libido

La interpretación de la angustia que en este trabajo sostenemos se aparta algo de la que hasta ahora nos parecía exacta. Anteriormente considerábamos la angustia como una reacción general del yo bajo las condiciones del *displacer*, intentábamos justificar económicamente su aparición en cada caso, y suponíamos, apoyándonos en la investigación de las neurosis actuales, que la libido (la excitación sexual) rechazada por el yo o no utilizada por él encontraba una derivación directa en forma de angustia. No puede pasar ya inadvertido que estas diversas afirmaciones no armonizan bien o por lo menos no resultan necesariamente unas de otras. Además, surge así la apariencia de una relación especialmente íntima entre la angustia y la libido, relación que tampoco armoniza con el carácter general de la angustia como reacción al *displacer*.

Las objeciones a esta interpretación surgieron con la tentativa a hacer del yo la única sede de la angustia. Siendo una de las consecuencias de la intentada estructuración del aparato anímico que yo planteé en «El yo y el *ello*». Dicha primera interpretación se hallaba próxima a considerar el impulso instintivo reprimido como fuente de la angustia. Según nuestra nueva teoría, sería más bien el yo dicha fuente. Trátase, pues, de decidir entre angustia del yo o angustia del instinto (del *ello*). Como el yo opera con energía desexualizada, la innovación debilita también la íntima conexión, antes afirmada, de la angustia con la libido. Esperamos haber conseguido ahora, por lo menos, plantear con claridad el dilema y delinear precisamente los contornos de la cuestión.

La observación rankiana de la que la angustia es, como al principio afirmábamos también nosotros, una consecuencia del proceso del nacimiento y una repetición de la situación entonces vivida, me llevó a un nuevo examen del problema de la angustia. Pero con su interpretación del nacimiento como trauma, del estado de angustia como reacción derivativa al mismo y de cada nuevo ataque de angustia como tentativa de «derivar por reacción» el trauma cada vez más completamente, me fue imposible avanzar un solo paso. Se me planteó así

la necesidad de retroceder desde la reacción de angustia a la *situación peligrosa* existente detrás de ella. Con la introducción de este nuevo factor, surgieron nuevos puntos de vista. El nacimiento se convirtió en prototipo de todas las situaciones peligrosas ulteriores, emergentes bajo las nuevas condiciones de una distinta forma de existencia y del desarrollo psíquico progresivo. En cambio, su propia significación quedó restringida a esta relación prototípica con el peligro, y la angustia experimentada en él llegó a ser el prototipo de un estado afectivo, que había de compartir los destinos de los otros afectos. Tal angustia se reproducirá *automáticamente* en situaciones análogas a la de su origen, como reacción inadecuada, después de haber sido adecuada en la primera situación peligrosa. O bien el yo adquirirá poder sobre este afecto y lo reproducirá por iniciativa propia sirviéndose de él como aviso ante el peligro y como medio de provocar la intervención del mecanismo de placer-displacer. La significación biológica del afecto de angustia queda ahora reconocida al reconocer la angustia como reacción general al peligro. El papel del yo, como sede de la angustia, queda confirmado al atribuir al yo la función de producir el afecto de angustia según sus necesidades. De este modo, adscribimos a la angustia en la vida ulterior dos distintas génesis: una involuntaria, automática, justificada siempre económicamente, que se despierta al constituirse una situación peligrosa análoga al nacimiento, y otra, provocada por el yo tan pronto como tal situación amenace, para conseguir eludirla. En este segundo caso se somete el yo a la angustia como a una vacuna, para escapar por medio de una enfermedad mitigada a un intenso ataque de la misma. Obra como si se representase vivamente la situación peligrosa y abrigarse el firme propósito de limitar tal penosa experiencia a un indicio, a una mera señal. Ya hemos expuesto en detalle cómo se desarrollan así sucesivamente las distintas situaciones peligrosas, permaneciendo, sin embargo, enlazadas genéticamente unas con otras. Quizá atacando el problema de la relación entre la angustia neurótica y la angustia real consigamos penetrar aún más en la comprensión de la angustia.

La transformación directa anteriormente afirmada de la libido en angustia pierde ahora para nosotros gran parte de su importancia. Mas si no obstante la tenemos en cuenta, habremos de distinguir varios casos. No tiene cabida alguna en la angustia que el yo provoca como señal y, por tanto, tampoco en las situaciones peligrosas que mueven al yo a iniciar una represión. La carga libidinosa del impulso instintivo reprimido recibe un empleo muy distinto de la transformación en angustia y derivación como tal. Este fenómeno se hace visible

en la histeria de conversión con mayor claridad que en otra afección ninguna. En cambio, al continuar examinando la situación peligrosa, tropezamos con un caso de desarrollo de angustia, de interpretación muy diferente.

c) Represión y defensa

Al tratar del problema de la angustia hemos vuelto a adoptar un concepto — o, expresándonos más modestamente, un término— del que hubimos de servirnos exclusivamente hace treinta años, al principio de nuestros estudios, y que después abandonamos. Este término es el de «proceso de defensa^[2219]». Al abandonarlo lo sustituimos por el de ‘represión’, pero sin determinar la relación existente entre ambos. Creemos ha de sernos ahora muy ventajoso adoptar de nuevo nuestro dicho antiguo concepto de la defensa, empleándolo como designación general de todas las técnicas de que el yo se sirve en conflictos eventualmente conducentes a la neurosis, y reservando el nombre de ‘represión’ para un método especial de defensa que la orientación de nuestras investigaciones nos dio primero a conocer.

Aunque se trata de una innovación meramente terminológica queremos justificarla, puesto que el término innovado ha de ser expresión de un nuevo punto de vista o de una ampliación de nuestros conocimientos. La nueva acogida del concepto de la defensa y la restricción del de la represión corresponden únicamente a un hecho que nos es conocido hace ya mucho tiempo, pero que merced a nuevos descubrimientos ha adquirido considerable importancia. Nuestros primeros conocimientos de la represión y de la formación de síntomas surgieron del estudio de la histeria, en la que vimos que los contenidos de las percepciones de sucesos excitantes y los correspondientes a representaciones de productos mentales patógenos eran olvidados y excluidos de la reproducción en la memoria, llegando así a reconocer su exclusión de la conciencia como uno de los caracteres principales de la represión histérica. Más tarde estudiamos la neurosis obsesiva y hallamos que en esta afección no son olvidados los sucesos patógenos, los cuales permanecen conscientes, pero, en cambio, son «aislados», en una forma aún incógnita, con la cual se logra un resultado casi idéntico al de la amnesia histérica. Sin embargo, muestran tales dos procesos diferencias bastantes para justificar nuestra opinión de que aquél por medio del cual rechaza la neurosis obsesiva una exigencia instintiva no puede ser el mismo que se

desarrolla en la histeria. Investigaciones ulteriores nos han revelado que en la neurosis obsesiva tiene efecto, bajo la influencia de la oposición del yo, una regresión de los impulsos instintivos a una fase más temprana de la libido, regresión que, si bien no hace superflua la represión, actúa en un idéntico sentido. Hemos visto, además, que la contracarga, cuya existencia suponemos también en la histeria, desempeña en la neurosis obsesiva, y a los efectos de la protección del yo, un importantísimo papel, como modificación reactiva del yo. Hemos descubierto el proceso del «aislamiento», el cual se crea una expresión sintomática directa y cuya técnica nos es aún desconocida. Por último, se nos ha revelado el procedimiento de «deshacer lo sucedido», de marcado carácter mágico, cuya tendencia defensiva es innegable, pero que carece de toda analogía con el proceso de la «represión». Estas experiencias son razón más que suficiente para acoger de nuevo nuestro antiguo concepto de la *defensa*, que puede abarcar todos estos procesos tendentes a un mismo fin —a la protección del yo contra las exigencias de los instintos—, y subordinar a él la represión como un caso especial. Esta nueva nomenclatura gana en importancia al pensar en la posibilidad de que una continuación de nuestros estudios nos revele una íntima conexión entre ciertas formas de la defensa y determinadas afecciones; por ejemplo, entre la represión y la histeria. Esta posibilidad no agota nuestras esperanzas. Puede también suceder, en efecto, que el aparato anímico emplee, antes de la precisa separación del yo y el *ello* y antes de la formación de un *super-yo*, métodos de defensa distintos de los que pone en práctica una vez alcanzadas estas fases de su organización^[2220].

B. COMPLEMENTO AL TEMA DE LA ANGUSTIA

La angustia presenta algunos rasgos cuya investigación promete nuevos esclarecimientos. Tiene este afecto una innegable relación con la expectación: es angustia *ante* algo. Le es inherente un carácter de *imprecisión y carencia de objeto*. Los mismos usos del lenguaje lo reconocen así al cambiar su nombre por el de *miedo* en cuanto el afecto se refiere ya a un objeto determinado. Además de su relación con el peligro, tiene la angustia una relación con la neurosis, en cuyo esclarecimiento laboramos hace tiempo. Surge aquí la cuestión de por qué no todas las reacciones de angustia son neuróticas, siendo muchas las que hemos de reconocer como normales. Por último, la distinción entre angustia real y angustia

neurótica demanda un minucioso estudio.

Partamos de este último tema. Nuestro progreso ha consistido en pasar desde la reacción de angustia a la situación peligrosa. Siguiendo este mismo camino en el problema de la angustia real, se nos hace fácil una solución. Peligro real es un peligro conocido, y angustia real, la angustia ante tal peligro conocido. La angustia neurótica es angustia y ante un peligro que no conocemos. Así, pues, el peligro neurótico tiene primero que ser descubierto. El análisis nos ha demostrado que se trata de un peligro emanado de un instinto. Atrayendo a la conciencia este peligro desconocido por el yo, borramos la diferencia entre angustia real y angustia neurótica y podemos tratar ésta como aquélla.

En el peligro real desarrollamos dos reacciones: la afectiva, o sea, la explosión de angustia; y la otra, una acción protectora. Probablemente en el peligro instintivo ha de suceder lo mismo. Conocemos el caso de acción conjunta adecuada de ambas reacciones, en el cual da una señal para que la otra intervenga; y también el caso inadecuado, el de la angustia paralizadora, en el que una de dichas reacciones se intensifica a costa de la otra.

Hay casos en los que se nos muestran mezclados los caracteres de la angustia real y los de la angustia neurótica. El peligro es conocido y real, pero la angustia ante él es excesivamente grande, mayor de lo que nuestro juicio nos dice que debiera ser. En este exceso se delata el elemento neurótico. Pero tales casos no revelan nada fundamentalmente nuevo, pues el análisis nos muestra que al peligro real conocido se halla enlazado un peligro instintivo desconocido.

Avanzaremos aún más, no satisfaciéndonos con la referencia de la angustia al peligro. ¿Cuál es el nódulo o la significación de la situación peligrosa? Evidentemente la estimación de nuestra fortaleza en comparación con la magnitud del peligro y el reconocimiento de nuestro desamparo, de nuestro desamparo material en el caso del peligro real y de nuestro desamparo psíquico en el caso del peligro instintivo. En esta estimación es guiado nuestro juicio por experiencias realmente vividas, y para el resultado es indiferente que se equivoque o no en su apreciación: Tales situaciones de desamparo realmente experimentadas son las que calificamos de *situaciones traumáticas*, estando, por tanto, justificada la diferenciación por nosotros establecida entre la situación traumática y la situación *peligrosa*.

El hecho de que tal situación traumática de desamparo no nos sorprenda de improviso, sino que la prevengamos y esperemos, constituye un importante progreso en el cuidado de la propia conservación. Esta previsión nace en aquella

situación a la que damos el nombre de situación *peligrosa*, en la cual es dada la señal de angustia. Quiere esto decir que en tal situación esperamos que se produzca una situación de desamparo o recordamos sucesos traumáticos anteriormente experimentados, y anticipando el trauma nos proponemos conducirnos como si ya hubiera surgido, no obstante, ser tiempo aún de aludirlo. Así, pues, la angustia es, por un lado, una expectación del trauma, y por otro, su reproducción mitigada. Los dos caracteres que en la angustia se nos han hecho patentes tienen, por tanto, distinto origen. Su relación con la expectación pertenece a la situación peligrosa, y su imprecisión y su falta de objeto, a la situación traumática de desamparo anticipada en la situación peligrosa.

Siguiendo el desarrollo de la serie angustia-peligro-desamparo (trauma), podemos establecer la síntesis siguiente: la situación peligrosa es la situación de desamparo reconocida, recordada y esperada. La angustia es la reacción primitiva al desamparo en el trauma, reacción que es luego reproducida, como señal de socorro, en la situación peligrosa. El yo, que ha experimentado pasivamente el trauma, repite ahora activamente una reproducción mitigada del mismo, con la esperanza de poder dirigir su curso. No es otra forma en que el niño se comporta con respecto a todas sus impresiones penosas, las que reproduce en sus juegos, buscando con este modo de pasar de la pasividad a la actividad, controlando psíquicamente sus impresiones. Si es éste el sentido que ha de darse a la «derivación por reacción de un trauma», nada habremos ya de objetar a tal expresión. Pero, de todos modos, lo decisivo es el primer desplazamiento de la reacción angustiosa, desde su origen en la situación de desamparo a la de expectativa de una tal situación, o sea, a la situación peligrosa. Luego siguen los demás desplazamientos, desde el peligro a la condición del mismo, la pérdida del objeto y sus modificaciones ya mencionadas.

El «mimo» del niño pequeño tiene la indeseable consecuencia de hacerle poner por encima de todos los demás peligros el de la pérdida del objeto —del objeto como protección contra todas las situaciones de desamparo—. Favorece, por tanto, a la permanencia en la infancia, a la cual es propia el desamparo, tanto moral como psíquico.

No hemos tenido hasta ahora ocasión de considerar la angustia real de un modo distinto a la angustia neurótica. Conocemos sus diferencias: el peligro real corresponde a un objeto exterior; y el peligro neurótico, a la exigencia de un instinto. En cuanto tal exigencia instintiva es algo real, puede también adscribirse a la angustia neurótica un fundamento real. Hemos descubierto que la

aparición de una relación especialmente íntima entre la angustia y la neurosis depende de que el yo se defienda igualmente por medio de la reacción angustiosa contra el peligro instintivo y contra el peligro real exterior y que esta orientación de la actividad defensiva desemboca en la neurosis a consecuencia de una imperfección del aparato anímico. Por último, se nos ha impuesto la convicción de que la exigencia instintiva solamente se convierte con frecuencia en un peligro (interior), dado porque su satisfacción traería consigo un peligro exterior, o sea, porque tal peligro interior representa un peligro exterior.

Por otro lado, también el peligro exterior (real) puede llegar a ser internalizado si ha de llegar a significar algo para el yo. Tiene, en efecto, que ser reconocida su relación con una situación de desamparo ya experimentada^[2221], pues el hombre no parece hallarse dotado, o sólo en muy escasa medida, de un conocimiento instintivo de los peligros que le amenazan desde el exterior. Los niños pequeños hacen constantemente cosas que ponen en peligro su vida, no pudiendo, por tanto, prescindir de un objeto protector. En la situación traumática, contra la cual estamos desamparados, coinciden el peligro exterior y el interior, el peligro real y la exigencia del instinto. Si el yo experimenta en el primer caso un dolor que se resiste a cesar, y en el segundo, un estancamiento de la necesidad instintiva que no puede hallar satisfacción, la situación económica es en ambos casos la misma y el desamparo motor halla su expresión en el desamparo psíquico.

Las enigmáticas fobias de la temprana infancia merecen ser de nuevo mencionadas en este lugar. Algunas de ellas —las fobias a la soledad, a la oscuridad y a las personas extrañas— se nos hicieron comprensibles como reacciones al peligro de la pérdida del objeto. Otras —las fobias a los animales pequeños, a las tormentas, etc.— se nos muestran más bien como restos atrofiados de una preparación congénita a los peligros reales, tan claramente desarrollados en otros animales. Con respecto al hombre, sólo es adecuada la parte de esta herencia arcaica que se refiere a la pérdida del objeto. Cuando tales fobias infantiles se fijan y hacen más intensas, subsistiendo hasta años ulteriores, muestra el análisis que su contenido se ha unido a exigencias instintivas, constituyéndose también en representación de peligros interiores.

C. ANGUSTIA, DOLOR Y DUELO

Nuestro conocimiento de los procesos afectivos es tan escaso que las tímidas observaciones a continuación expuestas no deberían ser sometidas a un juicio muy severo. El problema surge para nosotros en el punto siguiente. Hubimos de decir que la angustia es una reacción al peligro de la pérdida del objeto. Pero conocemos también otra reacción de este género a dicha pérdida: el duelo. ¿Cuándo, pues, surge angustia y cuándo duelo al perder un objeto? Al ocuparnos en otra ocasión^[2222] del duelo, no logramos llegar a la explicación de un rasgo particular: su carácter especialmente doloroso. No obstante, explicarnos perfectamente que la separación del objeto resulte dolorosa. Así, pues, el problema antes planteado se complica en los términos siguientes: ¿cuándo la separación del objeto produce angustia, cuándo duelo y cuándo, quizá, sólo dolor?

Digámoslo cuanto antes. No es posible aún dar respuesta alguna a estas interrogaciones. Nos contentaremos, pues, con precisar algunos contornos del problema y hallar alguna nueva orientación.

Elegiremos otra vez, como punto de partida, la situación a cuya inteligencia creemos haber llegado, del niño de pecho que encuentra a una persona extraña en el lugar de su madre. El niño muestra entonces angustia, la cual hemos interpretado como una reacción al peligro de la pérdida del objeto. Pero se trata quizá de algo más complicado y que merece una más penetrante discusión. Que el niño de pecho experimenta angustia es un hecho indudable, pero además la expresión de su rostro en tales momentos y su llanto hacen suponer que también experimenta dolor. Parece como si fluyeran conjuntamente en él elementos que más tarde habrán de separarse. No puede diferenciar aún la ausencia temporal de la pérdida definitiva. Cuando no ve junto a sí la figura materna, se conduce como si ya no hubiera de volver a verla, y precisa de repetidas experiencias consoladoras para llegar a aprender que tales desapariciones de la madre son seguidas de su nueva aparición. La madre le ayuda a madurar este conocimiento, tan importante para él, jugando a taparse ante él el rostro y destapárselo luego para su gran regocijo. En estas ocasiones experimenta el niño un «anhelo» (*Sehnsucht*) de la madre, no acompañado de desesperación.

La situación en la cual el niño de pecho echa de menos a su madre no es para él, a causa de su error de interpretación, una situación peligrosa, sino una situación traumática, o más exactamente, una situación que se hace traumática si el niño experimenta en tal momento una necesidad que la madre habría de ser la

única en satisfacer. Se transforma en situación de peligro si tal necesidad no está presente en ese momento. Así, pues, la primera condición de la angustia, introducida por el mismo yo, es la pérdida de la percepción del objeto, la cual es equiparada a la pérdida del objeto. La pérdida del cariño no entra todavía en cuenta. Más tarde la experiencia enseña al niño que el objeto puede permanecer existente, pero hallarse enfadado con él, siendo entonces cuando la pérdida del cariño del objeto pasa a constituirse en una condición, ya permanente, de peligro y angustia.

La situación traumática de la ausencia de la madre difiere en un punto decisivo de la situación traumática del nacimiento. En esta última no existía objeto ninguno que pudiera ser echado de menos. La angustia era la única reacción emergente. Repetidas situaciones de satisfacción crean luego el objeto materno, que al emerger la necesidad recibe una intensa carga, a la cual hemos de calificar de carga de «anhelo». El niño «anhela» la presencia de la madre que ha de satisfacer sus necesidades. De esta nueva carga es de la que depende la reacción del dolor. El dolor es, pues, la verdadera reacción a la pérdida del objeto, y la angustia, la verdadera reacción al peligro que tal pérdida trae consigo y, dado un mayor desplazamiento, una reacción al peligro de la pérdida del objeto mismo.

Tampoco del dolor sabemos mucho. El único dato seguro nos es dado por el hecho de que el dolor surge —primera y regularmente— cuando un estímulo que ataca la periferia traspasa los dispositivos de la protección contra los estímulos y pasa a actuar como un estímulo instintivo continuo, contra el cual son impotentes los actos musculares que sustraen al estímulo el lugar sobre el que el mismo recae, actos eficaces en toda otra ocasión. El que el dolor no parta de un punto de la epidermis, sino de un órgano interno, no cambia en nada la situación, pues se trata únicamente de la sustitución de un punto de la periferia exterior por otro de la interior. El niño tiene, desde luego, ocasión de enfrentar tales experiencias dolorosas, que son independientes de sus experiencias de necesidad. Pero esta condición de la génesis del dolor parece tener muy poca analogía con una pérdida del objeto. Además, el estímulo periférico, factor esencial del dolor, falta por completo en la situación de anhelo del niño. Y, sin embargo, el hecho de que el lenguaje haya creado el concepto del dolor interior, del dolor anímico, y equiparado al dolor físico las sensaciones de la pérdida del objeto, ha de tener su justificación.

En el dolor físico nace una elevada carga narcisista del lugar doloroso del

cuerpo, carga que aumenta cada vez más y «vacía», por decirlo así, al yo. Sabido es que cuando padecemos intensos dolores en los órganos internos surgen en nosotros imágenes espaciales y de otro tipo de tales partes del cuerpo, inexistentes en nuestra ideación consciente. También el hecho singular de que los dolores físicos no alcanzan jamás su máxima intensidad cuando nuestra atención psíquica se halla acaparada por otros intereses (sin que pueda decirse que tales dolores permanecen inconscientes), halla su explicación en el hecho de la concentración de la carga en la representación psíquica del lugar doloroso. En este punto parece insertarse la analogía que ha permitido la transferencia de la sensación dolorosa al terreno anímico. La intensa carga de anhelo del objeto echado de menos o perdido, carga que no pudiendo ser satisfecha crece de continuo, crea las mismas condiciones económicas que la carga de dolor del lugar del cuerpo herido y hace preciso prescindir de la condicionalidad periférica del dolor físico. La transición desde el dolor físico al dolor psíquico corresponde al paso desde la carga narcisista a la carga de objeto. La imagen de objeto, elevadamente cargada por la necesidad instintiva, desempeña el papel del lugar del cuerpo intensamente cargado por el incremento del estímulo. La naturaleza continua del proceso de carga y la imposibilidad de inhibirlo dan origen al mismo estado de desamparo psíquico. Si la sensación displaciente que entonces surge presenta el carácter específico del dolor (carácter imposible de describir más exactamente), en lugar de exteriorizarse en la forma reactiva de la angustia, no será muy arriesgado atribuirlo a un factor que antes no estimamos suficientemente; esto es, a la extraordinaria intensidad de la carga y de 'ligazón' en estos procesos que conducen a la sensación displaciente.

Conocemos aún otra reacción afectiva a la pérdida del objeto: el duelo. Pero su explicación no nos opone ya dificultad alguna. El duelo surge bajo la influencia del examen de la realidad, que impone definitivamente la separación del objeto, puesto que el mismo no existe ya. Se plantea así a este afecto la tarea de llevar a cabo tal separación del objeto en todas aquellas situaciones en que él era de una elevada carga. El carácter doloroso de esta separación se adapta a la explicación que acabamos de dar por la elevada carga de anhelo, imposible de satisfacer, y concentrada en el objeto por el acongojado sujeto, durante la reproducción de las situaciones en las cuales ha de efectuarse un desligamiento de los lazos que lo mantenían atado a él.

CXLVII

LA NEGACIÓN^[2223]

1925

LA forma en que nuestros pacientes producen sus asociaciones espontáneas en el curso de la labor analítica nos procura ocasión de interesantes observaciones. «Va usted a creer ahora que quiero decir algo ofensivo para usted, pero le aseguro que no es tal mi intención». En semejante manifestación del sujeto vemos la repulsa, por medio de una proyección sobre nuestra persona, de una asociación emergente en aquel momento. O: «Me pregunta usted quién puede ser esa persona de mi sueño. Mi madre, desde luego, no». Y nosotros rectificamos: «Se trata seguramente de la madre». En la interpretación nos tomamos la libertad de prescindir de la negación y acoger tan sólo el contenido estricto de las asociaciones. Es como si el paciente hubiera dicho: «A la persona de mi sueño he asociado realmente la de mi madre, pero me disgusta dar por buena tal asociación».

En ocasiones nos es dado lograr muy cómodamente la aclaración buscada de lo inconsciente reprimido. Preguntamos: «¿Qué es lo que le parece a usted más inverosímil de la situación de que tratamos? ¿Qué es lo que le pareció más extraño y ajeno a usted?» Si el paciente cae en el lazo y designa aquello que más increíble le parece, habrá contestado con ello, casi siempre, la verdad buscada. Un acabado paralelo de este experimento surge frecuentemente en el análisis de los neuróticos obsesivos que han sido ya iniciados en la comprensión de sus síntomas. «He tenido una nueva idea obsesiva y en el acto se me ha ocurrido que podía significar tal y tal cosa. Pero no es posible que así sea, pues entonces no

podría haberseme ocurrido». Aquello que el sujeto rechaza con esta motivación, tomada de las explicaciones recibidas durante la cura, es, naturalmente, el verdadero sentido de la nueva representación obsesiva.

El contenido de una imagen o un pensamiento reprimidos pueden, pues, abrirse paso hasta la conciencia, bajo la condición de ser negados. La negación es una forma de percatación de lo reprimido; en realidad, supone ya un alzamiento de la represión, aunque no, desde luego, una aceptación de lo reprimido. Vemos cómo la función intelectual se separa en este punto del proceso afectivo. Con ayuda de la negación se anula una de las consecuencias del proceso represivo: la de que su contenido de representación no logre acceso a la conciencia. De lo cual resulta una especie de aceptación intelectual de lo reprimido, en tanto que subsiste aún lo esencial de la represión^[2224]. En el curso de la labor analítica creamos muchas veces una variante importantísima y harto singular de esta situación. Conseguimos vencer también la negación e imponer una plena aceptación intelectual de lo reprimido, pero sin que ello traiga consigo la renovación del proceso represivo mismo.

Dado que la misión de la función intelectual del juicio es negar o afirmar contenidos ideológicos, las consideraciones que preceden nos conducen al origen psicológico de esta función. Negar algo en nuestro juicio equivale, en el fondo, a decir: «Esto es algo que me gustaría reprimir». El enjuiciamiento es el sustitutivo intelectual de la represión, y su «no», un signo distintivo de la misma, un certificado de origen, algo así como el *made in Germany*. Por medio del símbolo de la negación se liberta el pensamiento de las restricciones de la represión y se enriquece con elementos de los que no puede prescindir para su función.

La función del juicio ha de tomar, esencialmente, dos decisiones. Ha de atribuir o negar a una cosa una cualidad y ha de conceder o negar a una imagen la existencia en la realidad. La cualidad sobre la que ha de decidir pudo ser, originalmente, buena o mala, útil o nociva. O dicho en el lenguaje de los impulsos instintivos orales más primitivos: «Esto lo comeré» o «lo escupiré». Y en una transposición más amplia: «Esto lo introduciré en mí» y «esto lo excluiré de mí». O sea: «Debe estar dentro de mí» o «fuera de mí». El yo primitivo, regido por el principio del placer, quiere introyectarse todo lo bueno y expulsar de sí todo lo malo. Lo malo, lo ajeno al yo y lo exterior son para él, en un principio, idénticos^[2225].

La otra decisión de la función del juicio, la referente a la existencia real de un objeto imaginado (test de realidad), es un interés del yo real definitivo, que se desarrolla partiendo del yo inicial regido por el principio del placer. No se trata ya de si algo percibido (un objeto) ha de ser o no acogido en el yo, sino de si algo existente en el yo como imagen puede ser también vuelto a hallar en la percepción (realidad). Como puede verse, es ésta, de nuevo, una cuestión de *lo exterior* y *lo interior*. Lo irreal, simplemente imaginado, subjetivo, existe sólo dentro; lo otro, real, existe también fuera. En esta etapa del desarrollo ha dejado ya de tenerse en cuenta el principio del placer. La experiencia ha enseñado que lo importante no es sólo que una cosa (objeto de satisfacción) posea la cualidad «buena» y, por tanto, que merece ser incorporada dentro del yo, sino también que exista en el mundo exterior, de modo que pueda uno apoderarse de ella en caso necesario. Para comprender este progreso hemos de recordar que todas las imágenes proceden de percepciones y son repeticiones de las mismas. Así, pues, originalmente, la existencia de una imagen es ya una garantía de la realidad de lo representado. La antítesis entre lo subjetivo y lo objetivo no existe en un principio. Se constituye luego por cuanto el pensamiento posee la facultad de hacer de nuevo presente, por reproducción en la imagen, algo una vez percibido, sin que el objeto tenga que continuar existiendo fuera. La primera y más inmediata finalidad del examen de la realidad no es, pues, hallar en la percepción real un objeto correspondiente al imaginado, sino volver a encontrarlo, convencerse de que aún existe. Otra aportación a la separación entre lo subjetivo y lo objetivo proviene de una distinta facultad del pensamiento. La reproducción de una percepción como imagen no es siempre su repetición exacta y fiel, puede estar modificada por omisiones y alterada por la fusión de distintos elementos. El examen de la realidad debe entonces comprobar hasta dónde alcanzan tales deformaciones. Pero descubrimos, como condición del desarrollo del examen de la realidad, la pérdida de objetos que un día procuraron una satisfacción real.

El juicio es el acto intelectual que decide la elección de la acción motora, pone término al aplazamiento debido al pensamiento y conduce del pensamiento a la acción. También del aplazamiento, debido al pensamiento, hemos tratado en otro lugar. Debe considerarse como un acto de prueba, como un tanteo motor, con pequeñas descargas psíquicas. Reflexionemos: ¿Dónde llevó antes a cabo el yo un tal tanteo? ¿En qué lugar aprendió la técnica que ahora emplea en los procesos del pensamiento? Ello sucedió en el extremo sensorial del aparato psíquico, en las percepciones sensoriales. Según nuestras hipótesis, la percepción

no es un proceso puramente pasivo; el yo envía periódicamente al sistema de la percepción pequeñas cargas psíquicas, por medio de las cuales prueba los estímulos exteriores, retrayéndose de nuevo después de cada uno de estos avances de tanteo.

El estudio del juicio nos procura, quizá por vez primera, un atisbo de la génesis de una función intelectual surgida del dinamismo de los impulsos instintivos primarios. El juicio es la evolución adecuada del proceso primitivo por el cual el yo incorporaba cosas en su interior o las expulsaba fuera de sí, de acuerdo al principio del placer. Su polarización parece corresponder a la antítesis de los dos grupos de instintos por nosotros supuestos. La afirmación —como sustitutivo de la unión— pertenece al Eros; la negación —consecuencia de la expulsión— pertenece al instinto de destrucción. El negativismo de algunos psicóticos debe, probablemente, interpretarse como signo de la defusión de los instintos, por retracción de los componentes libidinosos. Ahora bien, la función del juicio se hace posible por la creación del símbolo de la negación que permite al pensamiento un primer grado de independencia de los resultados de la represión y con ello también de la compulsión del principio del placer.

Con esta teoría de la negación armoniza perfectamente el hecho de que en el análisis no hallemos ningún «no» procedente de lo inconsciente, así como el de que el reconocimiento de lo inconsciente por parte del yo se manifieste por medio de una fórmula negativa. La prueba más rotunda de que un análisis ha llegado al descubrimiento de lo inconsciente es que el analizado reaccione al mismo tiempo con las palabras: «En eso no he pensado jamás».

CXLVIII

LA SIGNIFICACIÓN OCULTISTA DEL SUEÑO^[2226]

1925

EL hecho de que aún no logremos vislumbrar el término de los problemas que plantea la vida onírica sólo puede asombrar a quien haya olvidado que todos los problemas de la vida psíquica también aparecen en el sueño, además de algunos nuevos que corresponden a la índole particular de éste. Sin embargo, muchos de los fenómenos que estudiamos en el sueño, simplemente porque en él se nos manifiestan, nada o muy poco tienen que ver con esta peculiaridad psíquica del mismo. Así, por ejemplo, el simbolismo no es un problema genuinamente onírico, sino un tema de nuestro pensamiento arcaico, de nuestro «lenguaje fundamental», según la acertada expresión del paranoico Schreiber^[2227]; domina el mito y el ritual religioso en medida no menor que el sueño, y apenas si le queda al simbolismo onírico la particularidad de ocultar, ante todo, cuanto tiene importancia sexual. Tampoco el sueño de angustia puede ser explicado mediante la teoría onírica, pues la ansiedad es más bien un problema de las neurosis, quedando sólo por establecer cómo llega a originarse bajo las condiciones del soñar.

Según creo, tampoco es otra la situación en lo que se refiere a la relación entre el sueño y los pretendidos hechos del mundo esotérico. Pero dado que el sueño siempre tiene algo de misterioso, se lo ha vinculado íntimamente con aquellos otros misterios aún ignotos. Además, el sueño tiene cierto derecho histórico a ser juzgado así, pues en las épocas primitivas que presenciaron la formación de nuestra mitología las imágenes oníricas deben de haber

intervenido, por cierto, en la génesis de las representaciones animistas.

Preténdese que existen dos categorías de sueños atribuibles a fenómenos ocultos: los proféticos y los telepáticos. En favor de ambos aboga una innumerable cantidad de testimonios; contra ambos, la tenaz aversión o, si se quiere, el prejuicio de la ciencia.

La existencia de sueños proféticos, en el sentido de que su contenido represente una figuración cualquiera del futuro, no puede ser puesta en duda; pero aún queda por establecer si estas profecías coinciden en alguna forma notable con lo que más tarde sucede en realidad. Confieso que frente a este caso fracasan mis propósitos de imparcialidad. La presunción de que cualquier poder psíquico, salvo un cálculo agudísimo, sea capaz de prever en sus detalles los sucesos futuros, contradice demasiado, por una parte, todas las hipótesis y los postulados de la ciencia, y por la otra, satisface con excesiva fidelidad antiquísimos y bien conocidos deseos colectivos de la Humanidad, que la crítica se ve obligada a rechazar como pretensiones injustificables. Creo, pues, que si confrontamos la incertidumbre, la ingenuidad y la inverosimilitud de la mayoría de los testimonios respectivos con la posibilidad de que éstos representen deformaciones de la memoria facilitadas por factores afectivos y con los inevitables aciertos casuales aislados, entonces podemos esperar que el fantasma de los sueños proféticos realizados se esfume en la nada. Personalmente, jamás experimenté ni observé nada que pudiera despertar en mí un prejuicio más favorable a estos fenómenos.

Muy distinto es lo que sucede con los sueños telepáticos; pero al respecto cabe advertir, ante todo, que nadie afirmó todavía que los fenómenos telepáticos —la recepción de un proceso psíquico ajeno por una persona que lo capta a través de una vía distinta de la percepción sensorial— ocurran exclusivamente en el sueño. Por consiguiente, tampoco la telepatía es un problema onírico, y el juicio sobre su existencia no precisa fundarse en el estudio de los sueños telepáticos.

Si sometemos los testimonios sobre fenómenos telepáticos (incorrectamente llamados «transmisión del pensamiento») a la misma crítica que nos ha servido para refutar otras afirmaciones ocultistas, comprobamos que subsiste un apreciable material que ya no es tan fácil descartar. Además, en este terreno es mucho más fácil recoger observaciones y experiencias personales que justifiquen una actitud más favorable frente al problema de la telepatía, aunque no basten para sustentar una convicción segura. Podemos dejar sentado por ahora que sería

muy posible que la telepatía exista realmente y que forme el núcleo verdadero de muchas otras presunciones, increíbles de otra manera.

Seguramente convendrá defender con tenacidad una posición escéptica, también frente a la telepatía, resistiéndose a ceder ante el peso de las pruebas. Creo haber hallado un material que se sustrae a la mayoría de los reparos vigentes en otros casos: me refiero a las profecías no cumplidas de los agoreros profesionales. Desgraciadamente, sólo dispongo de pocas observaciones semejantes, pero entre ellas dos me han producido fuerte impresión. Me está privado describirlas con detalles suficientes como para que también puedan ejercer sobre otros el efecto que me produjeron; no obstante, me limitaré a señalar algunos puntos esenciales.

En suma, pues, las personas a que me refiero se habían encontrado en algún lugar alejado de su residencia habitual con un adivino que les era desconocido y que con un acompañamiento de prácticas quizá diferentes les había presagiado algo para determinada fecha, y ese algo *no* había sucedido; además, el plazo de la profecía había vencido mucho tiempo antes. Era notable que mis informantes, en lugar de reaccionar con sarcasmo y desengaño, narraban su experiencia con evidente agrado. En las profecías que se les había formulado existían determinados detalles al parecer arbitrarios e incomprensibles, que sólo se habrían justificado si realmente hubiesen sucedido los hechos. Así, por ejemplo, cierto quiromante dijo a una señora de veintisiete años, pero de apariencia mucho más joven y desprovista de su anillo de matrimonio, que aún se casaría y que a los treinta y dos años tendría dos hijos. La señora tenía cuarenta y tres años cuando, habiendo enfermado gravemente y encontrándose en análisis, me contó este sucedido; aún no había tenido hijos. Conociendo su historia íntima, seguramente ignorada por el *professeur* que encontró en el vestíbulo de un hotel parisiense, se podía comprender ambas cifras mencionadas en la profecía. La joven había casado después de una fijación paterna extraordinariamente intensa y había anhelado tener hijos para poder colocar a su marido en lugar del padre. Luego de varios años de defraudación y encontrándose ya a las puertas de la neurosis, se procuró el presagio que le prometía... ¡compartir el destino de su madre! En efecto, ésta había tenido realmente dos hijos a la edad de treinta y dos años. Así fue posible interpretar racionalmente, con ayuda del psicoanálisis, las particularidades de un mensaje aparentemente emanado del exterior. Aceptando tal interpretación empero, la mejor forma de aclarar toda la situación, tan inequívocamente establecida, consistía en aceptar que un fuerte deseo de la

paciente —en realidad, el deseo inconsciente más poderoso de su vida afectiva y el motor de su neurosis incipiente— se habría manifestado por transmisión directa al adivino ocupado con ciertas maniobras que distraían su atención.

También en experiencias realizadas en círculos íntimos he obtenido a menudo la impresión de que no es difícil transmitir recuerdos de intenso acento afectivo. Si uno se atreve a elaborar analíticamente las asociaciones de las personas a las cuales se quiere transmitir algo, frecuentemente surgen coincidencias que de otro modo habrían pasado inadvertidas. Múltiples experiencias me llevan a deducir que tales transmisiones son particularmente fáciles en el momento en que una idea surge de lo inconsciente; es decir, en términos teóricos, en cuanto pasa del «proceso primario» al «proceso secundario».

Pese a que la amplitud, la novedad y la incertidumbre del tema obligan a proceder con la mayor cautela, ya no estimo conveniente callar estas consideraciones sobre el problema de la telepatía. En cuanto a su relación con el sueño, se limita a lo que sigue. Si existen mensajes telepáticos, no se puede rechazar la posibilidad de que también lleguen al durmiente y sean captados por éste en el sueño. Más aún: en analogía con otras observaciones sobre percepciones y pensamientos, también es verosímil que los mensajes telepáticos recibidos durante el día sólo lleguen a manifestarse en el sueño de la noche siguiente. En tal caso ni siquiera podría argumentarse contra la telepatía, basándose en que este material transmitido telepáticamente es deformado y elaborado en el sueño como si fuera otro cualquiera. Desde luego, bien quisiéramos lograr, con ayuda del psicoanálisis, más y mejor fundados conocimientos sobre la telepatía.

CXLIX

LOS LÍMITES DE LA INTERPRETABILIDAD DE LOS SUEÑOS^[2228]

1925

EL problema de si cada uno de los productos que nos ofrece la vida onírica puede ser traducido completa e inequívocamente a la modalidad expresiva de la vida diurna (interpretación) no ha de ser tratado en forma abstracta, sino refiriéndolo a las condiciones en las cuales se lleva a efecto la interpretación de los sueños.

Nuestras actividades mentales tienden a un fin útil, o bien a un inmediato beneficio placentero. En el primer caso se trata de decisiones intelectuales, de preparativos para la acción o de comunicaciones a otras personas; en el segundo, las denominamos «juegos» o «fantasías». Como sabemos, también lo práctico y útil sólo es un rodeo para alcanzar la satisfacción placentera. Ahora bien, el soñar es una actividad perteneciente al segundo orden, que filogenéticamente es en realidad el más primitivo. Sería erróneo decir que el sueño procura resolver las tareas inminentes de la existencia o que trata de solucionar problemas de la actividad diurna, pues éstas son atribuciones del pensamiento preconsciente. Semejante propósito práctico es tan ajeno al sueño, como lo es el preparativo de una comunicación al prójimo. Cuando el sueño se ocupa con una tarea de la existencia, la soluciona en una forma que corresponde a un deseo irracional y no de acuerdo con la reflexión sensata. Al sueño no puede atribuírsele más que un propósito útil, una sola función: la de evitar la interrupción del dormir. El sueño puede ser calificado como un trozo de fantasía puesto al servicio de la

conservación del reposo.

De ello se desprende que en el fondo al yo durmiente no le importa qué sueña durante la noche, siempre que el sueño cumpla la tarea que le concierne; además, puede deducirse que aquellos sueños de los cuales nada se recuerda al despertar son los que mejor han cumplido su función. Si con tal frecuencia sucede de otro modo, si recordamos los sueños —aun durante años o decenios—, ello comporta cada vez una irrupción de lo inconsciente reprimido al yo normal. En tales casos, lo reprimido no se ha mostrado dispuesto a colaborar en la eliminación del amenazante trastorno del reposo, a menos que se le concediera esa compensación. Sabemos que el sueño deriva precisamente de esta irrupción la importancia que tiene para la psicopatología. Cuando podemos revelar su motivo impulsor, obtenemos una insospechada información sobre las tendencias reprimidas en el inconsciente; por otra parte, cuando anulamos sus deformaciones, tenemos oportunidad de vislumbrar el pensamiento preconsciente en un estado tal de concentración interior que durante la vida diurna jamás se habría atraído la atención de la consciencia.

Nadie puede practicar la interpretación onírica como actividad aislada; ésta siempre será una parte de la labor analítica. En el curso de la misma dirigimos nuestro interés, según sea necesario, ora al contenido onírico preconsciente, ora a la participación inconsciente en la génesis onírica, y muchas veces descuidamos uno de estos elementos en favor del otro. Por otra parte, de nada serviría que alguien se propusiera deliberadamente interpretar sueños fuera del análisis, pues tampoco así lograría escapar a las condiciones de la situación analítica; y si se dedicara a elaborar sus propios sueños, no haría sino emprender su propio autoanálisis. Esta limitación no rige para quien renuncie a la colaboración del soñante, pretendiendo alcanzar la interpretación de los sueños mediante su captación intuitiva. Pero semejante interpretación onírica que prescinde de las asociaciones del soñante, aun en el mejor de los casos, no pasa de ser un virtuosismo anticientífico cuyo valor es muy dudoso.

Al practicar la interpretación de los sueños de acuerdo con el único procedimiento técnico que puede justificarse, pronto se advierte que el éxito depende enteramente de la tensión que la resistencia crea entre el yo despierto y lo inconsciente reprimido. La labor realizada bajo «alta presión de resistencia» exige del análisis, como lo expuse en otra oportunidad, una conducta distinta de la que conviene frente a una presión reducida. En el análisis es menester enfrentarse durante mucho tiempo con fuertes resistencias mientras aún no son

conocidas, resistencias que, en todo caso, no podrán ser superadas mientras permanezcan incógnitas. Así, pues, no es de extrañar si de las producciones oníricas del paciente sólo se llega a utilizar y a interpretar una pequeña parte, y aún ésta, por lo general, tan sólo incompletamente. Aunque a través de la propia práctica se llegue a la situación de comprender muchos sueños para cuya interpretación el soñante sólo haya suministrado escasos elementos, debe recordarse, sin embargo, que la seguridad de semejantes interpretaciones es dudosa, y se adoptará gran cautela al imponer tales presunciones al paciente.

Se podrá aducir la objeción crítica de que, siendo imposible llegar a la interpretación de todos los sueños que se elaboran, no se tendría derecho a afirmar más que lo sustentable, de modo que se impondría la siguiente formulación limitada: En algunos sueños aislados la interpretación demuestra que tienen sentido; en otros no se puede saber si lo tienen. Pero justamente el hecho de que el éxito de la interpretación esté subordinado a la resistencia permite al analista superar tal modestia forzosa. En efecto, se puede hacer la experiencia de que un sueño, incomprensible al principio, se torne transparente aun en la misma sesión, una vez que se haya logrado eliminar una resistencia del paciente mediante su feliz discusión. Sucede entonces que al paciente se le ocurre de pronto un trozo olvidado del sueño, que ofrece la clave de la interpretación, o bien surge una nueva asociación, con cuya ayuda se iluminan las sombras. También puede suceder que, luego de meses o años de esfuerzos analíticos, se retorne a un sueño que al comenzar el tratamiento parecía carente de sentido e incomprensible, y que ahora se presenta con plena claridad, a través de los conocimientos adquiridos en el ínterin. Si a esto se agrega el argumento prestado por la teoría de los sueños, según el cual las ejemplares producciones oníricas de los niños siempre tienen sentido y son fácilmente interpretables, entonces será justificado afirmar que en general el sueño es una formación psíquica interpretable, pese a que las circunstancias no siempre permitan alcanzar la interpretación.

Una vez hallada la interpretación de un sueño, no siempre es fácil decidir si es «completa», es decir, si no existen otros pensamientos preconscientes que hayan logrado expresión en el mismo sueño. En tal caso, debe considerarse demostrado aquél de los sentidos que esté abonado por las asociaciones del soñante y por nuestra apreciación de la situación general, sin que por ello siempre sea lícito rechazar el otro sentido probable. Este sigue siendo posible, aunque no demostrado, de modo que es preciso familiarizarse con el hecho de

esta significación múltiple que ofrecen los sueños. Por otra parte, aquélla no siempre es achacable al carácter parcial de la labor interpretativa, pues con idéntica probabilidad puede estar implícita en las propias ideas latentes. Además, también en la vida diurna y fuera de las circunstancias de la interpretación onírica se da el caso de que subsista nuestra duda con respecto a si una expresión oída o una información obtenida aceptan tal o cual interpretación, o si, además de su sentido evidente y manifiesto, no significan quizá alguna otra cosa.

Aún se han estudiado demasiado poco los interesantes casos en que un mismo contenido onírico manifiesto expresa, simultáneamente, una serie de representaciones concretas y otras de ideas abstractas basadas en aquéllas. Naturalmente, la elaboración onírica tropieza con dificultades al tratar de hallar medios de representación para las ideas abstractas.

CL

LA RESPONSABILIDAD MORAL POR EL CONTENIDO DE LOS SUEÑOS^[2229]

1925

EN el capítulo inicial de este libro («La literatura científica sobre los problemas oníricos») expuse la forma en que los distintos autores reaccionan ante el hecho, tan desagradable para ellos, de que el licencioso contenido de los sueños contradiga con tal frecuencia la sensibilidad moral del soñante. (Evito expresamente toda referencia a los sueños «criminales», pues considero del todo superflua esta dominación, que sobrepasa los límites del interés psicológico.) Naturalmente, la índole inmoral de los sueños trajo de nuevo motivo para rechazar la valoración psíquica del sueño, pues si éste fuese un producto sin sentido de la actividad psíquica perturbada quedaría eliminado todo motivo para asumir responsabilidad alguna por su contenido aparente.

Este problema de la responsabilidad por el contenido onírico manifiesto ha sido completamente desplazado y aun eliminado por las revelaciones que ofrece *La interpretación de los sueños*.

En efecto, sabemos ahora que el contenido manifiesto no es sino un ilusorio artificio, una mera fachada. No vale la pena someterlo a un examen ético ni considerar sus violaciones de la moral más seriamente que las dirigidas contra la lógica matemática. Al hablar del *contenido* onírico, únicamente es admisible referirse al contenido de los pensamientos preconscientes y al de los deseos reprimidos que la interpretación logra revelar tras la fachada del sueño. No

obstante, también esta fachada inmoral tiene un problema que plantearnos, pues ya nos hemos enterado de que las ideas oníricas latentes deben pasar por una severa censura antes de que se les conceda acceso al contenido manifiesto. ¿Cómo es posible, pues, que esta censura, inflexible en general para las más leves transgresiones, fracase tan rotundamente en los sueños manifiestamente inmorales?

No es fácil hallar la respuesta, y en definitiva, ésta quizá no pueda ser del todo satisfactoria. Para empezar será preciso someter estos sueños a la interpretación, comprobándose entonces que algunos de ellos no ofendieron a la censura, simplemente porque en el fondo no contenían nada malo. No son más que bravatas inocentes, identificaciones que pretenden simular una máscara; no fueron censurados porque no decían la verdad. Otros, en cambio — confesémoslo: la inmensa mayoría—, realmente significan lo que pregonan y, sin embargo, no han sido deformados por la censura. Son expresiones de impulsos inmorales, incestuosos y perversos, o deseos homicidas y sádicos. Frente a algunos de esos sueños el soñante reacciona despertándose angustiado; en tal caso, la situación ya no da lugar a dudas. La censura ha dejado de actuar, el peligro fue advertido demasiado tarde y el despliegue de angustia viene a representar el sucedáneo de la deformación omitida. En otros casos también falta esta expresión afectiva; el contenido ofensivo es impulsado entonces por la densidad de la excitación sexual, exacerbada al dormir, o bien goza de la tolerancia con que aun el hombre despierto puede aceptar un acceso de rabia, un estado de ira o el goce de una fantasía cruel.

Pero nuestro interés por la génesis de estos sueños *manifiestamente* inmorales queda notablemente reducido al enterarnos por el análisis de que la mayoría de los sueños —los inocentes, los exentos de afecto y los sueños de angustia— resultan ser, una vez anuladas las deformaciones impuestas por la censura, satisfacciones de deseos inmorales: egoístas, sádicos, perversos, incestuosos. Tal como sucede en la vida diaria, estos delincuentes disfrazados son incomparablemente más numerosos que los que actúan a cara descubierta. El sueño sincero y franco de una relación sexual con la madre, que Yocasta recuerda en *Edipo rey*, es una verdadera rareza en comparación con los múltiples sueños que el psicoanálisis no puede menos de interpretar en el mencionado sentido.

En el presente libro ya me he referido tan minuciosamente a este carácter de los sueños —motivo, en el fondo, de la deformación onírica— que en esta

oportunidad podré abandonar rápidamente los hechos respectivos para dirigirme al problema que éstos nos plantean: ¿es preciso asumir la responsabilidad por el contenido de sus sueños? Fieles a la integridad, sólo hemos de agregar que el sueño no siempre presenta realizaciones de deseos inmorales, sino que frecuentemente también contiene enérgicas reacciones contra aquéllos, en forma de los «sueños de castigo». En otros términos, la censura onírica no sólo puede manifestarse en deformaciones y en despliegues de angustia, sino que también puede exacerbarse a punto tal que anula por completo el contenido inmoral, sustituyéndolo por otro de índole punitiva, pero que aún permite reconocer el primero. Mas el problema de la responsabilidad por el contenido onírico inmoral ya no existe para nosotros, en el sentido que lo aceptaban los autores que nada sabían aún de las ideas latentes y de lo reprimido en nuestra vida psíquica. Desde luego, es preciso asumir la responsabilidad de sus impulsos oníricos malvados. ¿Qué otra cosa podría hacerse con ellos? Si el contenido onírico —correctamente comprendido— no ha sido inspirado por espíritus extraños, entonces no puede ser sino una parte de mi propio ser. Si pretendo clasificar, de acuerdo con cánones sociales, en buenas y malas las tendencias que en mí se encuentran, entonces debo asumir la responsabilidad para ambas categorías, y si, defendiéndome, digo que cuanto en mí es desconocido, inconsciente y reprimido no pertenece a mi *yo*, entonces me coloco fuera del terreno psicoanalítico, no acepto sus revelaciones y me expongo a ser refutado por la crítica de mis semejantes, por las perturbaciones de mi conducta y por la confusión de mis sentimientos. He de experimentar entonces que esto, negado por mí, no sólo «está» en mí, sino que también «actúa» ocasionalmente desde mi interior.

En sentido metapsicológico empero, esto, lo reprimido, lo malvado, no pertenece a mi *yo* —siempre que yo sea un ser moralmente intachable—, sino a mi *ello*, sobre el cual cabalga mi *yo*. Pero este *yo* se ha desarrollado a partir del *ello*; forma una unidad biológica con el mismo; no es más que una parte periférica, especialmente modificada, de aquél; está subordinado a sus influencias; obedece a los impulsos que parten del *ello*. Para cualquier finalidad vital sería vano tratar de separar el *yo* del *ello*.

Además, ¿de qué me serviría ceder a mi vanidad moral pretendiendo decretar que en cualquier valoración ética de mi persona me estaría permitido desdeñar todo lo malo que hay en el *ello* sin necesidad de responsabilizar al *yo* por esos contenidos? La experiencia me demuestra que, no obstante, asumo esa responsabilidad, que de una u otra manera me veo compelido a asumirla. El

psicoanálisis nos ha dado a conocer un estado patológico —la neurosis obsesiva— en el cual el infortunado *yo* se siente culpable por toda clase de impulsos malvados de los que nada sabe, con los cuales le es imposible identificarse, pese a que conscientemente se ve enfrentado a ellos. Un poco de esto existe en todo ser normal. Su «conciencia moral» es, curiosamente, tanto más sensible cuanto más moral sea quien la lleva. Trátese de imaginar, a manera de equivalente, que un hombre sea tanto más «achacoso», tanto más propenso a infecciones y a influjos traumáticos cuanto más *sano* fuere. Aquel efecto paradójico seguramente obedece a que la misma conciencia moral es una formación reactiva frente a todo lo malo que percibe en el *ello*. Cuanto más fuertemente se lo reprima, tanto más activa será la conciencia moral.

El narcisismo del hombre debería conformarse con el hecho de que la deformación onírica, los sueños angustiosos y los punitivos representan otras tantas pruebas de su esencial moral, pruebas no menos evidentes que las suministradas por la interpretación onírica en favor de la existencia y la fuerza de su esencia malvada. Quien disconforme con esto quiera ser «mejor» de lo que ha sido creado, intente llegar en la vida más allá de la hipocresía o de la inhibición.

El médico dejará para el jurista la tarea de establecer para los fines sociales una responsabilidad arbitrariamente restringida al *yo* metapsicológico. Todos sabemos cuán difícil es deducir de esta construcción artificiosa consecuencias prácticas que no violen los sentimientos humanos.

CLI

ALGUNAS CONSECUENCIAS PSÍQUICAS DE LA DIFERENCIA SEXUAL ANATÓMICA^[2230]

1925

EN mis propios escritos y en los de mis discípulos destácase cada vez más la necesidad de impulsar los análisis de los neuróticos hasta penetrar en el más remoto período de su infancia en la época del primer florecimiento de la vida sexual. Únicamente la exploración de las primeras manifestaciones de la constitución instintual innata en el individuo, así como de los efectos que despiertan sus primeras vivencias, permite apreciar correctamente los dinamismos que han motivado su neurosis ulterior, salvaguardándonos al mismo tiempo contra los errores en que podrían inducirnos los remodelamientos y las superposiciones de la madurez. La importancia de esta condición no es sólo teórica, sino también práctica, pues distingue nuestros esfuerzos de la labor de aquellos médicos que, guiados por una orientación exclusivamente terapéutica, aplican también los métodos analíticos, pero sólo hasta cierto punto. Tal análisis de la más temprana edad es arduo y laborioso, planteando demandas, tanto al médico como al paciente, cuyo cumplimiento no es siempre facilitado por la práctica. Además conduce hacia regiones tenebrosas en las que carecemos todavía de jalones señaladores, al punto que, según creo, los analistas pueden contar con la certeza de que, por lo menos durante las próximas décadas, su labor científica no correrá peligro de mecanizarse ni de perder así parte de su interés.

Me propongo exponer en las páginas siguientes ciertos resultados de la

investigación psicoanalítica que tendrían suma importancia si se pudiese demostrar su vigencia general. Siendo así, ¿por qué no pospongo su publicación hasta que una experiencia más copiosa me haya suministrado esa prueba necesaria, si es que ella es alcanzable? Simplemente porque las condiciones en las cuales se desenvuelve mi labor han experimentado una modificación, cuyas implicaciones no puedo seguir ocultando. Tiempo atrás, yo no era de aquellos que se sienten incapaces de retener para sí un supuesto descubrimiento hasta haber llegado a confirmarlo o a corregirlo. Así, mi *Interpretación de los sueños* (1900) y mi *Análisis fragmentario de una histeria* (el caso de Dora) (1905) fueron mantenidos por mí en secreto, si bien no durante los nueve años aconsejados por Horacio, por lo menos durante cuatro o cinco, hasta que por fin los entregué al público. En aquellos días, empero, el tiempo se extendía sin límites ante mí —*oceans of time*, como ha dicho un amable poeta—, y el material de observación acudía a mí con riqueza tal que me era difícil rehuir el impacto de las nuevas experiencias. Además, yo era entonces el único laborador en un terreno virgen, de modo que mi reticencia no significaba ningún riesgo para mí ni perjuicio alguno para los demás.

Todo eso ha cambiado ahora. El tiempo que me queda es limitado y ya no se halla totalmente ocupado por el trabajo, de modo que las oportunidades de efectuar nuevas observaciones no son ya tan numerosas. Cuando creo advertir algo nuevo no tengo la certeza de poder aguardar su confirmación. Por otra parte, cuando flotaba en la superficie ya ha sido decantado, y lo que resta ha de ser laboriosamente recogido buceando en las profundidades. Por fin ya no estoy solo: una pléyade de afanosos colaboradores está dispuesta a aprovechar aun lo inconcluso y lo dudoso, de modo que bien puedo cederles una parte de la labor que en otras circunstancias habría concluido yo mismo. Así, me siento justificado en esta ocasión al comunicar algo que requiere urgente verificación, antes de que sea posible decidir respecto de su valor o su insignificancia.

Cuando estudiamos las primeras conformaciones psíquicas que la vida sexual adopta en el niño, siempre hemos tomado al del sexo masculino, al pequeño varón, como objeto de nuestras investigaciones. Suponíamos que en la niña las cosas debían ser análogas, aunque admitíamos que de una u otra manera debían ser también un tanto distintas. No alcanzábamos a establecer en qué punto del desarrollo radicaría dicha diferencia.

La situación del complejo de Edipo es en el varón la primera etapa que se

puede reconocer con seguridad. Es fácil comprenderla, porque el niño retiene en dicha fase el mismo objeto que ya catectizó con su libido aún pregenital en el curso del período precedente de la lactancia y la crianza. También el hecho de que en dicha situación perciba al padre como un molesto rival a quien quisiera eliminar y sustituir es una consecuencia directa de las circunstancias reales. En otra ocasión^[2231] ya he señalado queda actitud edípica del varón forma parte de la fase fálica y sucumbe ante la angustia de castración, es decir, ante el interés narcisístico por los propios genitales. La comprensión de estas condiciones es dificultada por la complicación de que aun en el niño varón el complejo de Edipo está dispuesto en doble sentido, activo y pasivo, de acuerdo con la disposición bisexual: el varón quiere sustituir también *a la madre* como objeto amoroso del padre, hecho que calificamos de *actitud femenina*.

En cuanto a la prehistoria del complejo de Edipo en el varón, estamos todavía muy lejos de haber alcanzado una total claridad. Sabemos que dicho período incluye una identificación de índole cariñosa con el padre, identificación que aún se halla libre de todo matiz de rivalidad con respecto a la madre. Otro elemento de esta fase prehistórica es —según creo, invariablemente— la estimulación masturbatoria de los genitales, o sea, la masturbación de la primera infancia, cuya supresión más o menos violenta por parte de las personas que intervienen en la crianza pone en actividad el complejo de castración. Suponemos que dicha masturbación está vinculada con el complejo de Edipo y que equivale a la descarga de sus excitaciones sexuales. No es seguro, sin embargo, si la masturbación tiene tal carácter desde un comienzo o si, por el contrario, aparece por primera vez espontáneamente, como activación de un órgano corporal, conectándose sólo ulteriormente con el complejo de Edipo; esta última posibilidad es, con mucho, la más probable. Otra cuestión dudosa es el papel desempeñado por la enuresis y por la supresión de ese hábito mediante intervenciones educativas. Nos inclinamos a adoptar la simple formulación sintética de que la enuresis persistente sería una consecuencia de la masturbación y de que su supresión sería considerada por el niño como una inhibición de su actividad genital, es decir, que tendría el significado de una amenaza de castración; pero queda todavía por demostrar si estamos siempre acertados con estas presunciones. Finalmente, el análisis nos ha permitido reconocer, de una manera más o menos vaga e incierta, cómo los atisbos del coito paterno establecen en muy precoz edad la primera excitación sexual, y cómo merced a

sus efectos ulteriores pueden convertirse en punto de partida de todo desarrollo sexual del niño. La masturbación, así como las dos actitudes del complejo de Edipo, se vincularán posteriormente a esa precoz experiencia, que en el ínterin habrá sido interpretada por el niño. Sin embargo, es imposible admitir que tales observaciones del coito se produzcan invariablemente, de modo que nos topamos aquí con el problema de las «protofantasías». Así, aun la prehistoria del complejo de Edipo en el varón plantea todas estas cuestiones inexplicables que todavía aguardan su examen y que están subordinadas a la decisión de si cabe admitir siempre un mismo proceso invariable, o si no se trata más bien de una gran variedad de distintas fases previas que convergerían una misma situación terminal.

El complejo de Edipo de la niña pequeña implica un problema más que el del varón. En ambos casos la madre fue el objeto original, y no ha de extrañarnos que el varón la retenga para su complejo de Edipo. En cambio, ¿cómo llega la niña a abandonarla y a adoptar en su lugar al padre como objeto? Al perseguir este problema he podido efectuar algunas comprobaciones susceptibles de aclarar precisamente la prehistoria de la relación edípica en la niña.

Todo analista se habrá encontrado alguna vez con ciertas mujeres que se aferran con particular intensidad y tenacidad a su vinculación paterna y al deseo de tener un hijo con el padre, en el cual aquélla culmina. Tenemos buenos motivos para aceptar que esta fantasía desiderativa fue también la fuerza impulsora de la masturbación infantil, siendo fácil formarse la impresión de que nos hallamos aquí ante un hecho elemental e irreducible de la vida sexual infantil. Sin embargo, precisamente el análisis minucioso de estos casos revela algo muy distinto, demostrando que el complejo de Edipo tiene aquí una larga prehistoria y es en cierta manera una formación secundaria.

De acuerdo con la formulación del viejo pediatra Lindner^[2232], el niño descubre la zona genital —el pene o el clítoris— como fuente de placer en el curso de su succión sensual (chupeteo). Dejo planteada la cuestión de si un niño toma realmente esta fuente de placer recién descubierta en reemplazo del pezón materno que acaba de perder, posibilidad que parecería ser señalada por fantasías de felacio. Como quiera que sea, en algún momento llega a descubrirse la zona genital y parece muy injustificado atribuir a sus primeras estimulaciones contenido psíquico alguno. Pero el primer paso en la fase fálica así iniciada no consiste en la vinculación de esta masturbación con las catexias objétales del

complejo de Edipo, sino en cierto descubrimiento preñado de consecuencia que toda niña está destinada a hacer. En efecto, advierte el pene de un hermano o de un compañero de juegos, llamativamente visible y de grandes proporciones; lo reconoce al punto como símil superior de su propio órgano pequeño e inconspicuo, y desde ese momento cae víctima de la envidia fálica.

He aquí un interesante contraste en la conducta de ambos sexos: cuando el varón en análoga situación descubre por primera vez la región genital de la niña, comienza por mostrarse indeciso y poco interesado; no ve nada o repudia su percepción, la atenúa o busca excusas para hacerla concordar con lo que esperaba ver. Sólo más tarde, cuando una amenaza de castración ha llegado a influir sobre él, dicha observación se le torna importante y significativa: su recuerdo o su repetición le despierta entonces una terrible convulsión emocional y le impone la creencia en la realidad de una amenaza que hasta ese momento había considerado risible. De tal coincidencia de circunstancias surgirán dos reacciones que pueden llegar a fijarse y que en tal caso, ya separadamente, cada una de por sí, ya ambas combinadas, ya en conjunto con otros factores, determinarán permanentemente sus relaciones con la mujer: el horror ante esa criatura mutilada, o bien el triunfante desprecio de la misma. Todos estos desarrollos, sin embargo, pertenecen al futuro, aunque no a un futuro muy remoto.

Distinta es la reacción de la pequeña niña. Al instante adopta su juicio y hace su decisión. Lo ha visto, sabe que no lo tiene y quiere tenerlo^[2233].

A partir de este punto arranca el denominado complejo de masculinidad de la mujer, que puede llegar a dificultar considerablemente su desarrollo regular hacia la feminidad si no logra superarlo precozmente. La esperanza de que, a pesar de todo, obtendrá alguna vez un pene y será entonces igual al hombre, es susceptible de persistir hasta una edad insospechadamente madura y puede convertirse en motivo de la conducta más extraña e inexplicable de otro modo. O bien puede ponerse en juego cierto proceso que quisiera designar como *denegación* (renunciamiento), un proceso que no parece ser raro ni muy peligroso en la infancia, pero que en el adulto significaría el comienzo de una psicosis. Así, la niña rehúsa aceptar el hecho de su castración, empecinándose en la convicción de que sí posee un pene, de modo que, en su consecuencia, se ve obligada a conducirse como si fuese un hombre.

Las consecuencias psíquicas de la envidia fálica, en la medida en que ésta no

llegue a ser absorbida por la formación reactiva del complejo de masculinidad, son muy diversas y trascendentes. Una vez que la mujer ha aceptado su herida narcisística, desarróllase en ella —en cierto modo como una cicatriz— un sentimiento de inferioridad. Después de haber superado su primer intento de explicar su falta de pene como un castigo personal, comprendiendo que se trata de una característica sexual universal, comienza a compartir el desprecio del hombre por un sexo que es defectuoso en un punto tan decisivo, e insiste en su equiparación con el hombre, por lo menos en lo que se refiere a la defensa de tal opinión^[2234].

Aun después que la envidia fálica ha abandonado su verdadero objeto, no deja por ello de existir: merced a un leve desplazamiento, persiste en el rasgo característico de los celos. Por cierto que los celos no son privativos de uno de los sexos ni se fundan sólo en esta única base; pero creo, sin embargo, que desempeñan en la vida psíquica de la mujer un papel mucho más considerable, precisamente por recibir un enorme reforzamiento desde la fuente de la envidia fálica desviada. Todavía antes de que llegase a percatarme de este origen de los celos, al ocuparme de la fantasía masturbatoria «pegan a un niño», tan común en las niñas, inferí una primera fase de esa fantasía en la cual tendría el significado de que se habría de pegar a otro niño que ha despertado celos en calidad de rival^[2235]. Esta fantasía parece ser una reliquia del período fálico en la niña; la peculiar rigidez que tanto llamó mi atención en la monótona fórmula «pegan a un niño» probablemente acepte aún otra interpretación particular. El niño que allí es pegado-acariciado, en el fondo quizá no sea otra cosa sino el propio clítoris, de modo que en su nivel más profundo dicho enunciado contendría una confesión de la masturbación, que desde su comienzo en la fase fálica hasta la edad más madura se mantiene vinculada al contenido de esa fórmula.

Una tercera consecuencia de la envidia fálica parece radicar en el relajamiento de los lazos cariñosos con el objeto materno. En su totalidad, la situación no es todavía muy clara; pero es posible convencerse de que, en última instancia, la falta de pene es casi siempre achacada a la madre de la niña, que la echó al mundo tan insuficientemente dotada. El desenvolvimiento histórico de este proceso suele consistir en que, poco después de haber descubierto el defecto de sus genitales, la niña desarrolla celos contra otro niño, con el pretexto de que la madre lo querría más que a ella, con lo cual halla un motivo para el desprendimiento de la vinculación afectuosa con la madre. Todo esto viene a ser

corroborado entonces si dicho niño preferido por la madre se convierte luego en el primer objeto de la fantasía de flagelación que desemboca en la masturbación.

Existe todavía otro efecto sorprendente de la envidia fálica —o del descubrimiento de la inferioridad del clítoris—, que es, sin duda, el más importante de todos. En el pasado tuve a menudo la impresión de que en general la mujer tolera la masturbación peor que el hombre, de que lucha más frecuentemente contra ella y de que es incapaz de aprovecharla en circunstancias en las cuales un hombre recurriría sin vacilar a este expediente. Es evidente que la experiencia nos enfrentaría con múltiples excepciones de esta regla si pretendiésemos sustentarla como tal, pues las reacciones de los individuos humanos de ambos sexos están integradas por rasgos masculinos tanto como femeninos. No obstante, subsiste la impresión de que la masturbación sería más ajena a la naturaleza de la mujer que a la del hombre. Para resolver el problema así planteado cabría la reflexión de que la masturbación, por lo menos la del clítoris, es una actividad masculina, y que la eliminación de la sexualidad clitoridiana es un prerequisite ineludible para el desarrollo de la feminidad. Los análisis extendidos hasta el remoto período fálico me han demostrado ahora que en la niña, poco después de los primeros signos de la envidia fálica, aparece una intensa corriente afectiva contraria a la masturbación, que no puede ser atribuida exclusivamente a la influencia de las personas que intervienen en su educación. Este impulso es, a todas luces, un prolegómeno de esa ola de represión que en la pubertad habrá de eliminar gran parte de la sexualidad masculina de la niña, a fin de abrir espacio al desarrollo de su feminidad. Puede suceder que esta primera oposición a la actividad autoerótica no alcance su objetivo; así fue en los casos que yo analicé. El conflicto persistía entonces, y la niña, tanto en esa época como ulteriormente, siguió haciendo todo lo posible para librarse de la compulsión a masturbarse. Muchas de las manifestaciones ulteriores que la vida sexual adopta en la mujer permanecen ininteligibles, a menos que se reconozca ésta poderosa motivación.

No puedo explicarme esta rebelión de la niña pequeña contra la masturbación fálica, sino aceptando que algún factor concurrente interfiere en esta actividad tan placentera, malogrando sensiblemente su goce. No es necesario ir muy lejos para hallar dicho factor: trátase de la ofensa narcisística ligada a la envidia fálica, o sea, de la advertencia que la niña se hace de que al respecto no puede competir con el varón, y que, por tanto, sería mejor renunciar a toda equiparación con éste. De tal manera, el reconocimiento de la diferencia

sexual anatómica fuerza a la niña pequeña a apartarse de la masculinidad y de la masturbación masculina, dirigiéndola hacia nuevos caminos que desembocan en el desarrollo de la feminidad.

Hasta ahora no hemos mencionado en absoluto el complejo de Edipo, que no ha tenido tampoco intervención alguna hasta este punto. Ahora, empero, la libido de la niña se desliza hacia una nueva posición, siguiendo el camino preestablecido —no es posible expresarlo en otra forma— por la ecuación pene = niño. Renuncia a su deseo del pene, poniendo en su lugar el deseo de un niño, y con este propósito toma al padre como objeto amoroso. La madre se convierte en objeto de sus celos: la niña se ha convertido en una pequeña mujer. Si puedo dar crédito a una observación analítica aislada, es posible que esta nueva situación dé origen a sensaciones físicas que cabría interpretar como un despertar prematuro del aparato genital femenino. Si tal vinculación con el padre llega a fracasar más tarde y si debe ser abandonada, puede ceder la plaza a una identificación con el mismo, retornando así la niña a su complejo de masculinidad, para quedar quizá fijada en él.

He expresado hasta aquí lo esencial de cuanto tenía que decir, y me detengo para echar una mirada panorámica sobre nuestros resultados. Hemos llegado a reconocer la prehistoria del complejo de Edipo en la niña, mientras que el período correspondiente del varón es todavía más o menos desconocido. En la niña el complejo de Edipo es una formación secundaria: lo preceden y lo preparan las repercusiones del complejo de castración. En lo que se refiere a la relación entre los complejos de Edipo y de castración, surge un contraste fundamental entre ambos sexos. *Mientras el complejo de Edipo del varón se aniquila en el complejo de castración, el de la niña es posibilitado e iniciado por el complejo de castración.* Esta contradicción se explica considerando que el complejo de castración actúa siempre en el sentido dictado por su propio contenido: inhibe y restringe la masculinidad, estimula la feminidad. La divergencia que en esta fase existe entre el desarrollo sexual masculino y el femenino es una comprensible consecuencia de la diferencia anatómica entre los genitales y de la situación psíquica en ella implícita; equivale a la diferencia entre una castración realizada y una mera amenaza de castración. Por tanto, nuestra comprobación es tan obvia en lo esencial que bien podríamos haberla previsto.

El complejo de Edipo, sin embargo, es algo tan importante que no puede

dejar de tener repercusión la forma en que en él se entra y se logra abandonarlo. Como lo expuse en el último trabajo mencionado —del cual arrancan todas estas consideraciones—, el complejo no es simplemente reprimido en el varón, sino que se desintegra literalmente bajo el impacto de la amenaza de castración. Sus catexias libidinales son abandonadas, desexualizadas y, en parte, sublimadas; sus objetos son incorporados al *yo*, donde constituyen el núcleo del *super-yo*, impartiendo sus cualidades características a esta nueva estructura. En el caso normal —más bien dicho, en el caso ideal— ya no subsiste entonces complejo de Edipo alguno, ni aun en el inconsciente: el *super-yo* se ha convertido en su heredero. Dado que el pene —siguiendo aquí a Ferenczi— debe su catexia narcisista extraordinariamente elevada a su importancia orgánica para la conservación de la especie, cabe interpretar la catástrofe del complejo de Edipo —el abandono del incesto, la institución de la conciencia y de la moral— como una victoria de la generación, de la raza sobre el individuo. He aquí un interesante punto de vista, si se considera que la neurosis se funda sobre la oposición del *yo* contra las demandas de la función sexual. Con todo, el abandono del punto de vista de la psicología individual no promete contribuir, por el momento, a la aclaración de estas complicadas relaciones.

En la niña falta todo motivo para el aniquilamiento del complejo de Edipo. La castración ya ha ejercido antes su efecto, que consistió precisamente en precipitar a la niña en la situación del complejo de Edipo. Así, éste escapa al destino que le es deparado en el varón; puede ser abandonado lentamente o liquidado por medio de la represión, o sus efectos pueden persistir muy lejos en la vida psíquica normal de la mujer. Aunque vacilo en expresarla, se me impone la noción de que el nivel de lo ético normal es distinto en la mujer que en el hombre. El *super-yo* nunca llega a ser en ella tan inexorable, tan impersonal, tan independiente de sus orígenes afectivos como exigimos que lo sea en el hombre. Ciertos rasgos caracterológicos que los críticos de todos los tiempos han echado en cara a la mujer —que tiene menor sentido de la justicia que el hombre, que es más reacia a someterse a las grandes necesidades de la vida, que es más propensa a dejarse guiar en sus juicios por los sentimientos de afecto y hostilidad—, todos ellos podrían ser fácilmente explicados por la distinta formación del *super-yo* que acabamos de inferir. No nos dejemos apartar de estas conclusiones por las réplicas de los feministas de ambos sexos, afanosos de imponernos la equiparación y la equivalencia absoluta de los dos sexos; pero estamos muy dispuestos a concederles que también la mayoría de los hombres quedan muy

atrás del ideal masculino y que todos los individuos humanos, en virtud de su disposición bisexual y de la herencia en mosaico, combinan en sí características, tanto femeninas como masculinas, de modo que la masculinidad y la feminidad puras no pasan de ser construcciones teóricas de contenido incierto.

Me inclino a dar cierto valor a los conceptos precedentes sobre las consecuencias psíquicas de la distinción anatómica entre los sexos; pero tengo bien presente que esta opinión únicamente podrá ser mantenida siempre que mis comprobaciones, basadas hasta ahora sólo en un puñado de casos, demuestren poseer validez general y carácter típico. De lo contrario, aquéllas no pasarían de ser meras contribuciones a nuestro conocimiento de los múltiples caminos que en su desarrollo puede recorrer la vida sexual.

Los valiosos y exhaustivos trabajos sobre los complejos de masculinidad y de castración en la mujer, realizados por Abraham, Homey y Helene Deutsch^[2236], contienen múltiples formulaciones estrechamente afines a las mías, aunque ninguna coincida con ellas por completo, de modo que una vez más me siento justificado al publicar este trabajo.

CLII

PSICOANÁLISIS: ESCUELA FREUDIANA^[2237]

1926

DADO que el psicoanálisis no ha tenido mención en la oncenava edición de la *Encyclopædia Britannica*, es imposible limitarse a exponer sus progresos desde 1910. El período principal y más interesante de su historia cae en la época anterior a esa fecha.

PREHISTORIA

En los años de 1880 a 1882 un médico vienés, el doctor Josef Breuer (1842-1925), descubrió un nuevo procedimiento que le permitió curar los múltiples síntomas de los cuales sufría una muchacha afectada por grave histeria. En el curso de dicho tratamiento ocurriósele que esos síntomas podrían estar relacionados con ciertas impresiones que la paciente había experimentado durante un agitado período en el cual estuvo dedicada a la asistencia de su padre enfermo. Por tanto, la indujo a buscar esas conexiones en su memoria mientras se hallaba en estado de sonambulismo hipnótico, reviviendo nuevamente, al mismo tiempo, las escenas «patógenas», sin inhibir en lo mínimo el despliegue afectivo concomitante. Pudo comprobar así que cumplido este proceso, los síntomas desaparecían definitivamente.

Por esa época no habían tenido lugar todavía las investigaciones de Charcot

y de Pierre Janet sobre el origen de los síntomas histéricos, de modo que el descubrimiento de Breuer no fue influido en absoluto por estos autores. Sin embargo, no profundizó a la sazón su descubrimiento, y únicamente lo retomó diez años más tarde, esta vez con la colaboración de Sigmund Freud. En 1895 ambos autores publicaron un libro, *Estudios sobre la histeria*, en el que comunicaban los hallazgos de Breuer e intentaban explicarlos por medio de la *teoría de la catarsis*. De acuerdo con ésta, los síntomas histéricos se originarían cuando la energía de un proceso mental es privada de su elaboración consciente y dirigida hacia la inervación somática (*conversión*). El síntoma histérico sería así el sustituto de un acto psíquico omitido y la reminiscencia de la ocasión en que dicho acto debía de haberse producido. La curación produciríase entonces merced a la liberación del afecto desviado y a su descarga por una vía normal (*abreacción*). El tratamiento catártico daba excelentes resultados terapéuticos, pero éstos no eran permanentes y dependían de la relación personal entre el paciente y el médico. Freud, que más tarde prosiguió dichas investigaciones por sí solo, modificó su técnica, reemplazando la hipnosis por el método de la asociación libre. Creó luego el término *psicoanálisis*, que con el correr del tiempo llegó a adquirir dos significados: 1) un método particular para tratar las afecciones neuróticas;

2) la ciencia de los procesos psíquicos inconscientes, que también se ha denominado acertadamente *psicología profunda*.

CONTENIDO DEL PSICOANÁLISIS

El psicoanálisis conquista cada vez más adeptos como método terapéutico, debido a que rinde a los pacientes un beneficio mucho mayor que ninguna otra forma de tratamiento. Su principal sector de aplicación es el de las neurosis más leves, como la histeria, las fobias y los estados obsesivos; además, permite alcanzar considerables mejorías y hasta curaciones en las deformaciones del carácter y en las inhibiciones y desviaciones sexuales. Su influencia sobre la demencia precoz y la paranoia es dudosa, mientras que en circunstancias favorables puede hacer frente aun a los más graves estados depresivos.

En todos los casos el tratamiento impone arduas demandas, tanto al médico como al paciente: aquél debe contar con una formación especializada y debe

dedicar un largo período a la exploración profunda de cada caso; el paciente ha de realizar considerables sacrificios, tanto materiales como psíquicos. Sin embargo, los resultados compensan por lo común todos los esfuerzos. Tampoco el psicoanálisis es una panacea conveniente para todos los trastornos psíquicos (*cito, tute, jucunde*)^[2238]; por el contrario, su aplicación ha venido a revelar por vez primera las dificultades y las limitaciones con que se enfrenta el tratamiento de estas afecciones. Por el momento, sólo en Berlín y en Viena existen instituciones privadas que tornan accesible el tratamiento psicoanalítico también a las clases obreras e indigentes.

Los resultados terapéuticos del psicoanálisis se fundan en la sustitución de actos psíquicos inconscientes por otros conscientes, y su alcance llega hasta donde se extiende la injerencia de este proceso en la enfermedad a tratar. Dicha sustitución se lleva a cabo superando resistencias internas en la vida psíquica del paciente. En el futuro probablemente se adjudicará una importancia mucho mayor al psicoanálisis como ciencia de lo inconsciente que como procedimiento terapéutico.

Psicología profunda. —El psicoanálisis, en su carácter de psicología profunda, considera la vida psíquica desde tres puntos de vista: el dinámico, el económico y el topográfico.

Desde el primer punto de vista, el *dinámico* deriva todos los procesos psíquicos —salvo la recepción de estímulos exteriores— de un interjuego de fuerzas que se estimulan o se inhiben mutuamente, que se combinan entre sí, que establecen transacciones las unas con las otras, etc. Todas estas fuerzas tienen originalmente el carácter de *instintos*, o sea, que son de origen orgánico; se caracterizan por poseer una inmensa capacidad de persistencia (somática) y una reserva de poderío (*compulsión a la repetición*); finalmente, halla su representación psíquica en imágenes o ideas afectivamente cargadas (*catexias*). En el psicoanálisis, no menos que en las otras ciencias, la teoría de los instintos es un tema poco conocido. El análisis empírico nos lleva a establecer dos grupos de instintos: los denominados *instintos del yo*, cuyo fin es la autoconservación, y los *instintos objétales*, que conciernen a la relación con los objetos exteriores. Los instintos sociales no son aceptados con carácter elemental e irreducible. La especulación teórica permite suponer la existencia de dos instintos fundamentales que yacerían ocultos tras los instintos yoicos y objétales manifiestos, a saber: *a)* el *Eros*, instinto tendiente a la unión cada vez más

amplia, y *b*) el *instinto de destrucción*, conducente a la disolución de todo lo viviente. La manifestación energética del Eros se llama en psicoanálisis *libido*.

Principio del placer-displacer. —Desde el punto de vista *económico*, el psicoanálisis admite que las representaciones psíquicas de los instintos están cargadas con determinadas cantidades de energía (*catexias*) y que el aparato psíquico tiene la tendencia de evitar todo estancamiento de estas energías, manteniendo lo más baja que sea posible la suma total de las excitaciones a las cuales está sometido. El curso de los procesos psíquicos es regulado automáticamente por el *principio del placer-displacer*, de manera tal que en una u otra forma el *displacer* aparece siempre vinculado con un aumento y el *placer* con una disminución de la excitación.

En el curso del desarrollo, el primitivo principio del placer experimenta una modificación determinada por la consideración con el mundo exterior (*principio de la realidad*), mediante la cual el aparato psíquico aprende a diferir las satisfacciones placenteras y a soportar transitoriamente las sensaciones displacenteras.

Topografía psíquica. —Topográficamente, el psicoanálisis concibe el aparato psíquico como un instrumento compuesto de varias partes y procura determinar en qué puntos del mismo tienen lugar los diversos procesos mentales. De acuerdo con las concepciones analíticas más recientes, el aparato mental está compuesto de un *ello*, que es el reservorio de los impulsos instintivos; de un *yo*, que es la porción más superficial del *ello*, modificada por la influencia del mundo exterior, y de un *super-yo*, desarrollado a partir del *ello*, que domina al *yo* y representa las inhibiciones de los instintos, características propias del ser humano.

También la cualidad de la *consciencia* posee su referencia topográfica, pues los procesos del *ello* son todos inconscientes, mientras que la *consciencia* es la función de la capa más superficial del *yo*, destinada a la percepción del mundo exterior.

Es ésta la oportunidad de intercalar dos advertencias. No se debe suponer que dichas nociones muy generales representen condiciones previas de las cuales depende la labor psicoanalítica. Por el contrario, son sus conclusiones más recientes, y están, en todo sentido, expuestas a corrección. El psicoanálisis se halla sólidamente fundado en la observación de los hechos de la vida psíquica,

de modo que su superestructura teórica es todavía incompleta y se encuentra en constante modificación. En segundo lugar, no hemos de asombrarnos si el psicoanálisis, que originalmente sólo pretendía explicar los fenómenos psíquicos patológicos, llegó a convertirse en una psicología de la vida psíquica normal. La justificación de tal desarrollo surgió al descubrirse que los sueños y los actos fallidos (las «parapraxias», como las equivocaciones del habla, etc.) de los seres normales responden al mismo mecanismo que los síntomas neuróticos.

Fundamentos teóricos. —La primera tarea planteada al psicoanálisis fue la explicación de los trastornos neuróticos. La teoría analítica de las neurosis se apoya en tres pilares; son ellos las nociones de: 1) la *represión*, 2) la importancia de los *instintos sexuales*, 3) la *transferencia*.

1) *La censura.* —Existe en la mente una potencia que ejerce las funciones de censura, que excluye de la conscienciación y de la influencia sobre la acción a cuantas tendencias le desagraden. Tales tendencias se califican entonces de *reprimidas*. Quedan inconscientes, y si se trata de tornarlas conscientes al sujeto, se despierta una *resistencia*. Mas esos impulsos instintuales reprimidos no por ello han perdido siempre su poderío; en muchos casos logran hacer valer su influencia sobre la vida psíquica por vías indirectas, y las gratificaciones sustitutivas de lo reprimido así alcanzadas constituyen los síntomas neuróticos.

2) *Los instintos sexuales.* —Por razones culturales, la represión más intensa recae sobre los instintos sexuales; pero precisamente en ellos la represión fracasa con mayor facilidad, de modo que los síntomas neuróticos aparecen como satisfacciones sustitutivas de la sexualidad reprimida. La noción de que la vida sexual humana comienza sólo en la pubertad es errónea; por el contrario, su actividad puede ser demostrada desde el principio mismo de la vida extrauterina; alcanza una primera culminación en el quinto año de vida o antes del mismo (*período precoz*) y experimenta entonces una inhibición o interrupción (*período de latencia*) que finaliza a su vez con la pubertad, segunda culminación de dicho desarrollo.

El arranque bifásico del desarrollo sexual parece ser una característica exclusiva del género *Homo*. Todas las vivencias de ese primer período de la infancia tienen suma importancia para el individuo; en conjunto con su constitución sexual heredada, integran las disposiciones para el ulterior

desarrollo del carácter o de la enfermedad. Es inexacta la noción de que la sexualidad coincide con la *genitalidad*. Los instintos sexuales recorren una complicada evolución, y sólo a su término se alcanza la *primacía de las zonas genitales*. En el ínterin se establecen varias organizaciones *pregenuales* de la libido, a las que ésta puede quedar *fijada* y a las que retornará en caso de que se produzcan ulteriores represiones (*regresión*). Las fijaciones infantiles de la libido son las que determinan la ulterior elección de la forma de neurosis. Así, las neurosis han de ser consideradas como inhibiciones evolutivas de la libido. No existen causas específicas de las afecciones neuróticas: son condiciones cuantitativas —es decir, la potencia relativa de las fuerzas intervinientes— las que deciden si un conflicto desembocará en la salud o en una inhibición funcional neurótica.

El complejo de Edipo. —La más importante situación conflictual que el niño se ve obligado a resolver radica en la relación con sus padres, en el *complejo de Edipo*; ante su resolución fracasan siempre los seres destinados a sufrir una neurosis. Las reacciones contra las demandas instintuales del complejo de Edipo representan la fuente de las más valiosas y socialmente más importantes conquistas del espíritu humano, tanto en lo que se refiere a la existencia del individuo como también, probablemente, a la historia de toda la especie humana. En el curso de la superación del complejo de Edipo originase también el *super-yo*, la instancia moral que domina el *yo*.

3) *La transferencia.* —Desígnase así la notable peculiaridad que presentan los neuróticos de desarrollar hacia su médico vinculaciones emocionales, tanto afectuosas como hostiles, que no están fundadas en la respectiva situación real, sino que proceden de la relación parental (complejo de Edipo). La transferencia es la prueba de que tampoco el adulto ha logrado superar su antigua dependencia infantil. En el tratamiento coincide con la fuerza que se ha llamado *sugestión*; sólo su correcto manejo, que el médico ha de aprender, permite inducir al paciente a superar sus resistencias internas y a abolir sus represiones. El tratamiento psicoanalítico conviértese así en una reeducación del adulto, en una corrección de la educación del niño.

En el estrecho marco de esta exposición sucinta del psicoanálisis no es posible considerar muchos otros temas del mayor interés general, como, por ejemplo, la *sublimación* de los instintos, el papel desempeñado por el

simbolismo, el problema de la *ambivalencia*, etc. Tampoco ha sido posible aludir, lamentablemente, a las aplicaciones que el psicoanálisis, surgido en terreno médico, ha tenido en las ciencias del espíritu, como la historia de la cultura y de la literatura, la ciencia de las religiones y la pedagogía, aplicaciones que adquieren diariamente mayor importancia. Baste señalar que el psicoanálisis —en tanto que psicología de los actos psíquicos más profundos, inconscientes— promete convertirse en el nexo de unión entre la psiquiatría y todas esas ciencias del espíritu.

EL MOVIMIENTO PSICOANALÍTICO

El psicoanálisis, cuyos orígenes pueden ser marcados por dos fechas —1895, publicación de los *Estudios sobre la histeria*, de Breuer y Freud; 1900, publicación de *La interpretación de los sueños*, de Freud—, no despertó al principio interés alguno entre los médicos y entre el público en general. En 1907 comenzaron a interesarse los psiquiatras suizos, bajo la conducción de E. Bleuler y C. G. Jung, de Zurich. En 1908 tuvo lugar en Salzburgo la primera reunión de los adherentes de distintos países. En 1909, Freud y Jung fueron invitados por G. Stanley Hall a Estados Unidos para pronunciar una serie de conferencias sobre psicoanálisis en la Universidad de Clark, en Worcester, Massachusetts. Desde entonces, el interés aumentó rápidamente en Europa, pero se manifestó sólo a través del más enérgico repudio, caracterizado por un tinte emocional rayano a menudo en lo anticientífico.

En el campo médico esta hostilidad era motivada por la acentuación de los factores psíquicos en el psicoanálisis; en el campo Filosófico, por su postulación básica del concepto de la actividad psíquica inconsciente; pero la razón más poderosa radicada sin duda en la general aversión humana a conceder al factor de la sexualidad la importancia que el psicoanálisis le asigna. A pesar de esta oposición general, el movimiento en favor del psicoanálisis avanzó incontenible. Sus adherentes se organizaron en una Asociación internacional que soportó con éxito la dura prueba de la guerra mundial y que actualmente (en 1925) comprende los grupos locales de Viena, Berlín, Budapest, Londres, Suiza, Holanda, Moscú, Calcuta y dos grupos en Estados Unidos. Varias publicaciones periódicas sirven a los fines de esas asociaciones; entre ellas, dos alemanas

—*Internationale Zeitschrift fur Psychoanalyse* e *Imago* (dedicadas a las aplicaciones del psicoanálisis a campos no médicos del conocimiento)— y una inglesa: *International Journal of Psycho-Analysis*.

Durante los años de 1911 a 1913 separáronse del movimiento dos antiguos adhérentes, Alfred Adler (Viena) y C. G. Jung (Zurich), fundando sendas escuelas propias, que fueron bien recibidas por la corriente general de hostilidad al psicoanálisis, pero que científicamente han quedado estériles^[2239]. En 1921, el doctor M. Eitingon fundó en Berlín el primer policlínico público psicoanalítico e instituto de enseñanza, que al poco tiempo fue seguido por una segunda fundación similar en Viena.

BIBLIOGRAFÍA

Breuer y Freud: *Estudios sobre la histeria*, 1895; Freud: *La interpretación de los sueños*, 1900; *Psicopatología de la vida cotidiana*, 1904; *Tres ensayos para la teoría sexual*, 1905; *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, 1916. Las obras de Freud han tenido una edición completa en alemán: *Gesammelte Schriften*, tomos I al X (1925), y otra en castellano: *Obras completas*, publicadas a partir de 1923. En su mayor parte han sido traducidas al inglés y a otros idiomas. Entre las exposiciones sucintas de su contenido y de su historia cabe mencionar las siguientes: Freud: *Cinco conferencias sobre psicoanálisis*, 1909; *Historia del movimiento psicoanalítico*, 1914; *Estudio autobiográfico* (en «La medicina de la actualidad», de Grote), 1925. Particularmente accesibles a los lectores de habla inglesa son las siguientes obras: E. Jones: *Papers on Psycho-Analysis*, 1923; A. A. Brill: *Psycho-Analysis*, 1922; S. Ferenczi: *Theory and Technique of Psychoanalysis*, 1927.

CLIII

ANÁLISIS PROFANO

(PSICOANÁLISIS Y MEDICINA)

CONVERSACIONES CON UNA PERSONA IMPARCIAL ^[2240]

1926

Introducción

EL título del presente trabajo reclama una previa aclaración. Con la palabra «profanos» designamos a los individuos ajenos a la profesión médica. La cuestión planteada es la de si puede serles permitido a médicos como a no médicos el ejercicio del análisis. Esta cuestión aparece dependiente de circunstancias temporales y locales. Temporales, porque hasta el día nadie se ha preocupado de quiénes ejercían el psicoanálisis, indiferencia tanto más absoluta cuanto que se derivaba del deseo unánime de que nadie la ejerciese, apoyando con diversas razones, pero fundado realmente en una misma repugnancia. La pretensión de que sólo los médicos puedan analizar responde de este modo a una nueva actitud ante el análisis, que habrá de parecernos más benévola si evitamos ver en ella una mera ramificación encubierta de la primitiva hostilidad. Así, pues, se concede, ya que en determinadas circunstancias resulta indicado el tratamiento psicoanalítico, pero se pretende que sólo un médico puede encargarse de él. En páginas ulteriores investigaremos los fundamentos de esta limitación.

La cuestión del análisis profano aparece también localmente condicionada, no presentando igual alcance en todas las naciones. En Alemania y en América no pasa de ser una discusión académica. En estos países puede todo enfermo hacerse tratar como y por quien quiera, y todo «curandero» encargarse de los enfermos que se pongan en sus manos, ateniéndose tan sólo a las responsabilidades que éstos puedan luego exigirles, pues la ley no interviene hasta que algún paciente o sus familiares recurren a ella en demanda de castigo o indemnización. Pero en Austria, donde escribimos y adonde principalmente hemos de referirnos, la ley tiene carácter preventivo y prohíbe a las personas carentes de título médico encargarse de un tratamiento sin esperar para nada el resultado del mismo. Igualmente sucede en Francia. La cuestión, pues, de si el psicoanálisis puede ser ejercido por personas ajenas a la profesión médica tiene en estos países un sentido práctico. Pero, apenas planteada, parece resuelta por la letra misma de la ley: los nerviosos son enfermos, los profanos son personas sin título médico, el psicoanálisis es un procedimiento encaminado a la curación o al alivio de las enfermedades nerviosas y todos los tratamientos de este género están reservados a los médicos... En consecuencia, no pueden los profanos emprender el análisis de enfermos nerviosos, y si lo emprenden, caerán bajo el peso de la ley. Planteada así la cuestión en términos generales, parece inútil seguir ocupándose del análisis profano. Pero en nuestro caso es preciso tener en cuenta ciertas complicaciones que el legislador no pudo prever, pues en primer lugar se trata de enfermos de un género singularísimo, y en segundo resulta que ni los profanos lo son tanto como pudiera creerse ni los médicos son tampoco aquello que debiera esperarse que fueran y en lo que podrían fundar sus aspiraciones a la exclusividad. Si logramos demostrar estas afirmaciones, quedará justificada nuestra demanda de que la referida ley no se aplique al análisis sin alguna modificación.

I

UNA tal modificación de las leyes vigentes dependerá de personas que no están obligadas a conocer las particularidades del tratamiento analítico. A nosotros corresponderá, pues, instruir sobre la materia a tales personas, a las que suponemos ajenas al análisis y totalmente imparciales. Lamentamos, desde

luego, no poder hacerlas testigos de un tratamiento de este orden, pero la «situación analítica» no tolera la presencia de un tercero. Por otro lado, las distintas sesiones de un tratamiento alcanzan valores muy diferentes, y un tal espectador imperito, que llegara a presenciar una sesión cualquiera, no recibiría represión alguna ajustada, correría el peligro de no comprender de lo que se trataba entre el analítico y el paciente o se aburriría. Habrá, pues, de contentarse con nuestra información, que trataremos de concretar en forma que inspire máximo crédito.

Supongamos un enfermo aquejado de bruscos cambios de estado de ánimo, que no logra dominar, de una temerosa indecisión que paraliza sus energías, haciéndole imaginarse incapaz de realizar nada a derechas, o de una angustiosa sensación de embarazo ante personas extrañas. Siente, por ejemplo, aunque sin comprender la razón, que el ejercicio de su profesión se le hace cada vez más difícil, siéndole casi imposible tomar resoluciones o iniciativas de importancia. Un día, sin saber por qué, ha sufrido un penoso ataque de angustia, y desde entonces no puede sin gran esfuerzo ir sólo por la calle o viajar en ferrocarril, habiendo llegado quizá a renunciar en absoluto a ello. O, cosa singular, sus ideas siguen caminos propios, sin dejarse guiar por su voluntad, persiguen problemas que le son absolutamente indiferentes, pero de los cuales le es imposible apartar su pensamiento, y le plantean tareas absurdas y ridículas, tales como la de contar las ventanas de las casas. En actos sencillísimos —cerrar la llave del gas o echar una carta al buzón— le asalta, momentos después, la duda de si realmente los ha realizado o no. Estos trastornos son ya harto enfadosos; pero cuando el estado del sujeto llega a ser intolerable es cuando de repente se encuentra con que no puede rechazar la idea de haber empujado a un niño bajo las ruedas de un carruaje, haber arrojado al agua a un desconocido o ser él el asesino que la policía busca como autor del crimen descubierto aquella mañana. Todo ello le parece insensato; sabe muy bien que jamás ha hecho daño a nadie, pero la sensación que le atormenta —el sentimiento de culpabilidad— no sería más intenso si realmente fuera él el asesino buscado.

Las perturbaciones de este orden revisten muy diversas formas y atacan a los más diferentes órganos. Supongamos que se trata ahora de una mujer. Es una excelente pianista, pero sus dedos se contraen al ir a tocar y le rehúsan sus servicios. Cuando piensa asistir a una reunión siente en el acto una necesidad natural, cuya satisfacción le sería imposible realizar en público. Ha renunciado, pues, a asistir a reuniones, bailes, teatros y conciertos. En las ocasiones más

inoportunas se ve aquejada de violentas jaquecas y otras diversas sensaciones dolorosas. A veces, se le presentan vómitos incoercibles que le impiden tomar el menor alimento, situación que a la larga puede tener graves consecuencias. Por último, aparece incapacitada para resistir cualquier contrariedad de las que nunca faltan en la vida, pues pierde en tales ocasiones el conocimiento y sufre muchas veces convulsiones musculares que recuerdan inquietantes estados patológicos.

En otros enfermos, la perturbación recae sobre un sector en el que la vida sentimental exige al soma determinadas funciones. Los sujetos masculinos se encuentran incapacitados para dar expresión física a los tiernos sentimientos que les inspira una determinada persona de sexo contrario, disponiendo, en cambio, de todas sus reacciones cuando se trata de personas menos queridas. O bien su sensualidad se enlaza exclusivamente a personas a las que desprecian y de quienes quisieran libertarse, o les impone condiciones cuyo cumplimiento les repugna. Los sujetos femeninos ven vedada la satisfacción de las exigencias de la vida sensual por sensaciones de angustia o repugnancia o por obstáculos desconocidos, o cuando ceden al amor no encuentran en él el placer que la Naturaleza ofrece como premio a tal docilidad.

Todas estas personas se reconocen enfermas y buscan a aquellos médicos de quienes puede esperarse la supresión de tales trastornos nerviosos. Los médicos saben también las categorías en las que se incluyen estos padecimientos y los diagnósticos, según sus respectivos puntos de vista, con diversos nombres, neurastenia, psicastenia, fobias, neurosis obsesiva o histeria. Reconocen los órganos que manifiestan los síntomas: el corazón, el estómago, el intestino y los genitales, y los encuentran sanos. Aconsejan la interrupción de la vida habitual del paciente, curas de reposo, tónicos, etc., y sólo consiguen con ello, cuando más, un alivio pasajero. Por último, oyen los enfermos que hay personas dedicadas especialmente al tratamiento de tales dolencias, y buscando una de ellas se someten al análisis.

Nuestro sujeto imparcial, al que suponemos presente, ha dado muestras de impaciencia, mientras desarrollábamos la relación que antecede, de los síntomas patológicos de los neuróticos. Mas ahora redobra su atención y se expresa en la siguiente forma: «Vamos a ver, por fin, qué es lo que el analista emprende con el paciente al que el médico no ha podido auxiliar».

Pues bien: el analista no hace más que entablar un diálogo con el paciente.

No usa instrumento, ni siquiera para reconocer ni recetar medicamento alguno, e incluso, si las circunstancias lo permiten, deja al paciente dentro de su

círculo y medio familiares mientras dura el tratamiento, sin que ello sea, desde luego, condición precisa ni tampoco práctica en todos los casos. El analista recibe al paciente a una hora determinada, le deja hablar, le escucha, le habla a su vez y le deja escucharle.

La fisonomía de nuestro interlocutor imparcial toma aquí una expresión de curiosidad satisfecha a la que se mezcla algo de desprecio, como si pensara: «¿Nada más que eso? Palabras, palabras y palabras, como dice Hamlet», y recuerda seguramente la irónica tirada en que Mefistófeles habla de cuán fácilmente se arregla todo con palabras, versos, que jamás olvidará ya ningún alemán. Luego añade:

«Se trata, pues, de una especie de conjuro mágico. Ante las palabras del analítico desaparece el mal».

Sería efectivamente cosa de magia y tendría así plena razón nuestro interlocutor si el efecto fuese rápido. La magia tiene por condición la rapidez, o mejor dicho aún, la instantaneidad del efecto. Pero los tratamientos psicoanalíticos precisan meses y hasta años. Una magia tan lenta pierde todo carácter maravilloso. Por lo demás, no debemos desdeñar la *palabra*, poderoso instrumento, por medio del cual podemos comunicar nuestros sentimientos a los demás y adquirir influencias sobre ellos. Al principio fue, ciertamente, el acto; el verbo —la palabra— vino después, y ya fue, en cierto modo, un progreso cultural el que el acto se amortiguara, haciéndose palabra. Pero la palabra fue primitivamente un conjuro, un acto mágico, y conserva aún mucho de su antigua fuerza.

Nuestro interlocutor continúa: «Supongamos que el paciente está tan poco preparado como yo para la comprensión del tratamiento psicoanalítico; ¿cómo puede usted hacerle creer en la fuerza mágica de las palabras que ha de librarle de su enfermedad?»

Naturalmente hay que prepararle, y para ello se nos ofrece un camino sencillísimo. Le pedimos que sea total y absolutamente sincero con su analista, sin retener, intencionadamente, nada de lo que surja en su pensamiento, y más adelante, que se sobreponga a todas aquellas consideraciones que le impulsen a excluir de la comunicación determinados pensamientos o recuerdos. Todo hombre tiene perfecta conciencia de encerrar en su pensamiento cosas que nunca, o sólo a disgusto, comunicaría a otros. Son éstas sus «intimidades». Sospecha también, cosa que constituye un gran progreso en el conocimiento psicológico de sí mismo, que existen otras cosas que no quisiera uno confesarse

a sí mismo, que se oculta uno a sí propio y que expulsa de su pensamiento en cuanto, por acaso, aparecen. Quizá llegan incluso a observar el principio de un singular problema psicológico en el hecho de tener que ocultar a su mismo yo un pensamiento propio. Resulta así como si su yo no fuera la unidad que él siempre ha creído y hubiera en él algo distinto que pudiera oponerse a tal yo, y de este modo se le anuncia oscuramente algo como una contradicción entre el yo y una vida anímica más amplia. Cuando ahora acepta la demanda analítica de decirlo todo, se hace fácilmente accesible a la esperanza de que un intercambio de ideas, desarrollado bajo premisas tan desusadas, puede muy bien provocar efectos singulares.

«Comprendo —dice nuestro imparcial oyente—; supone usted que todo neurótico oculta algo que pesa sobre él, un secreto; dándole ocasión de revelarlo, le descarga usted de tal peso y alivia su mal. No se trata, pues, sino del principio de la confesión, utilizado de antiguo por la Iglesia católica para asegurarse el dominio sobre los espíritus».

Sí y no, hemos de replicar. La confesión forma parte del análisis; pero sólo como su iniciación primera, sin que tenga afinidad ninguna con su esencia ni mucho menos explique su efecto. En la confesión, dice el pecador lo que sabe; en el análisis, el neurótico ha de decir algo más. Por otra parte, tampoco sabemos que la confesión haya tenido jamás el poder de suprimir síntomas patológicos directos.

«Entonces no lo entiendo —se nos responde—. ¿Qué significa eso de decir más de lo que se sabe? Lo único que puedo imaginarme es que el analista adquiere sobre el paciente una influencia más fuerte que el confesor sobre el penitente, por ocuparse de él más larga, intensa e individualmente, y que utiliza ésta más enérgica influencia para liberarle de sus ideas patológicas, disipar sus temores, etc. Sería harto singular que también se consiguiese dominar por este medio fenómenos puramente somáticos, tales como vómitos, diarreas y convulsiones, pero ya sé que también es posible conseguir este resultado en sujetos hipnotizados. Probablemente, y aunque sin pretenderlo, consigue usted en su labor analítica establecer con el paciente una semejante relación hipnótica, un enlace sugestivo a su persona, y entonces los milagros de su terapia no son sino efectos de la sugestión hipnótica. Pero, que yo sepa, la terapia hipnótica labora mucho más rápidamente que su análisis, el cual, como usted ha dicho, dura meses enteros y hasta años».

Observamos que nuestro imparcial interlocutor no es tan lego en la materia

como al principio le supusimos. Indudablemente se esfuerza en llegar a la comprensión del psicoanálisis con ayuda de sus conocimientos anteriores, enlazándola con algo que le es ya conocido. Se nos plantea ahora la difícil labor de hacerle ver que tal intento se halla condenado al fracaso, por ser el análisis un procedimiento *sui generis*, algo nuevo y singularísimo, a cuya comprensión sólo puede llegarse con ayuda de conocimientos —o, si se quiere, hipótesis— totalmente nuevos. Mas, ante todo, habremos de dar respuesta a su última observación:

Es, ciertamente, muy digna de tenerse en cuenta su indicación sobre la influencia personal del analista. Tal influencia existe, desde luego, y desempeña en el análisis un papel muy importante, pero distinto en absoluto del que desempeña en el hipnotismo. No sería difícil demostrar que se trata de situaciones completamente diferentes. Bastará hacer observar que en el análisis no utilizamos dicha influencia personal —el factor «sugestivo»— para vencer los síntomas patológicos, como sucede con el hipnotismo, y además, que sería erróneo creer que tal factor constituía la base y el motor del tratamiento. Al principio, sí; pero más tarde, lo que hace es oponerse a nuestras intenciones analíticas, forzándonos a tomar amplias medidas defensivas. También quisiéramos demostrar con un ejemplo cuán lejos de nuestra técnica analítica se halla toda tentativa de desviar las ideas del enfermo o convencerle de su falsedad. Así, cuando nuestro paciente sufre de un sentimiento de culpabilidad, como si hubiera cometido un crimen, no le aconsejamos que se sobreponga a este tormento de su conciencia acentuando su indudable inocencia, pues esto ya lo ha intentado él sin resultado alguno. Lo que hacemos es advertirle que una sensación tan intensa y resistente ha de hallarse basada en algo real, que quizá pueda ser descubierto.

«Me asombrará —opina aquí nuestro imparcial interlocutor— que con una tal confirmación de la realidad del sentimiento de culpa consigan ustedes mitigarlo. Pero ¿cuáles son sus intenciones analíticas y qué emprenden ustedes con el paciente?»

II

SI hemos de hacernos comprender de usted —continuamos diciendo a nuestro interlocutor— habremos de exponerle un fragmento de una teoría psicológica desconocida o insuficientemente estimada fuera de los círculos analíticos. De ella podremos deducir lo que nos proponemos conseguir en beneficio de nuestros enfermos y cómo la alcanzamos. Vamos a exponerla dogmáticamente y como si se tratara de una construcción ideológica terminada y perfecta. Pero no vaya usted a creer que ha nacido ya así, como un sistema filosófico. Por el contrario, la hemos construido muy despacio, forjando laboriosamente cada uno de sus elementos y modificándola de continuo en un interrumpido contacto con la observación, hasta verla adquirir por fin una forma que nos parece bastar para nuestros propósitos. Todavía hace algunos años hubiera tenido que vestir esta teoría con distintos conceptos, sin que tampoco pueda hoy asegurar que su actual expresión haya de ser la última y definitiva. La ciencia no es revelación, y aunque muy lejos ya de sus comienzos, carece todavía de los caracteres de precisión, inmutabilidad e infalibilidad a los que aspira el pensamiento humano. Pero así y todo es lo único que poseemos. Si a ella añade usted que nuestra disciplina es aún muy joven, habiendo nacido casi con el siglo actual y que se ocupa de una de las materias más arduas que pueden plantearse a la investigación humana, no le será difícil adoptar la actitud justa para oírme. De todos modos, interrúmpame usted siempre que no pueda seguirme o necesite más amplias aclaraciones.

«Voy a interrumpirlo antes siquiera de empezar. Dice usted que va a exponerme una nueva Psicología. Ahora bien: la Psicología no es, ni con mucho, una ciencia nueva. Ha habido muchos psicólogos y, según recuerdo de mis tiempos de estudiante, se han alcanzado ya en este sector científico rendimientos de gran importancia».

Rendimientos que no pienso, por mi parte, discutir. Pero si los examina usted con algún detenimiento, verá que deben ser adscritos más bien a la fisiología de los sentidos. La Psicología no ha podido desarrollarse porque se lo ha impedido un error fundamental. ¿Qué comprende hoy, tal y como es enseñanza en los centros de cultura? Aparte de los valiosos conocimientos antes mencionados, pertenecientes a la fisiología de los sentidos, una cierta cantidad de divisiones y definiciones de nuestros procesos anímicos, que los usos del lenguaje han convertido en propiedad común a todos los hombres cultos. Y esto no basta, desde luego, para la concepción de nuestra vida psíquica. ¿No ha observado

usted que cada filósofo, cada poeta, cada historiador y cada biógrafo crean para su uso particular una teoría psicológica y forjan hipótesis personales, más o menos atractivas, pero siempre inconsistentes sobre la cohesión y los fines de los actos psíquicos? Falta a todo ello un fundamento común. De aquí, también, que en el terreno psicológico no existan, por decirlo así, respeto ni autoridad algunos. Todo el mundo se considera con derecho a opinar. Si plantea usted una cuestión de Física o de Química, callarán todos los no especializados en tales materias. En cambio, si arriesgamos una afirmación psicológica, podemos estar seguros de que nadie dejará de emitir su juicio, favorable o adverso. Por lo visto, no existen en este sector «conocimientos especiales». Todo el mundo tiene su vida anímica y se cree, por ello, psicólogo. Pero a nuestro juicio, a título bien precario, recordándonos la respuesta de aquella mujer, que fue a ofrecerse como aya, y al ser preguntada si tenía nociones de cómo se debía tratar a los niños pequeños, exclamó un tanto extrañada: «¡Naturalmente! También yo he sido niña alguna vez».

«Y ese ‘fundamento común’ de la vida anímica, hasta ahora desatendido por los psicólogos, ¿cree usted haberlo descubierto por medio de la observación de sus enfermos?»

No creo que tal origen quite valor a nuestros descubrimientos. La Embriología, por ejemplo, no nos merecería confianza alguna si no pudiese explicar satisfactoriamente la génesis de las deformidades innatas. En cambio, le he hablado a usted antes de casos en los que el pensamiento sigue caminos independientes de la voluntad del sujeto, obligándole a meditar sin descanso sobre problemas que le son totalmente indiferentes: ¿Cree usted que la Psicología oficial ha podido jamás aportar algo a la explicación de tales anomalías? Por último, todos podemos comprobar que mientras dormimos sigue nuestro pensamiento caminos propios y crea cosas que luego no comprendemos, y que se recuerdan ciertos productos patológicos. El vulgo ha mantenido siempre la creencia de que los sueños significan algo y tenían un sentido y un valor propios. Pero la Psicología oficial no ha podido nunca indicar tal sentido de los sueños. No ha sabido qué hacer con ellos, y cuando ha intentado darles alguna explicación ha sido siempre fuera de todo carácter psicológico, refiriéndolos a estímulos sensoriales, a una distinta profundidad del reposo de las diversas partes del cerebro, etc. Ahora bien, una psicología que no ha conseguido explicar los sueños no ha de poder tampoco proporcionarnos una explicación de la vida anímica normal ni tiene derecho alguno al hombre de ciencia.

«Observo ahora en usted una cierta agresividad, indicio de que llegamos a un punto delicado. He oído, en efecto, que el análisis da gran valor a los sueños, los interpreta, busca tras ellos recuerdos de sucesos reales, etc. Pero también que la interpretación de los sueños queda abandonada al arbitrio del analítico y que en estos últimos no han llegado todavía a un acuerdo sobre el modo de interpretar los sueños, ni sobre la justificación de deducir de ellos conclusiones. Si ello es así, no debe subrayar con tanta energía la ventaja que el análisis ha alcanzado sobre la Psicología oficial».

Hay mucho de verdad en lo que acaba usted de decir. Es cierto que la interpretación de los sueños ha adquirido, tanto para la teoría como para la práctica del análisis, una extraordinaria importancia. Si parezco agresivo, es tan sólo como medio de defensa. Pero si pienso en los destrozos que algunos analíticos han causado con la interpretación de los sueños, me torno tímido y casi doy la razón a nuestro gran satírico Nestroy cuando afirma que todo progreso no es sino la mitad de lo que en un principio se creyó. Ahora bien: ¿no es cosa sabida que los hombres no hacen sino embrollar y destrozar todo lo que cae en sus manos? Con un poco de prudencia y de disciplina puede evitarse la mayoría de los peligros de la interpretación onírica. Pero ¿no cree usted que si continuamos divagando como hasta ahora no llegaré nunca a exponerle la teoría anunciada?

«Es cierto. Si no comprendí mal, se proponía usted hablarme de la hipótesis fundamental de la nueva Psicología».

No era por ese punto por el que precisamente quería comenzar. Ahora me propongo exponerle la idea que en el curso de nuestros estudios analíticos nos hemos formado de la estructura del aparato anímico.

«¿A qué da usted el nombre de aparato anímico y cuál es su composición?»

Pronto verá usted claramente lo que es el aparato anímico. En cambio, le ruego no me pregunte cuáles son los materiales que lo componen.

Es ésta una cuestión tan indiferente para la Psicología como puede serlo para la Óptica el que las paredes de un anteojo sean de metal o de cartón. Dejaremos, por tanto, a un lado el punto de vista *material*. No así, en cambio, el *espacial*, que ha de sernos muy útil. Nos representamos, en efecto, el desconocido aparato dedicado a las funciones anímicas como instrumento compuesto de varias partes, a las que denominamos instancias, cada una de las cuales cumple una función particular, teniendo todas, entre sí, una relación espacial fija. Esta relación espacial, o sea, la determinada por los conceptos de «delante», «detrás»,

«superficial» y «profundo», no tiene en un principio para nosotros más sentido que el de una representación de la sucesión regular de las funciones. ¿Me hago entender todavía?

«Apenas. Quizá luego vaya viendo más claro; pero de todos modos he de observarle que me presente usted aquí una singular anatomía del alma, inusitada ya entre los investigadores físicos».

¿Qué quiere usted? Se trata de una representación auxiliar como tantas otras usadas en la ciencia. Las primeras han sido siempre algo groseras. *Open to revision* hay que decir en estos casos. Pero no creo siquiera necesario acogerme al ya popular «como si». El valor de una tal ficción —como la denominaría el filósofo Vaihinger— depende de la utilidad que nos reporte.

Continuemos: Reconocemos en el hombre una organización anímica interpolada entre sus estímulos sensoriales y la percepción de sus necesidades físicas, de un lado, y de otro, sus actos motores, sirviendo, con un propósito determinado, de mediadora entre tales dos sectores. A esta organización psíquica que reconocemos en el hombre la denominamos su *yo*. No es esto ninguna novedad. Todos los hombres cultos aceptan esta hipótesis, aunque no sean filósofos, y algunos, a pesar de serlo. Pero con esto no creemos haber agotado la descripción del aparato anímico. Además de la existencia de este *yo*, reconocemos la de otro sector psíquico, más amplio, importante y oscuro que el *yo*, sector al que denominamos el *ello*. Vamos, ante todo, a ocuparnos de la relación entre ambos.

En Psicología, sólo por medio de comparaciones nos es posible describir circunstancia nada singular, pues se da igualmente en otros sectores. Pero también hemos de cambiar constantemente de comparaciones; ninguna nos dura mucho. Así, pues, si he de hacer suficientemente clara la relación entre el *yo* y el *ello*, le ruego se represente al *yo* como una especie de fachada del *ello*; esto es, como un primer plano, un estrato exterior o una corteza del mismo. Conservamos esta última comparación. Sabido es que las capas corticales deben sus cualidades particulares a la influencia modificativa del medio exterior, con el que están en contacto. Nos representamos, pues, al *yo* como la capa exterior del aparato anímico, del *ello*, modificada por la influencia del mundo exterior (de la realidad). Irá usted viendo ya cuán seriamente utilizamos en el psicoanálisis los conceptos espaciales. El *yo* es realmente para nosotros lo superficial, y el *ello*, lo profundo; claro es que considerados desde fuera. El *yo* se encuentra entre la realidad y el *ello*, lo propiamente anímico.

«No quiero preguntarle todavía cómo puede saberse todo eso. Pero dígame qué le obliga a usted a establecer esa distinción de un *yo* y un *ello*».

Su pregunta me indica el camino por el que debo seguir. Lo importante es, en efecto, saber que el *yo* y el *ello* se diferencian considerablemente en varios puntos. En el *yo*, el curso de los actos psíquicos es regido por reglas distintas que en el *ello*, y además, el *yo* persigue otros fines y con distintos medios. Sobre esto habría mucho que decir; pero creo que bastarán una nueva comparación y un ejemplo. Piense usted en la diferencia entre el frente de combate y el resto del país durante la guerra. No nos extrañaba entonces que en el frente llevase todo un ritmo distinto, ni que en la retaguardia se permitiesen muchas cosas que en el frente habían de ser prohibidas. La influencia determinante era, naturalmente, la proximidad del enemigo. Para el alma, tal influjo es la proximidad del mundo exterior. Exterior, extranjero y enemigo fueron un día conceptos idénticos. Ahora, el ejemplo: en el *ello* no hay conflictos. Las contradicciones y las antítesis subsisten impertérritas lado a lado y se resuelven con frecuencia por medio de transacciones. El *yo* experimenta en tales casos un conflicto, que ha de ser resuelto, y la solución consiste en abandonar una tendencia en obsequio a la otra. El *yo* es una organización que se caracteriza por una singular aspiración a la unidad, a la síntesis, carácter que falta en absoluto al *ello*, el cual carece, por decirlo así, de coherencia. Sus distintas tendencias persiguen sus fines independientemente unas de otras y sin atenderse entre sí.

«Pero si realmente existe un *hinterland* psíquico tan importante, ¿cómo se explica que haya permanecido incógnito hasta la época del análisis?»

Con esto volvemos a una de sus preguntas anteriores. La Psicología se había cerrado el acceso al sector del *ello*, manteniendo una hipótesis que en un principio parece aceptable, pero que resulta insostenible. Es esta hipótesis la de que todos los actos anímicos son conscientes, siendo la concienciación la característica de lo psíquico, y que si existen en nuestro cerebro procesos no conscientes, no merecen el nombre de actos psíquicos ni interesan para nada a la Psicología.

«A mi juicio, es ésta la posición más lógica».

Así opinan también los psicólogos. Pero no es difícil demostrar que es absolutamente falsa, constituyendo una diferenciación por completo inadecuada. La autoobservación más superficial nos enseña que podemos tener ocurrencias que no pueden haber surgido sin una previa preparación. Ahora bien: de estos grados primarios de nuestro propio pensamiento, que desde luego ha debido ser

también de naturaleza psíquica, no tenemos la menor noticia, y en nuestra conciencia aparece sólo el resultado. A veces, logramos hacer conscientes *a posteriori* tales productos mentales preparatorios.

«Lo más probable es que la atención se hallase desviada y no advirtiésemos así dichos preparativos».

Evasivas con las que no se logra eludir el hecho de que puedan desarrollarse en nosotros actos de naturaleza psíquica, a veces muy complicados, de los que ninguna noticia tiene nuestra conciencia ni llegamos a saber nada. ¿O está usted dispuesto a aceptar que un poco más o un poco menos de «atención» basta para transformar un acto no psíquico en un acto psíquico? Mas ¿para qué discutir? Existen experimentos hipnóticos en los cuales queda demostrada irrefutablemente la existencia de tales pensamientos no conscientes.

«No quiero negarlo. Pero creo que, por fin, llego a comprenderlo. Lo que usted denomina el *yo* es la conciencia, y su *ello* es lo subconsciente, tan discutido en estos tiempos. Mas ¿para qué ponerles nuevos mote?»

No se trata de poner nuevos mote. Es que los otros nombres son absolutamente inutilizables. Y no intente usted venirme ahora con literatura en lugar de ciencia. Cuando alguien me habla de lo subconsciente, no acierto a saber si se refiere típicamente a algo que se encuentra en el alma, por debajo de la conciencia, o, cualitativamente a otra conciencia, a una especie de conciencia subterránea. Lo más probable es que el mismo que emplea tal palabra no vea claramente su alcance. La única antítesis admisible es la de la consciente y lo inconsciente. Ahora bien: sería un error de graves consecuencias creer que esta antítesis coincide con la diferenciación de un *yo* y un *ello*. Por mi parte lo celebraría mucho, pues tal coincidencia facilitaría en extremo el camino de nuestra teoría; pero no es así. Todo lo que sucede en el *ello* es y permanece inconsciente, y sólo los procesos desarrollados en el *yo* pueden llegar a ser conscientes. Pero no todos ni siempre ni necesariamente, pues partes muy considerables del *yo* pueden permanecer inconscientes duraderamente.

El devenir consciente de un proceso anímico es harto complicado. No puedo por menos de exponerle —de nuevo dogmáticamente— nuestras hipótesis sobre el caso. Recordará usted mi anterior descripción del *yo* como la capa exterior, periférica, del *ello*. Suponemos ahora que en la superficie más externa de este *yo* se encuentra una instancia especial, directamente vuelta hacia el mundo exterior; un sistema, un órgano, cuyo estímulo produce el fenómeno, al que damos el nombre de conciencia. Este órgano puede ser estimulado tanto desde el exterior

por los estímulos del mundo externo, que llegan a él con ayuda de los órganos sensoriales, como desde el interior por las sensaciones surgidas en el *ello* o los procesos desarrollados en el *yo*.

«Esto se hace cada vez más complicado y escapa cada vez más a mi inteligencia. Me ha invitado usted a una conversación sobre el problema de si los profanos en Medicina pueden emprender un tratamiento analítico. Sobran, pues, todas sus explicaciones de teorías oscuras y arriesgadas, de cuya justificación no logrará usted convencerme».

Sé que no me será posible convencerle. Está fuera de toda posibilidad y, por tanto, fuera también de mis propósitos. Cuando damos a nuestros discípulos una clase teórica de psicoanálisis, observamos la poca impresión que en ellos hacen nuestras palabras. Escuchan las teorías analíticas con la misma frialdad que las demás abstracciones con que en su vida de estudiantes se los ha alimentado. Por esta razón, exigimos que todo aquel que desea practicar el análisis se someta antes él mismo a un análisis^[2241], y sólo en el curso del mismo, al experimentar en su propia alma los procesos postulados por las teorías analíticas, es cuando adquiere aquellas convicciones que han de guiarle luego en su práctica analítica. ¿Cómo, pues, pudiera yo abrigar alguna esperanza de convencer a usted de la exactitud de nuestras teorías habiendo de limitarse a su exposición incompleta, abreviada y, por tanto, poco transparente, sin reforzarla con sus propias experiencias personales?

Mi intención es muy otra. Entre nosotros no se trata de si el análisis es sensato o insensato, ni de si sus afirmaciones son exactas o groseramente erróneas. Desarrollo ante usted nuestras teorías porque me parece el mejor medio de mostrarle claramente el contenido ideológico del análisis, las premisas con que se acerca a los enfermos y lo que con ellos se propone. De este modo lograremos iluminar intensamente la cuestión del análisis profano. Por lo demás, esté usted tranquilo. Siguiéndome hasta aquí ha recorrido usted ya el trozo más penoso del camino. Lo que resta ha de serle más fácil. Pero déjeme usted tomar aliento.

III

«**A** HORA espero que me deduzca usted de las teorías psicoanalíticas la forma en que podemos representarnos la génesis de un padecimiento nervioso». Voy a intentarlo. Mas para ello habremos de estudiar nuestro *yo* y nuestro *ello* desde un nuevo punto de vista: desde el punto de vista *dinámico*, o sea, teniendo en cuenta las fuerzas que actúan en y entre ambas instancias. Antes nos hemos limitado a la descripción del aparato anímico.

«Supongo que será usted ya menos oscuro».

Así lo espero, y creo que no ha de serle tan penoso seguirme. Suponemos, pues, que las fuerzas que mueven el aparato psíquico nacen en los órganos del soma como expresión de las grandes necesidades físicas. Recuerde usted la frase de nuestro filósofo poeta: «Hambre y Amor». Una respetabilísima pareja de fuerzas. Damos a estas necesidades físicas, en cuanto representan estímulos de la actividad psíquica, el nombre de *instintos*. Tales instintos llenan el *ello*, pudiendo afirmarse sintéticamente que toda la energía del *ello* procede de los mismos. También las fuerzas del *yo* tienen igual origen, siendo derivación de las del *ello*. ¿Qué demandan los instintos? Satisfacción; esto es, la constitución de situaciones en las que puedan quedar apaciguadas las necesidades somáticas. El descenso de la tensión de la necesidad genera en nuestra conciencia una sensación de placer. En cambio, su incremento genera en el acto sensaciones de displacer. Estas oscilaciones dan origen a la serie de sensaciones de placer-displacer, con arreglo a la cual regula su actividad el aparato anímico. Habla aquí un *dominio del principio del placer*.

Cuando las aspiraciones instintivas del *ello* no encuentran satisfacción, surgen estados intolerables. La experiencia muestra pronto que tales situaciones de satisfacción sólo pueden ser constituidas con ayuda del mundo exterior, y entonces entra en funciones la parte del *ello*, vuelta hacia dicho mundo exterior, o sea, el *yo*. La fuerza que impulsa al navío corresponde toda al *ello*; pero el *yo* es el timonel, sin el cual nunca se llegaría a puerto. Los instintos del *ello* tienden a una satisfacción, ciega e inmediata; mas por sí solos no la alcanzarían jamás, dando, en cambio, ocasiones a graves daños. Al *yo* corresponde evitar un tal fracaso, actuando de mediador entre las exigencias del *ello* y la del mundo exterior real. Su actuación se orienta en dos direcciones: por un lado observa, con ayuda de su órgano sensorial del sistema de la conciencia, el mundo exterior para a una satisfacción, ciega e inmediata; mas por sí solos no la alcanzarían jamás, otro actúa sobre el *ello*, refrenando sus «pasiones» y obligando a los

instintos a aplazar su satisfacción, e incluso, en caso necesario, a modificar sus fines o a abandonarlos contra una indemnización. Al domar así los impulsos del *ello* sustituye el principio del placer, único antes dominante, por el llamado *principio de la realidad*, que si bien persigue iguales fines, lo hace atendiendo a las condiciones impuestas por el mundo exterior. Más tarde averigua el *yo* que para el logro de la satisfacción existe aún otro camino distinto de esta *adaptación* al mundo exterior. Puede también actuar directamente sobre el mundo exterior, *modificándolo*, y establecer en él intencionadamente aquellas condiciones que han de hacer posible la satisfacción. En esta actividad hemos de ver la más elevada función del *yo*. La decisión de cuándo es más adecuado dominar las pasiones y doblegarse ante la realidad, y cuándo se sabe atacar directamente al mundo exterior, constituye la clave de la sabiduría.

«Y siendo el *ello* la instancia más fuerte, ¿se deja realmente dominar por el *yol*»?

Sí; cuando el *yo* se encuentra plenamente organizado y dispone de toda su capacidad funcional, teniendo acceso a todas las partes del *ello* y pudiendo ejercer su influjo sobre ellas. Entre el *yo* y el *ello* no existe oposición natural ninguna; son partes de un mismo todo, y en los casos de salud normal resultan prácticamente indiferenciables.

«Todo eso está muy bien; pero no veo en esta relación ideal lugar alguno para la enfermedad».

En efecto, mientras el *yo* y sus relaciones con el *ello* se mantienen en estas condiciones ideales, no surge perturbación nerviosa alguna. El portillo que se abre a la enfermedad aparece en un lugar inesperado, si bien un perito en Patología general no extrañará ver también confirmado en este caso que precisamente los desarrollos y las diferenciaciones más importantes llevan en sí el germen de la enfermedad y de la inhibición de las funciones.

«Me resulta usted ahora demasiado técnico, y no sé si le comprendo bien».

Voy a explicarme. Ante el formidable mundo exterior, plagado de fuerzas destructoras, el hombre no es sino una mísera criatura, insignificante e inerme. Un ser primitivo, que no ha desarrollado aún una organización, un *yo* suficiente, se halla expuesto a infinitos «traumas». Vive la satisfacción «ciega» de sus deseos instintivos y sucumbe arrastrado por ella. La diferenciación en la que surge el *yo* es, ante todo, un progreso para la conservación de la vida. El sucumbir no enseña nada; pero cuando se ha resistido felizmente un trauma, se vigila la aproximación de situaciones análogas y se señala el peligro por medio

de una reproducción abreviada de las impresiones experimentadas durante el trauma, o sea, por medio de un *afecto de angustia*. Esta reacción a la percepción del peligro inicia la tentativa de fuga, la cual salva la vida hasta que se es suficientemente fuerte para afrontar de un modo activo, e incluso con la agresión, los peligros del mundo exterior.

«Todo esto se aparta mucho del tema que me prometió tratar».

No sospecha usted cuán cerca llegamos ya del cumplimiento de mi promesa. También en los seres que más tarde presentan una organización del yo perfectamente capaz de rendimiento es este yo al principio, durante los años infantiles, muy débil, y se halla muy poco diferenciado del *ello*. Imagine usted ahora lo que sucederá al experimentar este yo, impotente, la presión de una exigencia instintiva, procedente del *ello*; exigencia a la que quisiera ya resistirse porque adivina que su satisfacción es peligrosa y habrá de provocar una situación traumática, un choque con el mundo exterior, pero que no puede dominar por carecer aún de fuerzas para ello. El yo se comporta entonces ante el peligro instintivo como si se tratara de un peligro exterior; emprende una tentativa de fuga, se retira de aquella parte del *ello* y le deja abandonado a su suerte, después de negarle todos los auxilios en que los demás casos pone al servicio de los impulsos instintivos. Decimos entonces que el yo lleva a cabo una *represión* del impulso instintivo de que se trate. De momento tiene esta maniobra el resultado de alejar el peligro, pero no se pueden confundir impunemente el exterior y el interior. Es imposible huir de sí mismo. En la represión sigue el yo el principio del placer, que de costumbre suele corregir, y esta inconsecuencia le acarrea un daño, consistente en limitar ya duraderamente su esfera de acción. El impulso instintivo reprimido queda ahora aislado, abandonado a sí mismo, inaccesible y sustraído a toda influencia. Sigue, pues, en adelante caminos propios. El yo no puede ya, por lo general, aun llegando después a su plenitud, deshacer la represión, quedando así perturbada su síntesis y permaneciéndole vedado el acceso a una parte del *ello*. Pero, además, el impulso instintivo aislado no permanece ocioso: encuentra medios de indemnizarse de la satisfacción normal que le ha sido prohibida; genera ramificaciones psíquicas que le representan, se enlaza a otros procesos, que su influencia sustrae también al yo, y aparece, por fin, en el yo y en la conciencia bajo la forma de un producto sustitutivo, irreconociblemente disfrazado o deformado, creando aquello que conocemos con el nombre de síntoma. He aquí ya ante nosotros el estado de cosas de una perturbación nerviosa. Por una parte, un yo coartado en su síntesis,

carente de influencia sobre partes del *ello*, obligado a renunciar a alguna de sus actividades para evitar un nuevo choque con lo reprimido, y agotándose en actos defensivos, casi siempre vanos, contra los síntomas, ramificaciones de los impulsos reprimidos. Por otra, un *ello*, en el que ciertos instintos se han hecho independientes, y persiguen, sin tener en cuenta los intereses de la personalidad total, sus fines particulares, obedientes tan sólo a las leyes de la primitiva psicología que reina en las profundidades del *ello*. Considerando la situación en conjunto, hallamos la siguiente sencilla fórmula de la génesis de la neurosis: El yo ha intentado someter *en forma inadecuada* determinadas partes del *ello*, fracasando en su empeño y teniendo que sufrir ahora la venganza del *ello*. Así, pues, la neurosis es la consecuencia de un conflicto entre el yo y el *ello*, conflicto que provoca el yo por mantener a toda costa su docilidad para con el mundo exterior y el *ello*, y porque el yo, fiel a su más íntima esencia, toma partido por el mundo exterior y entra en conflicto con su *ello*. Pero, observe usted bien que no es este conflicto mismo el que crea la condición de la enfermedad —pues tales oposiciones entre la realidad y el *ello* son inevitables y una de las funciones constantemente encomendadas al yo es la de actuar en ellas de mediador—, sino la circunstancia de haberse servido el yo para resolver el conflicto de un medio —la represión— totalmente insuficiente, circunstancia debida a que el yo, en la época en que le fue planteada esta labor, no había aún llegado a su pleno desarrollo y total potencia. Todas las represiones decisivas tienen lugar, efectivamente, durante la más temprana infancia.

«¡Singularísima trayectoria! Sigo su consejo de no criticar, ya que sólo se propone usted mostrarme la opinión del psicoanálisis sobre la génesis de la neurosis para enlazar a ella la exposición de su acción contra tales perturbaciones. Se me ocurren, desde luego, varias objeciones, que dejo para más adelante. Por ahora, sólo quiero advertirle que siento la tentación de seguir construyendo sobre la base de sus propios pensamientos y arriesgar por mi cuenta una teoría. Ha desarrollado usted la relación entre el mundo exterior, el yo y el *ello* y establecido como condición de la neurosis la de que el yo, fiel a su dependencia del mundo exterior, combata al *ello*. ¿No puede también imaginarse el caso contrario, o sea, el de que el yo se deje arrastrar por el *ello* y haga traición al mundo exterior? Según mi profana idea de la naturaleza de la locura, pudiera muy bien ser esta decisión del yo la condición de una enfermedad de este género, toda vez que un tal apartamiento de la realidad parece ser el carácter esencial de las mismas».

También yo he pensado en ello y me parece muy verosímil, si bien la prueba de esta sospecha exigiría una discusión hartó complicada. La neurosis y la psicosis, perturbaciones íntimamente afines, desde luego, difieren en un punto decisivo, que puede depender muy bien de la resolución que tome el yo en un tal conflicto. En cambio, el *ello* conservaría siempre su carácter de ciega independencia.

«Continúe usted. ¿Qué medios le sugiere la teoría para el tratamiento de las enfermedades neuróticas?»

Resulta ya fácil diseñar nuestro fin terapéutico. Queremos reconstituir el yo, libertarlo de sus limitaciones y devolverle el dominio sobre el *ello*, perdido a consecuencia de sus pasadas represiones. Éste y sólo éste es el fin del análisis, y toda nuestra técnica se halla orientada hacia él. Hemos de buscar las represiones efectuadas y mover al yo a corregirlas con nuestra ayuda, resolviendo los conflictos en una forma más adecuada que el intento de fuga. Como tales represiones tuvieron efecto en años infantiles muy tempranos, la labor analítica nos hace retroceder a esta época de la vida del sujeto. El camino que conduce hasta aquellas situaciones de conflicto olvidadas en su mayoría, que queremos reanimar en la memoria del enfermo, nos es indicado por los síntomas, los sueños y las ocurrencias espontáneas del sujeto, mal nial que ha de ser previamente objeto de una interpretación o traducción, pues bajo la influencia de la psicología del *ello* ha llegado a tomar formas expresivas que dificultan su comprensión. De los recuerdos, ideas y ocurrencias que el paciente nos comunica, no sin resistencia interior, hemos de suponer que se hallan enlazados, en algún modo, con lo reprimido, o son incluso ramificaciones suyas. Al llevar al paciente a vencer su resistencia a comunicar este material, enseñamos a su yo a dominar su tendencia a los intentos de fuga y a soportar la aproximación de lo reprimido. Al fin, cuando se ha conseguido reproducir en su recuerdo la situación en la que tuvo lugar la represión, queda brillantemente recompensada su docilidad. La diferencia entre la época de la represión y la actual le es favorable, y el conflicto ante el cual recurrió su yo a la fuga no es hoy, para el yo adulto y robustecido, más que un juego infantil.

IV

«Todo lo que hasta ahora me ha expuesto usted ha sido Psicología. A veces ha resultado extraño, oscuro y espinoso; pero siempre, si me permite usted la palabra, limpio. Ahora bien: hasta hoy sabía muy poco de psicoanálisis: pero, de todos modos, había llegado a mis oídos el rumor de que ustedes los analíticos se ocupaban predominantemente de cosas a las que no podía en modo alguno aplicarse el calificativo antes arriesgado. El que hasta ahora no haya tocado usted en su exposición nada semejante, me parece obedecer quizá a un deliberado propósito de abstención. Además, no puedo reprimir otra duda. Las neurosis son, como usted mismo dice, perturbaciones de la vida anímica. ¿Será posible que factores tan importantes como nuestra ética, nuestra conciencia moral y nuestros ideales no desempeñen papel ninguno en tales hondas perturbaciones?»

Me advierte usted, pues, que hasta ahora hemos omitido en nuestra conversación tanto lo más alto como lo más bajo. Es cierto, y ello se debe a que todavía no hemos empezado a ocuparnos de los contenidos de la vida anímica. Pero ahora me va usted a permitir que sea yo quien interrumpa y detenga el curso de nuestro diálogo. Le he expuesto tanta Psicología porque deseaba provocar en usted la impresión de que la labor analítica no es sino un sector de la psicología aplicada, si bien de una psicología desconocida fuera del análisis. Así, pues, el analítico tiene, ante todo, que haber estudiado esta psicología, la psicología abismal (*Tiefenpsychologie*) o psicología de lo inconsciente, o por lo menos todo lo que de ella se conoce hasta el día. Retenga usted esta circunstancia, que ha de sernos necesaria para nuestras posteriores conclusiones. Pero dígame ahora a qué se refería usted con su anterior alusión a la pureza.

«Le diré; se cuenta generalmente que en los análisis llega a hablarse de las circunstancias más íntimas y repugnantes de la vida sexual, sin perdonar un solo detalle. Si es así —y de sus explicaciones psicológicas no he podido deducir que así haya de ser—, tendremos un argumento para no consentir sino a los médicos el ejercicio del análisis. ¿Cómo permitir a personas de cuya discreción no se está seguro y de cuyo carácter no tenemos garantía alguna de tamañas libertades?»

Es cierto que los médicos gozan en el terreno sexual de ciertas prerrogativas. Pueden incluso reconocer los órganos genitales. Aunque todavía existe algún reformador idealista —ya sabe usted a quién me refiero— que ha combatido tales privilegios. Pero usted quería saber, ante todo, si el análisis es así y por qué ha de tener este carácter, ¿no es verdad? Pues bien: es así.

Y tiene que ser así, en primer lugar, porque el análisis se halla basado en una

completa sinceridad. Trátase en él, por ejemplo, con igual franqueza, circunstancias económicas que el sujeto no acostumbraba comunicar a sus conciudadanos, aunque no sean competidores suyos ni inspectores del Fisco. Claro es que esta absoluta sinceridad a que el paciente se obliga echa sobre el analítico una grave responsabilidad moral. En segundo lugar, tiene que ser así, porque entre las causas de las enfermedades nerviosas desempeñan los factores de la vida sexual un papel importantísimo, quizá incluso específico. ¿Qué puede hacer el análisis sino adaptarse a su materia; esto es, al material que el enfermo le proporciona? El analítico no atrae jamás al paciente al terreno sexual, ni siquiera le advierte que habrá de tratarse en el análisis de tales intimidades. Deja que comience sus comunicaciones donde quiera, y espera tranquilamente a que toque por sí mismo los temas sexuales. Por mi parte, acostumbro hacer a mis discípulos la siguiente advertencia: Nuestros adversarios nos han anunciado que encontraremos casos en los que el factor sexual no desempeña papel alguno. Guardémonos, pues, muy bien de introducir nosotros en los análisis tales factores para no destruir la posibilidad de hallar un tal caso. Pero hasta ahora ninguno de nosotros ha tenido la suerte de encontrarlo.

Sé, naturalmente, que nuestro reconocimiento de la sexualidad constituye el principal motivo —confesado o no— de la hostilidad contra el análisis. Pero esta circunstancia no puede inducirnos en error, mostrándonos tan sólo cuán neurótica es nuestra sociedad civilizada, ya que sujetos aparentemente normales se conducen como enfermos nerviosos. En los tiempos en que el psicoanálisis era solemnemente enjuiciado en los círculos intelectuales de Alemania —de entonces acá han variado mucho las cosas—, hubo un orador que se consideraba con autoridad excepcional en la materia por el hecho de seguir también el método de dejar a los enfermos exteriorizar sus pensamientos, suponemos que con un propósito diagnóstico y para poner a prueba las afirmaciones analíticas. Pero —añadía— en cuanto comienzan a hablarme de cosas sexuales les cierro la boca. ¿Qué opina usted de un tal procedimiento de prueba? El docto auditorio aplaudió entusiasmado al orador en lugar de avergonzarse de su ligereza, como hubiera sido lógico. Sólo la triunfante seguridad que presta el saber compartida toda una serie de prejuicios puede explicar la desaprensión lógica de este orador. Años después, algunos de mis alumnos de entonces cedieron a la necesidad de libertar a la sociedad humana del yugo de la sexualidad que le había impuesto el psicoanálisis. Uno de ellos ha declarado que lo sexual no era la sexualidad, sino algo distinto, abstracto y místico, y otro ha llegado a pretender que la vida sexual

no es sino uno de los sectores en los que el hombre quiere satisfacer la necesidad de poderío y dominio que le mueve. [’Jung y Adler’].

«Alto ahí. Sobre esto último ya me atrevo yo a opinar. Me parece, en efecto, muy arriesgado afirmar que la sexualidad no es una necesidad natural y primitiva del ser vivo, sino la expresión de algo distinto. Basta con observar el ejemplo de los animales».

No importa. No hay mixtura alguna, por absurda que sea, que la sociedad no trague, si se le presenta como un filtro contra el temido poder de la sexualidad.

Pero, además, he de confesarle que su repugnancia a atribuir al factor sexual un papel tan preponderante en la causa de las neurosis no me parece muy compatible con su imparcialidad. ¿No teme usted que una tal antipatía influya de una manera injusta en su juicio?

«Siento mucho que pueda usted pensar semejante cosa. Parece que ha perdido su confianza en mí. ¿Por qué no ha escogido usted entonces a otra persona como interlocutor imparcial?»

Porque en esta cuestión hubiera opinado lo mismo. Y de no ser así, y tratarse de alguien dispuesto desde un principio a reconocer la importancia de la vida sexual, todo el mundo me hubiera acusado de no haber elegido como interlocutor a un sujeto imparcial, sino a un partidario de mis doctrinas. Así, pues, no piense usted que haya perdido la esperanza de lograr alguna influencia sobre sus opiniones. En cambio, he de reconocer que mi posición con respecto a usted ha variado algo. Antes, al desarrollar mi exposición psicológica, me era indiferente que diese usted o no crédito a mis palabras; me bastaba con que obtuviese usted la impresión de que se trataba de problemas puramente psicológicos. Ahora, ante el tema de la sexualidad, quisiera hacerle reconocer que el motivo más poderoso de su oposición a nuestras teorías era precisamente aquella preconcebida hostilidad que con tantos otros comparte usted.

«Ha de tener usted en cuenta que me falta la experiencia que ha creado en usted una tan incommovible seguridad».

Bien. Proseguiré ahora mi exposición. La vida sexual no es sólo un tema escabroso, sino también un grave problema científico. Hay en ella mucho que descubrir y que aclarar. Ya dijimos que el análisis había de retroceder hasta la más temprana infancia del paciente, por ser en esta época, y durante el período de debilidad del yo, cuando han tenido efecto las represiones decisivas. Es creencia general que en la infancia no hay vida sexual, empezando ésta con la pubertad. Por el contrario, descubrimos nosotros que los impulsos instintivos

sexuales acompañan a la vida desde el nacimiento mismo, y que las represiones son precisamente el arma defensiva empleada por el yo contra tales instintos. Singular coincidencia ésta de que ya el niño pequeño se rebele contra el poder de la sexualidad, lo mismo que el conferenciante al que antes aludimos o aquellos de mis discípulos que luego construyen teorías propias. ¿A qué se debe eso? La explicación más general sería la de que nuestra civilización se forma a costa de la sexualidad; pero esta explicación no agota, ni con mucho, el tema.

El descubrimiento de la sexualidad infantil pertenece a aquellos que tornan en vergüenza y confusión de los descubridores. Según parece, para algunos pediatras y algunas *nurserys* no era ya nada nuevo. Pero sujetos muy inteligentes, que se titulan especialistas en psicología infantil, pusieron el grito en el cielo acusándonos de haber «despojado a la niñez de su inocencia». ¡Siempre sentimentalismos en lugar de argumentos! En nuestras instituciones políticas sucede todos los días algo semejante. Un miembro cualquiera de la oposición se levanta y denuncia actos punibles cometidos en la Administración, el Ejército o los Tribunales de Justicia. Acto seguido pide la palabra otro parlamentario, generalmente miembro del Gobierno, y declara que tales acusaciones ofenden el sentimiento del honor militar, dinástico o incluso del nacional, y deben, por tanto, ser rechazadas sin formación de causa.

La vida sexual del niño es, naturalmente, distinta de la del adulto. La función sexual recorre, desde sus comienzos hasta su conformación final, tan familiar ya para nosotros, un complicado desarrollo. Nace de numerosos instintos, parciales, con fines diferentes, y atraviesa varias fases de organización, hasta entrar, finalmente, al servicio de la reproducción. De los diferentes instintos parciales no todos son igualmente utilizables para el resultado final, y tienen, por tanto, que ser desviados, modificados y, en parte, reprimidos. Una evolución tan complicada no se desarrolla siempre impecablemente; sobrevienen detenciones, fijaciones parciales a fases evolutivas tempranas, y más tarde, cuando el ejercicio de la función sexual tropieza con algún obstáculo, la tendencia sexual —la libido, como nosotros decimos— vuelve con facilidad a tales puntos tempranos de fijación. El estudio de la sexualidad infantil y de sus transformaciones hasta la madurez nos ha dado la clave de las llamadas perversiones sexuales descritas antes con todas las demostraciones de horror exigidas por las conveniencias, pero cuya génesis nadie podía explicar. Todo este sector es extraordinariamente interesante, mas para los fines de nuestra conversación no tiene objeto que sigamos ocupándonos de él. Es preciso poseer,

para no extraviarse en su recinto, conocimientos anatómicos y fisiológicos que, desgraciadamente, no se adquieren todos en las aulas de Medicina; pero, además, resulta indispensable una cierta familiaridad con la Historia de la Civilización y la Mitología.

«Con todo, no me formo aún idea de lo que pueda ser la vida sexual del niño».

Entonces permaneceremos aún en este tema. Así como así, no me es fácil abandonarlo. Escuche: lo más singular de la vida sexual del niño me parece ser la circunstancia de recorrer toda su evolución, muy amplia, en los cinco primeros años; desde este punto hasta la pubertad se extiende el llamado período de latencia, durante el cual no realiza la sexualidad —normalmente— progreso ninguno, perdiendo, por el contrario, fuerza las tendencias sexuales y siendo abandonadas y olvidadas muchas cosas que el niño realizaba y sabía ya. En este período vital, marchita la primera flor de la vida sexual, se constituyen ciertas actividades del yo —el pudor, la repugnancia, la moralidad— destinadas a resistir el posterior ataque sexual de la pubertad y a mostrar sus caminos a los impulsos sexuales nuevamente despiertos. Esta constitución, en dos tiempos, de la sexualidad tiene gran relación con la génesis de las enfermedades nerviosas y parece privativa del hombre, siendo quizá una de las determinantes del privilegio humano de enfermar de neurosis. La prehistoria de la vida sexual ha sido tan descuidada antes del psicoanálisis, como en otro sector el último fondo de la vida anímica, consciente. Ambos extremos se hallan, como con razón sospechará usted, íntimamente enlazados.

De los contenidos, manifestaciones y funciones de esta época temprana de la sexualidad se podrían decir muchas cosas, totalmente inesperadas. Por ejemplo: le asombrará a usted oír que el niño sufre en muchos casos el miedo de ser devorado por su padre. (¿No le admira también verme situar este miedo entre las expresiones de la vida sexual?) Pero he de permitirme recordarle el mito de los hijos del dios Cronos, devorados por su padre, horrorosa fábula que tan singular impresión hubo de causarnos en nuestros años escolares, aunque no nos moviera por entonces a reflexionar sobre su sentido íntimo. A este mito podemos agregar hoy varias fábulas en las que interviene un animal devorador, el lobo, por ejemplo, en el cual reconocemos una personificación disfrazada de la figura paterna. Aprovecharé la ocasión para asegurarle que el conocimiento de la vida sexual del niño nos ha dado, secundariamente, la clave de la Mitología y del mundo de la fábula. Es ésta una de las múltiples ventajas accesorias de los

estudios analíticos.

No menos grande habrá de ser su extrañeza al oír que el niño padece el miedo de ser despojado por su padre de sus órganos sexuales, y de tal manera, que este miedo a la castración ejerce poderosísima influencia sobre el desarrollo de su carácter y la decisión de su orientación sexual. También aquí le ayudará la Mitología a dar crédito al psicoanálisis. El mismo Cronos, que devora a sus hijos, castró antes a su padre Urano y fue a su vez castrado por su hijo Zeus, a quien la astucia de la madre salvó de morir como sus hermanos. Si se ha sentido usted inclinado a suponer que todo lo que el psicoanálisis cuenta de la temprana sexualidad de los niños procede de la florida fantasía de los analíticos, habrá de reconocer, por lo menos, que esta fantasía ha creado los mismos productos que la actividad imaginativa de la Humanidad primitiva, de la cual son residuos los mitos y las fábulas. Otra posible actitud de usted, más benévola y probablemente más acertada, sería la de opinar que en la vida anímica del niño aparecen aún visibles, hoy en día, aquellos mismos factores arcaicos que reinaron generalmente en las épocas primitivas de la civilización humana. El niño repetirá así, abreviada, en su desarrollo psíquico la historia de la especie, como ya la Embriología lo ha reconocido ha tiempo con respecto al desarrollo físico.

Otro carácter de la temprana sexualidad infantil es el de no desempeñar en ella papel ninguno el órgano sexual femenino —que el niño no ha descubierto aún—. Todo el acento recae sobre el miembro masculino, y todo el interés se concentra sobre su existencia o inexistencia. De la vida sexual de la niña sabemos menos que de la del niño. Pero no tenemos por qué avergonzarnos de esta diferencia, pues también la vida sexual de la mujer adulta continúa siendo un *dark continent* para la Psicología. Sin embargo, hemos descubierto que la niña lamenta grandemente la falta de un miembro sexual equivalente al masculino; se considera disminuida por esta carencia, y experimenta una «envidia del pene», que da origen a toda una serie de reacciones femeninas características.

También es peculiar al niño el hecho de revestir de interés sexual las dos necesidades excrementicias. La educación eleva luego entre ambos sectores una barrera que el chiste derriba más tarde.

El niño necesita, en efecto, bastante tiempo para llegar a experimentar repugnancias. Y eso no lo han negado tampoco aquellos que defienden en todo otro punto la seráfica pureza del alma infantil.

Pero el hecho que en más alto grado merece nuestra consideración es el de

que el sujeto infantil proyecta regularmente sus deseos sexuales sobre las personas más próximamente afines a él, o sea, en primer lugar, sobre su padre o su madre, y después sobre sus hermanos o hermanas. Para el niño, el primer objeto amoroso es la madre, y para la niña, el padre, en cuanto una disposición bisexual no favorece también, simultáneamente, la actitud contraria. El otro elemento de la pareja padre-madre es visto como un rival perturbador, y llega a ser con frecuencia objeto de una intensa hostilidad. Entiéndame usted bien: no quiero decir que el niño o la niña deseen por parte de la madre o del padre, respectivamente, aquella clase de ternura en la que nos place a los adultos ver la escena de las relaciones entre padre e hijos. No; el análisis no permite dudar de que los deseos del sujeto infantil van más acá de esta ternura y aspiran a todo aquello que consideramos como satisfacción sexual, aunque claro está que dentro de los límites de la facultad imaginativa infantil. Naturalmente, el niño no adivina nunca el verdadero aspecto de la unión sexual y lo sustituye con representaciones deducidas de sus experiencias y sensaciones propias. Por lo común, culminan sus deseos en la intención de dar a luz a su vez a un niño o de engendrarlo de una manera vaga e indeterminada. De este deseo de parir un hijo no queda excluido —en su ignorancia— el sujeto infantil masculino. A toda esta construcción psíquica es a lo que damos el nombre de complejo de Edipo, según la conocida leyenda griega. Normalmente debe sufrir este complejo, al terminar la primera época sexual, una transformación fundamental, cuyos resultados están llamados a influir decisivamente en la vida psíquica ulterior. Mas por lo regular no es dicha transformación suficientemente fundamental y la pubertad viene a provocar una resurrección del complejo que puede acarrear graves consecuencias.

Me asombra no oírle presentar a todo esto objeción ninguna, aunque no me atrevo a interpretar su silencio como aquiescencia. Al afirmar el análisis que la primera elección de objeto del sujeto infantil es *incestuosa* —para emplear ya el nombre técnico—, volvía indudablemente a irritar los más sagrados sentimientos de la Humanidad y debía estar preparada a tropezar con la incredulidad, la contradicción y los más duros reproches. Así ha sucedido, en efecto. Nada le ha sido tan desfavorable en el ánimo de sus contemporáneos como esta presentación del complejo de Edipo como una formación, generalmente, humana y fatal. El mito griego tuvo, sin duda, esta misma significación; pero la inmensa mayoría de los hombres de hoy, cultos o incultos, prefiere creer que la Naturaleza nos ha dotado de un horror innato al incesto como protección contra

tan repugnante posibilidad.

Llamaremos a la Historia en nuestro auxilio. Cuando Julio César llegó a Egipto encontró a la joven reina Cleopatra casada con Ptolomeo, su hermano menor, unión nada extraña en la dinastía egipcia. Los Ptolomeos, de origen griego, no habían hecho sino continuar una costumbre puesta en práctica durante milenios enteros por sus predecesores los antiguos faraones. Pero en este caso se trata de un incesto entre hermanos que aún hoy en día es juzgado menos monstruoso. Volvamos, pues, la vista a la Mitología, testimonio el más importante que poseemos de las circunstancias de la Humanidad primitiva. Vemos por ella que los mitos de todos los pueblos, y no sólo los griegos, abundan en relaciones amorosas entre padre e hija e incluso entre madre e hijo. Tanto la Cosmología como las genealogías de las casas reales aparecen basadas en el incesto. ¿A qué intención puede suponerse obediente la creación de estas leyendas? ¿Acaso para imponer a dioses y reyes la marca infamante de los criminales y echar sobre ellos el oprobio de la Humanidad? No; sino porque los deseos incestuosos son una primitiva herencia humana, y no habiendo sido nunca totalmente dominados, se concedía aún su satisfacción a los dioses y a sus descendientes, cuando ya la mayoría de los humanos vulgares se veía forzada a renunciar a ellos. De completo acuerdo con estas enseñanzas de la Historia y de la Mitología, hallamos aún vivo y eficiente el deseo incestuoso en la infancia individual.

«Le podía reprochar ahora haber querido al principio silenciar todo lo que acaba de exponerme sobre la sexualidad infantil. Me parece interesantísimo, precisamente por sus relaciones con la prehistoria de la Humanidad».

Temía apartarme demasiado de nuestro fin principal. Aunque, bien pensado, creo que la digresión ha de reportarnos sus ventajas.

«Dígame ahora. ¿Qué garantía puede usted ofrecerme en apoyo de sus conclusiones analíticas sobre la vida sexual de los niños? ¿Su firme convicción reposa tan sólo sobre la coincidencia de tales conclusiones con los datos históricos y mitológicos?»

De ningún modo. Se basa en la observación más inmediata y directa. Su proceso es el siguiente: Comenzamos por deducir del análisis de adultos, o sea a una distancia de veinte a cuarenta años, el contenido de la infancia sexual. Más tarde hemos emprendido el análisis de sujetos infantiles, y no fue un triunfo despreciable el hallar confirmado en ellos todo lo que en los adultos habíamos adivinado, a pesar de las superposiciones y deformaciones sobrevenidas en el

largo intervalo.

«¡Cómo! ¿Han sometido ustedes al análisis a niños de seis años? No lo hubiera creído posible y, además, me parece peligroso para esas criaturas».

Pues no ofrece dificultades especiales. Es casi increíble lo mucho que sucede ya en un niño de cuatro a cinco años. Los niños presentan en esta edad una gran actividad espiritual; la temprana época sexual es también para ellos un período del florecimiento intelectual. Tengo la impresión de que al iniciarse el período de latencia se embota un tanto su intelecto. Muchos niños pierden también, a partir de este momento, su atractivo físico. Ahora, por lo que respecta a los peligros del análisis infantil, puedo decirle que el primer niño con quien se arriesgó, hace ya cerca de veinte años este experimento, es hoy un joven sano de cuerpo y de espíritu, que ha atravesado de un modo perfectamente normal el período de la pubertad, no obstante haber sufrido en su transcurso graves traumas psíquicos. Espero que así suceda con todas las demás «víctimas» del análisis infantil. En estos análisis de niños confluyen intereses muy varios, y es muy posible que en lo futuro adquieran una importancia aún mayor. Su valor para la teoría es indiscutible; proporcionan datos inequívocos sobre cuestiones que los análisis de adultos dejan indecisas y evitan así al analítico errores de graves consecuencias para su teoría. Sorprendemos en plena actividad, en estos análisis, a aquellos factores que conforman la neurosis. Ahora bien: en interés del niño, debe ser amalgamado el influjo analítico con medidas de carácter pedagógico. Esta técnica está aún por fijar. Por otro lado, la observación de que muchos niños atraviesan en su desarrollo una fase claramente neurótica da a la cuestión un vital interés práctico. Desde que hemos aprendido a ver con más penetración, nos inclinamos a afirmar que la neurosis infantil no es la excepción, sino la regla, como si fuera un accidente inevitable en el campo que va de la disposición infantil a la civilización social. En la mayoría de los casos, este acceso neurótico de los años infantiles es dominado espontáneamente. Sin embargo, no puede asegurarse que no deje siempre sus huellas, incluso en el adulto de salud normal. Lo que sí es indudable es que ningún neurótico adulto deja de mostrarnos un enlace de su enfermedad actual con una neurosis infantil que en su época pudo no presentar signos muy visibles. De un modo totalmente análogo afirman hoy, según creo, los internistas que todo individuo ha padecido en su infancia una infección tuberculosa. Claro es que, con respecto a la neurosis, no puede hablarse de infección y sí solamente de predisposición.

Vuelvo ahora sobre su demanda de garantías. Le he indicado ya que la

observación analítica directa de los niños nos ha demostrado en todos los casos haber interpretado acertadamente las manifestaciones de los adultos sobre su pasada infancia. Pero, además, nos ha sido dable disponer con alguna frecuencia de un distinto medio de prueba. Con auxilio del material del análisis habíamos reconstruido determinados sucesos exteriores, acontecimientos impresionantes de los años infantiles, de los cuales nada conservaba la memoria consciente de los enfermos; mas una feliz casualidad nos permitió, consultando los recuerdos de los padres o guardadores del sujeto, lograr pruebas irrecusables de que tales sucesos por nosotros deducidos habían tenido plena realidad. Este medio de prueba no se nos ha ofrecido, como es natural, más que en un número limitado de casos; pero cuando por un feliz azar hemos dispuesto de él, nos ha dejado, al confirmar nuestras deducciones, una poderosísima impresión. Ha de saber usted que la exacta reconstrucción de tales sucesos infantiles olvidados produce siempre un gran efecto terapéutico, permita o no una confirmación objetiva. Dichos sucesos deben, naturalmente, su importancia al hecho de haber tenido efecto en una época temprana, en la que podían ejercer sobre el yo, todavía débil, un influjo traumático.

«¿Y de qué género son estos sucesos que han de ser buscados por medio del análisis?»

Son muy diversos. En primer lugar, impresiones que fueron susceptibles de influir duraderamente sobre la vida sexual, el germen del niño, tales como la observación de actos sexuales entre adultos o experiencias sexuales propias con adultos o con otro sujeto infantil —casos más frecuentes de lo que pudiera creerse—; la audición de conversaciones que el niño entendió ya o sólo posteriormente, pero de las que creyó obtener la clave de cosas misteriosas e inquietantes; por último, expresiones o actos del propio niño que prueban una importante actitud tierna u hostil del mismo con respecto a otras personas. Es también de especial importancia hacer recordar al sujeto en el análisis su propia actividad sexual infantil olvidada y las personas adultas que pusieron término a tal actividad.

«Me ofrece usted ahora la ocasión de dirigirle una pregunta que hace ya tiempo vengo reteniendo. ¿En qué consiste la “actividad sexual” del niño durante esta temprana época, actividad inadvertida, según me dijo antes, hasta el análisis?»

Lo singular es que la forma más regular y esencial de esta actividad sexual no había pasado inadvertida. En realidad, era imposible no verla. Los impulsos

sexuales del sujeto infantil encuentran su expresión principal en la autosatisfacción por medio del estímulo de los propios genitales; en realidad, de la parte masculina de los mismos. La extraordinaria difusión de este «vicio» infantil ha sido conocida siempre por los adultos, que la han considerado como un grave pecado, persiguiéndola severamente. No me pregunte usted cómo ha sido posible conciliar esta observación de las inclinaciones inmorales del niño — pues los niños hacen esto, como ellos mismos dicen, porque «les da gusto» — con la teoría de su innata pureza. Es éste un misterio cuya solución habrá usted de pedir a los campeones de la inocencia infantil. A nosotros se nos plantea un problema más importante: el de cómo hemos de conducirnos con respecto a la actividad sexual de la temprana infancia. Conocemos la responsabilidad que supone yugularla, y tampoco nos decidimos a dejarla en completa libertad. En los pueblos de civilización más baja y en las capas inferiores de los civilizados no parece ponerse obstáculo ninguno a la sexualidad infantil. Con ello se consigue, desde luego, una fuerte protección contra la posterior adquisición por el adulto de neurosis individuales, pero quizá también una extraordinaria pérdida de capacidad para rendimientos sociales. Todo nos dice que nos hallamos aquí ante unas nuevas Escila y Caribdis.

Dejo ya a su juicio, con toda confianza, la resolución de si puede afirmarse que el interés que despierta el estudio de la vida sexual de los neuróticos puede crear una atmósfera favorable a la voluptuosidad.

V

Creo penetrar su intención. Quiere usted mostrarme qué conocimientos son necesarios para el ejercicio del análisis, con el fin de hacerme posible juzgar si únicamente ha de serle permitido a los médicos. Pues bien: hasta ahora no ha surgido gran cosa privativamente médica. Mucha Psicología y algo de Biología o ciencia sexual. ¿O es que todavía no columbramos la meta?

Desde luego, no. Quedan aún muchas lagunas por llenar. ¿Me permite usted un ruego? ¿Quiere usted describirme cómo se imagina usted ya un tratamiento psicoanalítico? Supóngase que tiene que encargarse ahora mismo de un enfermo.

«Está bien. No entra, desde luego, en mis cálculos resolver la cuestión que nos ocupa por medio de tal experimento. Pero no he de resistirme a su petición.

De todos modos sería usted el responsable... Así, pues, suponga que el enfermo acude a mí y me cuenta sus cuitas. Yo le prometo la curación, o por lo menos algún alivio, si se presta a seguir mis indicaciones, y le invito a manifestarme con plena sinceridad todo lo que surja en su pensamiento, no apartándose de esta norma aun cuando se trate de algo que le resulte desagradable comunicar. ¿Me he aprendido bien esta regla primera?»

Sí; pero habrá usted de añadir que tampoco deberá silenciar lo que le parezca insignificante o falto de sentido.

«Es cierto. Entonces comienza el enfermo a relatar y yo a escucharle. De sus manifestaciones deduzco cuáles son los sucesos, los impulsos optativos y las impresiones que ha reprimido, por haber sobrevivido en una época en la que su yo era aún débil y los temía, no osando afrontarlos. Una vez impuesto el paciente de esta circunstancia se transporta a las situaciones en que tales represiones tuvieron efecto, y rectifica con mi ayuda los pasados procesos defectuosos. Desaparecen entonces las limitaciones y las que se veía forzado su yo, y queda éste reconstituido. ¿Es así?»

¡Bravo! Veo que pueden de nuevo hacerme el reproche de haber formado un analítico de persona ajena a la profesión médica. Se ha asimilado usted perfectamente la cuestión.

«No he hecho más que repetir lo oído, como quien recita una lección aprendida de memoria. Resulta así que no puedo representarme siquiera cómo me las arreglaría ante el enfermo, ni comprendo tampoco por qué tal labor habría de exigirme, durante meses y meses, una hora diaria. Por lo general, la vida de un hombre corriente no está llena de sucesos que su relato haya de ser tan largo, y, por otra parte, aquello que en la niñez sucumbe a la represión debe de ser probablemente idéntico en todos los casos».

Lo que sucede es que el ejercicio real y verdadero del análisis enseña muchas cosas. Así, no habría de serle a usted tan fácil como quizá piensa deducir de las manifestaciones del paciente los sucesos por él vividos y los impulsos instintivos que no hubo de reprimir. Tales manifestaciones tendrán al principio para usted tan poco sentido como para el propio enfermo. Habrá usted, pues, de dedicarse a considerar de una manera especial el material que el enfermo le proporciona, obediente a la regla primordial del análisis. Habrá usted de considerarlo, por ejemplo, como un mineral del que hay que extraer, por medio de determinados procedimientos, el valioso metal que contiene y se preparará entonces a elaborar muchas toneladas de mineral que sólo contienen, quizá, algunos gramos de la

preciosa materia buscada. Ésta sería la primera causa de la larga duración de la cura.

«Pero siguiendo su comparación, ¿cómo se elabora tal materia prima?»

Suponiendo que las comunicaciones y ocurrencias del enfermo no son sino deformaciones de lo buscado, alusiones por las cuales ha de adivinar usted lo que se esconde detrás. En una palabra: ante todo, tiene usted que *interpretar* el material dado, trátase de recuerdos, ocurrencias o sueños. Esta interpretación ha de llevarse a cabo, naturalmente, atendiendo a aquellas hipótesis que su conocimiento de la materia le haya ido surgiendo mientras escuchaba al enfermo.

«¡Interpretar! No me gusta esa palabra que me quita toda posible seguridad. Si todo depende de mi interpretación, ¿quién me garantiza que interpreto con acierto? Todo queda ya abandonado a mi arbitrio».

Exagera usted. ¿Por qué excluir sus propios procesos anímicos de la normatividad que reconoce usted a los del prójimo? Si usted ha logrado adquirir cierta disciplina de sus propios actos mentales y dispone de determinados conocimientos, sus interpretaciones no quedarán influidas por sus cualidades personales y serán aceptadas. No quiere esto decir que para la buena marcha de esta parte del tratamiento sea indiferente la personalidad del analista. Por el contrario, para llegar hasta lo inconsciente reprimido es preciso cierta penetración, que no todo el mundo posee en igual medida. Pero, ante todo, surge en este punto para el analista la obligación de capacitarse por medio de un profundo análisis propio para acoger sin prejuicio alguno el material analítico. Ciertamente queda algo que puede compararse a la «ecuación personal» en las observaciones astronómicas: un factor individual, que siempre desempeñará en el psicoanálisis un papel más importante que en otra cualquier disciplina. Un hombre anormal, por muy estimables que sean sus conocimientos, no podrá nunca ver sin deformación en el análisis las imágenes de la vida psíquica, pues se lo impedirán sus propias anormalidades. Ahora bien: como no es posible probar a nadie sus anormalidades, ha de ser muy difícil alcanzar en las cuestiones de la psicología abismal un acuerdo general. Algunos psicólogos llegan incluso a juzgar vana toda esperanza en este sentido, y declaran que todo loco tiene derecho a presentar como sabiduría su locura. Por mi parte, soy más optimista. Nuestras experiencias nos muestran, en efecto, que también en Psicología es posible llegar a acuerdos bastantes satisfactorios. Cada sector de investigación presenta dificultades propias, que hemos de esforzarnos en

eliminar. Por último, también en el arte interpretativo del análisis hay, como en otras materias del saber, algo que puede ser estudiado y aprendido; por ejemplo, todo lo referente a la singular representación indirecta por medio de símbolos.

«Crea usted que no siento ya deseo alguno de comprender, ni siquiera en imaginación, un tratamiento psicoanalítico. ¿Quién sabe las sorpresas que me aguardarían?»

Hace usted bien en renunciar de antemano a tal intento. Va usted viendo ya cuánto estudio y cuánta práctica habrían de serle previamente necesarios. Pero sigamos. Una vez halladas las interpretaciones exactas, se plantea una nueva labor. Tiene usted que esperar el momento propicio para comunicar al paciente con alguna probabilidad de éxito su interpretación.

«¿Y cómo reconocer en cada caso este momento favorable?»

Es cuestión de cierto tacto, que la experiencia puede llegar a afinar considerablemente. Cometería usted un grave error revelando en el acto al paciente sus interpretaciones con el fin, por ejemplo, de abreviar el análisis. Con ello sólo conseguiría usted provocar manifestaciones de resistencia, repulsa e indignación, sin lograr, en cambio, que el yo del sujeto se apoderase de lo reprimido. La consigna es esperar hasta que el yo se encuentre tan cerca de tales elementos que sólo necesite dar ya, guiado por nuestra propuesta de interpretación, algunos, muy pocos pasos.

«No creo que llegase jamás a aprender tan difícil táctica. Y una vez seguidas en la interpretación todas esas reglas de precaución, ¿qué pasa?»

Que descubre usted algo totalmente inesperado.

«¿El qué?»

Descubre usted que se ha equivocado por completo con respecto al paciente, que ya no puede usted contar con su colaboración ni con su docilidad, que se muestra dispuesto a oponer a la labor común toda clase de dificultades; en una palabra: que no quiere ya recobrar la salud.

«¡Cómo! Hasta ahora no le había oído a usted nada tan absurdo. No puedo creerlo. De manera que el pobre enfermo, que da muestras de sufrir tanto y se impone grandes sacrificios en pro del tratamiento, ¿no quiere ya la salud? Por supuesto no es esto lo que usted quiere decir».

Tranquilícese usted. Lo que acabo de afirmar es la pura verdad. No toda la verdad, ciertamente, pero sí una parte muy considerable de ella. El enfermo quiere recobrar la salud, pero también, y al mismo tiempo, la rechaza. Su yo ha perdido la unidad, y de este modo no llega a construir voliciones unitarias. Si así

no fuere, no existiría la enfermedad neurótica.

Las ramificaciones de lo reprimido han penetrado en su yo, afirmándose en él, y sobre las tendencias de este origen posee el yo tan poco dominio como sobre los mismos elementos reprimidos, no sabiendo tampoco, por lo general, nada de ellas. Los enfermos de esta clase pertenecen a un orden especial y oponen dificultades con las cuales no estamos habituados a contar. Todas nuestras instituciones sociales están constituidas para personas con un yo unitario, normal, al que se puede clasificar de bueno o malo y que llena su función o es excluido de ella por una influencia más poderosa. De aquí la alternativa legal de responsable o irresponsable. Nada de esto puede aplicarse a los neuróticos. Ha de confesarse que resulta difícil adaptar las exigencias sociales a su estado psicológico. Esta dificultad ha sido comprobada en gran medida durante la última guerra. ¿Los neuróticos que se sustraían al servicio militar eran o no simuladores? Lo eran y no lo eran. Cuando se los trataba como simuladores y se les hacía bien incómoda su situación de enfermos, se ponían buenos. Y cuando se los mandaba, aparentemente restablecidos al servicio, volvían a refugiarse rápidamente en la enfermedad. No había medio de conseguir algo de ellos. Pues bien: lo mismo sucede con los neuróticos de la vida civil. Se lamentan de su enfermedad, pero sacan de ella las mayores ventajas posibles, y cuando se les quiere arrebatar, la defienden como la leona de la fábula a su cachorro. Claro es que no tendría sentido alguno reprocharles tal contradicción.

«¿No sería entonces lo mejor prescindir de todo tratamiento de tales individuos y dejarlos abandonados a sí mismos? No creo que merezca la pena derrochar con cada uno de ellos el esfuerzo que, según voy viendo por sus indicaciones, exige el proceso terapéutico».

Me es imposible agregarme a su propuesta. Creo mucho más acertado aceptar las complicaciones de la vida que rebelarse contra ellas. No todos los neuróticos que tratamos son, quizá, dignos del esfuerzo exigido por el análisis, pero sí hay entre ellos personalidades muy estimables. Hemos de proponernos, pues, que el número de individuos que afronte la vida civilizada con tan endeble armadura sea lo más pequeño posible, y para conseguirlo habremos de reunir muchas experiencias y aprender a comprender muchas cosas. Cada uno de nuestros análisis puede aportarnos nuevos esclarecimientos, instruyéndonos así independientemente del valor personal del enfermo.

«Pero si en el yo del enfermo se ha formado un impulso volitivo que quiere conservar la enfermedad, ello habrá de tener también su justificación y obedecer

a razones y motivos determinados. Ahora bien: no veo por qué puede un hombre desear seguir enfermo ni qué ventaja puede representarle».

Pues no es tan difícil. Piense usted en los neuróticos a quienes su enfermedad libraba de ir al frente durante la guerra. En la vida civil, la enfermedad puede servir para disculpar la propia insuficiencia en el ejercicio profesional y en la competencia con otros. Por último, en la vida familiar constituye un medio de imponer la propia voluntad y obligar a los demás a sacrificarse y a extremar sus pruebas de afecto. Todo esto que reunimos bajo el calificativo general de «ventajas de la enfermedad» es fácilmente visible. Lo único singular es que el *yo* del enfermo no tiene la menor noticia del enlace de tales motivos con los actos que lógicamente se derivan de ellos. El influjo de estas tendencias se combate forzando al *yo* a darse cuenta de ellas. Pero hay aún otros motivos más profundos del mismo orden, menos fáciles de combatir. Ahora bien: sin una nueva excursión a la teoría psicológica no es posible llegar a su comprensión.

«Adelante, pues. Un poco más de teoría no puede ya impresionarme».

Al explicar la relación entre el *yo* y el *ello* silencé una parte muy importante de la teoría del aparato anímico. Consiste ésta en habernos visto obligados a admitir que dentro del mismo *yo* se ha diferenciado una instancia especial, a la que damos el nombre de *super-yo*. Este *super-yo* ocupa una situación especial entre el *yo* y el *ello*. Pertenece al *yo*, participa de su elevada organización psicológica, pero se halla en relación muy íntima con el *ello*. Es, en realidad, el residuo de las primeras cargas de objeto del *ello*, el heredero del complejo de Edipo después de su disolución. Este *super-yo* puede oponerse al *yo*, tratarlo como un objeto, y lo trata, en efecto, muy frecuentemente, con gran dureza. Para el *yo* es tan importante permanecer en armonía con el *super-yo* como con el *ello*. Las disensiones entre el *yo* y el *super-yo* tienen una gran importancia para la vida anímica. Adivinará usted ya que el *super-yo* es el sustentáculo de aquel fenómeno al que damos el nombre de conciencia moral. Para la salud anímica es muy importante que el *super-yo* se halle normalmente desarrollado; esto es, que haya llegado a ser suficientemente impersonal, cosa que precisamente no sucede en el neurótico, cuyo complejo de Edipo no ha experimentado la transformación debida. El *super-yo* del neurótico se enfrenta aún con el *yo* como el severo padre con el hijo, y su moralidad actúa de un modo primitivo, haciendo que el *yo* se deje castigar por el *super-yo*. La enfermedad es usada como medio de este «autocastigo» y el neurótico se ve forzado a conducirse como si le dominase un sentimiento de culpabilidad, que exigiese, para su satisfacción, la enfermedad

como castigo.

«Un tanto misterioso resulta todo eso. Especialmente el que este poderío de su conciencia moral permanezca ignorado para el enfermo».

Si mi exposición le ha parecido un tanto oscura, es porque hasta ahora no hemos empezado a darnos cuenta de la significación de todas estas importantes relaciones. Mas ahora puedo ya continuar. A todas aquellas fuerzas que se oponen a nuestra labor terapéutica les damos el nombre común de «resistencias» del enfermo. La «ventaja de la enfermedad» es la fuente de una de tales resistencias, y el «sentimiento de culpabilidad» inconsciente representa la resistencia del *super-yo*, siendo el factor más poderoso y el más temido por nosotros. En el transcurso de la cura tropezamos aún con otras distintas resistencias. Así, cuando en su temprana época de debilidad ha llevado a cabo el *yo*, impulsado por un medio incoercible, una represión, tal miedo sigue subsistiendo y se exterioriza en forma de resistencia al tratar de aproximar el *yo* a lo reprimido. Por último, es natural que surjan dificultades cuando se intenta desviar hacia el nuevo camino abierto por el análisis un proceso instintivo que durante decenios enteros ha seguido una determinada ruta. Esta última resistencia es la resistencia del *ello*. El combate contra todas estas resistencias constituye nuestra labor capital durante la cura analítica y excede mucho en importancia a la labor de interpretación. Mas con esta lucha y con el vencimiento de las resistencias queda el *yo* del enfermo tan modificado y robustecido que podemos abrigar ya plena confianza en su futura conducta, después de terminada la cura. Irá usted comprendiendo ya por qué el tratamiento ha de resultar tan largo. La longitud del camino de desarrollo y la riqueza del material no son lo decisivo. Lo que importa es que el camino esté libre. Un trayecto que en tiempo de paz recorre el ferrocarril en un par de horas puede costar semanas enteras a un ejército si tiene que ir venciendo la resistencia del enemigo. Tales combates necesitan tiempo también en la vida anímica. Todas las tentativas realizadas hasta el día para apresurar la cura analítica han fracasado. El mejor medio de abreviarla es desarrollarla correctamente.

«Si alguna vez se me hubiese ocurrido hacerle la competencia y emprender por mi cuenta un análisis, su exposición de las resistencias me haría desistir más que aprisa. Pero ¿y la influencia personal que, según confesión de usted, ejerce el analista? ¿No ayuda también a vencer las resistencias?»

Su pregunta viene muy a punto. Tal influencia personal es el arma dinámica más poderosa que poseemos; es un elemento nuevo que introducimos en la situación y que nos sirve para darle un gran impulso hacia su desenlace. El contenido intelectual de nuestros esclarecimientos no puede tener esta eficacia, pues el enfermo, que comparte los prejuicios generales, no tiene por qué darnos más crédito que a nuestros críticos científicos. El neurótico presta su colaboración porque tiene fe en el analítico, y esta fe depende de una especial actitud sentimental con respecto a él, que va constituyéndose durante la cura. Tampoco el niño cree sino a aquéllos a quienes quiere. Ya le dije para qué utilizamos esta influencia «sugestiva» tan importante. No para yugular los síntomas —y esto es lo que diferencia el método analítico de otros procedimientos psicoterápicos—, sino como fuerza impulsiva para mover el yo a vencer sus resistencias.

«Y conseguido esto, marcha ya todo satisfactoriamente; ¿no?»

Así debería ser. Pero, en realidad, surge aquí una inesperada complicación.

La mayor sorpresa, quizá, del analista ha sido comprobar que los sentimientos nacidos en el paciente, con relación a su persona, son de un orden particularísimo. Ya el primer médico que intentó un análisis —no fui yo— tropezó con este fenómeno, que hubo de desorientarle por completo. Tales sentimientos son —para decirlo claramente— de carácter amoroso. Y lo más singular es que el analista no hace, naturalmente, nada para provocar dicho enamoramiento, manteniéndose, por el contrario, fuera de su relación profesional, distante y reservado. Pero el extraño sentimiento amoroso del enfermo prescinde de todo y no tiene en cuenta circunstancia real ninguna, sobreponiéndose a todas las condiciones de atractivo, sexo, edad y posición. Trátase así de un amor absolutamente *incondicional*, carácter que también presenta en muchos casos el enamoramiento espontáneo, pero que en la situación analítica surge siempre, en primer lugar, sin existir en ella nada que pueda explicarlo racionalmente. Lógicamente, la relación entre el analista y el paciente no debía despertar en éste más sentimiento que una cierta medida de respeto, confianza, agradecimiento y simpatía. Pero en lugar de todo esto, surge el enamoramiento con caracteres que le dan el aspecto de un fenómeno patológico.

«Claro es que ese enamoramiento no puede ser sino favorable a los propósitos analíticos, pues el amor supone docilidad y obediencia al sujeto amado».

Así es, en efecto, al principio. Pero más tarde, cuando el amor ha ganado en

profundidad, descubre todos sus especiales caracteres, muchos de los cuales son incompatibles con la labor analítica. El amor del paciente no se contenta con obedecer, sino que se hace exigente, demanda satisfacciones afectivas y sensuales, aspira a la exclusividad, desarrolla celos y muestra cada vez más claramente su reverso, esto es, su disposición a convertirse en hostilidad y deseo de venganza si no puede alcanzar sus propósitos. Simultáneamente, se antepone, como todo enamoramiento, los restantes contenidos psíquicos y suprime el interés por el tratamiento y por la curación. En una palabra, nos prueba haberse sustituido a la neurosis, resultando así que nuestra labor ha obtenido el singular resultado de reemplazar una forma patológica por otra diferente.

«Resultado verdaderamente desconsolador. ¿Qué hacer entonces? ¿Renunciar al análisis? Pero si este fenómeno se da, como usted dice, en todos los casos, no habría análisis posible».

Vamos primero a ver si de la situación planteada podemos extraer enseñanzas que nos ayuden luego a dominarla. Ante todo, ¿no es ya muy interesante el hecho de haber llegado a transformar una neurosis de un contenido cualquiera en un estado de enamoramiento patológico?

Nuestra convicción de que en el fondo de toda neurosis existe una magnitud de vida erótica anormalmente utilizada, queda incommoviblemente fortalecida con esta experiencia, y sintiéndonos así de nuevo sobre un terreno firme, nos arriesgamos a tomar el enamoramiento mismo como objeto del análisis. Hacemos también otra observación. No en todos los casos se exterioriza el enamoramiento analítico tan clara y visiblemente como antes he intentado describirlo. ¿A qué obedece esta diferencia? Pronto lo veremos. En igual medida que intentan mostrarse los elementos sensuales y hostiles de su enamoramiento, despierta también la resistencia del paciente contra los mismos. Bajo nuestros ojos, lucha con ellos e intenta reprimirlos. Esta lucha nos da la clave del proceso. El paciente repite, bajo la forma de su enamoramiento, sucesos anímicos por los que ya pasó una vez —*ha transferido* sobre el analista actitudes que se hallaban prontas en él, íntimamente enlazadas con la génesis de la neurosis—. Asimismo repite ante nosotros sus antiguos actos de defensa, y quisiera repetir en su relación con el analista todos los destinos de aquel pretérito período de su vida, caído para él en el más absoluto olvido. Lo que nos muestra es, por tanto, el nódulo de la historia íntima de su vida, *reproduciéndolo palpablemente como presente en lugar de recordarlo*. Con esto queda resuelto el enigma del amor de transferencia, y puede ser continuado el análisis, precisamente con ayuda de la

nueva situación que tan amenazadora parecía.

«Es el colmo del refinamiento. Pero, ¿y el enfermo? ¿Da crédito a la afirmación de que, en realidad, no se halla enamorado, sino forzado a repetir un lejano pretérito?»

De ello depende ya todo, y para conseguirlo es necesaria una gran habilidad en el manejo de la transferencia. Es éste el punto en que más indispensable se hace un perfecto dominio de la técnica analítica. En él puede el analista cometer los más graves errores o asegurarse los mayores éxitos. La tentativa de eludir las dificultades yugulando o descuidando la transferencia sería insensata. Todo lo hecho hasta entonces, por mucho que fuese, no merecería siquiera ser considerado como un análisis. Tampoco sería muy sensato despedir al enfermo en cuanto comienzan a surgir los inconvenientes de su neurosis de transferencia, constituyendo, además, una cobardía equivalente a la de conjurar a los espíritus y salir corriendo cuando se presentasen. Sin embargo, hay ocasiones en las que no queda otro camino. Se dan, en efecto, casos en los que resulta imposible dominar la transferencia desencadenada, y entonces se hace preciso suspender el análisis, pero no sin haber luchado antes a brazo partido con los malos espíritus. Ceder a las exigencias de la transferencia y cumplir los deseos de satisfacción afectiva y sensual del paciente, sería, en primer lugar, contrario a toda consideración moral, y en segundo, completamente insuficiente como medio técnico para conseguir el propósito analítico. El neurótico no puede quedar curado porque se le facilite simplemente la repetición, no corregida, de un clisé inconsciente preparado en él. Si nos dejamos llevar a una transacción con el enfermo, ofreciéndole satisfacciones parciales a cambio de su colaboración al tratamiento, habremos de tener buen cuidado de no acabar en la ridícula situación de aquel religioso que quiso emprender la conversión de un agente de seguros: el agente no se convirtió, pero, en cambio, el religioso quedó asegurado contra toda clase de riesgo. La única solución posible de la transferencia es la regresión al pasado del enfermo, tal y como éste lo vivió o en la forma en que lo haya conformado la actividad cumplidora de deseos de su fantasía.

Y esto exige del analista una gran dosis de habilidad, paciencia, serenidad y abnegación.

«Dígame ahora: ¿cuándo y cómo ha vivido el enfermo aquello que constituye el prototipo de su amor de transferencia?»

En su infancia y dentro de su relación con el padre o la madre. Recordará usted cuánta importancia concede a estas tempranas relaciones afectivas. Aquí

viene a cerrarse el círculo.

«¿Ha terminado usted ya? Confieso que se me va un poco la cabeza de tantas cosas nuevas como le he oído. Sin embargo, quisiera saber todavía dónde y cómo se aprende lo necesario para el ejercicio del análisis».

Actualmente existen dos institutos en los que se enseña el psicoanálisis. El primero ha sido establecido en Berlín por el doctor Max Eitingon, miembro de la Asociación Psicoanalítica de dicha capital. El segundo radica en Viena y es sostenido, a costa de considerables sacrificios, por la propia Asociación Psicoanalítica Vienesas. La colaboración de las autoridades oficiales se limita, por ahora, a suscitar toda aquella serie de dificultades que es costumbre oponer a las empresas jóvenes. Muy en breve se inaugurará en Londres, por la asociación de allí, un tercer instituto de enseñanza, dirigido por el doctor E. Jones. En estos establecimientos los candidatos son sometidos, como condición previa, al análisis. Reciben enseñanzas teóricas por medio de conferencias sobre todas las materias que pueden interesarles, y son auxiliados y vigilados por antiguos analistas experimentados cuando se los considera ya con capacidad para comenzar a encargarse de algunos análisis en casos fáciles. La duración de estos estudios es, aproximadamente, de dos años. Claro está que al cabo de este tiempo no se es todavía ningún maestro y sí sólo un principiante. Lo que falta habrá de ser adquirido por la práctica y por el cambio de ideas en las asociaciones psicoanalíticas, en las cuales los miembros jóvenes se reúnen con otros más experimentados. La preparación para la labor psicoanalítica no es, ciertamente, sencilla: el trabajo es duro y grande la responsabilidad. Pero aquel que ha seguido las enseñanzas descritas, ha sido objeto, a su vez, de un análisis, se ha asimilado todo lo que hoy puede saberse en psicología de lo inconsciente, ha estudiado la ciencia de la vida sexual y ha aprendido la espinosa técnica del psicoanálisis, la interpretación, la manera de luchar contra la resistencia y el manejo de la transferencia; aquél *no es ya ningún profano en el terreno del psicoanálisis*.

Por el contrario, se halla perfectamente capacitado para emprender el tratamiento de las perturbaciones neuróticas, y con el tiempo dará en esta labor todo el rendimiento que puede exigirse de nuestra terapia.

SE ha tomado usted el trabajo de explicarme qué cosa es el psicoanálisis y cuáles son los conocimientos necesarios para practicarlo con probabilidades de éxito. Está bien y no me arrepiento de haberle escuchado. Pero lo que no se me alcanza aún es la influencia que usted espera haber ejercido sobre mis opiniones. Sigo viendo ante mí un caso que no tiene nada de extraordinario. La neurosis es una enfermedad especial y el análisis un método especial de tratarla, o sea, una especialidad médica. Por otro lado, es regla general que un médico que ha escogido un sector especial de la Medicina no se satisfaga con los conocimientos de los que certifica su título oficial. Sobre todo cuando se propone ejercer en una gran ciudad, donde sólo los especialistas pueden tener algún porvenir. Aquel que quiere ejercer Cirugía procurará practicar durante algunos años en una clínica quirúrgica. Igual conducta seguirá el oculista, el laringólogo, etc. Por lo que respecta al psiquiatra, es muy probable que permanezca toda su vida ligado a un establecimiento del Estado o a un sanatorio. Pues bien: con el analista sucederá lo mismo. Aquel que se resuelva a dedicarse a esta nueva especialidad ingresará, al terminar sus estudios, en alguno de los institutos psicoanalíticos de que antes hablamos y permanecerá en él los dos años que usted juzga necesarios para iniciarse en la técnica del análisis. Luego, dándose cuenta de las ventajas que puede ofrecerle el contacto con otros analistas más experimentados, frecuentará las asociaciones psicoanalíticas e irá así completando su formación. Pero nada de esto se aparta de las normas generales y no veo surgir por ningún lado el problema del análisis profano.

El médico que siga el camino trazado por usted será acogido por nosotros con los brazos abiertos. Por otro lado, las cuatro quintas partes de las personas a las que conozco como discípulos míos pertenecen a dicha profesión. Pero me va usted a permitir exponerle cuál ha sido hasta ahora la actitud de los médicos ante el análisis y qué aspecto tomará probablemente tal actitud en lo futuro. Los médicos no pueden alegar en modo alguno un derecho histórico a la exclusividad en el ejercicio del análisis, pues hasta hace muy poco han empleado contra él toda clase de armas, desde la leve ironía hasta las más graves calumnias. Me responderá usted, con razón, que todo esto pertenece al pasado y no tiene por qué influir en el porvenir. De acuerdo; pero temo mucho que este porvenir ha de ser muy distinto de lo que usted predice.

Me va usted a permitir que dé a la palabra *curandero* un sentido más exacto que el que le atribuye la ley. Para ésta, *curandero* es todo aquel que trata enfermos sin hallarse en posesión del título médico oficial. Para mí, sólo puede

llamarse curandero a quien emprende un tratamiento sin poseer los conocimientos y la capacidad indispensables para llevarlo a cabo. Basándome en esta definición, he de atreverme a afirmar que con referencia al análisis, y no sólo en los países europeos, la mayoría de los médicos merecen el dictado de curanderos. Practican, en efecto, el tratamiento analítico sin haberlo estudiado ni comprenderlo.

Será útil objetarme que no cree usted capaces a los médicos de una conducta tan falta de conciencia y argüirme que un médico sabe muy bien que su título no es una patente de corso, debiendo, por tanto, suponerse siempre su buena fe, aunque haya incurrido en un error. Los hechos confirman constantemente mi anterior afirmación, y lo más que puedo concederle es que pueda encontrárseles una explicación conforme a sus juicios. Voy a intentar demostrarle cómo es posible que en las cuestiones referentes al psicoanálisis se conduzca un médico de un modo que evitará cuidadosamente en cualquier otro terreno.

A este respecto ha de tenerse en cuenta que el médico recibe en las aulas una educación casi opuesta a lo que exigiría una preparación al psicoanálisis. Su atención es orientada hacia hechos anatómicos, físicos y químicos, subjetivamente determinables, de cuya exacta comprensión e influencia apropiada depende el éxito de la intervención médica. Se aproxima a su círculo visual el problema de la vida, en cuanto hasta ahora hemos llegado a explicárnoslo por el juego de las fuerzas observables también en la naturaleza inorgánica. En cambio, no se despierta su interés por las facetas anímicas de los fenómenos vitales. El estudio de las funciones psíquicas superiores no interesa a la Medicina. Es el objeto de otra distinta facultad. La Psiquiatría debería ocuparse, por su parte, de las perturbaciones de las funciones anímicas, pero ya sabemos en qué forma y con qué intenciones lo hace. Busca las condiciones físicas de las perturbaciones psíquicas y las trata como otros motivos de enfermedad.

La Psiquiatría tiene razón al obrar así y la formación médica es excelente. Al afirmar que es unilateral es preciso antes fijar el punto de vista desde el cual se convierte esta característica en un reproche. En sí toda ciencia es unilateral, y tiene que serlo necesariamente por cuanto ha de limitarse a determinados contenidos, métodos y puntos de vista. Constituida un contrasentido, en el cual no quiero participar, rebajar una ciencia para ensalzar otra. La Física no quita valor a la Química. No puede sustituirla ni ser tampoco sustituida por ella. El psicoanálisis es también, desde luego, especialmente unilateral como ciencia de

lo psíquico inconsciente. Así, pues, no puede negarse a las ciencias médicas el derecho a la unilateralidad.

El punto de vista buscado se nos muestra cuando pasamos de la disciplina médica científica a la medicina práctica. El hombre enfermo es un ser complicado y nos advierte que tampoco los fenómenos psíquicos, tan difícilmente aprehensibles, pueden ser borrados del cuadro de la vida. El neurótico constituye una complicación indeseada para la Medicina, tanto como para los tribunales de justicia o para el servicio militar. Pero existe y compete muy especialmente a la Medicina. Ahora bien: la formación médica universitaria no proporciona medio alguno para su estudio ni para su tratamiento. Dada la íntima conexión entre las cosas que diferenciamos en físicas y psíquicas, puede predecirse que llegará un día en que se abrirán caminos de conocimientos, y es de esperar que también de influjo, desde la biología de los órganos y la química hasta el campo de fenómenos de las neurosis. Este día parece aún lejano, y por ahora tales estados patológicos nos son inaccesibles desde el sector médico.

La situación sería aún soportable si la formación académica de los médicos se limitase a impedirles orientarse hacia el terreno de las neurosis. Pero es que, además, los sitúa en una posición falsa y perjudicial. Los médicos, cuyo interés por los factores psíquicos de la vida no ha sido despertado, resultan así predispuestos a no darles la importancia debida y a motejarlos de ajenos a la ciencia. De este modo, no llegan a tomar en serio su manejo ni se dan cuenta de las obligaciones que de ellos se derivan. Caen en una profana falta de respeto a la investigación psicológica y se facilitan así considerablemente su labor. Los neuróticos han de ser sometidos a tratamiento, porque son enfermos y porque acuden al médico. Con ellos ha de intentarse cada vez algo nuevo. Mas ¿para qué imponerse el trabajo de una larga preparación? Probablemente sería inútil, y, además, ¿quién sabe si las enseñanzas de los institutos psicoanalíticos tienen algún valor? De este modo, cuanto más ignorantes son los médicos en esta materia más emprendedores se sienten. Sólo el que sabe la verdad es modesto, pues se da cuenta de lo insuficiente de su saber.

Así, pues, la comparación de la especialidad analítica con otros sectores médicos, opuesta por usted como argumento contra mis alegaciones, cae completamente por su base. Para la Cirugía y otras especialidades ofrece la misma enseñanza académica la posibilidad de una más amplia formación. Los institutos analíticos son escasos en número, jóvenes en años y carecen de autoridad. La escuela médica no los ha reconocido ni se ocupa de ellos. Así, el

médico joven, que ha tenido que aceptar de sus maestros a ojos cerrados tantas cosas y no ha hallado ocasiones de educar su juicio propio, acogerá con gusto la ocasión de desempeñar, por fin, el papel de crítico en un sector en el que no existe aún ninguna autoridad reconocida.

Existen todavía otras circunstancias favorables a su actuación como curandero analítico. Si intentara practicar operaciones de la vista sin la suficiente preparación, el mal éxito de sus intervenciones alejaría pronto a los pacientes de su clínica, poniendo así término a su atrevimiento. En cambio, el ejercicio del análisis le será mucho menos peligroso. El público está acostumbrado a que las operaciones de la vista tengan, en general, un resultado feliz y espera siempre la curación. Por el contrario, nadie extraña que el «neurólogo» no logre restablecer a sus pacientes. Los resultados de la terapia de los enfermos nerviosos no han llegado aún a «acostumbrar mal» a la gente, y ésta se satisface con poder decir que el doctor «se ha tomado mucho trabajo» con el paciente. No cabía hacer más, y sólo la naturaleza o el tiempo pueden traer el remedio. Así, cuando se trata de una enferma, se espera el remedio primero de la menstruación; luego, del matrimonio, y más tarde, de la menopausia. Al fin, lo que verdaderamente viene a poner remedio es la muerte. Por otro lado, lo que el analista ha llevado a cabo con el enfermo nervioso es tan discreto que no puede dar motivos de reproche. No ha empleado con él instrumentos ni medicinas; no ha hecho más que conversar con él y sugerirle algo o disuadirle de algo. Esto no puede perjudicar al enfermo, sobre todo cuando en el diálogo se ha evitado tocar temas penosos o excitantes. El médico analista que ha eludido una severa enseñanza técnica no dejará, en cambio, de ceder a la tentación de mejorar el método del psicoanálisis, limando sus asperezas para hacerle agradable al enfermo. Si limita a esto su tentativa todavía podrá considerarse dichoso, pues si realmente ha osado despertar resistencias y no sabe luego cómo combatirlas podrá perder toda la simpatía del paciente.

La equidad nos obliga a confesar que la actividad del analista ignorante es también más inofensiva para el enfermo que la del operador imperito. El daño producido se limita a haber impulsado al enfermo a un esfuerzo inútil con el que desaparecen o disminuyen sus posibilidades de curación, aparte del descrédito que el merecido fracaso puede arrojar injustamente sobre la terapia analítica. Todo ello es harto indeseable, pero no admite comparación con los daños que pueda causar el bisturí del cirujano inexperto. Tampoco es de temer, a mi juicio, que la práctica ignorante del análisis produzca una agravación

duradera del estado patológico. Las reacciones perjudiciales provocadas por inexperiencia del médico desaparecen al cabo de algún tiempo. Al lado de los traumas que la vida ha ocasionado al sujeto y han motivado su enfermedad, nada significa la torpeza médica. Sólo queda el hecho lamentable de haber sometido al paciente a un tratamiento inapropiado que no ha podido serle beneficioso.

«He escuchado su descripción del curandero titulado en el ejercicio del análisis sin interrumpirle, pero no sin experimentar la impresión de que se halla usted dominado por una intensa hostilidad contra la clase médica, hostilidad para cuya explicación histórica ya me mostró usted antes el camino. De todos modos he de concederle que si han de hacerse análisis habrá de ser por personas fundamentalmente preparadas para-ello. Ahora bien: ¿no cree usted que los médicos que en lo futuro decidan dedicarse a esta especialidad harán todo lo posible para asimilarse tal preparación?»

Temo que no. Mientras las relaciones entre la enseñanza académica y los institutos analíticos no varíen, la tentación de facilitarse el trabajo continuará haciendo sucumbir a los médicos.

«Lo que veo es que hasta este momento va eludiendo usted consecuentemente toda manifestación directa sobre la cuestión del análisis profano. ¿He de entender ahora que, vista la imposibilidad de ejercer un control sobre los médicos que quieran practicar el análisis, propone usted, en venganza y para castigarlos, que se los despoje del monopolio del análisis, abriendo también esta actividad médica a los profanos?»

No sé si ha llegado usted a darse perfecta cuenta de mis motivos. Quizá más adelante pueda presentarle el testimonio de que mi verdadera actitud es mucho menos parcial. Lo que exijo es que *no pueda ejercer el análisis nadie que no haya conquistado, por medio de una determinada preparación, el derecho a una tal actividad*. Que tales personas sean o no médicos me parece secundario.

«¿Cuáles serían entonces, con precisión, las condiciones exigidas?»

Es ésta una cuestión que no he precisado aún ni sé si llegaré a determinar. Por ahora quisiera tratar con usted otro tema distinto, para lo cual he de comenzar tocando un determinado punto. Se dice que las autoridades competentes van a prohibir en general a los profanos, obedeciendo a exhortaciones de la clase médica, el ejercicio del análisis. Esta prohibición alcanzaría también a los miembros no médicos de la Asociación Psicoanalítica, personas que poseen una excelente preparación, perfeccionada ya por la práctica. Si tal prohibición se lleva a efecto resultará que se impide el ejercicio de una

actividad a personas de las que se está convencido que la pueden ejercer a la perfección, dejando, en cambio, libre el camino a otras que carecen en absoluto de garantías. No es éste, ciertamente, el resultado que una ley puede proponerse conseguir. Además, el especial problema planteado por el análisis profano no es ni tan urgente ni tan difícil de resolver. Trátase de un puñado de personas a quienes la prohibición no habría de causar graves daños. Probablemente emigrarían a Alemania, donde, libres de toda traba legal, encontrarían pronto el reconocimiento de su valía. Pero si se quiere ahorrarles todo esto y suavizar en su favor la dureza de la ley, no será difícil hacerlo apoyándose en conocidos precedentes. En el Austria monárquica se han dado repetidos casos de concederse a curanderos notorios autorización para ejercer la actividad médica, por constar evidentemente su perfecta capacidad. En estos casos se trataba generalmente de personas residentes en pueblos y aldeas, y la petición era siempre apoyada y garantizada por alguna de las muchas archiduquesas que existían entonces. Nada se opone a que se haga ahora lo mismo con respecto a personas avecindadas en las ciudades y que pueden presentar garantías, si no tan aristocráticas mucho más peritas en la materia. La prohibición de que hablamos tendría harto mayor importancia que para los actuales analistas no médicos, para el Instituto Analítico de Viena, que no podría ya admitir a sus enseñanzas candidatos ajenos al círculo de la Medicina. Con ello quedaría nuevamente suprimida en nuestra patria una orientación de la actividad espiritual que en otros países puede desarrollarse libremente. Soy, ciertamente, el último en aspirar a una especial competencia en la exégesis de leyes y reglamentos. Pero sí veo que una acentuación de nuestras disposiciones legales contra el curanderismo sería contraria a la tendencia hoy dominante de adaptarnos a las circunstancias alemanas. Además, la aplicación de dicha ley al caso del psicoanálisis tendría algo de anacrónico, pues en la época de su promulgación no existía aún nuestra disciplina ni era conocida la especial naturaleza de las enfermedades neuróticas.

Llego ahora al problema cuya discusión me parece más importante. ¿El ejercicio del psicoanálisis debe ser objeto de una intervención oficial, o, por el contrario, es más adecuado abandonarlo a su natural desarrollo? No me toca a mí resolver esta cuestión, pero sí he de permitirme rogarle que reflexione sobre ella. En nuestra patria reina de muy antiguo un verdadero *furor prohibendi*, una tendencia a dirigir, intervenir y prohibir que, como todos sabemos, no ha dado precisamente buenos frutos. La nueva Austria republicana no ha cambiado mucho en cuanto a esto. Sospecho que en la resolución del caso del psicoanálisis

que ahora nos ocupa podrá usted hacer pesar ya su fundamentada opinión, pero ignoro si tendrá usted ganas de oponerse a las tendencias burocráticas e influencia para ello. De todos modos, no quiero ahorrarle la exposición de mis ideas sobre el caso por poco *autorizadas* que sean. A mi juicio, el exceso de órdenes y prohibiciones perjudica la autoridad de la ley. Puede observarse que allí donde sólo existen escasas prohibiciones son éstas rigurosamente observadas. En cambio, cuando a cada paso tropezamos con alguna acabamos por sentir la tentación de infringirlas todas. Además, no creo que se sea un anarquista por opinar que las leyes y reglamentos no pueden aspirar, por su origen, a ser considerados sagrados e intangibles; que son con frecuencia de contenido insuficiente y contrarias a nuestro sentimiento de la justicia o llegan a tomar este carácter al cabo del tiempo, y por último, que, dada la torpeza de las personas que dirigen nuestra sociedad, el mejor medio de corregir tales leyes inadecuadas es infringirlas valientemente. También es aconsejable, cuando se quiere mantener el respeto a las leyes y reglamentos, no promulgar aquéllos cuyo cumplimiento o infracción sea difícil de vigilar. Algo de lo que hemos dicho sobre el ejercicio del análisis por los médicos podríamos repetirlo aquí con respecto al análisis profano que la ley quiere reprimir. El método analítico es muy discreto; no emplea medicinas ni instrumentos y consiste tan sólo en el intercambio de ideas. No ha de ser nada fácil probar a un profano el ejercicio del «análisis» cuando el acusado afirme que se limita a oír a las personas que a él acuden, aconsejarlas y ejercer una benéfica influencia, puramente humana, sobre individuos precisados de ayuda espiritual. Es esto algo que nadie lo puede prohibir fundándose solamente en que también los médicos lo hacen alguna vez. En los pueblos de habla inglesa han alcanzado gran difusión las prácticas de la llamada «ciencia cristiana», una especie de negación dialéctica de la existencia del mal en la vida, basada en las doctrinas de la religión cristiana. No tengo por qué suponer que estas prácticas representan una lamentable perturbación del espíritu humano; pero aunque así fuese, ¿quién pensaría en América o en Inglaterra prohibirlas bajo amenaza de castigo? ¿O es que nuestras altas autoridades austríacas están tan seguras del camino que conduce a la bienaventuranza que pueden permitirse impedir que cada uno intente llegar a ella a su manera?

Aun concediendo que muchos individuos, abandonados a sí mismos, se pongan en peligro y lleguen a perjudicarse, ¿no obrará mejor la autoridad delimitando cuidadosamente los campos cuyo acceso debe estar vedado y

abandonado por los demás a las criaturas, dentro de lo posible, a su educación por medio de la experiencia y del mutuo influjo? El psicoanálisis es algo tan nuevo en el mundo, la inmensa mayoría se halla poco orientada con respecto a él y la actitud de la ciencia oficial ante su existencia es aún tan vacilante, que me parece prematuro intervenir ya en su desarrollo con prescripciones legales. Dejemos a los enfermos mismos hacer el descubrimiento de que es perjudicial para ellos buscar ayuda espiritual en personas que no han estudiado el modo de prestarla. Haciéndoles ver claramente tales perjuicios y previniéndolos contra ellos nos ahorraremos una prohibición. En las carreteras italianas, los postes sustentadores de las líneas de alta tensión muestran la siguiente inscripción tan breve como impresionante: *Chi tocca, muore*, suficiente para regular la conducta de los transeúntes con respecto a los cables que una rotura pudiera dejar colgantes. Las advertencias empleadas en Alemania para igual caso son de una amplitud superflua y verdaderamente ofensiva: «Queda terminantemente prohibido tocar los cables, por existir peligro de muerte». ¿Para que la prohibición? El que tiene cariño a la vida ya se dicta la prohibición a sí mismo, y el que quiere suicidarse por este medio no pregunta si está o no permitido hacer uso de él.

«Pero existen casos que prejuizan la cuestión del análisis profano. Me refiero a la prohibición de practicar el hipnotismo no siendo médico, y a otra recientemente promulgada y relativa a las sesiones de ocultismo y la fundación de asociaciones de este orden».

No soy, ciertamente, un admirador de esas medidas. La última citada constituye un indudable abuso de autoridad en perjuicio de la libertad intelectual. Por mi parte, no soy sospechoso de prestar fe a los llamados fenómenos ocultos, ni siquiera de anhelar su reconocimiento. Pero tales prohibiciones no conseguirán ahogar el interés de los hombres hacia este supuesto mundo secreto. Quizá sólo se ha realizado algo muy perjudicial, despojando al interés científico imparcial de los medios necesarios para formar un juicio libertador sobre tan preocupadoras posibilidades. Pero esto tampoco sucede más que en Austria. En otros países no encuentra la investigación «parapsíquica» obstáculo legal alguno. El caso de la hipnosis es algo diferente al del psicoanálisis. La hipnosis consiste en la provocación de un estado psíquico anormal y no es utilizada hoy en día por los profanos más que como espectáculo. Si la terapia hipnótica, tan prometedora al principio, hubiera mantenido sus promesas, se habrían establecido con su práctica circunstancias análogas a las del análisis. Desde otro distinto aspecto,

nos proporciona la historia de la hipnosis un precedente de los destinos del psicoanálisis. En mis primeros tiempos de «docente» de Neuropatología, combatían los médicos, apasionadamente, el hipnotismo, declarándolo una farsa, un engaño diabólico y considerándolo peligrosísimo. Actualmente lo han monopolizado, sirviéndose de él sin temor como medio de investigación, y para algunos neurólogos continúa constituyendo aún el agente principal de su terapia.

Pero como ya dije antes, no está en mi ánimo proponer nada referente a la conveniencia o inconveniencia de una intervención legal en los asuntos del psicoanálisis. Sé que se trata de una cuestión de principios en cuya solución pesarán más que los argumentos las tendencias de las personas llamadas a dar la pauta. Ya hube de exponerle todo lo que me parece aconsejar una política de *laissez faire*. Ahora bien: si lo que se resuelve es, por el contrario, una intervención activa, entonces habrá de parecerme insuficiente la medida, injusta y desconsiderada, de prohibir a los no médicos el ejercicio del análisis. Será preciso atender a algo más, fijar las condiciones bajo las cuales ha de ser permitida la práctica analítica a todos aquellos que quieran ejercerla, nombrar una autoridad que pueda informar de lo que es el análisis y qué preparación debe exigirse para ella, y, por último, fomentar las posibilidades de someterse a un tal tratamiento. En resumen: o dejar las cosas como están o crear orden y claridad perfectos, pero nunca intervenir en una situación hartamente complicada, con una prohibición aislada, derivada de una ley que ha perdido toda adecuación.

VII

ESTÁ bien. Pero ¿y los médicos? Por más que hago no consigo hacerle entrar en el verdadero tema de nuestras conversaciones. Siempre acaba usted eludiendo la cuestión. Trátase, concretamente, de si ha de concederse a los médicos, aunque sea después de haber cumplido determinadas condiciones, el derecho exclusivo al ejercicio del análisis. Los médicos no son seguramente, en su gran mayoría, los «curanderos analíticos» que usted ha descrito antes. Usted mismo me ha dicho que la mayor parte de sus discípulos y partidarios pertenecen a la carrera de Medicina. Por otra parte, me han asegurado que tampoco ellos comparten su punto de vista sobre el análisis profano. He de suponer, naturalmente, que sus discípulos participan de su opinión sobre la necesidad de

una preparación suficiente, etc., y, sin embargo, encuentran conciliable tales opiniones con la prohibición del análisis profano. Si todo esto es cierto, ¿cómo lo explica usted?

Veo que está usted bien informado. No todos, pero sí buena parte de mis colaboradores, médicos, difieren de mí en este punto, mostrándose partidarios del derecho exclusivo de los médicos al tratamiento analítico de los neuróticos. Verá usted, pues, que dentro de nuestro campo están permitidas las diferencias de criterio. Mi opinión es conocida por todos, y la diferencia que nos separa en la cuestión del análisis profano no turba nuestra buena armonía. Pregunta usted cómo puedo explicar la actitud de estos discípulos míos. No lo sé; seguramente obedece al poder de la conciencia profesional. Han tenido un desarrollo diferente del mío, se encuentran a disgusto aislados de sus colegas, quisieran ser acogidos sin recelos por la «profesión» y están dispuestos a obtener esta tolerancia a cambio de un sacrificio en una cuestión cuya importancia vital no vislumbra. Quizá no sea así. Suponerlos guiados por el afán de evitarse competencias sería no sólo acusarlos de pobreza de espíritu, sino también de una singular miopía. En realidad, están siempre dispuestos a iniciar a otros médicos en el análisis, y al tener que compartir los pacientes con sus colegas o con profanos es absolutamente igual para su provecho material. Probablemente, habremos de tener en cuenta algo distinto. Tales alumnos míos se hallan quizá bajo la influencia de determinados factores, que dan al médico en la práctica analítica una indudable ventaja sobre el profano.

«¡Por fin confiesa usted que el médico lleva una indudable ventaja al profano para el ejercicio del análisis! Entonces no hay más que hablar. Su cuestión queda resuelta».

Ningún trabajo me cuesta confesarlo. Ello le probará a usted que no estoy tan ciegamente apasionado como usted supone. Si he aplazado el momento de indicar esta circunstancia, es porque su decisión ha de hacer precisas nuevas explicaciones teóricas.

«¿A qué se refiere usted?»

En primer lugar a la cuestión del diagnóstico. Cuando emprendemos el tratamiento analítico de un enfermo que padece perturbaciones de las llamadas «nerviosas», queremos antes alcanzar la seguridad —dentro de lo posible— de que nuestro tratamiento será el apropiado a su dolencia y podrá curarla o aliviarla. Ahora bien: esto sólo sucede cuando la enfermedad que padece es realmente una neurosis.

«Está bien. Pero, según creo, eso es fácil de determinar por medio de la observación de los síntomas de que el paciente se queja».

Sin embargo, es aquí donde surge una nueva complicación. El enfermo puede presentar el cuadro exterior de una neurosis y padecer muy bien algo distinto: el comienzo de una enfermedad mental incurable o los prolegómenos de un destructor proceso cerebral. La distinción —el diagnóstico diferencial— no es siempre fácil ni puede establecerse inmediatamente en todas las fases. Únicamente un médico puede echar sobre sí la responsabilidad de una tal decisión, que muchas veces no le es ciertamente nada fácil. El caso patológico puede presentar durante mucho tiempo un aspecto inofensivo, surgiendo luego de repente su verdadera gravísima naturaleza. Por otro lado, los neuróticos tienen siempre el temor de adquirir una enfermedad mental. Si el médico permanece durante algún tiempo equivocado o indeciso sobre la naturaleza de uno de estos casos, no causa con ello daño alguno al enfermo ni le obliga a realizar nada superfluo. El tratamiento psicoanalítico de este mismo enfermo no le hubiera tampoco perjudicado, pero sería considerado como un esfuerzo inútil. Además, nunca faltaría quienes atribuyeran al análisis el mal resultado. Desde luego injustamente; pero siempre es bueno evitar tales ocasiones.

«Me deja usted desconsolado. Echa usted ahora por tierra todo lo que antes me dijo sobre la naturaleza y la génesis de la neurosis».

De ningún modo. Lo que hago es robustecer mi anterior aserto de que los neuróticos son para todo el mundo, y, por tanto, también para el análisis, un semillero de complicaciones y preocupaciones. Pero quizá dando a mis nuevas manifestaciones una expresión más correcta no será posible deshacer sus confusiones. Con relación a los casos de que ahora tratamos, es probablemente más exacto decir que padecen realmente una neurosis, pero que ésta no es psicógena, sino somatógena; esto es, que no tiene causas psíquicas, sino físicas. ¿Puede usted comprenderme?

«Comprenderle, sí. Pero lo que no puedo es conciliarlo con lo otro, con lo psicológico».

Lo conseguirá usted en cuanto tenga en cuenta las complicaciones de la sustancia viva. ¿En qué hallamos la esencia de la neurosis? En el hecho de que el yo, la más alta organización del aparato anímico, elevada por la influencia del mundo exterior, no se encuentra en estado de cumplir su función de mediador entre el *ello* y la realidad, retirándose en su debilidad de determinados elementos instintivos del *Ello* y teniendo que aceptar las consecuencias de esta renuncia en

forma de limitaciones, síntomas y formaciones reactivas.

Por una tal debilidad del yo pasamos todos regularmente en nuestra niñez, siendo ésta la razón de que los sucesos de los más tempranos años infantiles adquieran tan gran importancia para la vida ulterior. Bajo la extraordinaria carga que gravita sobre esta época infantil —en pocos años tenemos que atravesar la enorme distancia evolutiva que separa al hombre primitivo de la edad de piedra del hombre civilizado de nuestros días y rechazar entre tanto especialmente los impulsos instintivos sexuales del temprano período sexual—; bajo esta enorme carga, repito, recurre nuestro yo a las represiones y se expone a una neurosis infantil, cuyo residuo perdura en él como disposición a ulteriores enfermedades nerviosas en la madurez. Todo depende luego del trato que el destino reserve al ser humano en el curso de su existencia. Si la vida se le muestra demasiado dura y se hace demasiado grande la distancia entre las exigencias instintivas y las de la realidad, el yo podrá fracasar en sus esfuerzos de conciliar ambos factores y tanto más cuanto mayor sea su inhibición por la disposición infantil que en él perdura. Se repite entonces el proceso de la represión, los instintos se sustraen al dominio del yo, creándose, por medio de regresiones, satisfacciones sustitutivas, y el pobre yo cae irremediabilmente en la neurosis.

No perdiendo de vista que el eje de la situación es la fortaleza relativa de la organización del yo, ha de sernos fácil completar nuestra revisión etiológica. Como causas normales, por decirlo así, de la nerviosidad conocemos ya la debilidad infantil del yo, la dura labor que supone el sometimiento de los tempranos impulsos de la sexualidad y los efectos de los sucesos que casualmente pueda vivir el sujeto durante su infancia. Pero ¿no habrá aún otros factores anteriores a la infancia que desempeñen también un papel etiológico? ¿Por ejemplo, una indomable fortaleza innata de la vida instintiva del *ello*, que plantea *a priori* al yo tareas excesivamente duras? ¿O una especial debilidad del yo, obediente a causas desconocidas? Desde luego, también estos factores presentan una importancia etiológica a veces dominante. Con la fortaleza de los instintos del *ello* hemos de contar siempre, y en aquellos casos en los que se encuentra excesivamente desarrollada no podremos fundar muchas esperanzas en nuestra terapia. De las causas que provocan una inhibición del desarrollo del yo sabemos aún muy poco. Éstos serían, pues, los casos de neurosis con una base esencialmente constitucional. Sin alguna de tales circunstancias favorables congénitas y constitucionales no surge apenas neurosis alguna.

Pero si el factor decisivo para la génesis de la neurosis es la debilidad

relativa del yo, ha de ser también posible que una posterior enfermedad física cree una neurosis al producir una debilitación del yo. Así sucede, efectivamente, en un gran número de casos. Una tal perturbación somática puede repercutir en la vida instintiva del yo y elevar la fuerza de los instintos por encima de la capacidad de defensa del yo. El prototipo normal de tales procesos sería la transformación de la mujer por los trastornos de la menstruación y la menopausia. Asimismo, una enfermedad física general, por ejemplo, una perturbación orgánica del órgano nervioso central, atacará las condiciones de alimentación del aparato anímico y le forzará a disminuir su función y a suprimir sus rendimientos más sutiles, entre los que figura el mantenimiento de la organización del yo. En todos estos casos surge aproximadamente el mismo cuadro neurótico. La neurosis tiene siempre el mismo mecanismo psicológico, pero su etiología es muy varia y compuesta.

«Así me gusta oírle. Por fin ha hablado usted como un médico. Espero, pues, su confesión de que una enfermedad tan complicada como la neurosis sólo puede ser tratada por los médicos».

Despacio. Va usted más allá de mis palabras. Lo que acabamos de examinar es un trozo de Patología, y el análisis es un método terapéutico. Por mi parte, aconsejo o, mejor dicho, exijo que a todo análisis preceda un diagnóstico médico. La inmensa mayoría de las neurosis que se nos presentan son, afortunadamente, de naturaleza psicógena y exentas de toda sospecha patológica. Una vez comprobada esta circunstancia por el médico, puede éste abandonar tranquilamente al analista profano el tratamiento. En nuestras asociaciones analíticas se sigue con todo rigor esta norma. El íntimo contacto exigente en ellas entre los miembros médicos y los que no lo son evita todo posible error en este punto. Hay todavía otro caso en el que el analista tiene que pedir ayuda al médico. Durante el curso del tratamiento analítico pueden surgir síntomas — generalmente somáticos— de los que no se sabe bien si deben ser incluidos en el cuadro general de la neurosis o referidos a una naciente enfermedad orgánica independiente de ella. La solución de esta duda debe ser también encomendada al médico.

«Así, pues, tampoco durante el análisis puede el analista profano prescindir del médico. Un nuevo argumento a favor de este último».

No, no; de esta posibilidad no puede deducirse un argumento contra el analista profano, pues el analista médico procedería exactamente lo mismo en igual caso.

«Eso sí que no lo entiendo».

Muy sencillo. Una de nuestras normas técnicas prescribe que en estos casos de síntomas equívocos surgidos durante el tratamiento no se atenga nunca el analista, aunque sea médico y confíe plenamente en sus reconocimientos, a su propio juicio, debiendo contrastarlo con el de otro médico ajeno al análisis; por ejemplo, un internista.

«¿Y a qué responde una tal prescripción que me parece superflua?»

No lo es ciertamente, pues obedece a varias razones fundamentales. En primer lugar no es nunca conveniente reunir en una sola mano dos tratamientos, el psíquico y el orgánico. Además, por la relación especialísima que la transferencia establece entre el enfermo y el analista debe éste abstenerse de todo reconocimiento corporal del paciente. Por último, el analista, que tiene concretado todo su interés en los factores psíquicos, no puede quizá confiar plenamente en su imparcialidad.

«Veo ya claramente su actitud con respecto al análisis profano. Persiste usted en su idea de que debe haber analistas, no médicos. Pero como no puede usted negar su insuficiencia, reúne usted sólo lo que puede servir para disculpar y facilitar su existencia. Por mi parte, no logro comprender por qué ha de haber analistas profanos que no pueden pasar de terapeutas de segunda clase. Admitiendo ya, si usted quiere, a los dos o tres profanos que han recibido la preparación analítica, creo que debiera evitarse su aumento, comprometiéndose los institutos analíticos a no acoger en sus aulas más que médicos».

Estaré de acuerdo con usted si resulta posible demostrar que tal limitación no desatiende ninguno de los intereses que aquí entran en juego. Estos intereses son en número de tres: el de los enfermos, el de los médicos y —*así not least*— el de la ciencia, que integra en sí el de todos los enfermos futuros. ¿Quiere usted que examinemos juntos estos tres puntos?

Para el enfermo es indiferente que el analista sea o no médico, siempre que todo peligro de error quede eliminado por la contrastación médica exigida antes de iniciar el tratamiento y al surgir durante el mismo algún síntoma dudoso. Lo que interesa es que el analista posea cualidades personales que le hagan merecedor de confianza y haya adquirido aquellos conocimientos y experiencias que le capacitan verdaderamente para el cumplimiento de su labor. Pudiera creerse que la falta de título médico y la necesidad de acudir en ocasiones a quienes lo poseen habrán de disminuir en el ánimo del paciente la autoridad del analista profano. Naturalmente, nunca omitimos informar a los pacientes de las

circunstancias del analista y hemos podido convencernos de que los prejuicios profesionales no encuentran en ellos el menor eco, mostrándose siempre dispuestos a aceptar la curación, cualquiera que sea su procedencia, actitud que es conocida ya hace mucho tiempo por la clase médica, para la cual viene constituyendo grave motivo de indignación. Por otro lado, los analistas profanos que hoy practican el análisis no son individuos cualesquiera, de procedencia indistinta, sino personas de formación académica, doctores en Filosofía, pedagogos y algunas señoras de gran experiencia y personalidad sobresaliente. El análisis, al que han de someterse todos los candidatos de nuestros institutos de enseñanza, es también el mejor medio de precisar su capacidad personal para el ejercicio de la actividad analítica.

Pasemos ahora al interés de los médicos. No puedo creer que la incorporación del psicoanálisis haya de ser ventajosa para la Medicina. El estudio de esta facultad dura ya cinco años y casi seis con la práctica de los últimos ejercicios de examen. Además, cada dos años se exige al estudiante alguna nueva condición, sin cuyo cumplimiento no podría considerarse suficiente su preparación. La entrada en la profesión médica es harto difícil, y su ejercicio no tiene nada de satisfactorio ni de provechoso. Exigir, con plena justificación, desde luego, que el médico haya de estar también familiarizado con el aspecto anímico de la enfermedad, y extender así la educación médica a un trozo de la preparación para el análisis, supondría una nueva ampliación de las materias de enseñanza y una prolongación correlativa de los años de estudio. No sé si esta consecuencia de sus aspiraciones al psicoanálisis satisfará a los médicos. Pero resulta imprescindible. Y todo esto, en una época en que las condiciones materiales de la existencia han empeorado considerablemente para la clase en la cual se reclutan los médicos, viéndose obligada la joven generación a valerse pronto por sí misma.

No querrá usted quizá recargar el estudio de la Medicina con la preparación para la práctica analítica y considerará más adecuado que sean los futuros analistas los que se preocupen por sí mismos de su preparación, una vez terminada la carrera. Piensa usted que la pérdida de tiempo consiguiente no puede tener importancia práctica alguna, toda vez que un joven de treinta años no gozará nunca, por parte del paciente, de la confianza indispensable a la ayuda espiritual que precisa. A esto habría que responder que tampoco el médico no analista, recién salido de las aulas, puede inspirar mucho respeto a sus pacientes, y que el analista podría aprovechar su tiempo trabajando en una policlínica

psicoanalítica bajo la dirección de otros más experimentados.

Más importante me parece el hecho de que con su proposición apoya usted un gasto de energías que en estos tiempos difíciles no puede hallar justificación económica alguna. La formación analítica corta ciertamente el círculo de la preparación médica, pero ni lo encierra ni es encerrado por él. Si hubiera de fundarse una facultad psicoanalítica —idea que aún suena a fantasía—, habría de estudiarse en ella mucha parte de lo que se enseña en la Facultad de Medicina. Además de la Psicología de lo inconsciente, que siempre constituiría la disciplina principal, una introducción a la Biología, el más amplio estudio posible de la ciencia de la vida sexual y un conocimiento de los cuadros patológicos de la Psiquiatría. Por otro lado, la enseñanza psicoanalista comprendería también asignaturas ajenas al médico y con las que no suele tropezar en su actividad profesional: Historia de la civilización, Mitología, Psicología de las religiones y Literatura. Sin una buena orientación en estos campos no puede llegar el analista a una perfecta comprensión de mucha parte de su material. En cambio, no le es precisa para sus fines una gran parte de los conocimientos exigidos por la facultad médica. Tanto el conocimiento de los huesos del pie como los relativos a la composición del hidrógeno o al trayecto de las fibras nerviosas del cerebro, así como todo lo descubierto por la Medicina sobre los microbios, los sueros y los neoplasmas. Todo esto es ciertamente muy estimable; mas para el analista perfectamente inútil, pues ni puede ayudarle a comprender o a curar una neurosis ni tampoco contribuir a afinar aquellas facultades intelectuales a las que su actividad plantea las mayores exigencias. Ni puede objetarse que lo mismo sucede en todas las demás especialidades médicas: por ejemplo, en la Odontología. También el odontólogo tiene que estudiar muchas cosas que la Facultad no le ha enseñado y olvidar otras sobre las que ha sufrido severos exámenes. Pero su caso no admite comparación con el del analista. Para la Odontología conservan toda su importancia los puntos capitales de la Patología, las teorías de la inflamación, la supuración, la necrosis y la influencia recíproca de los órganos del cuerpo. Mas el analista lleva su experiencia a otro distinto mundo con fenómenos y leyes diferentes. De cualquier modo que la Filosofía salve el abismo entre lo corporal y lo anímico, aquél sigue existiendo para nosotros en principio y hasta para nuestros esfuerzos prácticos.

Es injusto e ilógico obligar a un hombre, que desea libertar a otros del grave peso de una fobia o una representación obsesiva, a dar el inmenso rodeo que

supone el estudio completo de la carrera médica. Además, no se conseguirá si antes no se logra suprimir totalmente el análisis. Representese usted un paisaje, y en él, dos caminos que conducen a un mismo punto: uno de ellos, corto y en línea recta; el otro, largo y serpenteado. Intente usted prohibir el tránsito por el camino breve, porque pasa, por ejemplo, junto a unos macizos de flores que quiere usted proteger contra los paseantes. Sólo si el camino prohibido es penoso y escarpado y, en cambio, el otro descansado y cómodo podrá usted abrigar alguna esperanza de ver respetada su prohibición. Pero si no sucede así y el sendero largo es además el más penoso, no tendrá usted que pensar mucho la suerte que correrán su prohibición y sus flores. Mucho me temo que no consiga usted nunca obligar a los profanos a estudiar Medicina, como tampoco lograría yo obligar a los médicos a estudiar el análisis. Ya conoce usted suficientemente la naturaleza humana.

«Pero si está usted en lo cierto al afirmar que el tratamiento analítico no puede practicarse sin una formación especial, que el estudio de la Medicina no puede soportar la sobrecarga de la preparación analítica y que los conocimientos médicos son en su gran mayoría superfluos para el analista, ¿qué destino reserva usted al ideal, al que aspira la formación médica, de crear personalidades capaces de afrontar todos los problemas profesionales?»

No puedo predicar cuál será la solución de todas estas dificultades ni soy tampoco el más llamado a indicarla. Sólo veo dos cosas: primero, que el análisis es para usted un motivo de embarazo y sería mejor que no existiese —desde luego, también el neurótico es un ser embarazoso—, y segundo, que de momento se atendería a todos los intereses, decidiéndose los médicos a tolerar a una clase de terapeutas que les evitan el penoso tratamiento de las neurosis psicógenas, tan enormemente frecuentes, y se mantiene en contacto permanente con estos enfermos, con gran ventaja para los mismos.

«¿Es ésta su última palabra sobre la cuestión o le queda aún algo que decir?»

Desde luego. Me queda todavía que hablar del interés de la ciencia en este problema. Lo que sobre este punto he de decir no ha de importarle a usted gran cosa, pero no puedo decir lo mismo de mí.

No creemos deseable, en efecto, que el psicoanálisis sea devorado por la Medicina y encuentre su última morada en los textos de la Psiquiatría, capítulo sobre la terapia, y entre métodos tales como la sugestión hipnótica, la autosugestión y la persuasión, que extraídos de nuestra ignorancia, deben sus efectos, poco duraderos, a la pereza y la cobardía de las masas humanas. Merece

mejor suerte, y hemos de esperar que la logre. Como «psicología abismal» o ciencia de lo anímico inconsciente, puede llegar a ser indispensable a todas aquellas ciencias que se ocupan de la historia de los orígenes de la civilización humana y de sus grandes instituciones, tales como el arte, la religión y el orden social. En mi opinión, ha prestado ya una considerable ayuda a estas ciencias para la resolución de sus problemas; pero éstas son aún aportaciones muy pequeñas, comparadas con las que se conseguirían si los hombres de ciencia dedicados al estudio de la Historia de la civilización, la Psicología de las religiones, la Filosofía, etc., se decidieran a manejar por sí mismos el nuevo medio de investigación puesto a su alcance. El empleo del análisis para la terapia de las neurosis es sólo una de las aplicaciones y quizá venga el porvenir a demostrar que no es siquiera la más importante. De todos modos, sería injusto sacrificar a una aplicación todas las demás por la sola razón de que aquélla roza el círculo de los intereses médicos.

Se desarrolla aquí una nueva relación, en la cual no puede intervenir sin grave daño. Si los representantes de diversas ciencias del espíritu han de estudiar el psicoanálisis para aplicar sus métodos y puntos de vista a su propio material científico, no les bastará atenerse a los resultados reseñados en la literatura analítica. Habrán de aprender a comprender el análisis siguiendo el único camino abierto para ello; esto es, sometiéndose por sí mismos a un análisis. Así, a los neuróticos necesitados del análisis vendría a agregarse una segunda clase de personas que aceptarían ser sometidas a ella por motivos intelectuales, pero que seguramente saludarían con entusiasmo el incremento de su capacidad funcional, accesoriamente conseguido. La práctica de estos análisis exigiría una cantidad de analistas, a los cuales no ofrecerían ventaja alguna los conocimientos médicos. Pero estos analistas habrán de ser objeto, en cambio, de una formación particularmente cuidadosa, y si no se quiere mutilar su preparación, habrá de proporcionárseles ocasiones de practicar el análisis en casos instructivos y probatorios. Ahora bien: como aquellos hombres sanos, a quienes no mueve un interés científico, no acuden a someterse al análisis, habrán de ser nuevamente individuos neuróticos los que constituyen el material vivo utilizado —bajo el más cuidadoso control— para la enseñanza práctica de tales analistas. Todas estas circunstancias hacen precisa una cierta libertad de movimientos y no toleran limitaciones mezquinas.

Quizá no crea usted en este interés, puramente teórico, del psicoanálisis o no quiera reconocer su influencia en la cuestión práctica del análisis profano. En

este caso, habré de advertirle que existe todavía otra aplicación del psicoanálisis completamente sustraída al alcance de la ley sobre el curanderismo y las aspiraciones médicas. Me refiero a su aplicación a la Pedagogía. Cuando un niño comienza a manifestar signos de una evolución indeseable, mostrándose malhumorado, irritable y distraído, ni el pediatra ni el médico escolar puedan hacer nada por él, incluso en aquellos casos en los que el infantil sujeto presenta claros fenómenos nerviosos, tales como angustia, inapetencia, vómitos o insomnios. En cambio, por medio de un tratamiento mixto del influjo analítico y medidas pedagógicas, desarrolladas por personas que no desprecian ocuparse de las circunstancias del ambiente infantil, se consigue muy pronto suprimir los síntomas nerviosos y deshacer la naciente modificación del carácter. Nuestro conocimiento de que las neurosis infantiles, con frecuencia poco visibles, suponen una disposición a graves enfermedades ulteriores, nos indica estos análisis de niños como un excelente medio profiláctico. Es innegable que aún tiene el psicoanálisis muchos enemigos. Ignoro de qué medios podrán disponer para oponerse también a la actividad de los analistas pedagógicos o pedagogos analistas y no creo posible que lo logren. Pero nunca se puede estar seguro.

Por lo demás, volviendo a nuestra cuestión del tratamiento analítico de los neuróticos adultos, he de advertirle que tampoco hemos agotado todos sus puntos de vista. Nuestra civilización ejerce sobre nosotros una presión ya casi intolerable y demanda una rectificación. Sería quizá demasiada fantasía esperar que el psicoanálisis esté llamado, no obstante las dificultades que se le oponen, a preparar a los hombres a una tal rectificación. Acaso haya de nuevo un americano a quien se le ocurra dedicar parte de su dinero a la preparación analítica de los *social workers* de su país para formar un ejército auxiliar, dedicado a combatir las neurosis, producto de la civilización.

«¿Una nueva especie de *Salvation Army*?»

¿Por qué no? Nuestra imaginación labora siempre con sujeción a algún modelo. La masa de gentes, deseosa de aprender, que afluiría entonces a Europa tendría que pasar de largo por Viena, pues la evolución analítica habría sucumbido ya aquí a un precoz trauma prohibitivo. ¿Sonríe usted? No digo esto, ciertamente, para influir sobre su juicio. Sé ya muy bien que no me presta usted fe y no puedo predecir si alguna vez cambiará usted de opinión. Pero sí estoy seguro de una cosa. No importa mucho cuál sea la resolución que ustedes hagan recaer sobre la cuestión del análisis profano. Cualquiera que sea, sólo puede tener un efecto local. Lo verdaderamente importante es que las posibilidades de

desarrollo que en sí entraña el psicoanálisis no pueden ser coartadas por leyes ni reglamentos.

APÉNDICE

1927

El motivo inmediato que me indujo a redactar el pequeño libro que dio pie a las precedentes discusiones fue una acusación de curanderismo ante los tribunales de Viena contra nuestro colega no médico el doctor Theodor Reik. Como todos sabrán, se desistió de la querella una vez completada la instrucción del juicio y oídas varias peritaciones. No creo que ello fuese el resultado de mi libro, pues era evidente que se trataba de un caso demasiado endeble para la acusación, y quien la planteó como parte civil agraviada demostró ser un testigo muy poco fidedigno, de modo que el sobreseimiento del doctor Reik probablemente no siente jurisprudencia en los tribunales de Viena acerca de la cuestión del análisis profano. Cuando en mi escrito tendencioso creé la figura del interlocutor «imparcial» pensaba en uno de nuestros funcionarios, un hombre de espíritu benévolo y de extraordinaria integridad mental, con quien yo mismo había conversado sobre el caso Reik y a quien entregué, a su pedido, una peritación confidencial sobre el mismo. Tenía bien presente que no había logrado convencerlo de mi punto de vista, y fue por eso que también mi interlocutor imparcial quedó en desacuerdo conmigo al concluir nuestro diálogo.

Tampoco esperé en momento alguno que lograría establecer entre los analistas mismos una actitud unánime frente al problema del análisis profano. Quien compare las opiniones expresadas en este simposio por la Asociación Húngara con las sustentadas por el grupo de Nueva York, quizá llegue a la conclusión de que mi obra ha sido totalmente ineficaz y que cada uno persiste en su opinión original. Mas tampoco creo esto. Por el contrario, pienso que muchos de mis colegas han morigerado su posición extrema y que en su mayoría han aceptado mi concepción de que el problema del análisis profano no debe ser resuelto de acuerdo con las normas tradicionales, sino que, correspondiendo a una situación nueva, demanda también un nuevo enjuiciamiento.

Además, el giro que he dado a toda la discusión parece haber despertado aplauso. En efecto, destacué la tesis de que no importaría si el analista posee o

no un diploma médico, sino que lo fundamental es si ha adquirido la capacitación especial que requiere para el ejercicio del análisis. De aquí arrancó la discusión, tan fervientemente llevada por mis colegas, acerca de cuál sería la formación más conveniente para el analista. Mi propia opinión era entonces —y sigue siendo ahora— que en modo alguno es la prescrita por la Universidad para los futuros médicos. Lo que se conoce como formación médica me parece un acceso arduo y tortuoso a la profesión analítica, pues si bien ofrece al analista muchos elementos indispensables, lo carga también con muchas otras cosas que de nada podrán servirle y lo expone además a que su interés y su entera manera de pensar se aparten de la comprensión de los fenómenos psíquicos. Aún está por crearse el plan de enseñanza para el analista; sin duda habrá de comprender temas de las ciencias del espíritu, de Psicología, Historia de la cultura y Sociología, así como de Anatomía, Biología y Genética. Hay tanto que aprender en estos terrenos, que es justificable omitir de dicho programa cuanto no guarde una relación directa con la práctica del análisis y sólo contribuya indirectamente, como cualquier otro tipo de estudio, el adiestramiento del intelecto y de la capacidad de observación sensorial. Es fácil y cómodo aducir contra este proyecto la objeción de que no existen escuelas psicoanalíticas de tal especie, salvo en el terreno de los esquemas ideales. Por cierto que se trata de un ideal, pero de un ideal que puede y debe ser realizado. Con todas sus insuficiencias juveniles, nuestros institutos de enseñanza representan ya el germen de semejante realización.

No habrá escapado a la atención de mis lectores el hecho que en lo precedente he aceptado como obvio algo que en nuestras discusiones aún ha sido violentamente disputado. En efecto, he dado por sentado que el psicoanálisis no es una rama especializada de la Medicina, y por mi parte no concibo que sea posible dejar de reconocerlo. El psicoanálisis es una parte de la Psicología, ni siquiera de la Psicología médica en el viejo sentido del término, ni de la Psicología de procesos mórbidos, sino simplemente de la Psicología a secas. No representa, por cierto, la totalidad de la psicología, sino su infraestructura, quizá aun todo su fundamento. La posibilidad de su aplicación con fines médicos no debe inducirnos en error, pues también la electricidad y la radiología han hallado aplicaciones en Medicina, no obstante lo cual la ciencia a la que ambas pertenecen sigue siendo la Física. Ni siquiera los argumentos históricos pueden modificar algo en esta filiación. Toda la teoría de la electricidad tuvo su origen en la observación de un preparado neuromuscular, pero a nadie se le ocurriría

hoy considerarla por ello como una parte de la Fisiología. En cuanto al psicoanálisis, se aduce que habría sido descubierto por un médico en el curso de sus esfuerzos por socorrer a sus pacientes; pero esto es a todas luces indiferente para abrir juicio al respecto. Por otra parte, tal argumento histórico es un arma de doble filo: siguiendo el curso de su evolución podríamos recordar la frialdad, aun la enconada animosidad con la cual la profesión médica trató desde un comienzo al análisis; de ello se desprendería que tampoco hoy tiene derecho alguno a asumir prerrogativas sobre el mismo. Aunque por mi parte no admito tal implicación, tengo todavía fuertes dudas acerca de si la actual solicitud con que los médicos cortejan al psicoanálisis se basa, desde el punto de vista de la teoría de la libido, en la primera o en la segunda de las subfases de Abraham; es decir, si se trata de una toma de posesión con el propósito de la destrucción o de la preservación del objeto.

Quisiera detenerme un instante más en el argumento histórico. Dado que concierne a mi persona, puedo ofrecer a quien por ello se interese algunos atisbos de los motivos que me guiaron. Después de cuarenta y un años de actividad médica, mi autoconocimiento me dice que nunca fui un verdadero médico. Ingresé en la profesión porque se me obligó a apartarme de mi propósito original, y el triunfo de mi vida reside precisamente en que después de un largo rodeo he vuelto a encontrar mi primitiva orientación. De mi infancia no tengo ningún recuerdo de haber sentido la necesidad de socorrer a la Humanidad doliente; mi innata disposición sádica no era muy grande, de modo que no tuvo necesidad de desarrollar este derivado suyo. Tampoco me dediqué nunca a «jugar al doctor»: mi curiosidad infantil siguió sin duda otros caminos. En mi juventud se apoderó de mí la omnipotente necesidad de comprender algo acerca de los enigmas del mundo en que vivimos y de contribuir quizá con algo a su solución. El ingreso en la Facultad de Medicina parecía ser el camino más prometedor para lograrlo; luego intenté, sin éxito, con la Zoología y la Química, hasta que finalmente, bajo la influencia de Von Brücke —la más grande autoridad que haya influido nunca sobre mí—, quedé fijado a la fisiología, aunque en aquellos días ésta se hallaba excesivamente restringida a la histología. Por entonces ya había aprobado todos mis exámenes de la carrera médica sin llegar a interesarme ninguna actividad de esta índole, hasta que mi respetado maestro me advirtió que en vista de mi estrecha situación material debía renunciar a emprender una carrera teórica. Así llegué de la histología del sistema nervioso a la neuropatología, y luego, incitado por nuevas influencias, al estudio

de las neurosis. Creo, sin embargo, que mi falta de una genuina inclinación médica no causó gran perjuicio a mis pacientes, pues no redundaba precisamente en ventaja de éstos si el interés terapéutico del médico tiene un excesivo énfasis emocional. Para el paciente lo mejor es que el médico cumpla su tarea con ecuanimidad y con la mayor precisión posible.

Cuanto acabo de exponer no contribuye, evidentemente, gran cosa a dilucidar el problema del análisis profano. Todo esto sólo estaba destinado a presentar mis credenciales personales en tanto que yo mismo propugno el valor autónomo del psicoanálisis y su independencia de la aplicación a la Medicina. Aquí podría deducirse que el decidir si el psicoanálisis como ciencia es una subdivisión de la Medicina o de la Psicología sería una mera cuestión académica carente de todo interés práctico. El punto en cuestión sería otro: precisamente la aplicación del análisis al tratamiento de los enfermos; en la medida en que aspire a ser tal cosa, deberá resignarse a ser aceptado como una rama especializada de la Medicina, tal como lo es, por ejemplo, la radiología, sometiéndose asimismo a las reglas vigentes para todos los métodos terapéuticos. Reconozco que es así, y lo admito; sólo quiero estar seguro de que la terapia no llegue a destruir la ciencia. Por desgracia, todas las analogías son de corte alcance y no tardan en llegar a un punto en el cual divergen los dos términos comparados. El caso del análisis es distinto al de la radiología; el físico no necesita de la persona enferma para estudiar las leyes de los rayos X. El psicoanálisis, empero, no dispone de otro material, sino de los procesos psíquicos del ser humano: únicamente puede ser estudiado en el ser humano. Por circunstancias fácilmente comprensibles, la persona neurótica ofrece un material más instructivo y accesible que los seres normales, y si se pretendiera privar de este material a quien se esfuerce por aprender y aplicar el análisis, se le restaría, con mucho, la mitad de sus posibilidades de estudio. Naturalmente, lejos de mí querer exigir que el interés del individuo neurótico se sacrifique al de la instrucción y al de la investigación científica. El objetivo de mi pequeño libro sobre el problema del análisis profano es precisamente mostrar cómo es posible conciliar fácilmente ambos intereses ajustándose a determinadas precauciones y que el interés médico bien entendido no será el último en resultar beneficiado por tal solución.

Yo mismo he aducido todas las precauciones necesarias, y bien puedo afirmar que la discusión nada nuevo agregó al respecto; quisiera señalar, empero, que en su curso el énfasis se desplazó a menudo en una forma que no responde a la realidad de los hechos. Cuanto se dijo sobre las dificultades del diagnóstico

diferencial y sobre la incertidumbre de valorar en muchos casos la sintomatología somática, es decir, sobre situaciones en las cuales son imprescindibles los conocimientos y la intervención de un médico, es exacto, pero incomparablemente mayor aún es el número de los casos que nunca plantean dudas de esta índole y en los cuales nada tiene que hacer el médico. Estos casos quizá no sean interesantes desde el punto de vista científico, pero desempeñan en la vida práctica una parte de importancia suficiente para justificar la actividad de los analistas profanos, perfectamente competentes para tratarlos. Hace algún tiempo analicé a un colega dominado por una particular antipatía contra la idea de que alguien se permitiese desempeñar una actividad médica no siendo a su vez médico. En el curso de su tratamiento tuve la oportunidad de preguntarle: «Estamos trabajando con usted ahora desde hace más de tres meses. ¿En qué momento de nuestro análisis tuvo usted ocasión de recurrir a mis conocimientos médicos?» Hubo de admitir que tal ocasión no se había presentado en momento alguno.

Tampoco concedo mayor importancia al argumento de que el analista profano, estando expuesto a tener que consultar a un médico, no conquistará el necesario respeto de su paciente, quien no le concederá mayor autoridad que la de un enfermero, un masajista u otro auxiliar de análoga categoría. Una vez más la analogía es imperfecta, sin tener en cuenta siquiera la circunstancia de los pacientes suelen reconocer la autoridad de acuerdo con su transferencia afectiva, y que la posesión de un diploma médico no les causa, ni mucho menos, la impresión que los médicos suponen. Un analista profano profesional no hallará dificultad en conquistar la consideración debida a una guía espiritual secular. Con estas palabras —«guía espiritual secular»— bien podría designarse, por otra parte, la función que el analista, sea médico o profano, debe cumplir en sus relaciones con el público. Nuestros amigos entre el clero protestante —recientemente también entre el católico— con frecuencia consiguen librar a sus feligreses de las inhibiciones que los aquejan en la vida cotidiana, restaurando su fe luego de haberles ofrecido una breve información analítica sobre la índole de sus conflictos. Nuestros adversarios, los psicólogos individuales adlerianos, se esfuerzan por alcanzar un resultado similar en personas que se han tornado inestables e ineficientes, despertando su interés por la comunidad social, pero sólo después de haber iluminado un único sector de su vida anímica, al mostrarles qué parte desempeñan en su enfermedad los impulsos egoístas y desconfiados. Ambos procedimientos, que derivan su poderío de su

fundamentación en el psicoanálisis, tienen cabida en la psicoterapia. Nosotros, los analistas, nos planteamos el objetivo de llevar a cabo el análisis más completo y profundo que sea posible en nuestros pacientes; no queremos aliviarlos incorporándolos a las comunidades católica, protestante o social, sino que procuramos más bien enriquecerlos a partir de sus propias fuentes íntimas, poniendo a disposición de su *yo* aquellas energías que debido a la represión se hallan inaccesiblemente fijadas en su inconsciente, así como aquellas que el *yo* se ve obligado a derrochar en la estéril tarea de mantener dichas represiones. Lo que así hacemos es una guía espiritual en el mejor sentido del término. ¿Acaso nos habremos puesto con ello una meta demasiado ambiciosa? ¿Por ventura merece la mayoría de nuestros pacientes los esfuerzos que tal tarea demanda de nosotros? ¿No sería más económico apuntalar sus debilidades desde el exterior en vez de reformarlas desde el interior? No podría decidirlo; pero hay otra cosa que puedo afirmar decididamente. En el psicoanálisis reinó desde el principio una unión indisoluble entre curar e investigar; el conocimiento trajo consigo el éxito terapéutico; fue imposible tratar a un paciente sin aprender al mismo tiempo algo nuevo; ninguna nueva información pudo adquirirse sin experimentar simultáneamente sus resultados benéficos. Nuestro procedimiento analítico es el único en el cual permanece asegurada esta preciosa conjunción. Únicamente si practicamos nuestra guía espiritual analítica lograremos profundizar nuestra incipiente concepción de la mente humana. Esta perspectiva de un beneficio científico ha sido siempre el rasgo más noble y halagüeño de la labor analítica. ¿Será lícito sacrificarla en aras de consideraciones prácticas cualesquiera?

Algunas observaciones emitidas en el curso de esta discusión me inducen a sospechar que, a pesar de todo, mi estudio sobre el análisis profano ha sido mal interpretado en un punto particular. En efecto, se ha asumido contra mí la defensa de los médicos, como si yo los hubiese declarado, en términos generales, incompetentes para practicar el análisis y como si hubiese emitido a nuestros institutos de enseñanza la consigna de rechazar todo ingreso del campo médico. Nada más lejos de mi intención. Dicha apariencia posiblemente obedeciera a que en el curso de mis formulaciones polémicas me vi obligado a declarar que los analistas médicos no capacitados en el análisis son aún más peligrosos que los profanos. Mi verdadera opinión sobre el tema podría aclararla parafraseando una observación cínica sobre la mujer que en cierta oportunidad apareció en la revista *Simplicissimus*. Un hombre se quejaba a otro de las debilidades y del complicado carácter del bello sexo, replicándole el último: «Con todo, la mujer

es lo mejor que tenemos *en esa especie*». Admito que mientras no existan las escuelas que anhelamos para la formación de los analistas, las personas capacitadas que cuenten con instrucción médica constituyen el mejor material para formar futuros analistas. Sin embargo, tenemos el derecho de exigir que no confundan su preformación médica con la formación analítica, que superen la unilateralidad favorecida por la enseñanza que han recibido en las escuelas de Medicina y que resistan a la tentación de coquetear con la endocrinología y con el sistema nervioso autónomo, cuando se trata de aprehender hechos psicológicos por medio de un sistema de conceptos psicológicos. También comparto la opinión de que todos los problemas relacionados con la conexión entre los fenómenos psíquicos y sus fundamentos orgánicos, anatómicos y químicos, sólo pueden ser abordados por personas versadas en ambos terrenos; es decir, por analistas médicos. Mas no ha de olvidarse que esto no constituye la totalidad del psicoanálisis y que en sus demás aspectos nunca podremos prescindir de la cooperación de aquellas personas que cuentan con una formación preliminar en las ciencias del espíritu. Por razones prácticas hemos adoptado la norma —que incidentalmente también rige en nuestras publicaciones periódicas— de separar el análisis médico de las aplicaciones del psicoanálisis. Esta distinción, no obstante, no es correcta, pues en realidad la línea de división corre entre el psicoanálisis *científico* y sus *aplicaciones*, tanto en la Medicina como en terrenos no médicos.

En el curso de estas discusiones el rechazo más rotundo del análisis profano fue expresado por nuestros colegas norteamericanos, de modo que no considero superfluo replicarles en pocas palabras. Difícilmente podría acusárseme de abusar del análisis con fines polémicos, si expreso la opinión de que su resistencia se debe totalmente a factores prácticos. Ellos ven en su país cuántos desatinos y abusos cometen los analistas profanos con el análisis y a qué punto perjudican en consecuencia a sus pacientes, tanto como al buen nombre del psicoanálisis. Es comprensible, pues, que en su indignación quieran apartarse en lo posible de esos elementos inescrupulosos y perjudiciales, excluyendo a los profanos de toda participación en el análisis. Pero esos hechos ya bastan de por sí para reducir la importancia de la posición norteamericana. En efecto, la cuestión del análisis profano no puede ser decidida exclusivamente de acuerdo con consideraciones prácticas, y las condiciones locales reinantes en Estados Unidos no pueden ser las únicas que determinen nuestro juicio.

La resolución adoptada por nuestros colegas norteamericanos contra los

analistas profanos, basada esencialmente en razones prácticas, me parece muy poco práctica, pues no logrará modificar uno de los factores que dominan la situación. Tiene, por así decirlo, el valor de un intento de represión. Si no es posible impedir que los analistas profanos continúen sus actividades y si el público no apoya la campaña contra los mismos, ¿no sería más conveniente reconocer el hecho de su existencia ofreciéndoles la oportunidad de adquirir una capacitación? ¿No sería posible de esta manera influir sobre ellos y, al ofrecerles la posibilidad de ser aprobados por la profesión médica y de ser invitados a colaborar, despertar en ellos el interés por elevar su nivel ético e intelectual?

CLIV

EL PORVENIR DE UNA ILUSIÓN^[2242]

1927

I

TODO aquel que ha vivido largo tiempo dentro de una determinada cultura y se ha planteado repetidamente el problema de cuáles fueron los orígenes y la trayectoria evolutiva de la misma, acaba por ceder también alguna vez a la tentación de orientar su mirada en sentido opuesto y preguntarse cuáles serán los destinos futuros de tal cultura y por qué avatares habrá aún de pasar. No tardamos, sin embargo, en advertir que ya el valor inicial de tal investigación queda considerablemente disminuido por la acción de varios factores. Ante todo, son muy pocas las personas capaces de una visión total de la actividad humana en sus múltiples modalidades. La inmensa mayoría de los hombres se ha visto obligada a limitarse a escasos sectores o incluso a uno solo. Y cuanto menos sabemos del pasado y del presente, tanto más inseguro habrá de ser nuestro juicio sobre el porvenir. Pero, además, precisamente en la formación de este juicio intervienen, en un grado muy difícil de precisar, las esperanzas subjetivas individuales, las cuales dependen, a su vez, de factores puramente personales, esto es, de la experiencia de cada uno y de su actitud más o menos optimista ante la vida, determinada por el temperamento, el éxito o el fracaso. Por último, ha de tenerse también en cuenta el hecho singular de que los hombres viven, en general, el presente con una cierta ingenuidad; esto es, sin

poder llegar a valorar exactamente sus contenidos. Para ello tienen que considerarlo a distancia, lo cual supone que el presente ha de haberse convertido en pretérito para que podamos hallar en él puntos de apoyo en que basar un juicio sobre el porvenir.

Así, pues, al ceder a la tentación de pronunciarnos sobre el porvenir probable de nuestra cultura, obraremos prudentemente teniendo en cuenta los reparos antes indicados al mismo tiempo que la inseguridad inherente a toda predicción. Por lo que a mí respecta, tales consideraciones me llevarán a apartarme rápidamente de la magna labor total y a refugiarme en el pequeño sector parcial al que hasta ahora he consagrado mi atención, limitándome a fijar previamente su situación dentro de la totalidad.

La cultura humana —entendiendo por tal todo aquello en que la vida humana ha superado sus condiciones zoológicas y se distingue de la vida de los animales, y desdeñando establecer entre los conceptos de cultura y civilización separación alguna; la cultura humana, repetimos, muestra, como es sabido, al observador dos distintos aspectos. Por un lado, comprende todo el saber y el poder conquistados por los hombres para llegar a dominar las fuerzas de la Naturaleza y extraer los bienes naturales con que satisfacer las necesidades humanas, y por otro, todas las organizaciones necesarias para regular las relaciones de los hombres entre sí y muy especialmente la distribución de los bienes naturales alcanzables. Estas dos direcciones de la cultura no son independientes una de otra; en primer lugar, porque la medida en que los bienes existentes consienten la satisfacción de los instintos ejerce profunda influencia sobre las relaciones de los hombres entre sí; en segundo, porque también el hombre mismo, individualmente considerado, puede representar un bien natural para otro en cuanto éste utiliza su capacidad de trabajo o hace de él su objeto sexual. Pero, además, porque cada individuo es virtualmente un enemigo de la civilización, a pesar de tener que reconocer su general interés humano. Se da, en efecto, el hecho singular de que los hombres, no obstante, serles imposible existir en el aislamiento, sienten como un peso intolerable los sacrificios que la civilización les impone para hacer posible la vida en común. Así, pues, la cultura ha de ser defendida contra el individuo, y a esta defensa responden todos sus mandamientos, organizaciones e instituciones, los cuales no tienen tan sólo por objeto efectuar una determinada distribución de los bienes naturales, sino también mantenerla e incluso defender contra los impulsos hostiles de los hombres los medios existentes para el dominio de la Naturaleza y la producción

de bienes. Las creaciones de los hombres son fáciles de destruir, y la ciencia y la técnica por ellos edificada pueden también ser utilizadas para su destrucción.

Experimentamos así la impresión de que la civilización es algo que fue impuesto a una mayoría contraria a ella por una minoría que supo apoderarse de los medios de poder y de coerción. Luego no es aventurado suponer que estas dificultades no son inherentes a la esencia misma de la cultura, sino que dependen de las imperfecciones de las formas de cultura desarrolladas hasta ahora. Es fácil, en efecto, señalar tales imperfecciones. Mientras que en el dominio de la Naturaleza ha realizado la Humanidad continuos progresos y puede esperarlos aún mayores, no puede hablarse de un progreso análogo en la regulación de las relaciones humanas, y probablemente en todas las épocas, como de nuevo ahora, se han preguntado muchos hombres si esta parte de las conquistas culturales merece, en general, ser defendida. Puede creerse en la posibilidad de una nueva regulación de las relaciones humanas, que cegará las fuentes del descontento ante la cultura, renunciando a la coerción y a la yugulación de los instintos, de manera que los hombres puedan consagrarse, sin ser perturbados por la discordia interior, a la adquisición y al disfrute de los bienes terrenos. Esto sería la edad de oro, pero es muy dudoso que pueda llegarse a ello. Parece, más bien, que toda la civilización ha de basarse sobre la coerción y la renuncia a los instintos, y ni siquiera puede asegurarse que al desaparecer la coerción se mostrase dispuesta la mayoría de los individuos humanos a tomar sobre sí la labor necesaria para la adquisición de nuevos bienes. A mi juicio, ha de contarse con el hecho de que todos los hombres integran tendencias destructoras —antisociales y anticulturales— y que en gran número son bastante poderosas para determinar su conducta en la sociedad humana.

Este hecho psicológico presenta un sentido decisivo para el enjuiciamiento de la cultura humana. En un principio pudimos creer que su función esencial era el dominio de la Naturaleza para la conquista de los bienes vitales y que los peligros que la amenazan podían ser evitados por medio de una adecuada distribución de dichos bienes entre los hombres. Mas ahora vemos desplazado el nódulo de la cuestión desde lo material a lo anímico. Lo decisivo está en si es posible aminorar, y en qué medida, los sacrificios impuestos a los hombres en cuanto a la renuncia a la satisfacción de sus instintos, conciliarios con aquellos que continúen siendo necesarios y compensarles de ellos. El dominio de la masa por una minoría seguirá demostrándose siempre tan imprescindible como la

imposición coercitiva de la labor cultural, pues las masas son perezosas e ignorantes, no admiten gustosas la renuncia al instinto, siendo inútiles cuantos argumentos se aduzcan para convencerlas de lo inevitable de tal renuncia, y sus individuos se apoyan unos a otros en la tolerancia de su desenfreno. Únicamente la influencia de individuos ejemplares a los que reconocen como conductores puede moverlas a aceptar aquellos esfuerzos y privaciones imprescindibles para la perduración de la cultura. Todo irá entonces bien mientras que tales conductores sean personas que posean un profundo conocimiento de las necesidades de la vida y que se hayan elevado hasta el dominio de sus propios deseos instintivos. Pero existe el peligro de que para conservar su influjo hagan a las masas mayores concesiones que éstas a ellos, y, por tanto, parece necesario que la posesión de medios de poder los haga independientes de la colectividad. En resumen: el hecho de que sólo mediante cierta coerción puedan ser mantenidas las instituciones culturales es imputable a dos circunstancias ampliamente difundidas entre los hombres: la falta de amor al trabajo y la ineficacia de los argumentos contra las pasiones.

Sé de antemano la objeción que se opondrá a estas afirmaciones. Se dirá que la condición que acabamos de atribuir a las colectividades humanas, y en la que vemos una prueba de la necesidad de una coerción que imponga la labor cultural, no es por sí misma sino una consecuencia de la existencia de instituciones culturales defectuosas que han exasperado a los hombres haciéndolos vengativos e inasequibles. Nuevas generaciones, educadas con amor y en la más alta estimación del pensamiento, que hayan experimentado desde muy temprano los beneficios de la cultura, adoptarán también una distinta actitud ante ella, la considerarán como su más preciado patrimonio y estarán dispuestas a realizar todos aquellos sacrificios necesarios para su perduración, tanto en trabajo como en renuncia a la satisfacción de los instintos. Harán innecesaria la coerción y se diferenciarán muy poco de sus conductores. Si hasta ahora no ha habido en ninguna cultura colectividades humanas de esta condición, ello se debe a que ninguna cultura ha acertado aún con instituciones capaces de influir sobre los hombres en tal sentido y precisamente desde su infancia.

Podemos preguntarnos si nuestro dominio sobre la Naturaleza permite ya, o permitirá algún día, el establecimiento de semejantes instituciones culturales, e igualmente de dónde habrán de surgir aquellos hombres superiores, prudentes y desinteresados que hayan de actuar como conductores de las masas y educadores de las generaciones futuras. Puede intimidarnos la magna coerción inevitable

para la consecución de estos propósitos. Pero no podemos negar la grandeza del proyecto ni su importancia para el porvenir de la cultura humana. Se nos muestra basado en el hecho psicológico de que el hombre integra las más diversas disposiciones instintivas, cuya orientación definitiva es determinada por las tempranas experiencias infantiles. De este modo, los límites de la educabilidad del hombre supondrán también los de la eficacia de tal transformación cultural. Podemos preguntarnos si un distinto ambiente cultural puede llegar a extinguir, y en qué medida, los dos caracteres de las colectividades humanas antes señaladas que tanto dificultan su conducción. Tal experimento está aún por hacer. Probablemente cierto tanto por ciento de la Humanidad permanecerá siempre asocial, a consecuencia de una disposición patológica o de una exagerada energía de los instintos. Pero si se consigue reducir a una minoría la actual mayoría hostil a la cultura se habrá alcanzado mucho, quizá todo lo posible.

No quisiera despertar la impresión de haberme desviado mucho del camino prescrito a mi investigación y, por tanto, he de afirmar explícitamente que no me he propuesto en absoluto enjuiciar el gran experimento de cultura emprendido actualmente en el amplio territorio situado entre Europa y Asia. Carezco de conocimiento suficiente de la cuestión y de capacidad para pronunciarme sobre sus posibilidades, contrastar la propiedad de los métodos aplicados o estimar la magnitud del abismo inevitable entre el propósito y la realización. Lo que allí se prepara, inacabado aún, elude, como tal, una precisa observación, a la cual ofrece, en cambio, rica materia nuestra cultura, consolidada hace ya largo tiempo.

II

HEMOS pasado inadvertidamente de lo económico a lo psicológico. Al principio nos inclinamos a buscar el patrimonio cultural en los bienes existentes y en las instituciones para su distribución. La conclusión de que toda cultura reposa en la imposición coercitiva del trabajo y en la renuncia a los instintos, provocando, por consiguiente, la oposición de aquellos sobre los cuales recaen tales exigencias, nos hace ver claramente que los bienes mismos, los medios para su conquista y las disposiciones para su distribución no pueden ser el contenido único, ni siquiera el contenido esencial de la cultura, puesto que se

hallan amenazados por la rebeldía y el ansia de destrucción de los partícipes de la misma. Al lado de los bienes se sitúan ahora los medios necesarios para defender la cultura; esto es, los medios de coerción y los conducentes a reconciliar a los hombres con la cultura y a compensarles sus sacrificios. Estos últimos medios constituyen lo que pudiéramos considerar como el patrimonio espiritual de la cultura.

Con objeto de mantener cierta regularidad en nuestra nomenclatura, denominaremos interdicción al hecho de que un instinto no pueda ser satisfecho, prohibición a la institución que marca tal interdicción y privación al estado que la prohibición trae consigo. Lo más inmediato será establecer una distinción entre aquellas privaciones que afectan a todos los hombres y aquellas otras que sólo recaen sobre grupos, clases o individuos determinados. Las primeras son las más antiguas; con las prohibiciones en las que tienen su origen inició la cultura hace muchos milenios el desligamiento del estado animal primitivo. Para nuestra sorpresa hemos hallado que se mantienen aún en vigor, constituyendo todavía el nódulo de la hostilidad contra la cultura. Los deseos instintivos sobre los que gravitan nacen de nuevo con cada criatura humana. Existe una clase de hombres, los neuróticos, en los que ya estas interdicciones provocan una reacción asocial. Tales deseos instintivos son el incesto, el canibalismo y el homicidio. Extrañará, quizá, ver reunidos estos deseos instintivos, en cuya condenación aparecen de acuerdo todos los hombres, con aquellos otros sobre cuya permisión o interdicción se lucha tan ardientemente en nuestra cultura, pero psicológicamente está justificado. La actitud cultural ante éstos más antiguos deseos instintivos no es tampoco uniforme; tan sólo el canibalismo es unánimemente condenado y, salvo para la observación psicoanalítica, parece haber sido dominado por completo. La intensidad de los deseos incestuosos se hace aún sentir detrás de la prohibición, y el homicidio es todavía practicado e incluso ordenado en nuestra cultura bajo determinadas condiciones. Probablemente habrán de sobrevenir nuevas evoluciones de la cultura, en las cuales determinadas satisfacciones de deseos, perfectamente posibles hoy, parecerán tan inadmisibles como hoy la del canibalismo.

Ya en éstas más antiguas renunciadas al instinto interviene un factor psicológico que integra también suma importancia en todas las ulteriores. Es inexacto que el alma humana no haya realizado progreso alguno desde los tiempos más primitivos y que, en contraposición a los progresos de la ciencia y la técnica, sea hoy la misma que al principio de la Historia. Podemos indicar

aquí uno de tales progresos anímicos. Una de las características de nuestra evolución consiste en la transformación paulatina de la coerción externa en coerción interna por la acción de una especial instancia psíquica del hombre, el *super-yo*, que va acogiendo la coerción externa entre sus mandamientos.

En todo niño podemos observar el proceso de esta transformación, que es la que hace de él un ser moral y social. Este robustecimiento del *super-yo* es uno de los factores culturales psicológicos más valiosos. Aquellos individuos en los cuales ha tenido efecto cesan de ser adversarios de la civilización y se convierten en sus más firmes substratos. Cuanto mayor sea su número en un sector de cultura, más segura se hallará ésta y antes podrá prescindir de los medios externos de coerción. La medida de esta asimilación de la coerción externa varía mucho según el instinto sobre el cual recaiga la prohibición.

En cuanto a las exigencias culturales más antiguas, antes detalladas, parece haber alcanzado —si excluimos a los neuróticos, excepción indeseada— una gran amplitud. Pero su proporción varía mucho con respecto a los demás instintos. Al volver a ellos nuestra vista, advertimos con sorpresa y alarma que una multitud de individuos no obedece a las prohibiciones culturales correspondientes más que bajo la presión de la coerción externa; esto es, sólo mientras tal coerción constituye una amenaza real e ineludible. Así sucede muy especialmente en lo que se refiere a las llamadas exigencias morales de la civilización, prescritas también por igual a todo individuo. La mayor parte de las transgresiones de que los hombres se hacen culpables lesionan estos preceptos. Infinitos hombres civilizados, que retrocederían temerosos ante el homicidio o el incesto, no se privan de satisfacer su codicia, sus impulsos agresivos y sus caprichos sexuales, ni de perjudicar a sus semejantes con la mentira, el fraude y la calumnia, cuando pueden hacerlo sin castigo, y así viene sucediendo, desde siempre, en todas las civilizaciones.

En lo que se refiere a las restricciones que sólo afectan a determinadas clases sociales, la situación se nos muestra claramente y no ha sido nunca un secreto para nadie. Es de suponer que estas clases postergadas envidiarán a las favorecidas sus privilegios y harán todo lo posible por libertarse del incremento especial de privación que sobre ellas pesa. Donde no lo consigan, surgirá en la civilización correspondiente un descontento duradero que podrá conducir a peligrosas rebeliones. Pero cuando una civilización no ha logrado evitar que la satisfacción de un cierto número de sus partícipes tenga como premisa la opresión de otros, de la mayoría quizá —y así sucede en todas las civilizaciones

actuales—, es comprensible que los oprimidos desarrollen una intensa hostilidad contra la civilización que ellos mismos sostienen con su trabajo, pero de cuyos bienes no participan sino muy poco. En este caso no puede esperarse por parte de los oprimidos una asimilación de las prohibiciones culturales, pues, por el contrario, se negarán a reconocerlas, tenderán a destruir la civilización misma y eventualmente a suprimir sus premisas. La hostilidad de estas clases sociales contra la civilización es tan patente que ha monopolizado la atención de los observadores, impidiéndoles ver la que latentemente abrigan también las otras capas sociales más favorecidas. No hace falta decir que una cultura que deja insatisfecho a un núcleo tan considerable de sus partícipes y los incita a la rebelión no puede durar mucho tiempo, ni tampoco lo merece.

El grado de asimilación de los preceptos culturales —o dicho de un modo popular y nada psicológico: el nivel moral de los partícipes de una civilización— no es el único patrimonio espiritual que ha de tenerse en cuenta para valorar la civilización de que se trate. Ha de atenderse también a su acervo de ideales y a su producción artística; esto es, a las satisfacciones extraídas de estas dos fuentes.

Nos inclinaremos demasiado fácilmente a incluir entre los bienes espirituales de una civilización sus ideales; esto es, las valoraciones que determinan en ella cuáles son los rendimientos más elevados a los que deberá aspirarse.

Al principio parece que estos ideales son los que han determinado y determinan los rendimientos de la civilización correspondiente, pero no tardamos en advertir que, en realidad, sucede todo lo contrario; los ideales quedan forjados como una secuela de los primeros rendimientos obtenidos por la acción conjunta de las dotes intrínsecas de una civilización y las circunstancias externas, y estos primeros rendimientos son retenidos ya por el ideal para ser continuados. Así, pues, la satisfacción que el ideal procura a los partícipes de una civilización es de naturaleza narcisista y reposa en el orgullo del rendimiento obtenido. Para ser completa precisa de la comparación con otras civilizaciones que han tendido hacia resultados distintos y han desarrollado ideales diferentes. De este modo, los ideales culturales se convierten en motivo de discordia y hostilidad entre los distintos sectores civilizados, como se hace patente entre las naciones.

La satisfacción narcisista, extraída del ideal cultural, es uno de los poderes que con mayor éxito actúan en contra de la hostilidad adversa a la civilización, dentro de cada sector civilizado. No sólo las clases favorecidas que gozan de los

beneficios de la civilización correspondiente, sino también las oprimidas participan de tal satisfacción, en cuanto el derecho a despreciar a los que no pertenecen a su civilización les compensa de las imitaciones que la misma se impone a ellos. Cayo es un mísero plebeyo agobiado por los tributos y las prestaciones personales, pero es también un romano, y participa como tal en la magna empresa de dominar a otras naciones e imponerles leyes. Esta identificación de los oprimidos con la clase que los oprime y los explota no es, sin embargo, más que un fragmento de una más amplia totalidad, pues, además, los oprimidos pueden sentirse afectivamente ligados a los opresores y, a pesar de su hostilidad, ver en sus amos su ideal. Si no existieran estas relaciones, satisfactorias en el fondo, sería incomprensible que ciertas civilizaciones se hayan conservado tanto tiempo, a pesar de la justificada hostilidad de grandes masas de hombres.

La satisfacción que el arte procura a los partícipes de una civilización es muy distinta, aunque, por lo general, permanece inasequible a las masas, absorbidas por el trabajo agotador y poco preparadas por la educación. Como ya sabemos, el arte ofrece satisfacciones sustitutivas compensadoras de las primeras y más antiguas renunciadas impuestas por la civilización al individuo —las más hondamente sentidas aún—, y de este modo es lo único que consigue reconciliarle con sus sacrificios. Pero, además, las creaciones del arte intensifican los sentimientos de identificación, de los que tanto precisa todo sector civilizado, ofreciendo ocasiones de experimentar colectivamente sensaciones elevadas. Por último, contribuyen también a la satisfacción narcisista cuando representan el rendimiento de una civilización especial y expresan en forma impresionante sus ideales.

No hemos citado aún el elemento más importante del inventario psíquico de una civilización. Nos referimos a sus representaciones religiosas —en el más amplio sentido— o, con otras palabras que más tarde justificaremos, a sus ilusiones.

III

¿**E**N qué consiste el singular valor de las ideas religiosas?

Hemos hablado de una hostilidad contra la civilización, engendrada

por la presión que la misma ejerce sobre el individuo, imponiéndole la renuncia a los instintos. Supongamos levantadas de pronto a sus prohibiciones: el individuo podrá elegir como objeto sexual a cualquier mujer que encuentre a su gusto, podrá desembarazarse sin temor alguno de los rivales que se la disputen y, en general, de todos aquellos que se interpongan de algún modo en su camino, y podrá apropiarse los bienes ajenos sin pedir siquiera permiso a sus dueños. La vida parece convertirse así en una serie ininterrumpida de satisfacciones. Pero en seguida tropezamos con una primera dificultad. Todos los demás hombres abrigan los mismos deseos que yo, y no han de tratarme con más consideración que yo a ellos. Resulta, pues, que en último término sólo un único individuo puede llegar a ser ilimitadamente feliz con esta supresión de las restricciones de la civilización: un tirano, un dictador que se haya apoderado de todos los medios de poder, y aun para este individuo será muy deseable que los demás observen, por lo menos, uno de los mandamientos culturales: el de no matar.

Pero el hecho de aspirar a una supresión de la cultura testimoniaría de una ingratitud manifiesta y de una acusada miopía espiritual. Suprimida la civilización, lo que queda es el estado de naturaleza, mucho más difícil de soportar. Desde luego, la Naturaleza no impone la menor limitación a nuestros instintos y nos deja obrar con plena libertad; pero, en último término, posee también su modo especial de limitarnos: nos suprime, a nuestro juicio, con fría crueldad, y preferentemente con ocasión de nuestras satisfacciones. Precisamente estos peligros, con los que nos amenaza la Naturaleza, son los que nos han llevado a unirnos y a crear la civilización que, entre otras cosas, ha de hacer posible la vida en común. La función capital de la cultura, su verdadera razón de ser, es defendernos contra la Naturaleza.

En algunos puntos lo ha conseguido ya bastante y es de esperar que vaya lográndolo cada vez mejor; pero nadie cae en el error de creer ya totalmente sojuzgada a la Naturaleza, y sólo algunos se atreven a esperar que llegará un día en el cual quede sometida por completo a los hombres. Están los elementos que parecen burlarse de toda coerción humana: la tierra, que tiembla, se abre y sepulta a los hombres con la obra de su trabajo; el agua, que inunda y ahoga; la tempestad, que destruye y arruina, y las enfermedades, en las que sólo recientemente hemos reconocido los ataques de otros seres animados; está, por último, el doloroso enigma de la muerte, contra la cual no se ha hallado aún, ni se hallará probablemente, la triaca. Con estas poderosas armas se alza contra nosotros la Naturaleza, magna, cruel e inexorable, y presenta una y otra vez a

nuestros ojos nuestra debilidad y nuestra indefensión, a las que pretendíamos escapar por medio de la obra de la cultura. Una de las pocas impresiones satisfactorias y elevadas que la Humanidad nos procura es la de verla olvidar, ante una catástrofe natural, la inconsistencia de su civilización, todas sus dificultades y sus disensiones internas, y recordar la gran obra común, su conservación contra la prepotencia de la Naturaleza.

Como para la Humanidad en conjunto, también para el individuo la vida es difícil de soportar. La civilización de la que participa le impone determinadas privaciones, y los demás hombres le infringen cierta medida de sufrimiento, bien a pesar de los preceptos de la civilización, bien a consecuencia de la imperfección de la misma, agregándose a todo esto los daños que recibe de la Naturaleza indominada, a la que él llama el destino. Esta situación ha de provocar en el hombre un continuo temor angustiado y una grave lesión de su narcisismo natural. Sabemos ya cómo reacciona el individuo a los daños que le infiere la civilización o le son causados por los demás: desarrolla una resistencia proporcional contra las instituciones de la civilización correspondiente, cierto grado de hostilidad contra la cultura. Pero ¿cómo se defiende de los poderes prepotentes de la Naturaleza, de la amenaza del destino?

La civilización toma también a su cargo esta función defensora y la cumple por todos y para todos en igual forma, dándose el hecho singular de que casi todas las civilizaciones proceden aquí del mismo modo. No detiene en este punto su labor de defender al hombre contra la Naturaleza, sino que la continúa con otros medios. Esta función toma ahora un doble aspecto: el hombre, gravemente amenazado, demanda consuelo, pide que el mundo y la vida queden libres de espantos; pero, al mismo tiempo, su ansia de saber, impulsada, desde luego, por decisivos intereses prácticos, exige una respuesta.

El primer caso es ya una importante conquista. Consiste en humanizar la Naturaleza. A las fuerzas impersonales, al destino, es imposible aproximarse; permanecen eternamente incógnitas. Pero si en los elementos rugen las mismas pasiones que en el alma del hombre, si la muerte misma no es algo espontáneo, sino el crimen de una voluntad perversa; si la Naturaleza está poblada de seres como aquéllos con los que convivimos, respiraremos aliviados, nos sentiremos más tranquilos en medio de lo inquietante y podremos elaborar psíquicamente nuestra angustia. Continuamos acaso inermes, pero ya no nos sentimos, además, paralizados; podemos, por lo menos, reaccionar e incluso nuestra indefensión no es quizá ya tan absoluta, pues podemos emplear contra estos poderosos

superhombres que nos acechan fuera los mismos medios de que nos servimos dentro de nuestro círculo social; podemos intentar conjurarlos, apaciguarlos y sobornarlos, despojándoles así de una parte de su poderío. Esta sustitución de una ciencia natural por una psicología no sólo proporciona al hombre un alivio inmediato, sino que le muestra el camino por el que llega a dominar más ampliamente la situación.

Esta situación no constituye, en efecto, nada nuevo. Tiene un precedente infantil, y no es, en realidad, más que la continuación del mismo. De niños, todos hemos pasado por un período de indefensión con respecto a nuestros padres —a nuestro padre, sobre todo—, que nos inspiraba un profundo temor, aunque al mismo tiempo estábamos seguros de su protección contra los peligros que por entonces conocíamos. Así, no era difícil asimilar ambas situaciones, proceso en el cual hubo de intervenir también, como en la vida onírica, el deseo. Cuando un presagio de muerte asalta al durmiente y quiere hacerle asistir a su propio entierro, la elaboración onírica sabe elegir las circunstancias en las cuales también este suceso tan temido se convierte en la realización de un deseo, y el durmiente se ve en un sepulcro etrusco, al que ha descendido encantado de poder satisfacer sus curiosidades arqueológicas^[2243]. Obrando de un modo análogo, el hombre no transforma sencillamente las fuerzas de la Naturaleza en seres humanos, a los que puede tratar de igual a igual —cosa que no correspondería a la impresión de superioridad que tales fuerzas le producen—, sino que las reviste de un carácter paternal y las convierte en dioses, conforme a un prototipo infantil, y también, según hemos intentado ya demostrar en otro lugar, a un prototipo filogénico.

Andando el tiempo surgen luego las primeras observaciones de la regularidad y la normatividad de los fenómenos físicos, y las fuerzas naturales pierden sus caracteres humanos. Pero la indefensión de los hombres continúa, y con ello perdura su necesidad de una protección paternal y perduran los dioses, a los cuales se sigue atribuyendo una triple función: espantar los terrores de la Naturaleza, conciliar al hombre con la crueldad del destino, especialmente tal y como se manifiesta en la muerte, y compensarle de los dolores y las privaciones que la vida civilizada en común le impone.

Pero poco a poco va desplazándose el acento dentro de estas funciones. Se observa que los fenómenos naturales se desarrollan espontáneamente conforme a las leyes internas, pero los dioses no dejan por ello de seguir siendo dueños y

señores de la Naturaleza: la han creado y organizado de esta suerte y pueden ya abandonarla a sí misma. Sólo de cuando en cuando intervienen en su curso con algún milagro, como para demostrar que no han renunciado a nada de lo que constituía su poder primitivo. Por lo que respecta a la distribución de los destinos humanos, perdura siempre una inquieta sospecha de que la indefensión y el abandono de los hombres tienen poco remedio. En ese punto fallan enseguida los dioses, y si realmente son ellos quienes marcan a cada hombre su destino, es de pensar que sus designios son impenetrables. El pueblo mejor dotado de la antigüedad vislumbró la existencia de un poder superior a los dioses —la *moira*—, y sospechó que éstos mismos tenían marcados sus destinos. Cuanto más independiente se hace la Naturaleza y más se retiran de ella los dioses, tanto más interesante van concentrándose las esperanzas en derredor de la tercera de las funciones a ellos encomendadas, llegando a ser así lo moral su verdadero dominio. De este modo, la función encomendada a la divinidad resulta ser la de compensar los defectos y los daños de la civilización, precaver los sufrimientos que los hombres se causan unos a otros en la vida en común y velar por el cumplimiento de los preceptos culturales, tan mal seguidos por los hombres. A estos preceptos mismos se les atribuye un origen divino, situándolos por encima de la sociedad humana y extendiéndolos al suceder natural y universal.

Se crea así un acervo de representaciones, nacido de la necesidad de hacer tolerable la indefensión humana, y formado con el material extraído del recuerdo de la indefensión de nuestra propia infancia individual y de la infancia de la Humanidad. Fácilmente se advierte que este tesoro de representaciones protege a los hombres en dos direcciones distintas: contra los peligros de la Naturaleza y del destino y contra los daños de la propia sociedad humana. Su contenido, sintéticamente enunciado, es el siguiente: la vida en este mundo sirve a un fin más alto, nada fácil de adivinar desde luego, pero que significa seguramente un perfeccionamiento del ser humano. El objeto de esta superación y elevación ha de ser probablemente la parte espiritual del hombre, el alma, que tan lenta y rebeldemente se ha ido separando del cuerpo en el transcurso de los tiempos. Todo lo que en este mundo sucede, sucede en cumplimiento de los propósitos de una inteligencia superior, que, por caminos y rodeos difíciles de perseguir, lo conduce todo en definitiva hacia el bien; esto es, hacia lo más satisfactorio para el hombre. Sobre cada uno de nosotros vela una guarda bondadosa, sólo en apariencia severa, que nos preserva de ser juguete de las fuerzas naturales, prepotentes e inexorables. La muerte misma no es un aniquilamiento, un retorno

a lo inanimado inorgánico, sino el principio de una nueva existencia y el tránsito a una evolución superior. Por otro lado las mismas leyes morales que nuestras civilizaciones han estatuido rigen también el suceder universal, guardadas por una suprema instancia justiciera, infinitamente más poderosa y consecuente. Todo lo bueno encuentra al fin su recompensa, y todo lo malo, su castigo, cuando no ya en esta vida sí en las existencias ulteriores que comienzan después de la muerte.

De este modo quedan condenados a desaparecer todos los terrores, los sufrimientos y asperezas de la vida. La vida de ultratumba, que continúa nuestra vida terrenal como la parte invisible del espectro solar, continúa la visible, trae consigo toda la perfección que aquí hemos echado de menos. La suprema sabiduría que dirige este proceso, la suprema bondad que en él se manifiesta y la justicia que en él se cumple son los atributos de los seres divinos que nos han creado y han creado el Universo entero. O, mejor dicho, de aquel único ser divino, en el que nuestras civilizaciones han condensado el politeísmo de épocas anteriores. El pueblo que primero consiguió semejante condensación de los atributos divinos se mostró muy orgulloso de tal progreso. Había revelado el nódulo paternal, oculto desde siempre detrás de toda imagen divina. Pero, en el fondo, esto no significa sino un retroceso a los comienzos históricos de la idea de Dios.

No habiendo ya más que un solo y único Dios, las relaciones con él pudieron recobrar todo el fervor y toda la intensidad de las relaciones infantiles del individuo con su padre. Mas a cambio de tanto amor se quiere una recompensa: ser el hijo predilecto, el pueblo elegido. Mucho tiempo después ha elevado la piadosa América la pretensión de ser *God's own country*, y lo es ciertamente en cuanto a una de las formas bajo las cuales adoran los hombres a la divinidad.

Las ideas religiosas sintéticamente enunciadas en lo que precede han pasado, claro está, por una larga evolución y han sido retenidas por diversas civilizaciones en distintas fases. En el presente ensayo hemos aislado una sola de estas fases evolutivas: la de su cristalización definitiva en nuestra actual civilización blanca, cristiana. No es difícil observar que en el conjunto formado por estas ideas no todos los elementos armonizan igualmente bien entre sí, y que ni se da con ellas respuesta a todas las interrogaciones apremiantes ni resulta tampoco tarea fácil defenderlas de la constante contradicción de la experiencia cotidiana. Pero así y todo, estas representaciones, religiosas en el más amplio sentido, pasan por ser el tesoro más precioso de la civilización, lo más valioso

que la misma puede ofrecer a sus partícipes, y son más estimables que las artes de beneficiar los tesoros de la tierra, procurar a la Humanidad su alimento o vencer las enfermedades. Los hombres creen no poder soportar la vida si no dan a estas representaciones todo el valor al que para ellas se aspira. Habremos, pues, de preguntarnos qué significan estas ideas a la luz de la Psicología, de dónde extraen su alta estimación y —con interrogación harto tímida— cuál es su verdadero valor.

IV

UNA investigación que avanza libre de objeciones exteriores, como un monólogo, corre cierto peligro. Es muy difícil ceder, además, a la tentación de apartar a un lado aquellas ideas propias que tratan de interrumpirla, y todo ello se paga con una sensación de inseguridad que luego se quiere encubrir por medio de conclusiones demasiado radicales. Así, pues, situaré frente a mí un adversario que siga mi exposición con desconfiada crítica y le cederé la palabra de cuando en cuando.

Por lo pronto le oigo ya decir: «Se ha servido usted repetidamente de expresiones que me han producido cierta extrañeza. Ha dicho usted, por ejemplo, que la civilización crea las representaciones religiosas y las pone a disposición de sus partícipes. Sin saber a punto fijo por qué, encuentro en estas afirmaciones algo extraño. No las encuentro tan naturales como encontraría, por ejemplo, la de que la civilización ha regulado el reparto de los productos del trabajo o los derechos sobre la mujer y el hijo».

A mi juicio, tales afirmaciones están plenamente justificadas. He intentado mostrar que las representaciones religiosas han nacido de la misma fuente que todas las demás conquistas de la cultura: de la necesidad de defenderse contra la abrumadora prepotencia de la Naturaleza; necesidad a la que más tarde se añadió un segundo motivo: el impulso a corregir las penosas imperfecciones de la civilización. También es absolutamente exacto decir que la civilización procura al individuo estas ideas, pues el individuo las encuentra ya acabadas entre sí, y sería incapaz de hallarlas por sí mismo. Son para él como la tabla de multiplicar o la geometría: un legado de generaciones anteriores. La sensación de extrañeza que usted me objeta puede provenir, en parte, de que las ideas religiosas nos son

presentadas como una revelación divina. Pero esa pretensión es ya una parte del sistema religioso, y desatiende por completo la evolución histórica de tales ideas y sus diferencias en las distintas épocas y civilizaciones.

«Hay todavía otra objeción que creo más importante. Hace usted nacer el antropomorfismo de la Naturaleza de la necesidad de poner término a la perplejidad y a la indefensión de los hombres ante las fuerzas naturales tan temidas; entrar en relación con ellas y conquistar sobre ellas alguna influencia. A mi juicio, resulta completamente innecesario buscar semejante motivación. El hombre primitivo no puede hacer otra cosa; su pensamiento no puede seguir otro camino. El impulso a proyectar en el mundo su propio ser y ver en todos los sucesos que observa manifestaciones de seres análogos en el fondo a él mismo es algo natural y como innato en él. Es su único método de comprensión. Y el hecho de que abandonándose así simplemente a sus disposiciones naturales consiga satisfacer una de sus grandes necesidades, no es, desde luego, nada esperado y axiomático, sino una coincidencia harto singular».

Yo no lo encuentro tan chocante. ¿O acaso cree usted que el pensamiento del hombre no conoce motivo práctico alguno y es tan sólo la expresión de una curiosidad desinteresada? No me parece probable. Creo más bien que al personificar las fuerzas de la Naturaleza sigue el hombre un precedente infantil. En su primera infancia descubrió ya que para llegar a adquirir alguna influencia sobre las personas que le rodeaban le era preciso entrar en relación con ellas, y posteriormente aplica este método, con igual propósito, a todo aquello que a su paso encuentra. No contradigo, pues, su observación descriptiva. Efectivamente, la tendencia a personificar todo aquello que quiere comprender —el dominio físico como preparación del dominio psíquico— es un impulso natural del hombre; pero yo expongo, además, el motivo y la génesis de esta peculiaridad del pensamiento humano.

«Un tercer reparo: en su libro *Totem y tabú* ha tratado usted ya anteriormente del origen de la religión. Pero con muy distinto criterio. Allí todo queda reducido a la relación patnofilial. Dios es una superación del padre, y la necesidad de una instancia protectora —la nostalgia de un padre— es la raíz de la necesidad religiosa. Posteriormente parece haber descubierto usted un nuevo factor: la impotencia y la indefensión humana, al que se adscribe corrientemente el papel principal en el origen de la religión, y ahora atribuye usted a la indefensión todo lo que antes era complejo paterno. ¿Puedo preguntarle a usted las razones de esta rectificación?»

Desde luego. Esperaba su demanda. En realidad no hay tal rectificación. En la obra a que usted se refiere, *Totem y tabú*, no se trataba de explicar la génesis de las religiones, sino únicamente la del totemismo. ¿Puede usted acaso explicar desde alguno de los puntos de vista conocidos por la primera forma en que la divinidad protectora se reveló a los hombres fuese la de un animal, y que se instituyera, al mismo tiempo que la prohibición de matar a dicho animal y comer de su carne, la costumbre solemne de sacrificarlo y comerlo una vez al año en colectividad? Esto es precisamente lo que sucede en el totemismo. Y no merece la pena discutir si el totemismo puede o no ser considerado como una religión. Entraña íntimas relaciones con las posteriores religiones deístas, y los animales totémicos se convierten luego en animales sagrados, adscritos a los distintos dioses. Igualmente, las primeras restricciones morales, las más decisivas y profundas —la prohibición del incesto y del homicidio—, nacen en los dominios del totemismo. Acepte usted o no las conclusiones deducidas en *Totem y tabú*, habrá de reconocer que en este libro quedan reunidas en un todo consistente muchas cosas singulares antes inconexas. Desde luego, apenas rozamos en él la razón de que el dios zoológico resultase a larga insuficiente, teniendo que ser sustituido por un dios humano, y ni siquiera mencionamos varios otros problemas del origen de las religiones. Pero esta limitación de nuestro campo de estudio no equivale a una negación de la existencia de tales problemas. Nuestro trabajo se limitaba rigurosamente a definir la posible colaboración del psicoanálisis en la solución del problema religioso. Si ahora intento añadir otros factores menos ocultos no debe usted acusarme de contradicción, como tampoco antes hubiese sido justo tacharme de unilateral. De mi cuenta corre, naturalmente, indicar el enlace entre lo anteriormente dicho y lo que ahora trato de exponer entre la motivación profunda y la manifiesta, entre el complejo paterno y la impotencia y necesidad de protección del hombre.

No es nada difícil hallar dicho enlace. Lo encontramos en las relaciones de la indefensión del niño con la del adulto, continuación de ella, resultando así, como era de esperar, que la motivación psicoanalítica de la génesis de la religión constituye la aportación infantil a su motivación manifiesta. Vamos a transferirnos a la vida anímica del niño pequeño. ¿Recuerda usted el proceso de la elección de objeto conforme al tipo infantil del que nos habla el análisis? La libido sigue los caminos de las necesidades narcisistas y se adhiere a aquellos objetos que aseguran la satisfacción de las mismas. De este modo la madre, que satisface el hambre, se constituye en el primer objeto amoroso y, desde luego, en

la primera protección contra los peligros que nos amenazan desde el mundo exterior en la primera protección contra la angustia, podríamos decir.

Sin embargo, la madre no tarda en ser sustituida en esta función por el padre, más fuerte, que la conserva ya a través de toda la infancia. Pero la relación del niño con el padre entraña una singular ambivalencia. En la primera fase de las relaciones del niño con la madre, el padre constituía un peligro y, en consecuencia, inspiraba tanto temor como cariño y admiración. Todas las religiones muestran profundamente impresos los signos de esta ambivalencia de la relación con el padre, según lo expusimos ya en *Totem y tabú*, cuando el individuo en maduración advierte que está predestinado a seguir siendo siempre un niño necesitado de protección contra los temibles poderes exteriores, presta a tal instancia protectora los rasgos de la figura paterna y crea sus dioses, a los que, sin embargo, de temerlos, encargará de su protección. Así, pues, la nostalgia de un padre y la necesidad de protección contra las consecuencias de la impotencia humana son la misma cosa. La defensa contra la indefensión infantil presta a la reacción ante la impotencia que el adulto ha de reconocer, o sea, precisamente a la génesis de la religión, sus rasgos característicos. Pero no entra en nuestros propósitos adentrarnos más en la investigación del desarrollo de la idea de Dios. A lo que hemos de atender es al acabado tesoro de representaciones religiosas que la civilización procura al individuo.

V

VOLVIENDO a nuestra investigación, ¿cuál será, pues, la significación psicológica de las representaciones religiosas y dónde podremos clasificarlas?

Al principio no parece nada fácil dar respuesta a estas interrogaciones. Después de rechazar varias fórmulas nos atendremos a la siguiente: son principios y afirmaciones sobre hechos y relaciones de la realidad exterior (o interior) en los que se sostiene algo que no hemos hallado por nosotros mismos y que aspiran a ser aceptados como ciertos. Particularmente estimados por ilustrarnos sobre lo más importante e interesante de la vida, ha de considerarse muy ignorante a quien nada sabe de ellos, y el que los acoge entre sus conocimientos, puede tenerse por considerablemente enriquecido.

Naturalmente hay muchos principios semejantes sobre las cosas más diversas de este mundo. Toda enseñanza está llena de ellos. Elijamos la clase de Geografía: en ella nos dicen que la ciudad de Constanza se alza en la orilla del lago de su nombre. Y una canción estudiantil añade: «El que no lo crea, que vaya y lo vea». Yo he ido allí casualmente y puedo confirmar que la bella ciudad se encuentra emplazada a orillas de una vasta superficie líquida, conocida entre los habitantes del contorno con el nombre de lago de Constanza. Estoy, pues, plenamente convencido de la exactitud de aquella afirmación geográfica. A este propósito recuerdo ahora otro singular suceso de mi vida. Siendo ya un hombre maduro, hice un viaje a Grecia. La primera vez que me hallé sobre la colina de la Acrópolis ateniense, entre las ruinas de sus templos y teniendo a mis pies el mar azul, sentí mezclarse a mi felicidad un cierto asombro: ¡aquello era realmente tal y como nos lo habían descrito en el colegio! ¡Ciertamente, no debió de ser mucha mi fe en la verdad real de lo que oía a mis profesores cuando tanto me asombraba ahora verlo confirmado! Pero no quiero acentuar demasiado esta interpretación de aquel suceso, pues mi asombro admite también una explicación distinta, totalmente subjetiva y relacionada con la peculiaridad del lugar, explicación que no se me ocurrió de momento^[2244].

Así, pues, todos estos principios aspiran a ser aceptados como ciertos, pero no sin fundamentar tal aspiración. Se presentan como el resultado abreviado de un largo proceso mental, basado en la observación y, desde luego, también en la deducción, y si hay quien prefiere seguir por sí mismo tal proceso, en lugar de aceptar su resultado le señalan el camino. Asimismo se indica siempre la fuente del conocimiento, integrado en el principio de que se trate, cuando el mismo no puede considerarse axiomático, como sucede con las afirmaciones geográficas. Al afirmar, por ejemplo, que la Tierra es redonda, se aducen, como pruebas, el experimento del péndulo de Foucault, la curva del horizonte y la posibilidad de circunnavegar la Tierra. Pero como es imposible hacer realizar a todos los alumnos un viaje alrededor del mundo —cosa que reconocen sin excepción los interesados—, no hay más remedio que dejarles abrir un amplio margen de confianza a las enseñanzas escolares, sabiendo, de todos modos, que siempre tienen abierto el camino para comprobarlas personalmente.

Intentemos medir con la misma medida los principios religiosos. Si preguntamos en qué se funda su aspiración a ser aceptados como ciertos, recibiremos tres respuestas singularmente desacordes. Se nos dirá primeramente

que debemos aceptarlos porque ya nuestros antepasados los creyeron ciertos; en segundo lugar, se nos aducirá la existencia de pruebas que nos han sido transmitidas por tales generaciones anteriores y, por último, se nos hará saber que está prohibido plantear interrogación alguna sobre la credulidad de tales principios. Tal atrevimiento hubo de castigarse en épocas pasadas con penas severísimas; todavía actualmente lo ve con disgusto la sociedad.

Esta última respuesta ha de parecernos singularmente sospechosa. El motivo de semejante prohibición no puede ser sino que la misma sociedad conoce muy bien el escaso fundamento de las exigencias que plantea con respecto a sus teorías religiosas. Si así no fuera, se apresurarían a procurar a todo el que quisiera convencerse por sí mismo los medios necesarios. Así, pues, emprenderemos ya con extrema desconfianza el examen de las dos otras pruebas. Debemos creer porque nuestros antepasados creyeron. Pero estos antepasados nuestros eran mucho más ignorantes que nosotros. Creyeron cosas que hoy nos es imposible aceptar. Es, por tanto, muy posible que suceda lo mismo con las doctrinas religiosas. Las pruebas que nos han transmitido aparecen incluidas en escritos faltos de toda garantía, contradictorios y falseados. De poco sirve que se atribuya a su texto literal o solamente a su contenido la categoría de revelación divina, pues tal afirmación es ya por sí misma una parte de aquellas doctrinas, cuya credibilidad se trata de investigar, y ningún principio puede demostrarse a sí mismo.

Llegamos así al resultado singular de que precisamente aquellas tesis de nuestro patrimonio cultural que mayor importancia podían entrañar para nosotros, y a las que corresponde la labor de aclararnos los enigmas del mundo y reconciliarnos con el dolor de la vida, son las que menos garantías nos ofrecen. Si un hecho tan indiferente para nosotros como el de que las ballenas sean animales vivíparos, y no ovíparos, fuera igualmente difícil de demostrar, no nos decidiríamos nunca a creerlo.

Esta situación es ya por sí misma un curioso problema psicológico. No deberá tampoco creerse que las observaciones precedentes sobre la indemostrabilidad de las doctrinas religiosas contienen nada nuevo. La imposibilidad de demostrarlas se ha hecho sentir en todos los tiempos y a todos los hombres, incluso a aquellos antepasados nuestros que nos han legado la herencia religiosa. Muchos de ellos alimentaron seguramente nuestras mismas dudas, pero gravitaba sobre ellos una presión demasiado intensa para que se atrevieran a manifestarlas. Y desde entonces, estas dudas han atormentado a

infinitos hombres que intentaron reprimirlas porque se suponían obligados a creer; muchas inteligencias han naufragado bajo la pesadumbre de tal conflicto, y muchos caracteres han sufrido grave lesión en las transacciones en las que trataron de hallar una salida.

Al advertir que todas las pruebas que se nos aducen en favor de la credibilidad de los principios religiosos proceden del pasado, habremos de investigar si el presente —mejor capacitado para juzgar— puede ofrecernos también alguna. Si de este modo se consiguiera sustraer a la duda, aunque sólo fuera un único fragmento del sistema religioso, la totalidad del mismo ganaría extraordinariamente en credibilidad. Con este punto se enlaza la actividad de los espiritistas, que se declaran convencidos de la perduración del alma individual y nos quieren demostrar irrefutablemente este principio de la doctrina religiosa. Por desgracia, no consiguen rebatir victoriosamente la objeción de que todas las apariciones y manifestaciones de sus espíritus no son sino productos de su propia actividad psíquica. Han evocado los espíritus de los grandes hombres y de los pensadores más sobresalientes; pero todas las manifestaciones y todas las noticias que por ellos han obtenido han sido tan simples, tan desconsoladoramente vacías, que lo más que pueden probar es una singular capacidad de los espíritus para adaptarse al nivel intelectual de aquellos que los conjuran.

Habremos de recordar ahora dos tentativas que dan la impresión de constituir un esfuerzo convulsivo por eludir el problema. Una de ellas, singularmente violenta, es muy antigua; la otra es sutil y moderna. La primera es el *credo quia absurdum* de un padre de la Iglesia. Esto quiere decir que las doctrinas religiosas están sustraídas a las exigencias de la razón, hallándose por encima de ella. No necesitamos comprenderlas, basta con que sintamos interiormente su verdad. Pero este «credo» sólo como una forzada confesión resulta interesante. Como mandamiento no puede obligar a nadie. ¿Habremos de obligarnos acaso a creer cualquier absurdo? Y si no, ¿por qué precisamente éste? No hay instancia alguna superior a la razón. Si la verdad de las doctrinas religiosas depende de un suceso interior que testimonia de ella, ¿qué haremos con los hombres en cuya vida interna no surge jamás tal suceso nada frecuente? Podemos exigir a todos los hombres que hagan uso de su razón; lo que no es posible es instituir una obligación para todos sobre una base que sólo en muy pocos existe. Si uno de ellos ha conquistado la indestructible convicción de la verdad real de las doctrinas religiosas en un momento de profundo éxtasis emotivo, ¿qué puede

significar eso para los demás?

La segunda tentativa es la realizada por la filosofía del «como si». Según ella, en nuestra actividad mental existen numerosas hipótesis que sabemos faltas de todo fundamento o incluso absurdas. Las definimos como ficciones; pero, en atención a diversos motivos prácticos, nos conducimos «como si» las creyésemos verdaderas. Tal sería el caso de las doctrinas religiosas a causa de su extraordinaria importancia para la conservación de la sociedad humana^[2245]. Esta argumentación no difiere gran cosa del *credo quia absurdum*. Pero, a mi juicio, la pretensión de la filosofía del «como si» sólo puede ser planteada y aceptada por un filósofo. El hombre de pensamiento no influido por las artes de la Filosofía no podrá aceptarla jamás. No podrá nunca conceder un valor a cosas declaradas de antemano absurdas y contrarias a la razón, ni ser movido a renunciar, precisamente en cuanto a uno de sus intereses más importantes, a aquellas garantías que acostumbra a exigir en el resto de sus actividades. Recuerdo aquí la conducta de uno de mis hijos, que se distinguió muy tempranamente por su amor a la verdad objetiva. Cuando alguien empezaba a contar un cuento que los demás niños se disponían a escuchar devotamente, se acercaba al narrador y le preguntaba: «¿Es una historia verdadera?» Y al oír que no, se alejaba con gesto despreciativo. Es de esperar que los hombres no tarden en conducirse parecidamente ante las fábulas religiosas, a pesar de la intercesión del «como si».

Mas, por lo pronto, se conducen aún muy diferentemente, y en épocas pretéritas las ideas religiosas han ejercido suprema influencia sobre la Humanidad, no obstante su indiscutible falta de garantía. Tenemos aquí un nuevo problema psicológico. Habremos, pues, de preguntarnos en qué consiste la fuerza interior de estas doctrinas y a qué deben su eficacia, independientemente de los dictados de la razón.

VI

C REO ya suficientemente preparada la respuesta a las dos interrogaciones que antes dejamos abiertas. Recapitulando nuestro examen de la génesis psíquica de las ideas religiosas, podremos ya formularla como sigue: tales ideas, que nos son presentadas como dogmas, no son precipitados de la experiencia ni

conclusiones del pensamiento: son ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la Humanidad. El secreto de su fuerza está en la fuerza de estos deseos. Sabemos ya que la penosa sensación de impotencia experimentada en la niñez fue lo que despertó la necesidad de protección, la necesidad de una protección amorosa, satisfecha en tal época por el padre, y que el descubrimiento de la persistencia de tal indefensión a través de toda la vida llevó luego al hombre a forjar la existencia de un padre inmortal mucho más poderoso. El gobierno bondadoso de la divina Providencia mitiga el miedo a los peligros de la vida; la institución de un orden moral universal, asegura la victoria final de la Justicia, tan vulnerada dentro de la civilización humana, y la prolongación de la existencia terrenal por una vida futura amplía infinitamente los límites temporales y espaciales en los que han de cumplirse los deseos.

Bajo las premisas de este sistema se formulan respuestas a los enigmas ante los cuales se estrella el humano deseo de saber, enigmas como la creación del mundo y la relación entre el cuerpo y el alma. Por último, para la psique individual supone un gran alivio ser descargada de los conflictos engendrados en la infancia por el complejo paternal, jamás superados luego por entero, y ser conducida a una solución generalmente aceptada.

Al decir que todo esto son ilusiones, habremos de restringir el sentido de semejante concepto. Una ilusión no es lo mismo que un error ni es necesariamente un error. La opinión aristotélica de que la suciedad engendra los parásitos, opinión mantenida aun hoy en día por el vulgo ignorante, es un error, como igualmente el criterio sostenido por anteriores generaciones médicas de que la *tabes dorsalis* es consecuencia de los excesos sexuales. Sería abusivo calificar de ilusiones estos errores. En cambio, fue una ilusión de Cristóbal Colón creer que había descubierto una nueva ruta para llegar a las Indias. La participación de su deseo en este error resulta fácilmente visible. También podemos calificar de ilusión la afirmación de ciertos nacionalistas de que los indogermanos son la única raza susceptible de cultura, o la creencia —que sólo el psicoanálisis ha logrado desvanecer— de que los niños eran seres sin sexualidad. Una de las características más genuinas de la ilusión es la de tener su punto de partida en deseos humanos de los cuales se deriva. Bajo este aspecto, se aproxima a la idea delirante psiquiátrica, de la cual se distingue, sin embargo, claramente. La idea delirante, además de poseer una estructura mucho más complicada, aparece en abierta contradicción con la realidad. En cambio, la ilusión no tiene que ser necesariamente falsa; esto es, irrealizable o contraria a la

realidad. Así, una burguesa puede acariciar la ilusión de ser solicitada en matrimonio por un príncipe, ilusión que no tiene nada de imposible y se ha cumplido realmente alguna vez. Que el Mesías haya de llegar y fundar una edad de oro es ya menos verosímil, y al enjuiciar esta creencia la clasificaremos, según nuestra actitud personal, bien entre las ilusiones, bien entre las ideas delirantes. No es fácil encontrar más ejemplos de ilusiones que hayan llegado a cumplirse. Quizá la de transmutar en oro todos los metales, tan largo tiempo acariciada por los alquimistas, llegue a ser una de ellas. El deseo de tener mucho oro, todo el oro posible, se ha debilitado ya ante nuestro actual conocimiento de las condiciones de la riqueza; pero la Química no considera imposible la transmutación indicada. Así, pues, calificamos de ilusión una creencia cuando aparece engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo, prescindiendo de su relación *con* la realidad, del mismo modo que la ilusión prescinde de toda garantía real.

Si después de orientarnos así volvemos de nuevo a los dogmas religiosos, habremos de repetir nuestra afirmación interior: son todos ellos ilusiones indemostrables y no es lícito obligar a nadie a aceptarlos como ciertos. Hay algunos tan inverosímiles y tan opuestos a todo lo que trabajosamente hemos llegado a averiguar sobre la realidad del mundo, que, salvando las diferencias psicológicas, podemos compararlos a las ideas delirantes. Por lo general, resulta imposible aquilatar su valor real. Son tan irrefutables como indemostrables. Sabemos todavía muy poco para aproximarnos a ellos como críticos. Nuestra investigación de los secretos del mundo progresa muy lentamente, y la ciencia no ha encontrado aún respuesta a muchas interrogaciones. De todos modos, la labor científica es, a nuestro juicio, el único camino que puede llevarnos al conocimiento de la realidad exterior a nosotros. Esperar algo de la intuición y del éxtasis no es tampoco más que una ilusión. Pueden procurarnos ciertas inducciones, difícilmente interpretables, sobre nuestra propia vida psíquica; pero nunca una respuesta a las interrogaciones cuya solución se hace tan fácil a las doctrinas religiosas. Sería un sacrilegio abandonarse aquí al capricho personal y aceptar o rechazar con un criterio puramente subjetivo trozos aislados del sistema religioso, pues tales interrogaciones son demasiado importantes, demasiado sagradas, pudiéramos decir, para que sea lícita semejante conducta.

En este punto se nos opondrá seguramente la siguiente objeción: «si hasta los escépticos más empedernidos reconocen que las afirmaciones religiosas no pueden ser rebatidas por la razón, ¿por qué no hemos de creerlas, ya que tienen a

su favor tantas cosas: la tradición, la conformidad de la mayoría de los hombres y su mismo contenido consolador?» No hay inconveniente. Del mismo modo que nadie puede ser obligado a creer, tampoco puede forzarse a nadie a no creer. Pero tampoco debe nadie complacerse en engañarse a sí mismo suponiendo que con estos fundamentos sigue una trayectoria mental plenamente correcta. La ignorancia es la ignorancia, y no es posible derivar de ella un derecho a creer algo. Ningún hombre razonable se conducirá tan ligeramente en otro terreno ni basará sus juicios y opiniones en fundamentos tan pobres. Sólo en cuanto a las cosas más elevadas y sagradas se permitirá semejante conducta. En realidad se trata de vanos esfuerzos para hacerse creer a sí mismo o hacer creer a los demás que permanece aún ligado a la religión, cuando hace ya mucho tiempo que se ha desligado de ella. En lo que atañe a los problemas de la religión, el hombre se hace culpable de un sinnúmero de insinceridades y de vicios intelectuales. Los filósofos fuerzan el significado de las palabras hasta que no conservan apenas nada de su primitivo sentido, dan el nombre de «Dios» a una vaga abstracción por ellos creada y se presentan ante el mundo como deístas, jactándose de haber descubierto un concepto mucho más elevado y puro de Dios, aunque su Dios no es ya más que una sombra inexistente y no la poderosa personalidad del dogma religioso. Los críticos persisten en declarar profundamente religiosos a aquellos hombres que han confesado ante el mundo su conciencia de la pequeñez y la impotencia humanas, aunque la esencia de la religiosidad no está en tal conciencia, sino en el paso siguiente, en la reacción que busca un auxilio contra ella. Aquellos hombres que no siguen adelante, resignándose humildemente al mísero papel encomendado al hombre en el vasto mundo, son más bien religiosos, en el más estricto sentido de la palabra.

No entra en los fines de esta investigación pronunciarse sobre la verdad de las doctrinas religiosas. Nos basta haberlas reconocido como ilusiones en cuanto a su naturaleza psicológica. Pero no necesitamos ocultar que este descubrimiento influye también considerablemente en nuestra actitud ante un problema que a muchos ha de parecerles el más importante. Sabemos aproximadamente en qué tiempos fueron creadas las doctrinas religiosas y por qué hombres. Si, además, descubrimos los motivos a que obedeció su creación, nuestro punto de vista sobre el problema religioso queda sensiblemente desplazado. Nos decimos que sería muy bello que hubiera un Dios creador del mundo y providencia bondadosa, un orden moral universal y una vida de ultratumba; pero encontramos harto singular que todo suceda así tan a medida de nuestros deseos.

Y sería más extraño aún que nuestros pobres antepasados, ignorantes y faltos de libertad espiritual, hubiesen descubierto la solución de todos estos enigmas del mundo.

VII

LA conclusión de que las doctrinas religiosas no son sino ilusiones, nos lleva en el acto a preguntarnos si acaso no lo serán también otros factores de nuestro patrimonio cultural, a los que concedemos muy alto valor y dejamos regir nuestra vida; si las premisas en las que se fundan nuestras instituciones estatales no habrán de ser calificadas igualmente de ilusiones, y si las relaciones entre los sexos, dentro de nuestra civilización, no aparecen también perturbadas por toda una serie de ilusiones eróticas. Una vez despierta nuestra desconfianza, no retrocederemos siquiera ante la sospecha de que tampoco posea fundamentos más sólidos nuestra convicción de que la observación y el pensamiento, aplicados a la investigación científica, nos permiten alzar un tanto el velo que encubre la realidad exterior. No tenemos por qué rehusar que la observación recaiga sobre nuestro propio ser ni que el pensamiento sea utilizado para su propia crítica, iniciándose así una serie de investigaciones cuyo resultado habría de ser decisivo para la formación de una «concepción del Universo». Sospechamos que semejante labor no resultaría infructuosa y justificaría, por lo menos en parte, nuestra desconfianza. Pero el autor no se considera con capacidad suficiente para emprenderla en toda su vasta amplitud y, en consecuencia, habrá de limitar obligadamente su trabajo a una de tales ilusiones, a la ilusión religiosa.

Nuestro contradictor deja oír de nuevo su voz en este punto, pidiéndonos cuenta de nuestro ilícito proceder. Nos dice:

«El interés arqueológico es altamente encomiable; pero no es permisible practicar excavaciones por debajo de las viviendas de los hombres, falseando sus cimientos y poniéndose en peligro de venirse abajo con todos sus moradores. Las doctrinas religiosas no son un tema sobre el cual se pueda sutilizar impunemente como sobre otro cualquiera. Constituyen la base de nuestra civilización. La pervivencia que la sociedad humana tiene como premisa para que la mayoría de los hombres las acepte como verdaderas. Si les enseñamos que

la existencia de un Dios omnipotente y justo, de un orden moral universal y de una vida futura son puras ilusiones, se considerarán desligados de toda obligación de acatar los principios de la cultura. Cada uno seguirá, sin freno ni temor, sus instintos sociales y egoístas e intentará afirmar su poder personal, y de este modo surgirá de nuevo el caos, la que ha llegado a poner término una labor civilizadora ininterrumpida a través de muchos milenios. Aunque supiésemos y pudiésemos demostrar que la religión no posee la verdad, deberíamos silenciarlo y conducirnos como nos lo aconseja la filosofía del “como si”. ¡Es en interés de todos y por nuestra propia conservación! Lo contrario, además de ser harto peligroso, constituye una inútil crueldad. Hay infinitos hombres que hallan en las doctrinas religiosas su único consuelo, y sólo con su ayuda pueden soportar la vida. Se quiere despojarlos de tal apoyo sin tener nada mejor que ofrecerles en sustitución. Se confiesa que la ciencia se halla aún muy poco avanzada, y aunque lo estuviera mucho más tampoco bastaría a los hombres. El hombre tiene otras necesidades imperativas, que nunca podrán ser satisfechas por la ciencia, y es harto singular e inconsecuente que un psicólogo, que siempre ha hecho resaltar la primacía del instinto sobre la inteligencia en la vida del hombre, se esfuerce ahora en despojar a la Humanidad de una valiosa realización de deseos, ofreciéndole una compensación puramente intelectual».

¡Son muchas acusaciones de una vez! Pero estoy preparado para rebatirlas todas, y además habré de afirmar que, tratando de mantener las actuales relaciones entre la civilización y la religión, se crean para la primera mayores peligros que intentando destruirlas. Lo que no sé es por dónde empezar mi defensa.

Quizá asegurando que yo mismo considero completamente inofensiva y exenta de todo peligro mi empresa. No es, desde luego, a mí, en este caso, a quien puede reprocharse una hipervaloración del intelecto. Si los hombres son, realmente, tales como los describen mis contradictores —y no quiero negarlo—, no hay el menor peligro de que un creyente, vencido por mis argumentos, se deje despojar de su fe.

Además, no he dicho nada que antes no haya sido ya sostenido más acabadamente y con mayor fuerza por otros hombres mejores que yo, cuyos nombres no habré de citar, por ser de sobra conocidos, y además para que no se crea que intento incluirme entre ellos. Lo único que he hecho —la sola novedad de mi exposición— es haber agregado a la crítica de mis grandes predecesores cierta base psicológica, pero no es de esperar que esta agregación logre el efecto

que tales críticas no consiguieron. Se nos preguntará entonces por qué escribimos tales cosas si estamos seguros de que no han de sufrir ningún efecto. Pero no han de sufrir ningún efecto. Pero sobre esta cuestión volveremos más adelante.

Al único a quien esta publicación puede perjudicar es a mí mismo. Seguramente se me acusará de aridez espiritual, de falta de idealismo y de incompreensión ante los más altos ideales de la Humanidad. Mas, por un lado, estos reproches no son nada nuevos para mí, y por otro, cuando ya en nuestros años jóvenes nos hemos sobrepuesto a la animadversión de nuestros contemporáneos, no podremos concederle gran importancia llegados a la ancianidad y seguros de quedar sustraídos ya en fecha próxima a todo favor y disfavor. No sucedía ciertamente así en épocas pasadas. En ellas, semejantes manifestaciones abreviaban la vida terrenal de su autor y le proporcionaban pronta ocasión de comprobar por sí mismo si existía o no una vida de ultratumba. Pero tales tiempos han pasado ya, y las especulaciones de este género son hoy perfectamente inofensivas, incluso para su propio autor. Lo más que puede suceder es que su libro no pueda ser traducido ni difundido en algunos países, precisamente en aquellos que se jactan de haber llegado a un más alto grado de civilización. Pero cuando se combate, en general, a favor de la renuncia a los deseos y la aceptación del destino, debe poder soportarse también tal contrariedad.

No dejó de surgir en mí la interrogación de si el presente ensayo podía causar algún daño; pero no a persona alguna, sino a una causa, a la causa del psicoanálisis. No puedo negar que el psicoanálisis es obra mía, ni tampoco que ha despertado en muchos sectores desconfianza y animadversión. Si ahora salgo a la palestra con afirmaciones tan poco gratas, es de esperar que toda responsabilidad quede desplazada sobre el psicoanálisis. Ya vemos claramente —se dirá— adonde conduce el psicoanálisis. Como ya lo sospechábamos, a negar la existencia de Dios y de todo ideal ético. Y para impedirnos tal descubrimiento se nos ha querido engañar, pretendiendo que el psicoanálisis no entrañaba una concepción particular del Universo ni aspiraba a formarla.

Este ruido habrá de serme realmente muy desagradable a causa de mis muchos colaboradores, algunos de los cuales no comparten en absoluto mi actitud ante los problemas religiosos. Pero el psicoanálisis ha capeado ya muchos temporales y podemos exponerlo a uno más. En realidad, el psicoanálisis es un método de investigación, un instrumento imparcial, como,

por ejemplo, el cálculo infinitesimal. Si un físico descubriera, con ayuda del mismo, que la Tierra había de desaparecer al cabo de cierto tiempo, no nos decidiríamos tan fácilmente a atribuir al cálculo mismo tendencias destructoras y a condenarlo por tal motivo. Todo lo que llevamos dicho contra el valor de la religión como verdad no ha precisado para nada del psicoanálisis y ha sido alegado ya, mucho antes de su nacimiento, por otros autores. Si la aplicación del método psicoanalítico nos proporciona un nuevo argumento contra la verdad de la religión, tanto peor para la misma; pero también sus defensores podrán servirse, con igual derecho, del psicoanálisis para realzar el valor afectivo de las doctrinas religiosas.

Proseguimos, pues, nuestra defensa: la religión ha prestado, desde luego, grandes servicios a la civilización humana y ha contribuido, aunque no lo bastante, a dominar los instintos asociales. Ha regido durante muchos milenios la sociedad humana y ha tenido tiempo de demostrar su eficacia. Si hubiera podido consolar y hacer feliz a la mayoría de los hombres, reconciliarlos con la vida y convertirlos en firmes substratos de la civilización, no se le hubiera ocurrido a nadie aspirar a modificación alguna. Pero en lugar de esto vemos que una inmensa multitud de individuos se muestra descontenta de la civilización y se siente desdichada dentro de ella, considerándola como un yugo, del que anhela libertarse, y consagra todas sus fuerzas a conseguir una mudanza de la civilización o lleva su hostilidad contra ella, hasta el punto de no querer saber nada de sus preceptos ni de la renuncia a los instintos. Se nos objetará que esta situación obedece precisamente a que la religión ha perdido una gran parte de su influencia sobre las colectividades humanas a causa del efecto lamentable de los progresos científicos. Anotaremos, desde luego, esta confesión y la utilizaremos más adelante para nuestros fines, limitándonos ahora a afirmar que, en calidad de objeción, carece de todo fuerza.

Es dudoso que en la época de la supremacía ilimitada de las doctrinas religiosas fueron en general los hombres más felices que hoy, y desde luego no eran más morales. Han sabido siempre traficar con los mandamientos religiosos y hacer fracasar así su intención. Los sacerdotes, a los cuales correspondía la función de hacer guardar obediencia a la religión, les han facilitado siempre esta tarea. La bondad divina paralizó la divina justicia. El pecador se rescata con sacrificios o penitencias y queda libre para volver a pecar. El fervor ruso se ha elevado hacia la conclusión de que el pecado es indispensable para gozar todas las bienaventuranzas de la gracia divina, siendo, por tanto, en el fondo, grato a

Dios. Es sabido que los sacerdotes sólo han podido mantener la sumisión religiosa de las colectividades haciendo grandes concesiones a la naturaleza instintiva de la Humanidad. De este modo se llegó a la conclusión de que sólo Dios es fuerte y bueno, y el hombre, débil y pecador. La inmoralidad ha hallado siempre en la religión un apoyo tan firme como la moralidad. Si los rendimientos de la religión, en cuanto a la felicidad de los hombres, su adaptación a la cultura y su restricción moral no son cosa mejor, habremos de preguntarnos si no exageramos su necesidad para los hombres y si obramos prudentemente basando en ella nuestras exigencias culturales.

Reflexiones sobre la situación actual. Hemos oído la confesión de que la religión no ejerce ya sobre los hombres la misma influencia que antes. (Nos referimos a la civilización europea cristiana.) Y ello no porque prometa menos, sino porque los hombres van dejando de creer en sus promesas. Concedamos que la causa de esta mudanza reside en el robustecimiento del espíritu científico en las capas superiores de la sociedad humana, aunque quizá no sea esta causa la única. La crítica ha debilitado la fuerza probatoria de los documentos religiosos; las ciencias naturales han señalado los errores en ellos contenidos, y la investigación comparativa ha indicado la fatal analogía de las representaciones religiosas por nosotros veneradas con los productos espirituales de pueblos y tiempos primitivos.

El espíritu científico crea una actitud particular ante las cosas de este mundo. Ante las cosas de la religión se detiene un poco, vacila y acaba por traspasar también los umbrales. En este proceso no hay detención alguna; cuanto más asequibles se hacen al hombre los tesoros del conocimiento, tanto más se difunde su abandono de la fe religiosa, al principio sólo de sus formas más anticuadas y absurdas, pero luego también de sus premisas fundamentales. Los americanos son los únicos que se han mostrado aquí plenamente consecuentes, procesando y condenando a los defensores de las teorías darvinianas^[2246]. Fuera de estos incidentes, la transición va desarrollándose sin rebozo, con absoluta sinceridad.

De los hombres cultos y de los trabajadores intelectuales no tiene mucho que temer la civilización. La sustitución de los motivos religiosos de una conducta civilizada por otros motivos puramente terrenos se desarrollaría en ellos calladamente. Tales individuos son, además, de por sí, los más firmes substratos de la civilización. Otra cosa es la gran masa inculta y explotada, que tiene toda

clase de motivos para ser hostil a la civilización. Mientras no averigüe que ya no cree en Dios, todo irá bien. Pero ha de llegar indefectiblemente a averiguarlo, aunque este ensayo mío no sea publicado. Y está dispuesta a aceptar los resultados del pensamiento científico, sin que en ella haya tenido lugar la transformación que el pensamiento científico ha provocado en los demás hombres. ¿No existe aquí el peligro de que estas masas se arrojen sobre el punto débil que han descubierto en sus amos? Si no se debe matar única y exclusivamente porque lo ha prohibido Dios, y luego se averigua que no existe tal Dios y no es de temer, por tanto, su castigo se asesinará sin el menor escrúpulo, y sólo la coerción social podrá evitarlo. Se plantea, pues, el siguiente dilema: o mantener a estas masas peligrosas en una absoluta ignorancia, evitando cuidadosamente toda ocasión de un despertar espiritual, o llevar a cabo una revisión fundamental de las relaciones entre la civilización y la religión.

VIII

LA revisión antes propuesta no parece que debiera tropezar con grandes dificultades. Supone, desde luego, una renuncia, pero sólo para conquistar quizá algo mejor y evitar un grave peligro. Sin embargo, se vacila temerosamente en emprenderla, como si hubiese de traer consigo peligros aún mayores para la civilización. Cuando San Bonifacio derrumbó al árbol sagrado de los sajones, los circunstantes esperaban que la ira de los dioses fulminase al sacrílego. Nada sucedió, y los sajones aceptaron el bautismo.

Si la civilización ha llegado a instituir la prohibición de matar a aquellos de nuestros semejantes a los que odiamos, cuyos bienes codiciamos o que significan un obstáculo en nuestro camino, ha sido evidentemente en interés de la vida colectiva, la cual se haría imposible de otro modo, pues el homicida atraería sobre sí la venganza de los familiares del muerto y la oscura envidia de los demás hombres, igualmente inclinados a semejante violencia. No tardaría, pues, en morir a su vez sin haber disfrutado apenas de su venganza o botín. Aunque una fuerza física extraordinaria y una astucia poco común le protegiese de los ataques individuales, acabaría por sucumbir a la unión de los más débiles. De no seguir tal unión, los asesinatos se sucederían sin límite, hasta quedar agotada la Humanidad en esta lucha fratricida. Sucedería así entre individuos singulares lo

que aún sucede actualmente en Córcega entre familias, y fuera de este caso aislado, sólo ya entre naciones. Pero la inseguridad que amenazaba por igual la vida de todos los hombres acabó por unirlos en una sociedad que prohibió al individuo atentar contra sus semejantes y se reservó el derecho de matar a quienes transgredieran este mandato. La muerte impuesta por la colectividad pasó entonces a ser justicia y castigo.

Pero en lugar de aceptar este fundamento racional de lo prohibido de matar, afirmamos que ha sido dictada por el mismo Dios. Nos permitimos, pues, penetrar en designios y concluir que tampoco él quiere que los hombres se destruyan mutuamente. Al obrar así revestimos de una particular solemnidad la prohibición cultural, pero nos exponemos a supeditar su observancia a la fe en la existencia de Dios. Si ahora cambiamos de rumbo y dejamos de atribuir a Dios nuestras propias voluntades, contentándonos con el fundamento social, renunciaremos, desde luego, a semejante transfiguración de la prohibición cultural, pero también evitaremos sus peligros. Y todavía obtenemos otra ventaja. El carácter sagrado e intangible de las cosas ultraterrenas se ha extendido, por una especie de difusión o infección desde algunas grandes prohibiciones, a todas las demás instituciones, leyes y ordenanzas de la civilización, a muchas de las cuales no les va nada bien la aureola de santidad, pues aparte de anularse recíprocamente, estableciendo normas contradictorias según las circunstancias de lugar y tiempo, muestran profundamente impreso el sello de la imperfección humana. Fácilmente reconocemos en ellas lo que no es sino producto de una tímida miopía intelectual, expresión de interés mezquino o conclusiones deducidas de premisas insuficientes. La crítica que merecen disminuye también, de un modo indeseable, nuestro respeto a otras exigencias culturales más justificadas. Siendo muy espinosa la tarea de distinguir lo que Dios mismo nos exige de los preceptos emanados de la autoridad de un parlamento omnipotente o de un alto magistrado, sería muy conveniente dejar a Dios en sus divinos cielos y reconocer honradamente el origen puramente humano de los preceptos e instituciones de la civilización. Con su pretendida santidad desaparecerían la rigidez y la inmutabilidad de todos estos mandamientos y los hombres llegarían a creer que tales preceptos no habían sido creados tanto para regirlos como para apoyar y servir sus intereses, adoptarían una actitud más amistosa ante ellos y tenderían antes a perfeccionarlos que a derrocarlos, todo lo cual constituiría un importante progreso hacia la reconciliación del individuo con la presión de la civilización.

Nuestro alegato en favor de un fundamento puramente racional de los preceptos culturales queda interrumpido aquí por un reprimido escrúpulo. Hemos elegido como ejemplo la génesis de la prohibición de matar, y nos preguntamos ahora si nuestra descripción de la misma corresponderá realmente a la verdad histórica. Tememos que no, pues presenta todo aspecto de una construcción racionalista. Precisamente hemos estudiado, con ayuda del psicoanálisis, este trozo de la historia de la civilización humana, y basándonos en nuestra labor podemos afirmar que la verdadera génesis del precepto indicado fue muy otra. Los motivos puramente racionales pueden aún muy poco contra las pasiones en el hombre de nuestros días, cuanto menos en el mísero animal humano de los tiempos primitivos. Sus descendientes se destrozarían todavía mutuamente si uno de aquellos asesinatos —el del padre primitivo— no hubiese despertado una reacción afectiva irresistible, extraordinariamente rica en consecuencias. De esta reacción proviene el mandamiento de no matar, limitado en el totemismo al sustitutivo del padre y extendido luego a todos nuestros semejantes, aunque todavía hoy no se observe sin excepciones.

Pero, según explicamos ya en otro lugar, dicho padre primordial fue el prototipo de Dios, el modelo conforme al cual crearon las generaciones posteriores la imagen de Dios. La teoría religiosa está, pues, en lo cierto. Dios participó realmente en la génesis de la prohibición que nos ocupa, siendo su influjo, y no la conciencia de una necesidad social, lo que hubo de engendrarla. La atribución de la voluntad humana al propio Dios queda también así justificada, pues los hombres sabían haberse desembarazado violentamente del padre, y en su reacción a semejante crimen se propusieron respetar en adelante la voluntad del muerto. Por tanto, la doctrina religiosa nos transmite efectivamente la verdad histórica, si bien un tanto deformada y disfrazada. En cambio, nuestra descripción racional se aparta mucho de ella.

Advertimos ahora que el tesoro de las representaciones religiosas no encierra sólo realizaciones de deseos, sino también importantes reminiscencias históricas, resultando así una acción conjunta del pasado y el porvenir, que ha de prestar a la religión una incomparable plenitud de poder. Vislumbramos aquí una analogía que quizá nos permita realizar algún nuevo descubrimiento. No es conveniente, desde luego, trasplantar los conceptos muy lejos del terreno donde han germinado, pero en este caso se impone hacer constar una singular coincidencia. Sabemos que el hombre no puede cumplir su evolución hasta la cultura sin pasar por una fase más o menos definida de neurosis, fenómeno debido a que para el

niño es imposible yugular por medio de una labor mental racional las muchas exigencias instintivas que han de serles inútiles en su vida ulterior y tiene que dominarlas mediante actos de represión, detrás de los cuales se oculta, por lo general, un motivo de angustia. La mayoría de estas neurosis infantiles — especialmente las obsesivas— quedan vencidas espontáneamente en el curso del crecimiento, y el resto puede ser desvanecido más tarde por el tratamiento psicoanalítico. Pues bien; hemos de admitir que también la colectividad humana pasa en su evolución secular por estados análogos a las neurosis y precisamente a consecuencia de idénticos motivos; esto es, porque en sus tiempos de ignorancia y debilidad mental hubo de llevar a cabo exclusivamente por medio de procesos afectivos las renunciaciones al instinto indispensables para la vida social. Los residuos de estos procesos, análogos a la represión, desarrollados en épocas primitivas, permanecieron luego adheridos a la civilización durante mucho tiempo. La religión sería la neurosis obsesiva de la colectividad humana, y lo mismo que la del niño, provendría del complejo de Edipo en la relación con el padre. Conforme a esta teoría hemos de suponer que el abandono de la religión se cumplirá con toda la inexorable fatalidad de un proceso del crecimiento y que en la actualidad nos encontramos ya dentro de esta fase de la evolución.

Consiguientemente, nuestra conducta debiera ser la de un educador comprensivo que no intenta oponerse a una naciente transformación espiritual, y procura, por lo contrario, fomentarla y represar la violencia de su aparición. Esta analogía no agota, desde luego, la esencia de la religión, la cual integra ciertamente restricciones obsesivas como sólo puede imponerlas la neurosis obsesiva individual, pero contiene además un sistema de ilusiones optativas contrarias a la realidad, únicamente comparable al que se nos ofrece en una amencia, en una feliz demencia alucinatoria. Trátase tan sólo de comparaciones con las que intentamos llegar a la comprensión del fenómeno social. La patología individual no puede procurarnos en este punto una plena identidad.

Tanto Th. Reik como yo hemos señalado, repetidamente, hasta dónde puede perseguirse la analogía de la religión como una neurosis obsesiva y cuáles son los destinos y las particularidades de la religión que podemos llegar a comprender por este camino. De acuerdo con ello está que los creyentes parecen gozar de una segura protección contra ciertas enfermedades neuróticas, como si la aceptación de la neurosis general les relevase de la labor de construir una neurosis personal.

Nuestro reconocimiento del valor histórico de ciertas doctrinas religiosas

acrecienta el respeto que las mismas nos inspiran, pero no invalida en modo alguno nuestra propuesta de retirarlas de la modificación de los mandamientos culturales. Todo lo contrario. Tales residuos históricos nos han ayudado a formar nuestra concepción de las doctrinas religiosas como reliquias neuróticas, siéndonos ya posible declarar que ha llegado probablemente el momento de proceder, en esta cuestión, como en el tratamiento psicoanalítico de los neuróticos, y sustituir los resultados de la represión por los de una labor mental racional. Es de esperar que esta labor no se limite a imponer la renuncia a la solemne transfiguración de los preceptos culturales y que una revisión fundamental de los mismos traiga consigo la supresión de muchos de ellos. Pero no tenemos por qué lamentarlo. No puede importarnos gran cosa traicionar la verdad histórica al admitir una motivación racional de los preceptos culturales. Las verdades contenidas en las doctrinas religiosas aparecen tan deformadas y tan sistemáticamente disfrazadas que la inmensa mayoría de los hombres no pueden reconocerlas como tales. Es lo mismo que cuando contamos a los niños que la cigüeña trae a los recién nacidos. También les decimos la verdad, disimulándola con un ropaje simbólico, pues sabemos lo que aquella gran ave significa. Pero el niño no lo sabe, se da cuenta únicamente de que se le oculta algo, se considera engañado, y ya sabemos que de esta temprana impresión nace, en muchos casos, una general desconfianza contra los mayores y una oposición hostil a ellos. Hemos llegado a la convicción de que es mejor prescindir de estas veladuras simbólicas de la verdad y no negar al niño el conocimiento de las circunstancias reales, en una medida proporcional a su nivel-intelectual.

IX

« **S** E permite usted contradicciones difíciles de conciliar. Comienza usted por afirmar que las críticas de este género son inofensivas, pues nadie se deja despojar por ella de la fe religiosa. ¿Para qué publica usted, pues, ésta si no ha de alcanzar con ella su propósito de perturbar dicha fe, claramente revelado luego? Pero, además, reconoce usted en otro lugar que puede haber un grave riesgo en que un determinado núcleo social averigüe que ya no se cree en Dios. Dócil hasta entonces, negaría en adelante toda obediencia a los preceptos culturales. Su argumento de que la motivación religiosa de los preceptos

culturales significa un peligro para la civilización, reposa enteramente en la hipótesis de que el creyente puede convertirse en incrédulo. ¿No hay aquí contradicción palmaria?

También incurre usted en contradicción al reconocer, primero, la imposibilidad de guiar al hombre por la sola inteligencia, dominado como está por los instintos y las pasiones, y proponer luego la sustitución de los fundamentos afectivos de la obediencia a la cultura por otros racionales. Confieso que no entiendo cómo pueden conciliarse ambas cosas, incompatibles a mi juicio.

Pero, además, ¿es que ha olvidado usted las enseñanzas de la Historia? La tentativa de sustituir la religión por la razón ha sido iniciada ya una vez oficialmente y con toda solemnidad. Supongo que recordará usted esta incidencia de la Revolución francesa, así como la fugacidad y el lamentable fracaso del experimento. Hoy es repetido en Rusia, seguramente con igual resultado. ¿O acaso no cree usted obligado suponer que el hombre no puede prescindir de la religión?

Usted mismo ha dicho que la religión es algo más que una neurosis obsesiva. Pero no ha obrado de acuerdo con tal afirmación. Se ha limitado a desarrollar la analogía con la neurosis y a concluir que siempre es bueno libertar a los hombres de una neurosis. Lo que así pueda perderse le tiene a usted sin cuidado».

La rapidez con la que he expuesto cosas harto complicadas puede haber hecho surgir, en efecto, una apariencia de contradicción. No ha de sernos difícil desvanecerla. Sigo afirmando que el presente ensayo crítico es, en cierto sentido, totalmente inofensivo. Ningún creyente se dejará despojar de su fe por estos argumentos u otros análogos, pues se hallan fuertemente ligados a los contenidos de la religión por ciertos tiernos lazos afectivos. Hay también ciertamente otros muchos que no son creyentes en el mismo sentido. Permanecen obedientes a los preceptos culturales porque los asustan las amenazas de la religión y temen a la religión mientras han de considerarla como una parte de la realidad restrictiva. Pero tampoco sobre ellos ejercen influencia alguna los argumentos. Cesan de temer a la religión cuando advierten que otros no la temen, y con respecto a éstos he afirmado que se darían cuenta del ocaso de la influencia religiosa, aunque yo no publicase este escrito.

Pero creo que usted mismo concede más valor a la otra condición que me reprocha. Si los hombres son realmente tan poco asequibles a los argumentos de la razón y se hallan dominados por sus deseos instintivos, ¿por qué ha de

privárseles de la satisfacción de un instinto e intentar sustituirla por un raciocinio? Los hombres son, desde luego, así; pero ¿se ha preguntado usted si tienen que ser necesariamente tales? ¿Si su más íntima naturaleza les obliga a ello? ¿Es que un antropólogo podría precisar acaso el índice craneano de un pueblo que tuviera la costumbre de deformar con apretados vendajes las cabezas de sus niños? Piense usted en el lamentable contraste entre la inteligencia de un niño sano y la debilidad mental del adulto medio. ¿No es quizá muy posible que la educación religiosa tenga gran parte de culpa en esta atrofia relativa? A mi juicio, un niño sobre el cual no se ejerciera influencia alguna tardaría mucho en comenzar a formarse una idea de Dios y de las cosas ultraterrenas. Tales ideas seguirían quizá luego los mismos caminos que en sus antepasados primitivos, pero en vez de esperar semejante evolución se imbuyen al niño doctrinas religiosas en una época en que ni pueden interesarle ni posee capacidad suficiente para comprender su alcance. Los dos puntos capitales del programa pedagógico actual son el retraso de la evolución sexual y el adelanto de la influencia religiosa. ¿No es cierto? Cuando el pensamiento del niño despierta luego, las doctrinas religiosas se han hecho ya intangibles. ¿Cree usted muy beneficioso para el desarrollo de la inteligencia sustraer a su acción, con la amenaza de las penas del infierno, un sector tan importante? La debilidad mental de individuos tempranamente habituados a aceptar sin crítica los absurdos y las contradicciones de las doctrinas religiosas no puede ciertamente extrañarnos. Pero la inteligencia es el único medio que poseemos para dominar nuestros instintos. ¿Cómo, pues, esperar que estos individuos, sometidos a un régimen de restricción intelectual, alcancen alguna vez el ideal psicológico, la primacía del intelecto? Tampoco ignora usted que a la mujer, en general, se le atribuye la llamada «debilidad mental fisiológica»^[2247], esto es, una inteligencia inferior a la del hombre. El hecho mismo es discutible, pero uno de los argumentos aducidos para explicar semejante inferioridad intelectual es el de que las mujeres sufren bajo la temprana prohibición de ocupar su pensamiento con aquello que más podía interesarlas, o sea, con los problemas de la vida sexual. Mientras que sobre los comienzos de la vida del hombre sigan actuando, además de la coerción mental sexual, la religiosa y la monárquica, derivada de la religiosa, no podremos decir cómo el hombre es en realidad.

Pero quiero moderar mi celo y reconocer la posibilidad de que también yo corra detrás de una ilusión. Es posible que los efectos de la prohibición religiosa

impuesta al pensamiento no sean tan perjudiciales como suponemos y que la naturaleza humana continúe siendo la misma, aunque no se emplee abusivamente la educación para lograr la sumisión del individuo a los dogmas religiosos. No lo sé ni tampoco usted puede saberlo. Además de aquellos grandes problemas de la vida que aún nos parecen insolubles, hay muchas otras interrogaciones menos importantes para las cuales nos es también muy difícil encontrar respuesta. Pero no me negará usted que en este punto se abre una puerta a la esperanza; no negará usted que puede haber oculto aquí un tesoro susceptible de enriquecer a la civilización y que, por tanto, vale la pena de intentar una educación irreligiosa. Si la tentativa fracasa, estoy dispuesto a renunciar a toda forma y a aceptar el juicio, puramente descriptivo, de que el hombre es un ser de inteligencia débil, dominado por sus deseos instintivos.

En cambio, hay otro punto en el que estoy plenamente de acuerdo con usted. Me parecería insensato querer desarraigar de pronto y violentamente la religión. Sobre todo, porque sería inútil. El creyente no se deja despojar de su fe con argumentos ni con prohibiciones. Y si ello se consiguiera en algún caso sería una crueldad. Un individuo habituado a los narcóticos no podrá ya dormir si le privamos de ellos. Esta comparación del efecto de los consuelos religiosos con el de un poderoso narcótico puede apoyarse en una curiosa tentativa actualmente emprendida en Norteamérica. En este país —y bajo la clara influencia del dominio de la mujer se está procurando sustraer al individuo todos los medios de estímulo, embriaguez y placer, saturándole, en cambio, de temor a Dios, a modo de compensación. Tampoco es dudoso el resultado final de semejante experimento.

En lo que yo disiento de usted es en la conclusión de que el hombre no puede prescindir del consuelo de la ilusión religiosa, sin la cual le sería imposible soportar el peso de la vida y las crueldades de la realidad. Conformes en cuanto al hombre a quien desde niño han instigado ustedes tan dulce —o agri dulce— veneno. Pero ¿y el otro? ¿Y el educado en la abstinencia? No habiendo contraído la general neurosis religiosa, es muy posible que no precise tampoco de intoxicación alguna para adormecerla. Desde luego, su situación será más difícil. Tendrá que reconocer su impotencia y su infinita pequeñez y no podrá considerarse ya como el centro de la creación, ni creerse amorosamente guardado por una providencia bondadosa. Se hallará como el niño que ha abandonado el hogar paterno, en el cual se sentía seguro y dichoso. Pero ¿no es también cierto que el infantilismo ha de ser vencido y superado? El hombre no

puede permanecer eternamente niño; tiene que salir algún día a la vida, a la dura «vida enemiga». Ésta sería la «educación para la realidad». ¿Habré de decirle todavía que el único propósito del presente trabajo es señalar la necesidad de tal progreso?

Teme usted, seguramente, que el hombre no pueda resistir tan dura prueba. Déjenos esperar que sí. La conciencia de que sólo habremos de contar con nuestras propias fuerzas nos enseña, por lo menos, a emplearlas con acierto. Pero, además, el hombre no está ya tan desamparado. Su ciencia le ha enseñado muchas cosas desde los tiempos del Diluvio y ha de ampliar aún más su poderío. Y por lo que respecta a lo inevitable, al destino inexorable, contra el cual nada puede ayudarle, aprenderá a aceptarlo y soportarlo sin rebeldía. ¿De qué puede servirle el espejismo de vastas propiedades en la Luna, cuyas rentas nadie ha recibido jamás? Cultivando honradamente aquí en la Tierra su modesto pegujal, como un buen labrador, sabrá extraer de él su sustento. Retirando sus esperanzas del más allá y concentrando en la vida terrena todas las energías así liberadas, conseguirá, probablemente, que la vida se haga más llevadera a todos y que la civilización no abrume ya a ninguno, y entonces podrá decir, con uno de nuestros irreligiosos:

Heine, *Deutschland*.

El cielo lo abandonamos
a los gorriones y a los ángeles^[2248].

X

«**T**ODO eso suena muy bien. ¡Una Humanidad que ha renunciado a todas las A ilusiones y se ha capacitado así para hacer tolerable su vida sobre la Tierra! Pero yo no puedo compartir sus esperanzas. Y no porque sea el obstáculo reaccionario que usted ve quizá en mí, sino simplemente por reflexión. Creo que hemos cambiado los papeles: usted es ahora el hombre apasionado, que se deja llevar por las ilusiones, y yo represento los dictados de la razón y el derecho del escepticismo. Todo lo que acaba usted de exponer me parece basado en errores que, siguiendo su ejemplo, habré de calificar de ilusiones, puesto que delatan claramente la influencia de sus deseos. Espera usted que las nuevas

generaciones, sobre las cuales no se haya ejercido en la infancia influencia alguna religiosa, alcanzarán fácilmente la ansiada primacía de la inteligencia sobre la vida instintiva. Ilusión pura, pues no es nada verosímil que la naturaleza humana cambie en este punto decisivo. Si no me equivoco —sabe uno tan poca cosa de las demás culturas—, existen también hoy en día pueblos que no viven bajo la opresión de un sistema religioso, y no puede decirse que se hallen más próximos que los otros al ideal por usted propugnado. Para desterrar la religión de nuestra civilización europea sería preciso sustituirla por otro sistema de doctrinas, y este sistema adoptaría desde un principio todos los caracteres psicológicos de la religión, la misma santidad, rigidez e intolerancia, e impondría el pensamiento para su defensa idénticas prohibiciones. Algo de esto es necesario para hacer posible la educación. El camino que va desde el recién nacido al adulto civilizado es muy largo, y muchos individuos se perderían en él y no llegarían a cumplir su misión en la vida si se los abandonase sin guía ninguna a su propio desarrollo. Las doctrinas aplicadas en su educación limitarán siempre su pensamiento en sus años de madurez, como hoy se lo reprocha usted a la religión. ¿No advierte usted que el defecto indeleble y congénito de toda civilización es el de plantear al niño, instintivo y de inteligencia débil, resoluciones sólo posibles para la inteligencia del adulto? Pero la síntesis de la evolución secular de la Humanidad en un par de años de infancia le impide obrar de otro modo, y sólo la acción de poderes afectivos puede facilitar al niño el cumplimiento de tan difícil tarea. Éstas son, pues, las probabilidades de su “primacía del intelecto”.

»No extrañará usted que me declare partidario de la conservación del sistema religioso como base de la educación y de la vida colectiva. Se trata de una cuestión práctica y no del valor de realidad del sistema. Puesto que la necesidad de mantener nuestra civilización no nos consiente aplazar el influjo sobre cada individuo hasta el momento en que alcance el grado de madurez propicio a la cultura —y muchos no lo alcanzarían nunca—, y puesto que nos vemos precisados a imponer al sujeto en desarrollo un cualquier sistema doctrinal, que ha de obrar en él como premisa sustraída a la crítica, opino que debemos atenernos al sistema religioso como el más apropiado. Precisamente, desde luego, por su fuerza consoladora y cumplidora de deseos, en la que ha reconocido usted su carácter de “ilusión”. Ante la dificultad de llegar al conocimiento, siquiera fragmentario, de la realidad, y ante la duda de que podamos llegar a él alguna vez, no debemos olvidar que también las necesidades

humanas son una parte de la realidad, y, por cierto, una parte muy importante y que nos toca muy de cerca.

»Otra de las ventajas de la doctrina religiosa estriba para mí, precisamente, en uno de los caracteres que más han despertado su repulsa. Permite una purificación y una sublimación conceptual en la que desaparece todo lo que lleva en sí la huella del pensamiento primitivo e infantil. Lo que luego queda es un contenido de ideas que la ciencia no contradice ya ni puede rebatir. Estas transformaciones de la doctrina religiosa, calificadas antes por usted de concesiones y transacciones, permiten evitar la disociación entre la masa incultivada y el pensador filosófico y conservan entre ellos una comunidad muy importante para el aseguramiento de la civilización, no siendo así de temer que el hombre del pueblo averigüe que las capas sociales altas “no creen ya en Dios”. Con todo esto creo haber demostrado que sus esfuerzos se reducen a una tentativa de sustituir una ilusión contrastada y de un gran valor afectivo por otra incontrastada e indiferente».

No debe usted crearme inasequible a su crítica. Sé lo difícil que es evitar las ilusiones, y es muy posible que las esperanzas por mí confesadas antes sean también de naturaleza ilusoria. Pero habré de mantener una diferencia. Mis ilusiones —aparte de no existir castigo alguno para quien no las comparte— no son irrectificables, como las religiosas, ni integran su carácter obsesivo. Si la experiencia demostrase —ya no a mí, sino a otros más jóvenes que como yo piensan— que nos habíamos equivocado, renunciaremos a nuestras esperanzas. Vea usted en mi intento lo que realmente es. Un psicólogo que no se engaña a sí mismo sobre la inmensa dificultad de adaptarse tolerablemente a este mundo se esfuerza en llegar a un juicio sobre la evolución de la Humanidad apoyándose en los conocimientos adquiridos en el estudio de los procesos anímicos del individuo durante su desarrollo desde la infancia a la edad adulta. En esta labor halla que la religión puede ser comparada a una neurosis infantil, y es lo bastante optimista para suponer que la Humanidad habrá de dominar esta fase neurótica, del mismo modo que muchos niños dominan neurosis análogas en el curso de su crecimiento. Estos conocimientos de la psicología individual pueden ser insuficientes, injustificada su aplicación a la Humanidad e injustificado también el optimismo. Reconozco todas estas inseguridades; pero muchas veces no puede uno privarse de exponer su opinión, sirviéndole de disculpa el no darla por más de lo que vale.

Todavía he de insistir en dos puntos. En primer lugar, la debilidad de mi

posición no supone una afirmación de la suya. Creo sinceramente que defiende usted una causa perdida. Podemos repetir una y otra vez que el intelecto humano es muy débil en comparación con la vida instintiva del hombre, e incluso podemos estar en lo cierto. Pero con esta debilidad sucede algo especialísimo. La voz del intelecto es apagada, pero no descansa hasta haberse logrado hacerse oír y siempre termina por conseguirlo, después de ser rechazada infinitas veces. Es éste uno de los pocos puntos en los cuales podemos ser optimistas en cuanto al porvenir de la Humanidad, pero ya supone bastante por sí solo. A él podemos enlazar otras esperanzas. La primacía del intelecto está, desde luego, muy lejana pero no infinitamente, y como es de prever que habrá de marcarse los mismos fines cuya relación esperan ustedes de su Dios: el amor al prójimo y la disminución del sufrimiento —aunque, naturalmente, dentro de una medida humana y hasta donde lo permita la realidad exterior, la *Ανάγκη*— podemos decir que nuestro antagonismo no es sino provisional y nada irreducible. Ambos esperamos lo mismo, pero usted es más impaciente, más exigente y —¿por qué no decirlo?— más egoísta que yo y que los míos. Quiere usted que la bienaventuranza comience inmediatamente después de la muerte, exige usted de ella lo imposible y no se resigna a renunciar a la personalidad individual. Nuestro dios *Αγος*^[2249] realizará todo lo que de estos deseos permita la naturaleza exterior a nosotros, pero muy poco a poco, en un futuro imprecisable y para nuevas criaturas humanas. A nosotros, los que sentimos dolorosamente la vida, no nos promete compensación alguna. En el camino hacia este lejano fin, las doctrinas religiosas acabarán por ser abandonadas, aunque las primeras tentativas fracasen o demuestren ser insuficientes las primeras creaciones sustitutivas. No ignora usted, ciertamente, que a la larga nada logra resistir a la razón y a la experiencia, y la religión las contradice ambas demasiado patentemente. Tampoco las ideas religiosas purificadas podrán sustraerse a este destino si quieren conservar todavía algo del carácter consolador de la religión. Claro está que si se limitan a afirmar la existencia de un ser espiritual superior, de atributos indeterminables y designios impenetrables, quedarán sustraídas a la contradicción de la ciencia, pero entonces también dejarán de interesar a los hombres.

Pasemos ahora al segundo de los puntos antes enunciados. Observe usted la diferencia que existe entre su actitud y la mía ante la ilusión. Usted tiene que defender la ilusión religiosa con todas sus fuerzas; en el momento en que pierda

su valor —y ya aparece harto amenazada se derrumbará para usted todo un mundo, no le quedará a usted nada y habrá de desesperar de todo, de la civilización y del porvenir de la Humanidad. En cambio, nosotros estamos libres de semejantes servidumbres. Hallándonos dispuestos a renunciar a buena parte de nuestros deseos infantiles, podemos soportar muy bien que algunas de nuestras esperanzas demuestren no ser sino ilusiones.

La educación libertada de las doctrinas religiosas no cambiará quizá notablemente la esencia psicológica del hombre. Nuestro dios Ασγσζ no es, quizá, muy omnipotente y no puede cumplir sino una pequeña parte de lo que sus predecesores prometieron. Si efectivamente llega un momento en que hayamos de reconocerlo así, nos resignaremos serenamente, pero sin que por ello pierdan para nosotros su interés el mundo y la vida, pues poseemos un punto de apoyo que ustedes les falta. Creemos que la labor científica puede llegar a penetrar un tanto en la realidad del mundo, permitiéndonos ampliar nuestro poder y dar sentido y equilibrio a nuestra vida. Si esta esperanza resulta una ilusión nos encontraremos en la misma situación que usted, pero la ciencia ha demostrado ya, con numerosos e importantes éxitos, no tener nada de ilusoria. Posee muchos enemigos declarados, y más aún cultos, entre aquellos que no pueden perdonarle haber debilitado la fe religiosa y amenazar con derrocarla. Se le reprocha habernos enseñado muy poco y dejar incomparablemente mucho más en la oscuridad. Pero al obrar así, se olvida su juventud, se olvida cuán difíciles han sido sus comienzos y el escaso tiempo transcurrido desde el momento en que el intelecto humano llegó a estar capacitado para la labor científica. ¿Acaso no pecamos todos basando nuestros juicios en períodos demasiado cortos? Deberíamos tomar ejemplos de los geólogos. Se reprocha a la ciencia su inseguridad, alegando que lo que hoy proclama como ley es rechazado como error por la generación siguiente y sustituido por una nueva ley, de tan corta vida como la primera. Pero semejante acusación es injusta, y en parte, falsa. Las mudanzas de las opiniones científicas son evolución y progreso, nunca contradicción. Una ley que al principio se creyó generalmente válida, demuestra luego ser un caso especial de una normatividad más amplia o queda restringida por otra ley posteriormente descubierta; una grosera aproximación a la verdad queda sustituida por un ajuste más acabado a la misma, susceptible a su vez de mayor perfeccionamiento. En diversos sectores no se ha superado aún cierta fase de la investigación, que se limita a ir planteando hipótesis que luego han de

rechazarse por insuficientes. Otros integran ya, en cambio, un nódulo firme y casi inmutable de conocimiento. Por último, se ha intentado negar radicalmente todo valor a la labor científica, alegando que por su íntimo enlace con las condiciones de nuestra propia organización sólo puede suministrarnos resultados subjetivos, mientras que la verdadera naturaleza de las cosas es exterior a nosotros y nos resulta inasequible. Pero semejante afirmación prescinde de algunos factores decisivos para la concepción de la labor científica. No tiene en cuenta que nuestra organización, o sea, nuestro aparato anímico, se ha desarrollado precisamente en su esfuerzo por descubrir el mundo exterior, debiendo haber adquirido así su estructura una cierta educación a tal fin. Se olvida que nuestro aparato anímico es por sí mismo un elemento de aquel mundo exterior que de investigar se trata y se presta muy bien a tal investigación; que la labor de la ciencia queda plenamente circunscrita si la limitamos a mostrarnos cómo se nos debe aparecer el mundo a consecuencia de la peculiaridad de nuestra organización; que los resultados finales de la ciencia, precisamente por la forma en que son obtenidos, no se hallan condicionados solamente por nuestra organización, sino también por aquello que sobre tal organización ha actuado, y, por último, que el problema de una composición del mundo sin atención a nuestro aparato anímico perceptor es una abstracción vacía sin interés práctico ninguno.

No, nuestra ciencia no es una ilusión. En cambio, sí lo sería creer que podemos obtener en otra parte cualquiera lo que ella no nos pueda dar.

CLV

FETICHISMO^[2250]

1927

EN el curso de los últimos años tuve la oportunidad de estudiar analíticamente a cierto número de hombres cuya elección de objeto estaba determinada por un fetiche. No se ha de suponer que dichas personas hubiesen acudido al análisis debido a esa particularidad, pues los adeptos del fetichismo, aunque lo reconocen como anormal, sólo raramente lo consideran como un síntoma patológico. Por lo común están muy conformes con el mismo y aun elogian las ventajas que ofrece a su satisfacción erótica. Generalmente, pues, el fetiche aparecía en mis casos como una mera comprobación accesorio.

Razones obvias me impiden publicar detalladamente las particularidades de estos casos, de modo que tampoco podré demostrar de qué manera la selección individual de los fetiches estaba condicionada en parte por circunstancias accidentales. El caso más extraordinario era el de un joven que había exaltado cierto «brillo sobre la nariz» a la categoría de fetiche. Esta singular elección pudo ser sorprendentemente explicada por el hecho de que había sido criado primero en Inglaterra, pasando luego a Alemania, donde había olvidado casi por completo su lengua materna. El fetiche, derivado de su más temprana infancia, debía descifrarse en inglés y no en alemán: el *Glanz auf der Nase* («brillo sobre la nariz» en alemán) era, en realidad, una «mirada sobre la nariz» (*glance* = «mirada» en inglés), o sea, que el fetiche era la nariz, a la cual, por otra parte, podía atribuir a su antojo ese brillo particular que los demás no alcanzaban a

percibir.

La explicación analítica del sentido y el propósito del fetiche demostró ser una y la misma en todos los casos. Se reveló de manera tan inequívoca y me pareció tan categórica que estoy dispuesto a admitir su vigencia general para todos los casos de fetichismo. Sin duda despertaré decepción si anuncio ahora que considero el fetiche como un sustituto del pene, de modo que me apresuro a agregar que no es el sustituto de un pene cualquiera, sino de uno determinado y muy particular, que tuvo suma importancia en los primeros años de la niñez, pero que luego fue perdido. En otros términos: normalmente ése pene hubo de ser abandonado, pero precisamente el fetiche está destinado a preservarlo de la desaparición. Para decirlo con mayor claridad todavía: el fetiche es el sustituto del falo de la mujer (de la madre), en cuya existencia el niño pequeño creyó otrora y al cual —bien sabemos por qué— no quiere renunciar^[2251].

El proceso transcurrido consiste, pues, en que el niño rehúsa tomar conocimiento del hecho percibido por él de que la mujer no tiene pene. No; eso no puede ser cierto, pues si la mujer está castrada, su propia posesión de un pene corre peligro, y contra ello se rebela esa porción de narcisismo con que la previsora Naturaleza ha dotado justamente a dicho órgano. En épocas posteriores de su vida, el adulto quizá experimente una similar sensación de pánico cuando cunde el clamor de que «trono y altar están en peligro», y es probable que aquél conduzca también entonces a consecuencias no menos ilógicas. Si no me equivoco, Laforgue diría en este caso que el niño «escotomiza» la percepción de la falta de pene en la mujer^[2252]. Un nuevo término sólo está justificado cuando describe o resalta un hecho nuevo. Nada de esto, sin embargo, existe aquí: la pieza más antigua de nuestra terminología psicoanalítica, la palabra «represión», se refiere ya a este proceso patológico. Si en dicho concepto queremos diferenciar más agudamente el destino que sufre la *idea* de la vicisitud que sigue el *afecto*, bien podemos reservar para este último el término «represión», y en tal caso la palabra que más cuadra al destino de la idea o representación sería «denegación» o «repudiación». «Escotomización» me parece un término particularmente inapto, porque sugiere que la percepción habría sido simplemente borrada, de modo que el resultado sería el mismo que si una impresión visual cayera sobre la mancha ciega de la retina. La situación que consideramos revela, por el contrario, que la percepción se ha conservado y que se ha puesto en juego una acción sumamente enérgica para mantenerla repudiada

(denegada). No es cierto que el niño, después de la observación que hace en la mujer, mantenga incólume la creencia en el falo femenino. La conserva, pero también la abandona; en el conflicto entre el peso de la percepción ingrata y el poderío del deseo opuesto llega a una transacción tal como sólo es posible bajo el dominio de las leyes del pensamiento inconsciente, o sea, de los procesos primarios. En el mundo de la realidad psíquica la mujer conserva, en efecto, un pene, a pesar de todo, pero éste pene ya no es el mismo que era antes. Otra cosa ha venido a ocupar su plaza, ha sido declarada, en cierto modo, su sucedánea, y es ahora heredera del interés que antes había estado dedicado al pene. Este interés, empero, experimenta todavía un extraordinario reforzamiento, porque el horror a la castración se erige a sí mismo una especie de monumento al crear dicho sustituto. Como *stigma indelebile* de la represión operada consérvase también la aversión contra todo órgano genital femenino real, que no falta en ningún fetichista. Adviértase ahora qué función cumple el fetiche y qué fuerza lo mantiene: subsiste como un emblema del triunfo sobre la amenaza de castración y como salvaguardia contra ésta; además, le evita al fetichista convertirse en homosexual, pues confiere a la mujer precisamente aquel atributo que la torna aceptable como objeto sexual. En el curso de la vida ulterior, el fetichista halla aún otras ventajas en su sustituto de los genitales. Los demás no reconocen el significado del fetiche y, por consiguiente, tampoco se lo prohíben; le queda fácilmente accesible, y la gratificación sexual que le proporciona es así cómodamente alcanzada. El fetichista no halla dificultad alguna en lograr lo que otros hombres deben conquistar con arduos esfuerzos.

Probablemente ningún ser humano del sexo masculino pueda eludir el terrorífico impacto de la amenaza de castración al contemplar los genitales femeninos. No atinamos a explicar por qué algunos se tornan homosexuales a consecuencia de dicha impresión, mientras que otros la rechazan, creando un fetiche, y la inmensa mayoría lo superan. Es posible que entre los múltiples factores coadyuvantes aún no hayamos reconocido aquellos que determinan los raros desenlaces patológicos; por lo demás, debemos darnos por satisfechos si logramos explicar qué ha sucedido, y bien podemos dejar por ahora a un lado la tarea de explicar por qué algo *no* ha sucedido.

Cabría esperar que los órganos y los objetos elegidos como sustitutos del falo femenino ausente fuesen aquellos que también en otras circunstancias simbolizan el pene. Es posible que así sea con frecuencia, pero éste no es, por cierto, su factor determinante. Parece más bien que el establecimiento de un

fetiche se ajusta a cierto proceso que nos recuerda la abrupta detención de la memoria en las amnesias traumáticas. También en el caso del fetiche el interés se detiene, por así decirlo, en determinado punto del camino: consérvase como fetiche, por ejemplo, la última impresión percibida antes de la que tuvo carácter siniestro y traumático. Así, el pie o el zapato deben su preferencia —total o parcialmente— como fetiches a la circunstancia de que el niño curioso suele espiar los genitales femeninos desde abajo, desde las piernas hacia arriba. Como hace ya tiempo se presumía, la piel y el terciopelo reproducen la visión de la velloidad púbica que hubo de ser seguida por la vista del anhelado falo femenino; la ropa interior, tan frecuentemente adoptada como fetiche, reproduce el momento de desvestirse, el último en el cual la mujer podía ser considerada todavía como fálica. No pretendo afirmar, empero, que siempre sea posible establecer la determinación de cada fetiche.

Cabe recomendar el estudio del fetichismo a todos aquellos que dudan aún de la existencia del complejo de castración o que creen todavía que el horror a los genitales femeninos tendría algún otro motivo, derivándose, por ejemplo, del supuesto recuerdo del trauma del nacimiento. Para mí la explicación del fetichismo tuvo aún otro motivo de particular interés teórico.

No hace mucho descubrí, por conducto puramente especulativo, la regla de que la diferencia esencial entre neurosis y psicosis radica en que en la primera el yo, al servicio de la realidad, somete una parte del *ello*, mientras que en la psicosis se deja arrastrar por el *ello* a desprenderse de una parte de la realidad. Al poco tiempo el mismo tema me ocupó una vez más^[2253]. Sin embargo, no tardé en hallar motivos para lamentar el haberme aventurado tanto. El análisis de dos jóvenes me reveló que ambos —uno a los dos y el otro a los diez años de edad— habían rehusado reconocer, es decir, habían «escotomizado» la muerte del padre amado, y, sin embargo, ninguno de ellos había desarrollado una psicosis. He aquí, pues, que una parte ciertamente considerable de la realidad había sido repudiada por el yo, de la misma manera en que el fetichista repudia el hecho ingrato de la castración de la mujer. Comencé asimismo a sospechar que en la infancia no son nada raros los fenómenos similares, y pensé que me había equivocado al caracterizar las neurosis y las psicosis de la manera antedicha. Quedábame, sin embargo, un expediente: podría ser que mi fórmula se confirmase únicamente en presencia de un grado más alto de diferenciación en el aparato psíquico, de modo que en el niño fuesen tolerables ciertas reacciones que

inevitablemente deberían causar grave daño al adulto. Nuevas investigaciones, empero, me condujeron a otra salida de esta contradicción.

Demostróse, en efecto, que los dos jóvenes no habían «escotomizado» la muerte del padre más de lo que el fetichista «escotomiza» la castración de la mujer. Sólo *una* corriente de su vida psíquica no había reconocido la muerte del padre, pero existía también otra que se percataba plenamente de ese hecho; una y otra actitud, la consistente con la realidad y la conformada al deseo, subsistían paralelamente. En uno de mis dos casos esta decisión había dado origen a una neurosis obsesiva de mediana gravedad; en todas las situaciones de su existencia fluctuaba entre dos presunciones: una, la de que su padre vivía aún e impedía su actividad; la otra, la opuesta, de que tenía derecho a considerarse como sucesor del padre muerto. Por consiguiente, puedo seguir manteniendo la suposición de que en el caso de la psicosis debe faltar efectivamente una de las dos corrientes, la concorde con la realidad.

Retornando ahora a la descripción del fetichismo, cabe agregar que existen todavía abundantes y sólidas pruebas de la doble actitud del fetichista frente a la cuestión de la castración femenina. En los casos muy estilizados, el fetiche mismo aloja en su estructura la repudiación tanto como la afirmación de la castración. Sucedió así en un hombre que había adoptado por fetiche un suspensorio de esos que también pueden ser empleados como pantaloncitos de baño. Esta prenda cubría los genitales en general y ocultaba así la diferencia entre los mismos. El análisis demostró que podía significar que la mujer estaría castrada, como también que no lo estaría, y permitía aun la suposición de que también el hombre podría estar castrado, pues todas estas posibilidades eran igualmente susceptibles de ocultarse tras el suspensorio, cuyo primer precursor infantil había sido la hoja de parra de una estatua. Naturalmente, un fetiche como éste, doblemente sostenido por corrientes opuestas, posee particular tenacidad. En otros casos la doble actitud se traduce por lo que el fetichista hace con su fetiche, sea en la realidad o en la fantasía. No basta destacar que el fetichista adora su fetiche; con suma frecuencia lo trata de una manera que equivale evidentemente a una castración, como ocurre en particular cuando se ha desarrollado una fuerte identificación paterna, adoptando entonces el sujeto el papel del padre, pues a éste había atribuido el niño la castración de la mujer. La ternura y la hostilidad en el trato del fetiche, equivalentes a la repudiación y a la aceptación de la castración, se combinan en proporciones variables en los diferentes casos, de modo que ora la una, ora la otra puede expresarse con mayor

evidencia. Desde aquí logramos cierta comprensión, aunque a distancia, de la conducta del cortador de trenzas, en el cual se ha impuesto la necesidad de ejecutar la castración repudiada. Su acción combina en sí las dos proposiciones incompatibles: la mujer conserva todavía su pene y el padre ha castrado a la mujer. Otra variante del mismo tema, que constituye al mismo tiempo un ejemplo etnopsicológico del fetichismo, la hallamos en la costumbre china de mutilar primero el pie de la mujer para adorarlo luego como fetiche. Parecería que el hombre chino quisiera agradecer a la mujer por haberse sometido a la castración.

Expresemos, finalmente, que el prototipo normal de todo fetiche es el pene del hombre, tal como el prototipo normal de un órgano desvalorizado es el pequeño pene real de la mujer, el clítoris.

CLVI

EL HUMOR^[2254]

1927 [1928]

EN mi trabajo de 1905 sobre *El chiste y su relación con lo inconsciente* sólo consideré el humor desde el punto de vista meramente económico, pues a la sazón me importaba revelar la fuente del placer que despierta el humor, y creo haber demostrado que reside en él ahorro del despliegue afectivo.

El proceso humorístico puede llevarse a cabo de doble manera: ya sea en una sola persona, que adopta ella misma la actitud humorosa, mientras el papel de la segunda se limita al de mero espectador divertido; ya entre dos personas, de las cuales una no tiene la menor parte activa en el proceso humorístico, siendo aprovechada por la segunda como objeto de su consideración humorística. Detengámonos en el más crudo de los ejemplos. Si el reo conducido un lunes a la horca exclama: «¡Linda manera de empezar la semana!», entonces él mismo despliega el humor, el proceso humorístico se agota en su persona y evidentemente le produce cierta satisfacción. A mí, al espectador sin parte ni interés, me toca en cierto modo un efecto a distancia de la producción humorística del reo; quizá de manera análoga que él perciba el beneficio placentero del humor.

Se da el segundo caso, por ejemplo, cuando un poeta o narrador nos describe con humor la conducta de personas reales o imaginarias. No es preciso que estas personas exhiban a su vez humor alguno: la actitud humorística concierne exclusivamente a quien las toma como objetos; también aquí, como en el caso precedente, el lector o auditor es mero partícipe del placer que causa el humor.

Abreviando, cabe decir, pues, que la actitud humorística —cualquiera que sea su contenido— puede dirigirse contra la propia o ajenas personas; también cabe aceptar que proporciona un beneficio placentero a quien la adopta, y un análogo placer corresponde también al espectador sin parte alguna en la trama.

Para comprender la génesis del placer humorístico lo mejor es considerar el proceso que se opera en el oyente ante quien otra persona despliega su humor. Aquél ve a ésta en una situación cuyas características le permiten anticipar que producirá las manifestaciones de algún afecto: se enojará, se lamentará, expresará dolor, susto, terror, quizá aun desesperación, y el espectador-oyente se dispone a seguirla, a evocar en sí las mismas emociones. Pero esta disposición afectiva es defraudada, pues el otro no expresa emoción alguna, sino que hace un chiste. En el oyente surge así del despliegue afectivo ahorrado el placer humorístico.

Hasta aquí todo es fácil, pero no tardamos en decirnos que es el proceso desarrollado en el otro, en el «humorista», el que merece mayor atención. Sin duda, la esencia del humor consiste en que uno se ahorra los afectos que la respectiva situación hubiese provocado normalmente, eludiendo mediante un chiste la posibilidad de semejante despliegue emocional. En este sentido, el proceso del humorista debe coincidir con el del oyente, o más bien dicho, el proceso de éste debe ser una copia del que ocurre en aquél. Pero ¿cómo logra alcanzar el humorista esa actitud psíquica que le torna superflua la descarga afectiva? ¿Qué sucede en él, dinámicamente, durante la «actitud humorística»? Evidentemente, habremos de buscar la solución del problema en el propio humorista, pues en el oyente sólo podremos hallar un eco, una copia, de ese proceso desconocido.

Es hora de que nos familiaricemos con algunas características del humor. No sólo tiene éste algo liberante, como el chiste y lo cómico, sino también algo grandioso y exaltante, rasgos que no se encuentran en las otras dos formas de obtener placer mediante una actividad intelectual. Lo grandioso reside, a todas luces, en el triunfo del narcisismo, en la victoriosa confirmación de la invulnerabilidad del yo. El yo rehúsa dejarse ofender y precipitar al sufrimiento por los influjos de la realidad; se empecina en que no pueden afectarlo los traumas del mundo exterior; más aún; demuestra que sólo le representan motivos de placer. Este último rasgo es absolutamente esencial para el humor. Supongamos que el reo conducido al cadalso en día lunes hubiese dicho; «Todo esto no me importa. ¿Qué más da si cuelgan a un tipo como yo? Por eso no se

vendrá abajo el mundo». Entonces deberíamos juzgar que este discurso, si bien expresa una magnífica superación de la situación real, si bien es sabio y justificado, no traduce ni pizca de humor y hasta se basa en una apreciación de la realidad que es directamente opuesta a la del humor. El humor no es resignado, sino rebelde; no sólo significa el triunfo del yo, sino también del principio del placer, que en el humor logra triunfar sobre la adversidad de las circunstancias reales.

Estos dos últimos rasgos —el repudio de las exigencias de la realidad y la imposición del principio del placer— aproxima el humor a los procesos regresivos o reaccionarios que tanto nos ocupan en la psicopatología. Al rechazar la posibilidad del sufrimiento, el humor ocupa una plaza en la larga serie de los métodos que el aparato psíquico humano ha desarrollado para rehuir la opresión del sufrimiento; serie que comienza con la neurosis, culmina en la locura y comprende la embriaguez, el ensimismamiento y el éxtasis. El humor debe a esta vinculación una dignidad que le falta del todo, por ejemplo, al chiste, pues éste sirve tan sólo al beneficio placentero, o bien pone esta ganancia al servicio de la agresión. ¿En qué consiste, pues, la actitud humorística que nos permite rechazar el sufrimiento, afirmar la insuperabilidad del yo por el mundo real, sustentar triunfalmente el principio del placer, y todo ello sin abandonar, como ocurre en los otros procesos de idéntico designio, el terreno de la salud psíquica, aunque este precio parecería ser ineludible?

Si nos enfrentamos con la situación en la cual alguien adopta una actitud humorística frente a otros, nos parecerá evidente la concepción, ya apuntada con cautela en mi libro sobre el chiste, de que esa persona se conduce como un adulto ante el niño, al reconocer en toda su futilidad y al sonreír sobre los intereses y pesares que a éste le parecen tan enormes. De modo que el humorista ganaría su superioridad al adoptar el papel del adulto, al identificarse en cierto modo con el padre, reduciendo a los demás al papel de niños. Esta suposición probablemente comprenda los hechos empíricos, pero no la podemos considerar imperativa. Por lo demás, cabe preguntarse con qué autoridad llega el humorista a arrogarse ese papel.

Mas recordaremos aquella otra situación humorística, quizá más primitiva e importante: la de quien dirige el humor contra su propia persona para defenderse así del sufrimiento amenazante. ¿Acaso tiene sentido decir que alguien se trata a sí mismo como a un niño y que simultáneamente adopta frente a este niño el papel del adulto superior?

Creo que podremos prestar sólido apoyo a este concepto, por inverosímil que parezca, trayendo a colación lo que la experiencia patológica nos ha enseñado sobre la estructura de nuestro yo. Este yo no es algo simple, sino que aloja como núcleo central una instancia particular —el *super-yo*^[2255]— con la que a veces se funde, al punto que no logramos diferenciarlos, mientras que en otras condiciones discrepa violentamente del mismo. Genéticamente, el *super-yo* es el heredero de la instancia parental; a menudo mantiene al yo en severa dependencia, lo trata realmente como los padres —o más bien el padre— trataron al niño en años anteriores. Alcanzamos así una explicación dinámica de la actitud humorística, admitiendo que consiste en que la persona del humorista ha retirado el acento psíquico de su yo para trasladarlo sobre su *super-yo*. A este *super-yo* así inflado, el yo puede parecerle insignificante y pequeño, triviales todos sus intereses, y ante esta nueva distribución de las energías, al *super-yo* le resultará muy fácil contener las posibles reacciones del yo.

Fieles a nuestra acostumbrada terminología, en lugar de «traslación del acento psíquico» tendremos que decir «desplazamiento de grandes cantidades de catexia». Mas entonces habrá que verificar si es lícito concebir tales desplazamientos masivos desde una instancia del aparato psíquico a la otra, pues esta noción tiene todo el aspecto de una nueva hipótesis construida *ad hoc*. Sin embargo, recordaremos haber tenido en cuenta semejante factor en repetidas, aunque no en suficientes ocasiones, cuando intentábamos formarnos una representación metapsicológica del suceder psíquico. Así, por ejemplo, aceptamos que la diferencia entre la catexia erótica objetal común y el estado del enamoramiento consiste en que en este último es incomparablemente mayor la carga trasladada al objeto; que, en cierto modo, el yo se vacía en el objeto. Al estudiar algunos casos de paranoia pude comprobar que las ideas de persecución se forman precozmente y subsisten durante largo tiempo sin manifestar efectos apreciables, hasta que determinado motivo viene a proveerlas de catexias suficientes para tornarlas dominantes. También la curación de tales episodios paranoicos debe consistir en el retiro de las cargas conferidas a las ideas delirantes, más bien que en su resolución y corrección. La alternancia de melancolía y manía, de cruel supresión del yo por el *super-yo* y subsiguiente liberación del yo, nos da asimismo la impresión de consistir en semejante fluctuación catéctica, fenómeno al que, por otra parte, también habría que recurrir para explicar toda una serie de fenómenos de la vida psíquica normal. Si

hasta ahora sólo hemos recurrido tan raramente a esta concepción, ello se debe a la cautela más bien loable con que solemos proceder. La patología de la vida anímica es el terreno en el cual nos sentimos seguros; allí hacemos nuestras observaciones, allí logramos nuestras convicciones; pero por el momento sólo osamos formular juicios sobre lo normal, en tanto que lo podemos inferir a través de los aislamientos y las deformaciones de su expresión patológica. Cuando hayamos superado esta cautela, reconoceremos cuán grande es el papel que en la comprensión de los procesos psíquicos corresponde a las condiciones estáticas, tanto como a los cambios dinámicos cuantitativos de la catexia energética.

Creo, pues, que merece ser tenida en cuenta la anotada posibilidad de que en cierta situación la persona hipercatetice de pronto su *super-yo* y luego modifique desde éste las reacciones del *yo*. Además, mi hipótesis sobre el humor también tiene una notable analogía en el vecino terreno del chiste. Hube de aceptar que éste se origina en el momentáneo abandono de una idea preconsciente a la elaboración inconsciente, de modo que el chiste representaría una contribución a lo cómico ofrecida por el inconsciente. En completa similitud, *el humor vendría a ser la contribución a lo cómico mediada por el «super-vo»*.

Comúnmente conocemos al *super-yo* como muy severo amo, y podría aducirse que mal concuerda con este carácter el que se avenga a facilitar al *yo* un pequeño goce placentero. Es cierto que el placer humorístico jamás alcanza la intensidad del que se origina en lo cómico o en el chiste, y nunca se expresa en risa franca; también es cierto que el *super-yo*, al provocar la actitud humorística, en el fondo rechaza la realidad y se pone al servicio de una ilusión. Pero —sin saber a ciencia cierta por qué— adjudicamos alto valor a este placer poco interno lo sentimos como particularmente liberador y exaltante. Además, la broma que hace el humor tampoco es su elemento esencial, pues sólo tiene el valor de una muestra; lo principal es la intención que el humor realiza, ya se efectúe en la propia persona o en una extraña. El humor quiere decirnos: «¡Mira, ahí tienes ese mundo que te parecía tan peligroso! ¡No es más que un juego de niños, bueno apenas para tomarlo en broma!»

Si es realmente el *super-yo* quien por medio del humor consuela tan cariñosamente al intimidado *yo*, ello nos demuestra que aún tenemos mucho que aprender sobre la esencia del *super-yo*. Por lo demás, no todos los seres tienen el don de poder adoptar una actitud humorística, pues ésta es raro y precioso talento, y muchos carecen hasta de la capacidad para gozar el placer humorístico

que otros les proporcionan. Por fin, si el *super-yo* trata de consolar al yo con el humor, protegiéndolo del sufrimiento, no contradice por ello su origen de la instancia parental.

CLVII

UNA EXPERIENCIA RELIGIOSA^[2256]

1927 [1928]

EN el otoño de 1927 un periodista germanoamericano, G. S. Viereck, al que hubiera recibido con mucho gusto si alguna vez se le hubiera ocurrido venir a verme, publicó una entrevista conmigo en la que se hablaba de mi falta de creencias religiosas y de mi indiferencia ante la posibilidad de una vida de ultratumba. Esta supuesta entrevista fue muy leída y me procuró, entre otras, la siguiente carta de un médico americano:

«... Lo que más me ha impresionado ha sido su respuesta a la pregunta de si creía en una subsistencia de la personalidad después de la muerte. Según el informador, había contestado usted secamente: “Eso me tiene sin cuidado”. Le escribo hoy para comunicarle un suceso vivido por mí el año mismo en que terminaba mis estudios universitarios. Una tarde que me encontraba en el quirófano entraron el cadáver de una anciana y lo colocaron sobre una de las mesas de disección. Hondamente impresionado por la expresión de serena dulzura de aquel rostro muerto, pensé en el acto: No; no hay Dios; si hubiera un Dios, no habría permitido que una mujer tan bondadosamente amable viniera a la sala de disección.

»Al regresar luego a casa abrigaba la firme decisión de no volver a entrar en una iglesia. Las doctrinas del cristianismo me habían inspirado ya antes graves dudas.

»Pero cuando me hallaba reflexionando sobre todo esto, surgió en mi alma una voz que me aconsejó meditar mi resolución. Mi razón respondió a esta voz:

Si alguna vez adquiero la certeza de que los dogmas cristianos son verdaderos y de que la Biblia es la palabra de Dios, los aceptaré sumisamente.

»En los días siguientes, Dios hizo sentir claramente a mi alma que la Biblia es la palabra de Dios, que todo lo que se nos enseña sobre Jesucristo es verdad y que Jesús es nuestra única esperanza. Desde entonces, Dios se me ha revelado con otros muchos signos inequívocos.

»Como ‘hermano médico’ (brother physician) le ruego que medite sobre cuestión tan esencial, y le aseguro que si lo hace sinceramente, Dios revelará a su alma la verdad, como a mí y a otras muchas personas...»

A esta carta contesté cortésmente que le felicitaba de que una tal experiencia le hubiese permitido conservar su fe. Dios no había hecho tanto por mí. No me había hecho oír jamás una tal voz, y sino se daba ya mucha prisa —teniendo en cuenta mi avanzada edad—, no sería culpa mía si continuaba siendo hasta el fin lo que ahora era: *an infidel jew*.

El amable colega americano aseguraba en su carta que el judaísmo no constituía un obstáculo para llegar a la verdadera fe, y aducía para demostrarlo diversos ejemplos. Por último, me comunicaba que se rezaba por mí, implorando a Dios que me otorgase la fe verdadera.

Tales plegarias no han surtido hasta ahora el menor efecto. Pero la experiencia religiosa de mi amable corresponsal me ha hecho pensar, pareciéndome interesante intentar su explicación por motivos afectivos, ya que, además de su singularidad, presenta fundamentos lógicos harto débiles. Dios permite cosas más fuertes que la de que una mujer de rostro simpático acabe en una sala de disección. Tales cosas han sucedido siempre y sucedían todos los días en la época en que el médico americano terminaba sus estudios. Por otro lado, su carrera hace suponer que no podía ignorar éstas y otras miserias. Y entonces, ¿por qué su rebelión contra Dios hubo de estar precisamente al experimentar aquella impresión ante el cadáver de la anciana?

La explicación es harto fácil para toda persona acostumbrada a considerar analíticamente los sucesos interiores y los actos de los hombres; tan fácil, que se mezcló espontáneamente en mi memoria con el hecho mismo al que se refería. Al citar en una discusión la carta del piadoso colega expuse que, según escribía en ella, el rostro de la anciana le había recordado el de su propia madre. En realidad, la carta no contenía nada semejante, y yo mismo me di en seguida cuenta de ello; pero precisamente este error de memoria constituye la explicación que se nos impone al leer las palabras con las que el sujeto describe

a la anciana (*sweetfaced dear old woman*). El efecto despertado por el recuerdo de la madre es el responsable de la debilidad de juicio demostrada en aquella ocasión por el médico. Dejándonos llevar por el vicio psicoanalítico de aducir como material probatorio cosas que desde el punto de vista general parecen verdaderas nimiedades, susceptibles de otra distinta explicación menos profunda, nos fijaremos también en las palabras «hermano médico» empleadas a mi intención de la carta.

Podemos, pues, representarnos el proceso en la siguiente forma: La visión del cuerpo desnudo (o que ha de ser desnudado) de una mujer que le recuerda a su madre, despierta en el joven la nostalgia de la madre, procedente del complejo de Edipo y completada en el acto por la rebelión contra el padre. La imagen del padre y la de Dios no se hallan aún muy separadas en él, y el deseo de la muerte del padre puede hacerse consciente como duda de la existencia de Dios y quererse legitimar ante la razón como indignación por el mal trato infligido al objeto materno. El niño considera típicamente el comercio sexual entre el padre y la madre como una violencia ejercida sobre la madre. La nueva tendencia, desplazada al terreno religioso, no es más que una repetición de la situación del complejo de Edipo y sigue en consecuencia, al poco tiempo, igual destino, sucumbiendo a una poderosa corriente contraria. Durante el conflicto no es mantenido el nivel del desplazamiento, no se aduce argumento alguno para la justificación de la idea de Dios ni se dice tampoco con qué signos inequívocos hubo de demostrar Dios su existencia al sujeto, desvaneciendo sus dudas. El conflicto parece haberse desarrollado en la forma de una psicosis alucinatoria: voces internas que se hacen perceptibles para desaconsejar la rebelión contra Dios. El combate interior tiene de nuevo en el terreno religioso su desenlace, predeterminado por el destino del complejo de Edipo: una completa sumisión a la voluntad de Dios-padre. El joven se ha hecho creyente y acepta todo lo que desde niño se le ha enseñado acerca de Dios y de Jesucristo. Ha vivido una experiencia religiosa y se ha convertido.

Todo esto es tan sencillo y transparente que no podemos rechazar la interrogación de si la comprensión de este caso nos habrá descubierto algo sobre la psicología de la conversión religiosa. Remitiremos al lector a una excelente obra de Santé de Sanctis (*La conversión religiosa*, Bologna, 1924) en la que se utilizan todos los descubrimientos del psicoanálisis. Su lectura confirma la sospecha de que no todos los casos de conversión religiosa se muestran tan transparentes como el que antecede, pero también que nuestro caso no contradice

en ningún punto las opiniones que la investigación moderna ha formado sobre esta cuestión.

Lo que distingue a nuestra observación es su enlace con una ocasión especial que hace brotar una vez más la incredulidad antes de quedar definitivamente dominada para el individuo.

CLVIII

DOSTOYEVSKI Y EL PARRICIDIO^[2257]

1927 [1928]

EN la rica personalidad de Dostoyevski podemos distinguir cuatro facetas: el poeta, el neurótico, el moralista y el pecador. ¿Cómo orientarnos en esta intrincada complicación?

Por lo que al poeta se refiere, no hay lugar a dudas. Tiene su puesto poco detrás de Shakespeare. *Los hermanos Karamazof* es la novela más acabada que jamás se haya escrito, y el episodio del gran inquisidor es una de las cimas de la literatura mundial. Por desgracia, el análisis tiene que rendir las armas ante el problema del poeta.

El aspecto más accesible de Dostoyevski es el de moralista. Cuando se le quiere ensalzar como hombre moral, alegando que sólo quien ha atravesado los estratos más profundos del pecado puede alcanzar el culmen de la moralidad, se olvida algo muy importante. Moral es quien reacciona ya contra la tentación percibida en su fuero interno y no cede a ella. Aquel que, alternativamente, peca y se plantea luego, movido por el remordimiento, elevadas exigencias morales, se expone al reproche de facilitarse demasiado las cosas. Ha eludido el mandato esencial de la moralidad —la renuncia—, pues la observación de una conducta moral es un interés práctico de la Humanidad. Nos recuerda a los bárbaros de la emigración de los pueblos, que mataban y hacían luego penitencia en una técnica destinada a hacer posible el homicidio. Iván el Terrible no obraba de otro modo, y esta forma de conciliar la conducta personal con la moralidad es, incluso, un rasgo característico del alma rusa.

Tampoco el resultado final de la lucha moral de Dostoyevski es nada loable. Después de luchar desesperadamente por conciliar las aspiraciones instintivas del individuo con las exigencias de la comunidad humana, acaba sometiéndose a la autoridad seglar y a la eclesiástica, venerando al zar y al Dios de los cristianos y propugnando un estrecho nacionalismo ruso, actitud a la que otros espíritus más deleznables han llegado con mucho menos esfuerzo.

Éste es el punto débil de la magna personalidad de Dostoyevski: no quiso ser un maestro y un libertador de la Humanidad y se situó al lado de sus carceleros. El porvenir cultural de la Humanidad tendrá muy poco que agradecerle. No sería acaso difícil demostrar que su neurosis le condenaba a tal fracaso. La elevación de su inteligencia y la fuerza de su amor a la Humanidad abrían a su vida otro camino distinto: el camino del apostolado.

Pero también, contra la idea de considerar a Dostoyevski como un pecador o un criminal, se alza en nosotros una violenta resistencia, que no tiene por qué fundarse en la estimación vulgar del criminal. No tardamos en descubrir el verdadero motivo: el criminal integra dos rasgos esenciales: un egotismo ilimitado y una intensa tendencia destructora, siendo común a ambos y premisa de sus manifestaciones el desamor, la falta de valoración afectiva de los objetos humanos. Dostoyevski entraña, por el contrario, una gran necesidad de amor que se evidencia en manifestaciones de suprema bondad y le permite amar y auxiliar, incluso en ocasiones en las que era innegable su derecho al odio y a la venganza; por ejemplo, en sus relaciones con su primera mujer y con el amante de la misma. Nos preguntaremos entonces de dónde nos viene la tentación de incluir a Dostoyevski entre los criminales. Respuesta: es la elección de sus temas literarios, en la cual prefiere los caracteres egoístas, violentos y asesinos, la que indica la existencia de tales inclinaciones en su fuero interno, como igualmente algunos hechos reales de su vida, tales como su pasión por el juego, y acaso el haber abusado sexualmente de una muchacha impúber (confesión)^[2258]. La contradicción se resuelve por el descubrimiento de que el fortísimo instinto de destrucción de Dostoyevski, que hubiera hecho orientado esencialmente en su vida contra su propia persona (hacia adentro, en lugar de hacia afuera) y se manifiesta, así como masoquismo y sentimiento de culpabilidad. De todos modos, su persona conserva rasgos sádicos suficientes, que se manifiestan en su irritabilidad, su gusto en atormentar y su intolerancia incluso contra personas queridas. Era, pues, en las cosas pequeñas, sádico hacia afuera, y en las de más

alcance, sádico hacia dentro, o sea, masoquista; esto es, un hombre benigno, bondadoso y auxiliador.

De la complicación de la personalidad de Dostoyevski hemos extraído tres factores: uno cuantitativo y dos cualitativos. Su extraordinaria afectividad, la disposición instintiva perversa que había de hacer de él un sádico masoquista o un criminal y sus dotes artísticas, inanalizables. Este conjunto podría existir muy bien sin neurosis. Hay, en efecto, masoquistas completos no neuróticos. Conforme a la relación de fuerzas entre las exigencias instintivas y las inhibiciones a ellas contrapuestas (aparte de los caminos de sublimación disponibles), podría aún clasificarse a Dostoyevski dentro de los llamados «caracteres instintivos». Pero la situación es enturbiada por la coexistencia de la neurosis, la cual, como ya hemos dicho, no es inevitable y fatal en semejantes circunstancias, pero se constituye tanto más fácilmente cuanto mayor es la complicación que el yo ha de vencer. La neurosis no es más que un signo de que el yo no ha logrado una tal síntesis y ha perdido, al intentarlo, su unidad.

¿Qué es rigurosamente lo que prueba la existencia de la neurosis? Dostoyevski se tenía —y era tenido, en general— por epiléptico, a causa de los graves ataques de convulsiones musculares que le aquejaban, acompañados de pérdida de conocimiento y seguidos de honda depresión. Pero lo más probable es que esta pretendida epilepsia fuera tan sólo un síntoma de su neurosis, la cual podríamos clasificar, en consecuencia, como histeroepilepsia; esto es, como una histeria grave. Diagnóstico, desde luego, inseguro, por dos razones: la insuficiencia y la falta de garantía de los datos acoplados sobre la pretendida epilepsia de Dostoyevski y la oscuridad todavía reinante en cuanto a los estados patológicos a los que se enlazan ataques epileptoides.

Veamos, primero, este segundo punto: sería inútil reproducir aquí toda la patología de la epilepsia, que no llega a conclusión alguna definitiva. Pero sí podemos decirnos que el antiguo *morbus sacer*, la inquietante enfermedad, con sus ataques convulsivos imprevisibles, no provocados, al parecer; su modificación del carácter en un sentido irritable y agresivo y un rebajamiento progresivo de todas las funciones intelectuales, resalta siempre como una aparente unidad clínica. Ahora bien: sus contornos no se nos muestran claramente delineados; muy al contrario, van desvaneciéndose hasta una máxima imprecisión. Los ataques de rápida y brutal aparición, con mordeduras de lengua y evacuación de orina, acumulados al peligrosísimo *status epilepticus*, durante el cual el sujeto queda expuesto a causarse gravísimas lesiones, pueden aparecer

mitigados hasta breves períodos en los que el enfermo realiza, como bajo el imperio de lo inconsciente, algo totalmente ajeno a él. Somáticamente condicionados en general, pueden, no obstante, deber su génesis primera a un influjo psíquico (a un susto) o reaccionar a estímulos psíquicos. Por muy característico que en la inmensa mayoría de los casos sea el deterioro intelectual, conocemos, por lo menos, un ejemplo (Helmholtz) en el que la enfermedad no logró impedir elevados rendimientos de este orden. (Otros casos en los que se ha afirmado lo mismo son inseguros o suscitan las mismas dudas que el de Dostoyevski.)

Los enfermos de epilepsia pueden hacernos la impresión del embotamiento y de un desarrollo inhibido, así como la enfermedad misma aparece frecuentemente acompañada de idiotez patente y de máximos defectos cerebrales, si bien no como elementos necesarios del cuadro patológico; pero los ataques descritos aquejan también, con todas sus variedades, a personas que manifiestan un pleno desarrollo psíquico y una extraordinaria afectividad, insuficientemente dominada en la mayoría de los casos. No es, por tanto, de extrañar que en estas circunstancias parezca imposible mantener la unidad de una afección clínica bajo el nombre de «epilepsia». La homogeneidad de los síntomas exteriorizados parece demandar una interpretación funcional, como si se hubiera constituido orgánica y previamente un mecanismo de derivación anormal de los instintos, mecanismo al que se recurría en las más diversas circunstancias, tanto con ocasión de perturbaciones de la actividad cerebral por una grave enfermedad como ante un dominio insuficiente de la economía psíquica. Detrás de esta dualidad sospechamos la identidad del mecanismo de derivación de los instintos existentes en el fondo. Éste puede también ser un tanto afín a los procesos sexuales tóxicamente motivados en su fondo. Ya los médicos más antiguos decían que el coito era una pequeña epilepsia, reconociendo así en el acto sexual la mitigación y la adaptación de la descarga epiléptica de los estímulos.

La «reacción epiléptica», términos con los que podemos designar este conjunto, se pone indudablemente a disposición de la neurosis, cuya esencia consiste en derivar por el camino somático aquellas magnitudes de excitación que le es imposible manejar psíquicamente. El ataque epiléptico pasa a ser, de este modo, un síntoma de la histeria y es adaptado y modificado por ella, lo mismo que por la derivación sexual normal. Es, por tanto, acertado distinguir entre una epilepsia orgánica y una epilepsia «afectiva». Prácticamente, esta

distinción significa que quien padece la primera es un enfermo del cerebro, y quien padece la segunda, un neurótico. En el primer caso, la vida anímica sufre una perturbación ajena a ella y procedente del exterior; en el segundo, la perturbación es una manifestación de la vida anímica misma.

Es muy probable que la epilepsia de Dostoyevski fuera de este segundo género. Pero no es hacedero probarlo rigurosamente, pues tendríamos que poder insertar la primera aparición y las oscilaciones posteriores de los ataques en el conjunto de su vida anímica y no poseemos datos bastantes para ello. Las descripciones de los ataques mismos no nos ilustran nada, y las noticias que poseemos sobre las relaciones entre los ataques y las vivencias del sujeto son insuficientes y a veces contradictorias. La hipótesis más verosímil es la de que los ataques comenzaron muy pronto, ya en la niñez de Dostoyevski, siendo primeramente representados por síntomas benignos y adoptando luego la forma epiléptica, cuando a los dieciocho años de edad sufrió el sujeto la conmoción de una terrible vivencia: el asesinato de su padre^[2259]. Sería muy adecuado que durante el tiempo de su encarcelamiento en Siberia hubieran remitido por completo los ataques; pero otros datos contradicen tal hipótesis^[2260]. La indiscutible relación existente entre el asesinato del padre en *Los hermanos Karamazof* y el destino del padre de Dostoyevski ha sido recogida por más de un biógrafo y los ha movido a referirse a «una cierta orientación psicológica moderna». El psicoanálisis, pues a él se alude con tales palabras, tiende a ver en este suceso el trauma más grave, y en la reacción de Dostoyevski a él, la piedra angular de su neurosis.

Ahora bien: al tratar de fundamentar psicoanalíticamente esta tesis temo resultar incomprensible a los lectores poco o nada familiarizados con las doctrinas y la terminología de nuestra disciplina.

Tenemos un punto de partida seguro. Conocemos el sentido de los primeros ataques de Dostoyevski en sus años jóvenes, mucho antes de la aparición de la «epilepsia». Estos ataques significan la muerte; eran precedidos de accesos de miedo a morir, y consistían en estados de sueño letárgico. La enfermedad se apoderó de él inicialmente, siendo aún un niño, bajo la forma de una profunda melancolía repentina e inmotivada; un sentimiento —según el mismo Dostoyevski cuenta luego a su amigo Strachoff— como si fuera a morir al instante, y, efectivamente, a tal sentimiento seguía un estado análogo a la verdadera muerte. Su hermano Andrés cuenta que ya en años infantiles Fedor

solía dejar al lado de su cama, antes de acostarse, una nota en la que expresaba su temor de caer durante la noche en un estado letárgico análogo a la muerte y rogaba que si así sucedía no le enterraran hasta pasados cinco días (*Dostoiewski am Roulette*, introduc., pág. lx).

Conocemos el sentido y la intención de tales ataques que fingen la muerte. Suponen una identificación con un muerto, con una persona que ha muerto realmente o que vive aún, pero a la que se desea la muerte. Este último caso es el más importante. El ataque tiene entonces el valor de un castigo. El sujeto ha deseado a otro la muerte, y ahora es él aquel otro y está muerto. En este punto sienta el psicoanálisis la afirmación de que tal otro es, regularmente, para el niño su propio padre. El ataque —llamado histérico— es, pues, un autocastigo por el deseo de muerte contra el padre odiado.

El parricidio es, según interpretación ya conocida, el crimen capital y primordial, tanto de la Humanidad como del individuo^[2261]. Desde luego., es la fuente principal del sentimiento de culpabilidad, aunque no sabemos si la única, pues las investigaciones no han podido determinar con seguridad el origen psíquico de la culpa y de la necesidad de rescatarla. Pero tampoco es preciso que sea, en efecto, la única. La situación psicológica es complicada y precisa de aclaración.

La relación del niño con su padre es una relación ambivalente. Además del odio que quisiera suprimir al padre como a un enfadoso rival, existe, regularmente, cierta magnitud de cariño hacia él. Ambas actitudes llevan, conjuntamente, a la identificación con el padre. El sujeto quisiera hallarse en el lugar del padre porque le admira; quisiera ser como él y quisiera al mismo tiempo suprimirlo. Ahora bien: toda esta evolución tropieza con un poderoso obstáculo. En un momento dado, el niño llega a comprender que la tentativa de suprimir al padre como a un rival sería castigada por aquél con la castración. Y así, por miedo a la castración, esto es, por interés de conservar su virilidad, abandona el deseo de poseer a la madre y suprimir al padre. En cuanto tal deseo permanece conservado en lo inconsciente, constituye la base del sentimiento de culpabilidad. Todos éstos son, a nuestro juicio, procesos normales, el destino normal del llamado complejo de Edipo. A ello vamos a añadir ahora un complemento importantísimo.

Una complicación más surge cuando en el niño se halla intensamente desarrollado aquel factor al que damos el nombre de bisexualidad. Entonces,

ante la amenaza de perder la virilidad por obra de la castración, se intensifica la tendencia a encontrar una salida por el lado de la feminidad, situándose en el lugar de la madre y adoptando su papel de objeto erótico para con el padre. Pero el miedo a la castración hace también imposible esta solución. El sujeto comprende que también habrá de someterse a la castración si quiere ser amado, como una mujer, por el padre. De este modo, ambos impulsos, el odio al padre y el enamoramiento del padre, sucumben a la represión. Una diferencia psicológica se diseña, sin embargo, en este punto, pues el odio al padre es abandonado a causa del miedo a un peligro exterior (la castración), en tanto que el enamoramiento es tratado como un peligro instintivo interior, que, de todos modos, se reduce, en el fondo, de nuevo al mismo peligro exterior.

Lo que hace inadmisibile el odio al padre es el miedo al mismo; la castración es temerosa, tanto en calidad de castigo como en calidad de precio del amor. De los dos factores que reprimen el odio al padre, el primero, el miedo directo al castigo y a la castración, puede ser calificado de normal, mientras que la intensificación patógena parece ser aportada por el otro factor, el miedo a la actitud femenina. Una intensa disposición bisexual es así una de las condiciones o uno de los refuerzos de la neurosis. Podemos estar casi seguros de que Dostoyevski entrañaba tal disposición, manifiesta en la importancia que tuvieron en su vida las amistades masculinas (homosexualidad latente), en su conducta singularmente cariñosa para con sus rivales en amor y en su excelente comprensión de situaciones sólo explicables por una homosexualidad reprimida, como lo prueban múltiples pasajes de sus novelas.

Lamentaré —pero no está en mi mano remediarlo— que estas consideraciones sobre el odio y el amor del sujeto infantil con respecto a su padre y las modificaciones experimentadas por tales sentimientos bajo el influjo de la amenaza de castración parezcan repulsivas e inaceptables a los lectores poco familiarizados con el psicoanálisis. Esperamos incluso que precisamente el complejo de castración haya de tropezar con la repulsa general. Pero no podemos menos de insistir con máxima energía en que la experiencia psicoanalítica deja fuera de toda duda estas circunstancias y nos hace ver en ellas la clave de toda neurosis. Habremos, pues, de intentar aplicarla también a la pretendida epilepsia de nuestro poeta.

Las consideraciones que preceden no agotan, desde luego, las consecuencias de la represión del odio al padre en el complejo de Edipo. A ellas hemos de agregar aún que la identificación con el padre acaba por conquistarse un puesto

permanente en el *yo*. Es acogida en el *yo*, pero se ubica en él, como una instancia especial aparte de su contenido restante. A esta nueva instancia le damos entonces el nombre de «*super-yo*» y le adscribimos, como heredera de la influencia del padre, importantísimas funciones.

Si el padre fue severo, violento y cruel, el *super-yo* toma de él estas condiciones, y en su relación con el *yo* se restablece aquella pasividad que precisamente había de ser reprimida. El *super-yo* se ha hecho sádico, y el *yo* se hace masoquista; esto es, femeninamente pasivo en el fondo. Fórmase en el *yo* una magna necesidad de castigo, que permanece, en parte, como tal a disposición del destino y encuentra, en parte, satisfacción en el maltrato por el *super-yo* (sentimiento de culpabilidad). Todo castigo es, en el fondo, la castración, y como tal, el cumplimiento de la antigua actitud pasiva con respecto al padre. También el destino es tan sólo, en último término, una ulterior proyección del padre.

Los procesos normales de la formación de la conciencia han de ser análogos a los anormales antes descritos. No hemos conseguido aún fijar las fronteras entre unos y otros. Se observará que describimos máxima participación en el desenlace a los componentes pasivos, o sea, a la feminidad reprimida. Además, ha de ser muy importante, como factor accidental, el hecho de que el padre, ya siempre temido, sea también especialmente violento en la vida real. Así sucedió en el caso de Dostoyevski, y el hecho de su extraordinario sentimiento de culpabilidad, así como su conducta masoquista en la vida, podemos referirlo a un intenso componente femenino.

Así, pues, la fórmula correspondiente a Dostoyevski será ésta: un sujeto de disposición bisexual particularmente intensa, que puede defenderse con singular energía su dependencia de un padre especialmente duro.

Este carácter de la bisexualidad lo añadimos a los componentes de su personalidad antes fijados. El síntoma temprano de los «ataques de muerte» se nos explica así como una identificación con el padre, tolerada por el *super-yo* con un fin punitivo. «Has querido matar a tu padre para ocupar tú su lugar. Pues bien: ahora eres tú el padre, pero el padre muerto». Tal es el mecanismo corriente de los síntomas histéricos. «Y, además, ahora el padre te mata a ti».

Para el *yo*, el síntoma de la muerte es la satisfacción imaginativa del deseo masculino y al mismo tiempo una satisfacción masoquista. Para el *super-yo* es una satisfacción del impulso punitivo, o sea, una satisfacción sádica. Ambos, el *yo* y el *super-yo*, siguen desempeñando el papel del padre.

En conjunto, la relación entre la persona y el objeto paterno se ha transformado, conservando su contenido, en una relación entre el *yo* y el *super-yo*, constituyendo una reposición de la misma obra en un nuevo escenario.

Tales reacciones infantiles, emanadas del complejo de Edipo, pueden extinguirse cuando la realidad deja de aportarles alimento. Pero el carácter del padre sigue siendo el mismo, e incluso empeora con los años, y de este modo también perdura en Dostoyevski el odio al padre, su deseo de muerte contra aquel padre cruel.

Ahora bien: es harto peligroso que la realidad llegue a cumplir tales deseos reprimidos. La fantasía se hace así realidad, y todas las medidas defensivas quedan reforzadas. Los ataques de Dostoyevski toman entonces carácter epiléptico, siguen entrañando el sentido de una identificación punitiva con el padre, pero se hacen más temerosos, como terrible ha sido la muerte del padre mismo. Lo que no podemos adivinar es en qué otro contenido, particularmente de orden sexual, hubo de agregarse a ellos.

Hallamos algo en extremo singular: en el aura del acceso el sujeto vive un instante de máxima felicidad, fijado acaso por el sentimiento de triunfo y de liberación emergentes al recibir la noticia de la muerte, al que sigue en el acto el castigo, tanto más cruel. Una tal sensación de triunfo y duelo, alegría festiva y duelo la hallamos también repetida entre los hermanos de la horda primordial, que, después de matar al padre, lo vuelven a hallar en la ceremonia de la comida totémica^[2262]. Si fuera cierto que Dostoyevski no sufrió ataque ninguno mientras estuvo en Siberia, ello confirmaría que sus ataques eran su castigo, no necesitando, por tanto, mientras sufría otro de distinto género. Pero esta circunstancia resulta indemostrable. Esta necesidad de castigo de la economía psíquica de Dostoyevski explica más bien que pudiera atravesar sin grave quebranto tales años de miseria y humillaciones. La condena de Dostoyevski como delincuente político fue injusta: Dostoyevski tenía que darse cuenta de ello; pero aceptó el castigo inmediato que el zar (el padrecito) le imponía, como sustitución del castigo al que su pecado contra su verdadero padre le había hecho acreedor. En lugar de entregarse al autocastigo se dejó castigar por el representante del padre. En este punto vislumbramos una parte de la justificación psicológica de las penas impuestas por la sociedad. Es indudable que grandes grupos de delincuentes piden y ansían el castigo. Su *super-yo* lo exige y evita así tener que imponerlo por sí mismo^[2263].

Quienes conocen los complicados cambios de sentido de los síntomas histéricos comprenderán que no emprendemos aquí una tentativa de descubrir más allá de este punto inicial el sentido de los ataques de Dostoyevski^[2264]. Ya es bastante poder suponer que su sentido original permaneció inmutable detrás de todas las estratificaciones ulteriores. Podemos decir que Dostoyevski no se vio jamás libre de remordimientos por su primitivo propósito parricida. Tales remordimientos determinaron también su actitud en los otros dos sectores en los que la relación paterno-filial da la norma; esto es, ante la autoridad estatal y ante la creencia en Dios. En el primero llegó una plena sumisión al padrecito zar, el cual había representado con él una vez, en la realidad, la comedia de la muerte que sus ataques le presentaban con tanta frecuencia. La penitencia logró en este punto un predominio absoluto. En el terreno religioso le quedó mayor libertad. Según informes de cierta garantía, osciló durante toda su vida entre la fe y el ateísmo. Su gran inteligencia le hacía imposible ocultarse las grandes dificultades mentales que suscita la fe. Repitiendo individualmente una evolución histórica, esperaba hallar en el ideal cristiano una salida y una redención y utilizar sus sufrimientos mismos como base de una aspiración a un papel de Cristo. Si en conjunto no llegó a alcanzar la libertad y se hizo reaccionario, fue porque la culpa filial, generalmente humana, en la que se basa el sentimiento religioso, alcanzó en él una intensidad superindividual, permaneciendo inaccesible incluso a su gran inteligencia. En este punto nos exponemos al reproche de abandonar la imparcialidad del análisis y someter a Dostoyevski a valoraciones sólo justificadas desde el punto de vista partidista de cierta intuición del Universo. Un conservador tomaría el partido del gran inquisidor y juzgaría muy diferentemente a Dostoyevski. El reproche está justificado; mas para mitigarlo podemos alegar que la decisión de Dostoyevski aparece determinada por la inhibición mental provocada por la neurosis.

No cabe atribuir al azar que tres obras maestras de la literatura universal traen el mismo tema: el parricidio. Tal es, en efecto, el tema del *Edipo* de Sófocles, del *Hamlet* shakespeariano y de *Los hermanos Karamazof*. Y en los tres aparece también a plena luz el motivo del hecho; la rivalidad sexual por una mujer.

La exposición más sincera, desde luego, la del drama inspirado en la leyenda griega. En él, el protagonista mismo ha cometido el hecho. Pero sin atenuantes ni veladuras es imposible la elaboración poética. La confesión desnuda del

propósito de suprimir al padre, tal como tendemos a conseguirlo en el análisis, parece intolerable sin una previa preparación analítica. En el drama griego, la atenuación imprescindible queda magistralmente conseguida sin alteración alguna de los hechos, proyectando en la realidad el motivo inconsciente del protagonista como una fatalidad ajena a él. El protagonista comete el acto criminal inintencionadamente y, al parecer, sin influjo alguno procedente de la mujer; pero luego se rinde pleitesía a la verdad profunda, por cuanto sólo después de repetir el hecho con el monstruo que simboliza al padre llega el protagonista a conseguir a la reina, su madre. Una vez descubierta su culpa y hecha consciente, no sigue tentativa alguna de descargarla de sí recurriendo a la construcción auxiliar de la fatalidad, sino que es reconocida y castigada como una culpa consciente, cosa que a nuestra reflexión puede parecer injusta, pero que es plenamente correcta desde el punto de vista psicológico.

La expresión del drama inglés es indirecta; el acto criminal no ha sido realizado por el protagonista mismo, sino por otro sujeto, para el cual no significaba un parricidio. Por lo cual no es preciso ya velar el motivo repulsivo: la rivalidad sexual. También el complejo de Edipo del protagonista lo vemos como a una luz refleja al observar los efectos que en él produce el acto cometido por otro. Debía vengar el crimen, pero se encuentra extrañamente incapaz de hacerlo. Sabemos que lo que le paraliza es su sentimiento de culpabilidad, pero éste es sustituido en forma muy análoga a la que siguen los procesos neuróticos por la percepción de su insuficiencia para el cumplimiento de su labor vengadora. Surgen indicios de que el protagonista siente esta culpa como una culpa superindividual. Desprecia a los demás tanto como a sí mismo se desprecia. «Si se tratara a cada cual como se merece, ¿quién escaparía de ser azotado?»

La novela de Dostoyevski avanza en esta dirección un paso más. También en ella es otro el que ha cometido el crimen; pero alguien que se hallaba en el asesinato en la misma relación filial que Dimitri, el protagonista, con respecto al cual es abiertamente confesado el motivo de la rivalidad sexual. El parricida es, en efecto, otro hermano, al que Dostoyevski atribuye singularmente su propia enfermedad, la pretendida epilepsia, como si quisiera confesar que el neurótico y epiléptico que en él había era un parricida. Y luego sigue en el informe ante los tribunales la famosa burla contra la Psicología, calificada de cuchilla con dos extremos, la cual constituye un habilísimo encubrimiento, pues basta darle la

vuelta para hallar el sentido profundo de la concepción de Dostoyevski. No es la Psicología lo que merece la burla, sino el procedimiento judicial. Es indiferente quién haya cometido realmente el crimen; para la Psicología, lo único que importa es quién lo ha deseado en su fuero interno y ha acogido gustoso su realización, y por eso son igualmente culpables todos los hermanos —con la sola excepción de Aljoscha, figura de contraste—, tanto el vividor entregado a sus instintos, como el cínico escéptico y el criminal epiléptico. En *Los hermanos Karamazof* hallamos una escena que caracteriza magistralmente a Dostoyevski. El *staretz* reconoce en una conversación con Dimitri que entraña en sí la disposición al parricidio y se arrodilla ante él. Este acto no puede ser desde luego una expresión de admiración; ha de significar que el santo rechaza en sí la tentación de despreciar o condenar al asesino y se humilla por ello ante él. La simpatía de Dostoyevski hacia el delincuente es realmente ilimitada; va mucho más allá de la compasión, a lo que puede aspirar el desgraciado, y recuerda el respeto que a los antiguos inspiraban el epiléptico y el demente. El criminal es para él casi como un redentor, que ha tomado sobre sí la culpa que de otro modo habrían tenido que soportar los demás. Uno no necesita ya asesinar después que él ha asesinado y tiene que estarle agradecido, pues de otro modo hubiera tenido uno mismo que cometer el crimen. Esto no es sólo benigna compasión, sino identificación sobre la base de idénticos impulsos asesinos, y en último término, narcisismo ligeramente desplazado. Lo cual no anula en modo alguno el valor ético de tal bondad. Acaso es éste, en general, el mecanismo de la compasión, más fácilmente perceptible en este caso extremo del poeta, dominada por el sentimiento de culpabilidad. Es indudable que esta identificación simpática determinó decisivamente en Dostoyevski la elección de los temas literarios. Pero eligió primero la figura del delincuente vulgar —por egotismo—, y luego, las del delincuente político y religioso, antes de retornar, ya al fin de su vida, a la del delincuente primordial —el parricida— y utilizarla para legarnos su confesión poética.

La publicación de sus obras póstumas y del diario de su mujer han arrojado viva luz sobre un episodio de su vida, sobre el tiempo en que Dostoyevski, hallándose en Alemania, vivió dominado por la pasión del juego. (*Dostoiowski am Roulette*.) Fue éste un evidente acceso de pasión patológica, que no pudo ser desviada y utilizada en otro sentido. No faltaron racionalizaciones de esta conducta, tan singular como indigna. El sentimiento de culpabilidad se creó,

como no es raro en los neuróticos, una representación tangible en una carga de deudas, y Dostoyevski podía alegar que aspiraba a ganar en el juego lo necesario para retornar a Rusia sin ser encarcelado por sus acreedores. Pero ello no era más que un pretexto. Dostoyevski era lo bastante inteligente para reconocerlo y lo bastante honrado para confesarlo. Sabía que lo importante era el juego en sí, *le jeu pour le jeu*^[2265]. Todos los detalles de su insensata conducta instintiva demuestran esto y todavía algo más. El juego le era también un medio de auto-castigo. Había dado infinitas veces a su joven esposa su palabra de honor de no jugar más, y como él mismo confiesa, jamás cumplía tales promesas. Y cuando sus pérdidas hundían a ambos en la más negra miseria, Dostoyevski extraía de ello una segunda satisfacción patológica. Podía insultarse y humillarse ante su esposa e incitarla a despreciarle y a lamentar haberse casado con aquel pecador incorregible, y después de descargar así su conciencia, volvía a la mesa de juego. Su joven mujer se acostumbró a este ciclo, pues observó que aquello que únicamente podía en realidad salvarlos, la producción literaria, nunca marchaba mejor que después de haber perdido todo y haber empeñado todo su ajuar. Pero, como es natural, no llegó a comprender la relación dada. Cuando su sentimiento de culpabilidad quedaba satisfecho por el castigo que él mismo se había atraído, cesaba su incapacidad para el trabajo y se permitía dar unos cuantos pasos por el camino del éxito^[2266].

Una novela de un autor moderno nos deja adivinar fácilmente cuál es el trazo de vida infantil, ha largo tiempo soterrado, que se conquista una repetición en la obsesión del juego. Stefan Zweig, que por cierto ha dedicado también un estudio a Dostoyevski (*Drei Meister*), nos ofrece en una novela corta, titulada *Veinticuatro horas de la vida de una mujer*, una pequeña obra maestra, que aparentemente se propone hacer observar cuán irresponsable es la mujer y a qué sorprendentes extralimitaciones puede ser impulsada por una represión inesperada. Pero si la sometemos a una interpretación analítica, y todo en ella invita a tal labor, hallamos en su fondo algo muy distinto. Presenta, en efecto, ya sin tendencia alguna exculpatoria, algo generalmente humano, más bien generalmente masculino. Característico de la naturaleza de la creación poética es que el autor, al ser interrogado por mí sobre la cuestión, pudiera asegurar de perfecta buena fe que la interpretación que yo le comunicaba era totalmente ajena a su conocimiento y a su intención, aunque su obra incluía ciertos detalles, que parecían expresamente calculados para indicar la pista de su sentido secreto.

En esta novela de Zweig, una distinguida señora, ya entrada en años, relata al poeta un suceso por ella vivido veinte años atrás. Había perdido muy pronto a su esposo, y cuando sus dos hijos se crearon un hogar y quedó ella sola y sin objeto ya en la vida, se había dedicado a viajar para distraer su ánimo ensombrecido. Y una noche, en el casino de Montecarlo, cautivaron su atención las manos de un jugador desgraciado, que delataban con emocionante sinceridad e intensidad las sensaciones de su dueño. Era éste un apuesto joven —el poeta le atribuye, sin intención aparente, la edad del hijo mayor de la protagonista—, que después de haber perdido todo su dinero abandona la sala de juego, presa de honda desesperación, y sale al parque, acaso para poner fin a su vida. Una simpatía inexplicable fuerza a nuestra heroína a seguirle para intentar salvarle. El joven la cree al principio una de tantas aventureras que por aquellos lugares pululan, e intenta rechazarla; pero ella consigue permanecer a su lado, y una serie de circunstancias inesperadas la lleva a alojarse en el mismo hotel, y, por último, a compartir su lecho. Después de esta improvisada noche de amor, logra que el joven le jure solemnemente no volver a jugar, le facilita el dinero necesario para volver a su casa y le promete ir a despedirle a la estación. Pero luego despierta en ella una interna ternura hacia aquel joven; se propone sacrificarlo todo para conservar su amor, y decide partir con él. Azares contrarios la hacen perder el tren, y cuando luego, llevada por la nostalgia del bien perdido, entra en una sala de juego, encuentra de nuevo allí, con espanto, aquellas manos que despertaron su simpatía. El perjuro ha vuelto al juego. La protagonista le recuerda su juramento; pero él, poseído por la pasión del juego, la rechaza, y para librarse de su presencia acaba por arrojarle el dinero con el que ella había intentado redimirle. Nuestra heroína huye, profundamente avergonzada, y días después averigua que ni siquiera le ha sido dado preservar del suicidio a aquel desgraciado.

Esta narración, brillantemente escrita y escrupulosamente motivada, posee por sí sola méritos suficientes para cautivar al lector. Pero el análisis nos muestra que su invención reposa sobre la base primera de una fantasía optativa de la época de la pubertad; fantasía que algunas personas recuerdan incluso como consciente. El contenido de esta fantasía es que la madre misma inicie al adolescente en la vida sexual para librarle de los temidos perjuicios del onanismo. El «vicio» de la masturbación aparece sustituido por la pasión del juego^[2267], así lo delata claramente la acentuación de la apasionada actividad de

las manos. La pasión del juego es realmente un equivalente de la pretérita obsesión onanista. Lo irresistible de la tentación, los juramentos y promesas, jamás cumplidos, y el remordimiento de este estarse matando (suicidio) aparecen inmutablemente conservados en la sustitución. La narración de Zweig es relatada ciertamente por la madre y no por el hijo. Al hijo tiene que halagarle el pensamiento de que si la madre supiera a qué peligros le expone el onanismo, le salvaría de él, iniciándole en la vida sexual. La equiparación inicial de la madre con una aventurera, en el ánimo del protagonista de la novela de Zweig, pertenece al contexto de la misma fantasía. Ésta hace fácilmente alcanzable lo inasequible. Los escrúpulos de conciencia que acompañan a esta fantasía se reflejan en el fatal desenlace de la novela. Es también interesante observar cómo la fachada que el poeta da a su novela intenta encubrir su sentido analítico. Pues es muy discutible que la vida erótica de la mujer sea regida por impulsos repentinos y enigmáticos. El análisis descubre más bien una motivación suficiente de la singular conducta de la protagonista, apartada hasta entonces del amor. Fiel a la memoria de su marido, se ha acorazado contra toda exigencia erótica, pero —y en ella acierta la fantasía del hijo— no escapó, como madre, a una transferencia erótica inconsciente sobre la persona del hijo, y en este punto, no vigilado, puede apoderarse de ella el destino. Si la pasión del juego, con sus vanos intentos de deshabitación y las ocasiones que ofrece para el autocastigo, es una reproducción de la obsesión masturbadora, no puede ya extrañarnos que conquistara un lugar tan importante en la vida de Dostoyevski. No conocemos ningún caso de neurosis grave en el que la satisfacción autoerótica de la temprana infancia y la pubertad no haya desempeñado su papel, y las relaciones entre los esfuerzos que el sujeto realiza para reprimirla y el miedo al padre son lo bastante conocidas para poder limitarnos a su simple mención^[2268].

CLIX

EL MALESTAR EN LA CULTURA ^[2269]

1929 [1930]

I

NO podemos eludir la impresión de que el hombre suele aplicar cánones falsos en sus apreciaciones, pues mientras anhela para sí y admira en los demás el poderío, el éxito y la riqueza, menosprecia, en cambio, los valores genuinos que la vida le ofrece. No obstante, al formular un juicio general de esta especie, siempre se corre peligro de olvidar la abigarrada variedad del mundo humano y de su vida anímica, ya que existen, en efecto, algunos seres a quienes no se les niega la veneración de sus coetáneos, pese a que su grandeza reposa en cualidades y obras muy ajenas a los objetivos y los ideales de las masas. Se pretenderá aducir que sólo es una minoría selecta la que reconoce en su justo valor a estos grandes hombres, mientras que la gran mayoría nada quiere saber de ellos; pero las discrepancias entre las ideas y las acciones de los hombres son tan amplias y sus deseos tan dispares que dichas reacciones seguramente no son tan simples.

Uno de estos hombres excepcionales se declara en sus cartas amigo mío. Habiéndole enviado yo mi pequeño trabajo que trata de la religión como una ilusión, respondiéndome que compartía sin reserva mi juicio sobre la religión, pero lamentaba que yo no hubiera concedido su justo valor a la fuente última de la religiosidad. Esta residiría, según su criterio, en un sentimiento particular que

jamás habría dejado de percibir, que muchas personas le habrían confirmado y cuya existencia podría suponer en millones de seres humanos; un sentimiento que le agradaría designar «sensación de eternidad»; un sentimiento como de algo sin límites ni barreras, en cierto modo «oceánico». Trataríase de una experiencia esencialmente subjetiva, no de un artículo del credo; tampoco implicaría seguridad alguna de inmortalidad personal; pero, no obstante, ésta sería la fuente de la energía religiosa, que, captada por las diversas Iglesias y sistemas religiosos, es encauzada hacia determinados canales y seguramente también consumida en ellos. Sólo gracias a este sentimiento oceánico podría uno considerarse religioso, aunque se rechazara toda fe y toda ilusión.

Esta declaración de un amigo que venero —quien, por otra parte, también prestó cierta vez expresión poética al encanto de la ilusión^[2270]— me colocó en no pequeño aprieto, pues yo mismo no logro descubrir en mí este sentimiento «oceánico». En manera alguna es tarea grata someter los sentimientos al análisis científico: es cierto que se puede intentar la descripción de sus manifestaciones fisiológicas; pero cuando esto no es posible —y me temo que también el sentimiento oceánico se sustraerá a semejante caracterización—, no queda sino atenerse al contenido ideacional que más fácilmente se asocie con dicho sentimiento. Mi amigo, si lo he comprendido correctamente, se refiere a lo mismo que cierto poeta original y harto inconventional hace decir a su protagonista, a manera de consuelo ante el suicidio: «De este mundo no podemos caernos^[2271]». Trataríase, pues, de un sentimiento de indisoluble comunión, de inseparable pertenencia a la totalidad del mundo exterior. Debo confesar que para mí esto tiene más bien el carácter de una penetración intelectual, acompañada, naturalmente, de sobretonos afectivos, que por lo demás tampoco faltan en otros actos cognoscitivos de análoga envergadura. En mi propia persona no llegaría a convencerme de la índole primaria de semejante sentimiento; pero no por ello tengo derecho a negar su ocurrencia real en los demás. La cuestión se reduce, pues, a establecer si es interpretado correctamente y si debe ser aceptado como *fons et origo* de toda urgencia religiosa.

Nada puedo aportar que sea susceptible de decidir la solución de este problema. La idea de que el hombre podría intuir su relación con el mundo exterior a través de un sentimiento directo, orientado desde un principio a este fin, parece tan extraña y es tan incongruente con la estructura de nuestra psicología, que será lícito intentar una explicación psicoanalítica —vale decir

genética— del mencionado sentimiento.

Al emprender esta tarea se nos ofrece al instante el siguiente razonamiento. En condiciones normales nada nos parece tan seguro y establecido como la sensación de nuestra mismidad, de nuestro propio *yo*. Este *yo* se nos presenta como algo independiente, unitario, bien demarcado frente a todo lo demás. Sólo la investigación psicoanalítica —que, por otra parte, aún tiene mucho que decirnos sobre la relación entre el *yo* y el *ello*— nos ha enseñado que esa apariencia es engañosa; que, por el contrario, el *yo* se continúa hacia dentro, sin límites precisos, con una entidad psíquica inconsciente que denominamos *ello* y a la cual viene a servir como de fachada. Pero, por lo menos hacia el exterior, el *yo* parece mantener sus límites claros y precisos. Sólo los pierde en un estado que, si bien extraordinario, no puede ser tachado de patológico: en la culminación del enamoramiento amenaza esfumarse el límite entre el *yo* y el objeto. Contra todos los testimonios de sus sentidos, el enamorado afirma que *yo* y *tú* son uno, y está dispuesto a comportarse como si realmente fuese así. Desde luego, lo que puede ser anulado transitoriamente por una función fisiológica, también podrá ser trastornado por procesos patológicos. La patología nos presenta gran número de estados en los que se torna incierta la demarcación del *yo* frente al mundo exterior, o donde los límites llegan a ser confundidos: casos en que partes del propio cuerpo, hasta componentes del propio psiquismo, percepciones, pensamientos, sentimientos, aparecen como si fueran extraños y no pertenecieran al *yo*; otros, en los cuales se atribuye al mundo exterior lo que a todas luces procede del *yo* y debería ser reconocido por éste. De modo que también el sentimiento *yoico* está sujeto a trastornos, y los límites del *yo* con el mundo exterior no son inmutables.

Prosiguiendo nuestra reflexión hemos de decirnos que este sentido *yoico* del adulto no puede haber sido el mismo desde el principio, sino que debe haber sufrido una evolución^[2272], imposible de demostrar, naturalmente, pero susceptible de ser reconstruida con cierto grado de probabilidad. El lactante aún no discierne su *yo* de un mundo exterior, como fuente de las sensaciones que le llegan. Gradualmente lo aprende por influencia de diversos estímulos. Sin duda, ha de causarle la más profunda impresión el hecho de que algunas de las fuentes de excitación —que más tarde reconocerá como los órganos de su cuerpo— sean susceptibles de provocarle sensaciones en cualquier momento, mientras que otras se le sustraen temporalmente —entre éstas, la que más anhela: el seno

materno—, logrando sólo atraérselas al expresar su urgencia en el llanto. Con ello comienza por oponérsele al yo un «objeto», en forma de algo que se encuentra «afuera» y para cuya aparición es menester una acción particular. Un segundo estímulo para que el yo se desprenda de la masa sensorial, esto es, para la aceptación de un «afuera», de un mundo exterior, lo dan las frecuentes, múltiples e inevitables sensaciones de dolor y displacer que el aún omnipotente principio del placer induce a abolir y a evitar. Surge así la tendencia a disociar del yo cuanto pueda convertirse en fuente de displacer, a expulsarlo de sí, a formar un yo puramente hedónico, un yo *placiente*, enfrentado con un *no-yo*, con un «afuera» ajeno y amenazante. Los límites de este primitivo yo placiente no pueden escapar a reajustes ulteriores impuestos por la experiencia. Gran parte de lo que no se quisiera abandonar por su carácter placentero no pertenece, sin embargo, al yo, sino a los objetos; recíprocamente, muchos sufrimientos de los que uno pretende desembarazarse resultan ser inseparables del yo, de procedencia interna. Con todo, el hombre aprende a dominar un procedimiento que, mediante la orientación intencionada de los sentidos y la actividad muscular adecuada, le permite discernir lo interior (perteneciente al yo) de lo exterior (originado por el mundo), dando así el primer paso hacia la entronización del principio de realidad, principio que habrá de dominar toda la evolución ulterior. Naturalmente, esa capacidad adquirida de discernimiento sirve al propósito práctico de eludir las sensaciones displacenteras percibidas o amenazantes. La circunstancia de que el yo, al defenderse contra ciertos estímulos displacientes emanados de su interior, aplique los mismos métodos que le sirven contra el displacer de origen externo, habrá de convertirse en origen de importantes trastornos patológicos.

De esta manera, pues, el yo se desliga del mundo exterior, aunque más correcto sería decir: originalmente el yo lo incluye todo; luego, desprende de sí un mundo exterior. Nuestro actual sentido yoico no es, por consiguiente, más que el residuo atrofiado de un sentimiento más amplio, aun de envergadura universal, que correspondía a una comunión más íntima entre el yo y el mundo circundante. Si cabe aceptar que este sentido yoico primario subsiste —en mayor o menor grado— en la vida anímica de muchos seres humanos, debe considerársele como una especie de contraposición del sentimiento yoico del adulto, cuyos límites son más precisos y restringidos. De esta suerte, los contenidos ideativos que le corresponden serían precisamente los de infinitud y de comunión con el Todo, los mismos que mi amigo emplea para ejemplificar el

sentimiento «oceánico». Pero ¿acaso tenemos el derecho de admitir esta supervivencia de lo primitivo junto a lo ulterior que de él se ha desarrollado?

Sin duda alguna, pues los fenómenos de esta índole nada tienen de extraño, ni en la esfera psíquica ni en otra cualquiera. Así, en lo que se refiere a la serie zoológica, sustentamos la hipótesis de que las especies más evolucionadas han surgido de las inferiores; pero aún hoy hallamos, entre las vivientes, todas las formas simples de la vida. Los grandes saurios se han extinguido, cediendo el lugar a los mamíferos; pero aún vive con nosotros un representante genuino de ese orden: el cocodrilo. Esta analogía puede parecer demasiado remota, y, por otra parte, adolece de que las especies inferiores sobrevivientes no suelen ser las verdaderas antecesoras de las actuales, más evolucionadas. Por regla general, han desaparecido los eslabones intermedios que sólo conocemos a través de su reconstrucción. En cambio, en el terreno psíquico la conservación de lo primitivo junto a lo evolucionado a que dio origen es tan frecuente que sería ocioso demostrarla mediante ejemplos. Este fenómeno obedece casi siempre a una bifurcación del curso evolutivo: una parte cuantitativa de determinada actitud o de una tendencia instintiva se ha sustraído a toda modificación, mientras que el resto siguió la vía del desarrollo progresivo.

Tocamos aquí el problema general de la conservación en lo psíquico, problema apenas elaborado hasta ahora, pero tan seductor e importante que podemos concederle nuestra atención por un momento, pese a que la oportunidad no parezca muy justificada. Habiendo superado la concepción errónea de que el olvido, tan corriente para nosotros, significa la destrucción o aniquilación del resto mnemónico, nos inclinamos a la concepción contraria de que en la vida psíquica nada de lo una vez formado puede desaparecer jamás; todo se conserva de alguna manera y puede volver a surgir en circunstancias favorables, como, por ejemplo, mediante una regresión de suficiente profundidad.

Tratemos de representarnos lo que esta hipótesis significa mediante una comparación que nos llevará a otro terreno. Tomemos como ejemplo la evolución de la Ciudad Eterna^[2273]. Los historiadores nos enseñan que el más antiguo recinto urbano fue la *Roma quadrata*, una población empalizada en el monte Palatino. A esta primera fase siguió la del *Septimontium*, fusión de las poblaciones situadas en las distintas colinas; más tarde apareció la ciudad cercada por el muro de Sirvió Tulio, y aún más recientemente, luego de todas las

transformaciones de la República y del Primer Imperio, el recinto que el emperador Aureliano rodeó con sus murallas. No hemos de perseguir más lejos las modificaciones que sufrió la ciudad, preguntándonos, en cambio, qué restos de esas fases pasadas hallará aún en la Roma actual un turista al cual suponemos dotado de los más completos conocimientos históricos y topográficos. Verá el muro aureliano casi intacto, salvo algunas brechas. En ciertos lugares podrá hallar trozos del muro serviano, puestos al descubierto por las excavaciones. Provisto de conocimientos suficientes —superiores a los de la arqueología moderna—, quizá podría trazar en el cuadro urbano actual todo el curso de este muro y el contorno de la *Roma quadrata*; pero de las construcciones que otrora colmaron ese antiguo recinto no encontrará nada o tan sólo escasos restos, pues aquéllas han desaparecido. Aun dotado del mejor conocimiento de la Roma republicana, sólo podría señalar la ubicación de los templos y edificios públicos de esa época. Hoy, estos lugares están ocupados por ruinas, pero ni siquiera por las ruinas auténticas de aquellos monumentos, sino por las de reconstrucciones posteriores, ejecutadas después de incendios y demoliciones. Casi no es necesario agregar que todos estos restos de la Roma antigua aparecen esparcidos en el laberinto de una metrópoli edificada en los últimos siglos del Renacimiento. Su suelo y sus construcciones modernas seguramente ocultan aún numerosas reliquias. Tal es la forma de conservación de lo pasado que ofrecen los lugares históricos como Roma.

Supongamos ahora, a manera de fantasía, que Roma no fuese un lugar de habitación humana, sino un ente psíquico con un pasado no menos rico y prolongado, en el cual no hubieren desaparecido nada de lo que alguna vez existió y donde junto a la última fase evolutiva subsistieran todas las anteriores. Aplicado a Roma, esto significaría que en el Palatino habrían de levantarse aún, en todo su porte primitivo, los palacios imperiales y el *Septizonium* de Septimio Severo; que las almenas del *Castel Sant' Angelo* todavía estuvieran coronadas por las bellas estatuas que las adornaron antes del sitio por los godos, etc. Pero aún más: en el lugar que ocupa el *Palazzo Caffarelli* veríamos de nuevo, sin tener que demoler este edificio, el templo de Júpiter Capitolino, y no sólo en su forma más reciente, como lo contemplaron los romanos de la época cesárea, sino también en la primitiva, etrusca, ornada con antefijos de terracota. En el emplazamiento actual del Coliseo podríamos admirar, además, la desaparecida *Domus aurea* de Nerón; en la *Piazza della Rotonda* no encontraríamos tan sólo el actual Panteón como Adriano nos lo ha legado, sino también, en el mismo

solar, la construcción original de M. Agrippa, y además, en este terreno, la iglesia *Maria sopra Minerva*, sin contar el antiguo templo sobre el cual fue edificada. Y bastaría que el observador cambiara la dirección de su mirada o su punto de observación para hacer surgir una u otra de estas visiones.

Evidentemente, no tiene objeto alguno seguir el hilo de esta fantasía, pues nos lleva a lo inconcebible y aun a lo absurdo. Si pretendemos representar espacialmente la sucesión histórica, sólo podremos hacerlo mediante la yuxtaposición en el espacio, pues éste no acepta dos contenidos distintos. Nuestro intento parece ser un juego vano; su única justificación es la de mostrarnos cuán lejos de encontrarnos de poder captar las características de la vida psíquica mediante la representación descriptiva.

Aún tendríamos que enfrentarnos con otra objeción. Se nos preguntará por qué recurrimos precisamente al pasado de una ciudad para compararlo con el pasado anímico. La hipótesis de la conservación total de lo pretérito está supeditada, también en la vida psíquica, a la condición de que el órgano del psiquismo haya quedado intacto, de que sus tejidos no hayan sufrido por traumatismo o inflamación. Pero las influencias destructivas comparables a estos factores patológicos no faltan en la historia de ninguna ciudad, aunque su pasado sea menos agitado que el de Roma, aunque, como Londres, jamás haya sido asolada por un enemigo. Aun la más apacible evolución de una ciudad incluye demoliciones y reconstrucciones que en principio la tornan inadecuada para semejante comparación con un organismo psíquico.

Nos rendimos ante este argumento y, renunciando a un ilustrativo efecto de contraste, recurrimos a un símil que, en todo caso, es más afín a lo psíquico: el organismo animal o el humano. Pero también aquí tropezamos con idéntica dificultad. Las fases precedentes de la evolución no subsisten en forma alguna, sino que se agotan en las ulteriores, cuyo material han suministrado. Es imposible demostrar la existencia del embrión en el adulto; el timo del niño, sustituido por tejido conectivo durante la adolescencia, ha dejado de existir; es verdad que en los huesos largos del adulto podemos trazar el contorno del infantil; pero éste ha desaparecido al alargarse y engrosarse para alcanzar su forma definitiva. Por consiguiente, debemos someternos a la comprobación de que sólo en el terreno psíquico es posible esta persistencia de todos los estadios previos, junto a la forma definitiva, y de que no podremos representarnos gráficamente tal fenómeno.

Pero quizá vayamos demasiado lejos con esta conclusión. Quizá habríamos

de conformarnos con afirmar que lo pretérito *puede* subsistir en la vida psíquica, que no está *necesariamente* condenado a la destrucción. Aun en el terreno psíquico no deja de ser posible —como norma o excepcionalmente— que muchos elementos arcaicos sean borrados o consumidos en tal medida, que ya ningún proceso logre restablecerlos o reanimarlos; además, su conservación podría estar supeditada en principio a ciertas condiciones favorables. Todo esto es posible, pero nada sabemos al respecto. No podemos sino atenernos a la conclusión de que en la vida psíquica la conservación de lo pretérito es la regla, más bien que una curiosa excepción.

Así, pues, estamos plenamente dispuestos a aceptar que en muchos seres existe un «sentimiento oceánico», que nos inclinamos a reducir a una fase temprana del sentido yoico; pero entonces se nos plantea una nueva cuestión: ¿qué pretensiones puede alegar ese sentimiento para ser aceptado como fuente de las necesidades religiosas?

Por mi parte esta pretensión no me parece muy fundada, pues un sentimiento sólo puede ser una fuente de energía si a su vez es expresión de una necesidad imperiosa. En cuanto a las necesidades religiosas, considero irrefutable su derivación del desamparo infantil y de la nostalgia por el padre que aquél suscita, tanto más cuanto que este sentimiento no se mantiene simplemente desde la infancia, sino que es reanimado sin cesar por la angustia ante la omnipotencia del destino. Me sería imposible indicar ninguna necesidad infantil tan poderosa como la del amparo paterno. Con esto pasa a segundo plano el papel del «sentimiento oceánico», que podría tender, por ejemplo, al restablecimiento del narcisismo ilimitado. La génesis de la actitud religiosa puede ser trazada con toda claridad hasta llegar al sentimiento de desamparo infantil. Es posible que aquélla oculte aún otros elementos; pero por ahora se pierden en las tinieblas.

Puedo imaginarme que e) «sentimiento oceánico» haya venido a relacionarse ulteriormente con la religión, pues este ser-uno-con-el-todo, implícito en su contenido ideativo, nos seduce como una primera tentativa de consolación religiosa, como otro camino para refutar el peligro que el yo reconoce amenazante en el mundo exterior. Confieso una vez más que me resulta muy difícil operar con estas magnitudes tan intangibles.

Otro de mis amigos, llevado por su insaciable curiosidad científica a las experiencias más extraordinarias y convertido por fin en omnisapiente, me aseguró que mediante las prácticas del yoga, es decir, apartándose del mundo

exterior, fijando la atención en las funciones corporales, respirando de manera particular, se llega efectivamente a despertar en sí mismo nuevas sensaciones y sentimientos difusos, que pretendía concebir como regresiones a estados primordiales de la vida psíquica, profundamente soterrados. Consideraba dichos fenómenos como pruebas, en cierta manera fisiológicas, de gran parte de la sabiduría de la mística. Se nos ofrecerían aquí relaciones con muchos estados enigmáticos de la vida anímica, como los del trance y del éxtasis. Mas yo siento el impulso de repetir las palabras del buzo de Schiller:

¡Alégrese quien respira a la rosada luz del día!

II

MI estudio sobre *El porvenir de una ilusión*, lejos de estar dedicado principalmente a las fuentes más profundas del sentido religioso, se refería más bien a lo que el hombre común concibe como su religión, al sistema de doctrinas y promisiones que, por un lado, le explican con envidiable integridad los enigmas de este mundo, y por otro, le aseguran que una solícita Providencia guardará su vida y recompensará en una existencia ultraterrena las eventuales privaciones que sufra en ésta. El hombre común no puede representarse esta Providencia sino bajo la forma de un padre grandiosamente exaltado, pues sólo un padre semejante sería capaz de comprender las necesidades de la criatura humana, conmoverse ante sus ruegos, ser aplacado por las manifestaciones de su arrepentimiento. Todo esto es a tal punto infantil, tan incongruente con la realidad, que el más mínimo sentido humanitario nos tornará dolorosa la idea de que la gran mayoría de los mortales jamás podría elevarse por semejante concepción de la vida. Más humillante aún es reconocer cuán numerosos son nuestros contemporáneos que, obligados a reconocer la posición insostenible de esta religión, intentan, no obstante, defenderla palmo a palmo en lastimosas acciones de retirada. Uno se siente tentado a formar en las filas de los creyentes para exhortar a no invocar en vano el nombre del Señor, a aquellos filósofos que creen poder salvar al Dios de la religión reemplazándolo por un principio impersonal, nebulosamente abstracto. Si algunas de las más excelsas mentes de tiempos pasados hicieron otro tanto, ello no constituye justificación

suficiente, pues sabemos por qué se vieron obligados a hacerlo.

Volvamos al hombre común y a su religión, la única que había de llevar este nombre. Al punto acuden a nuestra mente las conocidas palabras de uno de nuestros grandes poetas y sabios, que nos hablan de las relaciones que la religión guarda con el arte y la ciencia. Helas aquí:

Quien posee Ciencia y Arte
también tiene Religión;
quien no posee una ni otra,
¡tenga Religión^[2274]!.

Este aforismo enfrenta, por una parte, la religión con las dos máximas creaciones del hombre, y por otra, afirma que pueden representarse o sustituirse mutuamente en cuanto a su valor para la vida. De modo que si también pretendiéramos privar de religión al común de los mortales, no nos respaldaría evidentemente la autoridad del poeta. Ensayemos, pues, otro camino para acercarnos a la comprensión de su pensamiento. Tal como nos ha sido impuesta, la vida nos resulta demasiado pesada, nos depara excesivos sufrimientos, decepciones, empresas imposibles. Para soportarla, no podemos pasarnos sin lenitivos («No se puede prescindir de las muletas», nos ha dicho Theodor Fontane). Los hay quizá de tres especies: distracciones poderosas que nos hacen parecer pequeña nuestra miseria; satisfacciones sustitutivas que la reducen; narcóticos que nos tornan insensibles a ella. Alguno cualquiera de estos remedios nos es indispensable^[2275]. Voltaire alude a las distracciones cuando en *Candide* formula a manera de envío el consejo de cultivar nuestro jardín; también la actividad científica es una diversión semejante. Las satisfacciones sustitutivas como nos la ofrece el arte son, frente a la realidad, ilusiones, pero no por ello menos eficaces psíquicamente, gracias al papel que la imaginación mantiene en la vida anímica. En cuanto a los narcóticos, influyen sobre nuestros órganos y modifican su quimismo. No es fácil indicar el lugar que en esta serie corresponde a la religión. Tendremos que buscar, pues, un acceso más amplio al asunto.

En incontables ocasiones se ha planteado la cuestión del objeto que tendría la vida humana, sin que jamás se le haya dado respuesta satisfactoria, y quizá ni admita tal respuesta. Muchos de estos inquisidores se apresuraron a agregar que si resultase que la vida humana no tiene objeto alguno perdería todo el valor ante

sus ojos. Pero estas amenazas de nada sirven: parecería más bien que se tiene el derecho, de rechazar la pregunta en sí, pues su razón de ser probablemente emane de esa vanidad antropocéntrica, cuyas múltiples manifestaciones ya conocemos. Jamás se pregunta acerca del objeto de la vida de los animales, salvo que se le identifique con el destino de servir al hombre. Pero tampoco esto es sustentable, pues son muchos los animales con los que el hombre no sabe qué emprender —fuera de describirlos, clasificarlos y estudiarlos— e incontables especies aun han declinado servir a este fin, al existir y desaparecer mucho antes de que el hombre pudiera observarlas. Decididamente, sólo la religión puede responder al interrogante sobre la finalidad de la vida. No estaremos errados al concluir que la idea de adjudicar un objeto a la vida humana no puede existir sino en función de un sistema religioso.

Abandonemos por ello la cuestión precedente y encaremos esta otra más modesta: ¿qué fines y propósitos de vida expresan los hombres en su propia conducta; qué esperan de la vida, qué pretenden alcanzar en ella? Es difícil equivocarse la respuesta: aspiran a la felicidad, quieren llegar a ser felices, no quieren dejar de serlo. Esta aspiración tiene dos caras: un fin positivo y otro negativo; por un lado, evitar el dolor y el displacer; por el otro, experimentar intensas sensaciones placenteras. En sentido estricto, el término «felicidad» sólo se aplica al segundo fin. De acuerdo con esta dualidad del objetivo perseguido, la actividad humana se despliega en dos sentidos, según trate de alcanzar —prevaleciente o exclusivamente— uno u otro de aquellos fines.

Como se advierte, quien fija el objetivo vital es simplemente el programa del principio del placer; principio que rige las operaciones del aparato psíquico desde su mismo origen; principio de cuya adecuación y eficiencia no cabe dudar, por más que su programa esté en pugna con el mundo entero, tanto con el macrocosmos como con el microcosmos. Este programa ni siquiera es realizable, pues todo el orden del universo se le opone, y aun estaríamos por afirmar que el plan de la «Creación» no incluye el propósito de que el hombre sea «feliz». Lo que en el sentido más estricto se llama felicidad, surge de la satisfacción, casi siempre instantánea, de necesidades acumuladas que han alcanzado elevada tensión, y de acuerdo con esta índole sólo puede darse como fenómeno episódico. Toda persistencia de una situación anhelada por el principio del placer sólo proporciona una sensación de tibio bienestar, pues nuestra disposición no nos permite gozar intensamente sino el contraste, pero sólo en muy escasa

medida lo estable^[2276]. Así, nuestras facultades de felicidad están ya limitadas en principio por nuestra propia constitución. En cambio, nos es mucho menos difícil experimentar la desgracia. El sufrimiento nos amenaza por tres lados: desde el propio cuerpo que, condenado a la decadencia y a la aniquilación, ni siquiera puede prescindir de los signos de alarma que representan el dolor y la angustia; del mundo exterior, capaz de encarnizarse en nosotros con fuerzas destructoras omnipotentes e implacables; por fin, de las relaciones con otros seres humanos. El sufrimiento que emana de esta última fuente quizá nos sea más doloroso que cualquier otro; tendemos a considerarlo como una adición más o menos gratuita, pese a que bien podría ser un destino tan ineludible como el sufrimiento de distinto origen.

No nos extraña, pues, que bajo la presión de tales posibilidades de sufrimiento, el hombre suele rebajar sus pretensiones de felicidad (como, por otra parte, también el principio del placer se transforma, por influencia del mundo exterior, en el más modesto principio de la realidad); no nos asombra que el ser humano ya se estime feliz por el mero hecho de haber escapado a la desgracia, de haber sobrevivido al sufrimiento; que, en general, la finalidad de evitar el sufrimiento relegue a segundo plano la de lograr el placer. La reflexión demuestra que las tentativas destinadas a alcanzarlo pueden llevarnos por caminos muy distintos, recomendados todos por las múltiples escuelas de la sabiduría humana y emprendidos alguna vez por el ser humano. En primer lugar, la satisfacción ilimitada de todas las necesidades se nos impone como norma de conducta más tentadora, pero significa preferir el placer a la prudencia, y a poco de practicarla se hacen sentir sus consecuencias. Los otros métodos, que persiguen ante todo la evitación del sufrimiento, se diferencian según la fuente de displacer a que conceden máxima atención. Existen entre ellos procedimientos extremos y moderados; algunos unilaterales, y otros que atacan simultáneamente varios puntos. El aislamiento voluntario, el alejamiento de los demás, es el método de protección más inmediato contra el sufrimiento susceptible de originarse en las relaciones humanas. Es claro que la felicidad alcanzable por tal camino no puede ser sino la de la quietud. Contra el temible mundo exterior sólo puede uno defenderse mediante una forma cualquiera del alejamiento si pretende solucionar este problema únicamente para sí. Existe, desde luego, otro camino mejor: pasar al ataque contra la Naturaleza y someterla a la voluntad del hombre, como miembro de la comunidad humana, empleando

la técnica dirigida por la ciencia; así, se trabaja con todos por el bienestar de todos. Pero los más interesantes preventivos del sufrimiento son los que tratan de influir sobre nuestro propio organismo, pues en última instancia todo sufrimiento no es más que una sensación; sólo existe en tanto lo sentimos, y únicamente lo sentimos en virtud de ciertas disposiciones de nuestro organismo.

El más crudo, pero también el más efectivo de los métodos destinados a producir tal modificación, es el químico: la intoxicación. No creo que nadie haya comprendido su mecanismo, pero es evidente que existen ciertas sustancias extrañas al organismo cuya presencia en la sangre o en los tejidos nos proporciona directamente sensaciones placenteras, modificando además las condiciones de nuestra sensibilidad, de manera tal que nos impiden percibir estímulos desagradables. Ambos efectos no sólo son simultáneos, sino que también parecen estar íntimamente vinculados. Pero en nuestro propio quimismo deben existir asimismo sustancias que cumplen un fin análogo, pues conocemos por lo menos un estado patológico —la manía— en el que se produce semejante conducta, similar a la embriaguez, sin incorporación de droga alguna. También en nuestra vida psíquica normal, la descarga del placer oscila entre la facilitación y la coartación y paralelamente disminuye o aumenta la receptividad para el displacer. Es muy lamentable que este cariz tóxico de los procesos mentales se haya sustraído hasta ahora a la investigación científica. Se atribuye tal carácter benéfico a la acción de los estupefacientes en la lucha por la felicidad y en la prevención de la miseria, que tanto los individuos como los pueblos les han reservado un lugar permanente en su economía libidinal. No sólo se les debe el placer inmediato, sino también una muy anhelada medida de independencia frente al mundo exterior. Los hombres saben que con ese «quitapenas» siempre podrán escapar al peso de la realidad, refugiándose en un mundo propio que ofrezca mejores condiciones para su sensibilidad. También se sabe que es precisamente esta cualidad de los estupefacientes la que entraña su peligro y su nocividad. En ciertas circunstancias aun llevan la culpa de que se disipen estérilmente cuantiosas magnitudes de energía que podrían ser aplicadas para mejorar la suerte humana.

Sin embargo, la complicada arquitectura de nuestro aparato psíquico también es accesible a toda una serie de otras influencias. La satisfacción de los instintos, precisamente porque implica tal felicidad, se convierte en causa de intenso sufrimiento cuando el mundo exterior nos priva de ella, negándonos la satisfacción de nuestras necesidades. Por consiguiente, cabe esperar que al

influir sobre estos impulsos instintivos evitaremos buena parte del sufrimiento. Pero esta forma de evitar el dolor ya no actúa sobre el aparato sensitivo, sino que trata de dominar las mismas fuentes internas de nuestras necesidades, consiguiéndolo en grado extremo al aniquilar los instintos, como lo enseña la sabiduría oriental y lo realiza la práctica del yoga. Desde luego, lograrlo significa al mismo tiempo abandonar toda otra actividad (sacrificar la vida), para volver a ganar, aunque por distinto camino, únicamente la felicidad del reposo absoluto. Idéntico camino, con un objetivo menos extremo, se emprende al perseguir tan sólo la moderación de la vida instintiva bajo el gobierno de las instancias psíquicas superiores, sometidas al principio de la realidad. Esto no significa en modo alguno la renuncia al propósito de la satisfacción, pero se logra cierta protección contra el sufrimiento, debido a que la insatisfacción de los instintos domeñados procura menos dolor que la de los no inhibidos. En cambio, prodúcese una innegable limitación de las posibilidades de placer, pues el sentimiento de felicidad experimentado al satisfacer una pulsión instintiva indómita, no sujeta por las riendas del yo, es incomparablemente más intenso que el que se siente al saciar un instinto dominado. Tal es la razón económica del carácter irresistible que alcanzan los impulsos perversos y quizá de la seducción que ejerce lo prohibido en general.

Otra técnica para evitar el sufrimiento recurre a los desplazamientos de la libido previstos en nuestro aparato psíquico y que confieren gran flexibilidad a su funcionamiento. El problema consiste en reorientar los fines instintivos, de manera tal que eluden la frustración del mundo exterior. La sublimación de los instintos contribuye a ello, y su resultado será óptimo si se sabe acrecentar el placer del trabajo psíquico e intelectual. En tal caso el destino poco puede afectarnos. Las satisfacciones de esta clase, como la que el artista experimenta en la creación, en la encarnación de sus fantasías; la del investigador en la solución de sus problemas y en el descubrimiento de la verdad, son de una calidad especial que seguramente podremos caracterizar algún día en términos metapsicológicos. Por ahora hemos de limitarnos a decir, metafóricamente, que nos parecen más «nobles» y más «elevadas», pero su intensidad, comparada con la satisfacción de los impulsos instintivos groseros y primarios, es muy atenuada y de ningún modo llega a conmovernos físicamente. Pero el punto débil de este método reside en que su aplicabilidad no es general, en que sólo es accesible a pocos seres, pues presupone disposiciones y aptitudes peculiares que no son precisamente habituales, por lo menos en medida suficiente. Y aun a estos

escasos individuos no puede ofrecerles una protección completa contra el sufrimiento; no los reviste con una coraza impenetrable a las flechas del destino y suele fracasar cuando el propio cuerpo se convierte en fuente de dolor^[2277].

La tendencia a independizarse del mundo exterior, buscando las satisfacciones en los procesos internos, psíquicos, manifestada ya en el procedimiento descrito, se denota con intensidad aún mayor en el que sigue. Aquí, el vínculo con la realidad se relaja todavía más; la satisfacción se obtiene en ilusiones que son reconocidas como tales, sin que su discrepancia con el mundo real impida gozarlas. El terreno del que proceden estas ilusiones es el de la imaginación, terreno que otrora, al desarrollarse el sentido de la realidad, fue sustraído expresamente a las exigencias del juicio de realidad, reservándolo para la satisfacción de deseos difícilmente efectuables. A la cabeza de estas satisfacciones imaginativas se encuentra el goce de la obra de arte, accesible aun al carente de dotes creadoras, gracias a la mediación del artista^[2278]. Quien sea sensible a la influencia del arte no podrá estimarla en demasía como fuente de placer y como consuelo para las congojas de la vida. Mas la ligera narcosis en que nos sumerge el arte sólo proporciona un refugio fugaz ante los azares de la existencia y carece de poderío suficiente como para hacernos olvidar la miseria real.

Más enérgica y radical es la acción de otro procedimiento: el que ve en la realidad al único enemigo, fuente de todo sufrimiento, que nos toma intolerable la existencia y con quien, por consiguiente, es preciso romper toda relación si se pretende ser feliz en algún sentido. El ermitaño vuelve la espalda a este mundo y nada quiere tener que hacer con él. Pero también se puede ir más lejos, empeñándose en transformarlo, construyendo en su lugar un nuevo mundo en el cual queden eliminados los rasgos más intolerables, sustituidos por otros adecuados a los propios deseos. Quien en desesperada rebeldía adopte este camino hacia la felicidad, generalmente no llegará muy lejos, pues la realidad es la más fuerte. Se convertirá en un loco a quien pocos ayudarán en la realización de sus delirios. Sin embargo, se pretende que todos nos conducimos, en uno u otro punto, igual que el paranoico, enmendando algún cariz intolerable del mundo mediante una creación desiderativa e incluyendo esta quimera en la realidad. Particular importancia adquiere el caso en que numerosos individuos emprenden juntos la tentativa de procurarse un seguro de felicidad y una protección contra el dolor por medio de una transformación delirante de la

realidad. También las religiones de la Humanidad deben ser consideradas como semejantes delirios colectivos. Desde luego, ninguno de los que comparten el delirio puede reconocerlo jamás como tal.

No creo que sea completa esa enumeración de los métodos con que el hombre se esfuerza por conquistar la felicidad y alejar el sufrimiento; también sé que el mismo material se presta a otras clasificaciones. Existe un método que todavía no he mencionado; no porque lo haya olvidado, sino porque aún ha de ocuparnos en otro respecto. ¡Cómo podríase olvidar precisamente esta técnica del arte de vivir! Se distingue por la más curiosa combinación de rasgos característicos. Naturalmente, también ella persigue la independencia del destino —tal es la expresión que cabe aquí— y con esta intención traslada la satisfacción a los procesos psíquicos internos, utilizando al efecto la ya mencionada desplazabilidad de la libido, pero sin apartarse por ello del mundo exterior, aferrándose por el contrario a sus objetos y hallando la felicidad en la vinculación afectiva con éstos. Por otra parte, al hacerlo no se conforma con la resignante y fatigada finalidad de eludir el sufrimiento, sino que la deja a un lado sin prestarle atención, para concentrarse en el anhelo primordial y apasionado del cumplimiento positivo de la felicidad. Quizá se acerque mucho más a esta meta que cualquiera de los métodos anteriores. Naturalmente, me refiero a aquella orientación de la vida que hace del amor el centro de todas las cosas, que deriva toda satisfacción del amar y ser amado. Semejante actitud psíquica nos es familiar a todos; una de las formas en que el amor se manifiesta —el amor sexual— nos proporciona la experiencia placentera más poderosa y subyugante, estableciendo así el prototipo de nuestras aspiraciones de felicidad. Nada más natural que sigamos buscándola por el mismo camino que nos permitió encontrarla por vez primera. El punto débil de esta técnica de vida es demasiado evidente, y si no fuera así, a nadie se le habría ocurrido abandonar por otro tal camino hacia la felicidad. En efecto: jamás nos hallamos tan a merced del sufrimiento como cuando amamos; jamás somos tan desamparadamente infelices como cuando hemos perdido el objeto amado a su amor. Pero no queda agotada con esto la técnica de vida que se funda sobre la aptitud del amor para procurar felicidad; aún queda mucho por decir al respecto.

Cabe agregar aquí el caso interesante de que la felicidad de la vida se busque ante todo en el goce de la belleza, dondequiera sea accesible a nuestros sentidos y a nuestro juicio: ya se trate de la belleza en las formas y los gestos humanos, en los objetos de la Naturaleza, los paisajes, o en las creaciones artísticas y aun

científicas. Esta orientación estética de la finalidad vital nos protege escasamente contra los sufrimientos inminentes, pero puede indemnizarnos por muchos pesares sufridos. El goce de la belleza posee un particular carácter emocional, ligeramente embriagador. La belleza no tiene utilidad evidente ni es manifiesta su necesidad cultural, y, sin embargo, la cultura no podría prescindir de ella. La ciencia de la estética investiga las condiciones en las cuales las cosas se perciben como bellas, pero no ha logrado explicar la esencia y el origen de la belleza, y como de costumbre, su infructuosidad se oculta con un despliegue de palabras muy sonoras, pero pobres de sentido. Desgraciadamente, tampoco el psicoanálisis tiene mucho que decirnos sobre la belleza. Lo único seguro parece ser su derivación del terreno de las sensaciones sexuales, representando un modelo ejemplar de una tendencia coartada en su fin. Primitivamente, la «belleza» y el «encanto» son atributos del objeto sexual. Es notable que los órganos genitales mismos casi nunca sean considerados como bellos, pese al invariable efecto excitante de su contemplación; en cambio, dicha propiedad parece ser inherente a ciertos caracteres sexuales secundarios.

A pesar de su condición fragmentaria, me atrevo a cerrar nuestro estudio con algunas conclusiones. El designio de ser felices que nos impone el principio del placer es irrealizable; mas no por ello se debe —ni se puede— abandonar los esfuerzos por acercarse de cualquier modo a su realización. Al efecto podemos adoptar muy distintos caminos, anteponiendo ya el aspecto positivo de dicho fin —la obtención del placer—, ya su aspecto negativo —la evitación del dolor—. Pero ninguno de estos recursos nos permitirá alcanzar cuanto anhelamos. La felicidad, considerada en el sentido limitado, cuya realización parece posible, es meramente un problema de la economía libidinal de cada individuo. Ninguna regla al respecto vale para todos; cada uno debe buscar por sí mismo la manera en que pueda ser feliz. Su elección del camino a seguir será influida por los más diversos factores. Todo depende de la suma de satisfacción real que pueda esperar del mundo exterior y de la medida en que se incline a independizarse de éste; por fin, también de la fuerza que se atribuya a sí mismo para modificarlo según sus deseos. Ya aquí desempeña un papel determinante la constitución psíquica del individuo, aparte de las circunstancias exteriores. El ser humano predominantemente erótico antepondrá los vínculos afectivos que lo ligan a otras personas; el narcisista, inclinado a bastarse a sí mismo, buscará las satisfacciones esenciales en sus procesos psíquicos íntimos; el hombre de acción nunca abandonará un mundo exterior en el que pueda medir sus fuerzas. En el segundo

de estos tipos, la orientación de los intereses será determinada por la índole de su vocación y por la medida de las sublimaciones instintuales que estén a su alcance. Cualquier decisión extrema en la elección se hará sentir, exponiendo al individuo a los peligros que involucra la posible insuficiencia de toda técnica vital elegida, con exclusión de las restantes. Así como el comerciante prudente evita invertir todo su capital en una sola operación, así también la sabiduría quizá nos aconseje no hacer depender toda satisfacción de una única tendencia, pues su éxito jamás es seguro: depende del concurso de numerosos factores, y quizá de ninguno tanto como de la facultad del aparato psíquico para adaptar sus funciones al mundo y para sacar provecho de éste en la realización del placer. Quien llegue al mundo con una constitución instintual particularmente desfavorable, difícilmente hallará la felicidad en su situación ambiental, ante todo cuando se encuentre frente a tareas difíciles, a menos que haya efectuado la profunda transformación y reestructuración de sus componentes libidinales, imprescindible para todo rendimiento futuro. La última técnica de vida que le queda y que le ofrece por lo menos satisfacciones sustitutivas es la fuga a la neurosis, recurso al cual generalmente apela ya en años juveniles. Quien vea fracasar en edad madura sus esfuerzos por alcanzar la felicidad, aun hallará consuelo en el placer de la intoxicación crónica, o bien emprenderá esa desesperada tentativa de rebelión que es la psicosis^[2279].

La religión viene a perturbar este libre juego de elección y adaptación, al imponer a todos por igual su camino único para alcanzar la felicidad y evitar el sufrimiento. Su técnica consiste en reducir el valor de la vida y en deformar delirantemente la imagen del mundo real, medidas que tienen por condición previa la intimidación de la inteligencia. A este precio, imponiendo por la fuerza al hombre la fijación a un infantilismo psíquico y haciéndolo participar en un delirio colectivo, la religión logra evitar a muchos seres la caída en la neurosis individual. Pero no alcanza nada más. Como ya sabemos, hay muchos caminos que pueden llevar a la felicidad, en la medida en que es accesible al hombre, mas ninguno que permita alcanzarla con seguridad. Tampoco la religión puede cumplir sus promesas, pues el creyente, obligado a invocar en última instancia los «inescrutables designios» de Dios, confiesa con ello que en el sufrimiento sólo le queda la sumisión incondicional como último consuelo y fuente de goce. Y si desde el principio ya estaba dispuesto a aceptarla, bien podría haberse ahorrado todo ese largo rodeo.

III

NUESTRO estudio de la felicidad no nos ha enseñado hasta ahora mucho que exceda de lo conocido por todo el mundo. Las perspectivas de descubrir algo nuevo tampoco parecen ser más promisorias, aunque continuemos la indagación, preguntándonos por qué al hombre le resulta tan difícil ser feliz. Ya hemos respondido al señalar las tres fuentes del humano sufrimiento: la supremacía de la Naturaleza, la caducidad de nuestro propio cuerpo y la insuficiencia de nuestros métodos para regular las relaciones humanas en la familia, el Estado y la sociedad. En lo que a las dos primeras se refiere, nuestro juicio no puede vacilar mucho, pues nos vemos obligados a reconocerlas y a inclinarnos ante lo inevitable. Jamás llegaremos a dominar completamente la Naturaleza; nuestro organismo, que forma parte de ella, siempre será perecedero y limitado en su capacidad de adaptación y rendimiento. Pero esta comprobación no es, en modo alguno, descorazonante; por el contrario, señala la dirección a nuestra actividad. Podemos al menos superar algunos pesares, aunque no todos; otros logramos mitigarlos: varios milenios de experiencia nos han convencido de ello. Muy distinta es nuestra actitud frente al tercer motivo de sufrimiento, el de origen social. Nos negamos en absoluto a aceptarlo: no atinamos a comprender por qué las instituciones que nosotros mismos hemos creado no habrían de representar más bien protección y bienestar para todos. Sin embargo, si consideramos cuán pésimo resultado hemos obtenido precisamente en este sector de la prevención contra el sufrimiento, comenzamos a sospechar que también aquí podría ocultarse una porción de la indomable naturaleza, tratándose esta vez de nuestra propia constitución psíquica.

A punto de ocuparnos en esta eventualidad, nos topamos con una afirmación tan sorprendente que retiene nuestra atención. Según ella, nuestra llamada cultura llevaría gran parte de la culpa por la miseria que sufrimos, y podríamos ser mucho más felices si la abandonásemos para retornar a condiciones de vida más primitivas. Califico de sorprendente esta aseveración, porque —cualquiera sea el sentido que se dé al concepto de cultura— es innegable que todos los recursos con los cuales intentamos defendernos contra los sufrimientos amenazantes proceden precisamente de esa cultura.

¿Por qué caminos habrán llegado tantos hombres a esta extraña actitud de hostilidad contra la cultura? Creo que un profundo y antiguo disconformismo

con el respectivo estado cultural constituyó el terreno en que determinadas circunstancias históricas hicieron germinar la condenación de aquélla. Me parece que alcanzo a identificar el último y el penúltimo de estos motivos, pero mi erudición no basta para perseguir más lejos la cadena de los mismos en la historia de la especie humana. En el triunfo del cristianismo sobre las religiones paganas ya debe haber intervenido tal factor anticultural, teniendo en cuenta su íntima afinidad con la depreciación de la vida terrenal implícita en la doctrina cristiana. El penúltimo motivo surgió cuando al extenderse los viajes de exploración se entabló contacto con razas y pueblos primitivos. Los europeos, observando superficialmente e interpretando de manera equívoca sus usos y costumbres, imaginaron que esos pueblos llevaban una vida simple, modesta y feliz, que debía parecer inalcanzable a los exploradores de nivel cultural más elevado. La experiencia ulterior ha rectificado muchos de estos juicios, pues en múltiples casos se había atribuido tal facilitación de la vida a la falta de complicadas exigencias culturales, cuando en realidad obedecía a la generosidad de la Naturaleza y a la cómoda satisfacción de las necesidades elementales. En cuanto a la última de aquellas motivaciones históricas, la conocemos bien de cerca: se produjo cuando el hombre aprendió a comprender el mecanismo de las neurosis, que amenazan socavar el exiguo resto de felicidad accesible a la humanidad civilizada. Comprobóse así que el ser humano cae en la neurosis porque no logra soportar el grado de frustración que le impone la sociedad en aras de sus ideales de cultura, deduciéndose de ello que sería posible reconquistar las perspectivas de ser feliz, eliminando o atenuando en grado sumo estas exigencias culturales.

Agrégase a esto el influjo de cierta decepción. En el curso de las últimas generaciones la Humanidad ha realizado extraordinarios progresos en las ciencias naturales y en su aplicación técnica, afianzando en medida otrora inconcebible su dominio sobre la Naturaleza. No enunciaremos, por conocidos de todos, los pormenores de estos adelantos. El hombre se enorgullece con razón de tales conquistas, pero comienza a sospechar que este recién adquirido dominio del espacio y del tiempo, esta sujeción de las fuerzas naturales, cumplimiento de un anhelo multimilenario, no ha elevado la satisfacción placentera que exige de la vida, no le ha hecho, en su sentir, más feliz. Deberíamos limitarnos a deducir de esta comprobación que el dominio sobre la Naturaleza no es el único requisito de la felicidad humana —como, por otra parte, tampoco es la meta exclusiva de las aspiraciones culturales—, sin inferir

de ella que los progresos técnicos son inútiles para la economía de nuestra felicidad. En efecto, ¿acaso no es una positiva experiencia placentera, un innegable aumento de mi felicidad, si puedo escuchar a voluntad la voz de mi hijo que se encuentra a centenares de kilómetros de distancia; si, apenas desembarcado mi amigo, puedo enterarme de que ha sobrellevado bien su largo y penoso viaje? ¿Por ventura no significa nada el que la Medicina haya logrado reducir tan extraordinariamente la mortalidad infantil, el peligro de las infecciones puerperales, y aun prolongar en considerable número los años de vida del hombre civilizado? A estos beneficios, que debemos a la tan vituperada era de los progresos científicos y técnicos, aun podría agregar una larga serie — pero aquí se hace oír la voz de la crítica pesimista, advirtiéndonos que la mayor parte de estas satisfacciones serían como esa «diversión gratuita» encomiada en cierta anécdota: no hay más que sacar una pierna desnuda de bajo la manta, en fría noche de invierno, para poder procurarse el «placer» de volverla a cubrir. Sin el ferrocarril que supera la distancia, nuestro hijo jamás habría abandonado la ciudad natal, y no necesitaríamos & teléfono para poder oír su voz. Sin la navegación transatlántica, el amigo no habría emprendido el largo viaje, y ya no me haría falta el telégrafo para tranquilizarme sobre su suerte. ¿De qué nos sirve reducir la mortalidad infantil si precisamente esto nos obliga a adoptar máxima prudencia en la procreación, de modo que, a fin de cuentas, tampoco hoy criamos más niños que en la época previa a la hegemonía de la higiene, y en cambio hemos subordinado a penosas condiciones nuestra vida sexual en el matrimonio, obrando probablemente en sentido opuesto a la benéfica selección natural? ¿De qué nos sirve, por fin, una larga vida si es tan miserable, tan pobre en alegrías y rica en sufrimientos que sólo podemos saludar a la muerte como feliz liberación?

Parece indudable, pues, que no nos sentimos muy cómodos en nuestra actual cultura, pero resulta muy difícil juzgar si —y en qué medida— los hombres de antaño eran más felices, así como la parte que en ello tenían sus condiciones culturales. Siempre tendremos a apreciar objetivamente la miseria, es decir, a situarnos en aquellas condiciones con nuestras propias pretensiones y sensibilidades, para examinar luego los motivos de felicidad o de sufrimiento que hallaríamos en ellas. Esta manera de apreciación, aparentemente objetiva porque abstrae de las variaciones a que está sometida la sensibilidad subjetiva, es, naturalmente, la más subjetiva que puede darse, pues en el lugar de cualquiera de las desconocidas disposiciones psíquicas ajenas coloca la nuestra.

Pero la felicidad es algo profundamente subjetivo. Pese a todo el horror que puedan causarnos determinadas situaciones —la del antiguo galeote, del siervo en la Guerra de los Treinta Años, del condenado por la Santa Inquisición, del judío que aguarda la hora de la persecución—, nos es, sin embargo, imposible colocarnos en el estado de ánimo de esos seres, intuir los matices del estupor inicial, el paulatino embotamiento, el abandono de toda expectativa, las formas groseras o finas de narcotización de la sensibilidad frente a los estímulos placenteros y desagradables. Ante situaciones de máximo sufrimiento también se ponen en función determinados mecanismos psíquicos de protección. Pero me parece infructuoso perseguir más lejos este aspecto del problema.

Es hora de que nos dediquemos a la esencia de esta cultura, cuyo valor para la felicidad humana se ha puesto tan en duda. No hemos de pretender una fórmula que defina en pocos términos esta esencia, aun antes de haber aprendido algo más examinándola. Por consiguiente, nos conformaremos con repetir^[2280] que el término «cultura» designa la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la Naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí. Para alcanzar una mayor comprensión examinaremos uno por uno los rasgos de la cultura, tal como se presenta en las comunidades humanas. Al hacerlo, nos dejaremos guiar sin reservas por el lenguaje común, o como también se suele decir, por el sentido del lenguaje, confiando en qué así lograremos prestar la debida consideración a intuiciones profundas que aún se resisten a la expresión en términos abstractos.

El comienzo es fácil: aceptamos como culturales todas las actividades y los bienes útiles para el hombre: a poner la tierra a su servicio, a protegerlo contra la fuerza de los elementos, etc. He aquí el aspecto de la cultura que da lugar a menos dudas. Para no quedar cortos en la historia, consignaremos como primeros actos culturales el empleo de herramientas, la dominación del fuego y la construcción de habitaciones. Entre ellos, la conquista del fuego se destaca una hazaña excepcional y sin precedentes^[2281]; en cuanto a los otros, abrieron al hombre caminos que desde entonces no dejó de recorrer y cuya elección responde a motivos fáciles de adivinar. Con las herramientas el hombre perfecciona sus órganos —tanto los motores como los sensoriales— o elimina las barreras que se oponen a su acción. Las máquinas le suministran gigantescas fuerzas, que puede dirigir, como sus músculos, en cualquier dirección; gracias al

navío y al avión, ni el agua ni el aire consiguen limitar sus movimientos. Con la lente corrige los defectos de su cristalino y con el telescopio contempla las más remotas lejanías; merced al microscopio supera los límites de lo visible impuestos por la estructura de su retina. Con la cámara fotográfica ha creado un instrumento que fija las impresiones ópticas fugaces, servicio que el fonógrafo le rinde con las no menos fugaces impresiones auditivas, constituyendo ambos instrumentos materializaciones de su innata facultad de recordar; es decir, de su memoria. Con ayuda del teléfono oye a distancia que aun el cuento de hadas respetaría como inalcanzables. La escritura es, originalmente, el lenguaje del ausente; la vivienda, un sucedáneo del vientre materno, primera morada cuya nostalgia quizá aún persista en nosotros, donde estábamos tan seguros y nos sentíamos tan a gusto.

Diríase que es un cuento de hadas esta realización de todos o casi todos sus deseos fabulosos, lograda por el hombre con su ciencia y su técnica, en esta tierra que lo vio aparecer por vez primera como débil animal y a la que cada nuevo individuo de su especie vuelve a ingresar —*oh inch of nature*^[2282]!— como lactante inerme. Todos estos bienes el hombre puede considerarlos como conquistas de la cultura. Desde hace mucho tiempo se había forjado un ideal de omnipotencia y omnisapiencia que encarnó en sus dioses, atribuyéndoles cuanto parecía inaccesible a sus deseos o le estaba vedado, de modo que bien podemos considerar a estos dioses como ideales de la cultura. Ahora que se encuentra muy cerca de alcanzar este ideal, casi ha llegado a convertirse él mismo en un dios, aunque por cierto sólo en la medida en que el común juicio humano estima factible un ideal: nunca por completo; en unas cosas, para nada; en otras, sólo a medias. El hombre ha llegado a ser, por así decirlo, un dios con prótesis: bastante magnífico cuando se coloca todos sus artefactos, pero éstos no crecen de su cuerpo y a veces aun le procuran muchos sinsabores. Por otra parte, tiene derecho a consolarse con la reflexión de que este desarrollo no se detendrá precisamente en el año de gracia de 1930^[2283]. Tiempos futuros traerán nuevos y quizá inconcebibles progresos en este terreno de la cultura, exaltando aún más la deificación del hombre. Pero no olvidemos, en interés de nuestro estudio, que tampoco el hombre de hoy se siente feliz en su semejanza con Dios.

Así, reconocemos el elevado nivel cultural de un país cuando comprobamos que en él se realiza con perfección y eficacia cuanto atañe a la explotación de la tierra por el hombre y a la protección de éste contra las fuerzas elementales; es

decir, en dos palabras: cuando todo está dispuesto para su mayor utilidad. En semejante país los ríos que amenacen con inundaciones habrán de tener regulado su cauce y sus aguas conducidas por canales a las regiones que carezcan de ellas; las tierras serán cultivadas diligentemente y sembradas con las plantas más adecuadas a su fertilidad; las riquezas minerales del subsuelo serán explotadas activamente y convertidas en herramientas y accesorios indispensables; los medios de transporte serán frecuentes, rápidos y seguros; los animales salvajes y dañinos habrán sido exterminados y florecerá la cría de los domésticos. Pero aún tenemos otras pretensiones frente a la cultura y —lo que no deja de ser significativo— esperamos verlas realizadas precisamente en los mismos países. Cual si con ello quisiéramos desmentir las demandas materiales que acabamos de formular, también celebramos como manifestación de cultura el hecho de que la diligencia humana se vuelque igualmente sobre cosas que parecen carecer de la menor utilidad, como, por ejemplo, la ornamentación floral de los espacios libres urbanos, junto a su fin útil de servir como plazas de juego y sitios de aireación, o bien el empleo de las flores con el mismo objeto en la habitación humana. Al punto advertimos que eso, lo inútil, cuyo valor esperamos ver apreciado por la cultura, no es sino la belleza. Exigimos al hombre civilizado que la respete dondequiera se le presente en la Naturaleza y que, en la medida de su habilidad manual, dote de ella a los objetos. Pero con esto no quedan agotadas, ni mucho menos, nuestras exigencias a la cultura, pues aún esperamos ver en ella las manifestaciones del orden y la limpieza. No apreciamos en mucho la cultura de una villa rural inglesa de la época de Shakespeare, al enterarnos de que ante la puerta de su casa natal, en Stratford, se elevaba un gran estercolero; nos indignamos y hablamos de «barbarie» —antítesis de cultura— al encontrar los senderos del bosque de Viena llenos de papeluchos. Cualquier forma de desaseo nos parece incompatible con la cultura; extendemos también a nuestro propio cuerpo este precepto de limpieza, enterándonos con asombro del mal olor que solía despedir la persona del Rey Sol; meneamos la cabeza al mostrársenos en Isola Bella la minúscula jofaina que usaba Napoleón para su ablución matutina. Ni siquiera nos asombramos cuando alguien llega a establecer el consumo del jabón como índice de cultura. Análoga actitud adoptamos frente al orden, que, como la limpieza, referimos únicamente a la obra humana; pero mientras no hemos de esperar que la limpieza reine en la Naturaleza, el orden, en cambio, se lo hemos copiado a ésta; la observación de las grandes cronologías siderales no sólo dio al hombre la pauta, sino también las primeras referencias

para introducir el orden en su vida. El orden es una especie de impulso de repetición que establece de una vez para todas cuándo, dónde y cómo debe efectuarse determinado acto, de modo que en toda situación correspondiente nos ahorraremos las dudas e indecisiones. El orden, cuyo beneficio es innegable, permite al hombre el máximo aprovechamiento de espacio y tiempo, economizando simultáneamente sus energías psíquicas. Cabría esperar que se impusiera desde un principio y espontáneamente en la actividad humana; pero por extraño que parezca no sucedió así, sino que el hombre manifiesta más bien en su labor una tendencia natural al descuido, a la irregularidad y a la informalidad, siendo necesarios arduos esfuerzos para conseguir encaminarlo a la imitación de aquellos modelos celestes.

Evidentemente, la belleza, el orden y la limpieza ocupan una posición particular entre las exigencias culturales. Nadie afirmará que son tan esenciales como el dominio de las fuerzas de la Naturaleza y otros factores que aún conoceremos, pero nadie estará dispuesto a relegarlas como cosas accesorias. La belleza, que no quisiéramos echar de menos en la cultura, ya es un ejemplo de que ésta no persigue tan sólo el provecho. La utilidad del orden es evidente; en lo que a la limpieza se refiere, tendremos en cuenta que también es prescrita por la higiene, vinculación que probablemente no fue ignorada por el hombre aun antes de que se llegara a la prevención científica de las enfermedades. Pero este factor utilitario no basta por sí solo para explicar del todo dicha tendencia higiénica; por fuerza debe intervenir en ella algo más.

Pero no creemos poder caracterizar a la cultura mejor que a través de su valoración y culto de las actividades psíquicas superiores, de las producciones intelectuales, científicas y artísticas, o por la función directriz de la vida humana que concede a las ideas. Entre éstas el lugar preeminente lo ocupan los sistemas religiosos, cuya complicada estructura traté de iluminar en otra oportunidad; junto a ellos se encuentran las especulaciones filosóficas, y, finalmente, lo que podríamos calificar de «construcciones ideales» del hombre, es decir, su idea de una posible perfección del individuo, de la nación o de la Humanidad entera, así como las pretensiones que establece basándose en tales ideas. La circunstancia de que estas creaciones no sean independientes entre sí, sino, al contrario, íntimamente entrelazadas, dificulta tanto su formulación como su derivación psicológica. Si aceptamos como hipótesis general que el resorte de toda actividad humana es el afán de lograr ambos fines convergentes —el provecho y el placer—, entonces también habremos de aceptar su vigencia para estas otras

manifestaciones culturales, a pesar de que su acción sólo se evidencia claramente en las actividades científicas o artísticas. Pero no se puede dudar de que también las demás satisfacen poderosas necesidades del ser humano, quizá aquellas que sólo están desarrolladas en una minoría de los hombres. Tampoco hemos de dejarnos inducir a engaño por nuestros juicios de valor sobre algunos de estos ideales y sistemas religiosos o filosóficos, pues ya se vea en ellos la creación máxima del espíritu humano, ya se los menosprecie como aberraciones, es preciso reconocer que su existencia, y particularmente su hegemonía, indican un elevado nivel de cultura.

Como último, pero no menos importante rasgo característico de una cultura, debemos considerar la forma en que son reguladas las relaciones de los hombres entre sí, es decir, las relaciones sociales que conciernen al individuo en tanto que vecino, colaborador u objeto sexual de otro, en tanto que miembro de una familia o de un Estado. He aquí un terreno en el cual nos resultará particularmente difícil mantenernos al margen de ciertas concepciones ideales y llegar a establecer lo que estrictamente ha de calificarse como cultural. Comencemos por aceptar que el elemento cultural estuvo implícito ya en la primera tentativa de regular esas relaciones sociales, pues si tal intento hubiera sido omitido, dichas relaciones habrían quedado al arbitrio del individuo; es decir, el más fuerte las habría fijado a conveniencia de sus intereses y de sus tendencias instintivas. Nada cambiaría en la situación si este personaje más fuerte se encontrara, a su vez, con otro más fuerte que él. La vida humana en común sólo se torna posible cuando llega a reunirse una mayoría más poderosa que cada uno de los individuos y que se mantenga unida frente a cualquiera de éstos. El poderío de tal comunidad se enfrenta entonces, como «Derecho», con el poderío del individuo, que se tacha de «fuerza bruta». Esta sustitución del poderío individual por el de la comunidad representa el paso decisivo hacia la cultura. Su carácter esencial reside en que los miembros de la comunidad restringen sus posibilidades de satisfacción, mientras que el individuo aislado no reconocía semejantes restricciones. Así, pues, el primer requisito cultural es el de la justicia, o sea, la seguridad de que el orden jurídico, una vez establecido, ya no será violado a favor de un individuo, sin que esto implique un pronunciamiento sobre el valor ético de semejante derecho. El curso ulterior de la evolución cultural parece tender a que este derecho deje de expresar la voluntad de un pequeño grupo —casta, tribu, clase social—, que a su vez se enfrenta, como individualidad violentamente agresiva, con otras masas quizá

más numerosas. El resultado final ha de ser el establecimiento de un derecho al que todos —o por lo menos todos los individuos aptos para la vida en comunidad— hayan contribuido con el sacrificio de sus instintos, y que no deje a ninguno —una vez más: con la mencionada limitación— a merced de la fuerza bruta.

La libertad individual no es un bien de la cultura, pues era máxima antes de toda cultura, aunque entonces carecía de valor porque el individuo apenas era capaz de defenderla. El desarrollo cultural le impone restricciones, y la justicia exige que nadie escape a ellas. Cuando en una comunidad humana se agita el ímpetu libertario puede tratarse de una rebelión contra alguna injusticia establecida, favoreciendo así un nuevo progreso de la cultura y no dejando, por tanto, de ser compatible con ésta; pero también puede surgir del resto de la personalidad primitiva que aún no ha sido dominado por la cultura, constituyendo entonces el fundamento de una hostilidad contra la misma. Por consiguiente, el anhelo de libertad se dirige contra determinadas formas y exigencias de la cultura, o bien contra ésta en general. Al parecer, no existe medio de persuasión alguno que permita inducir al hombre a que transforme su naturaleza en la de una hormiga; seguramente jamás dejará de defender su pretensión de libertad individual contra la voluntad de la masa. Buena parte de las luchas en el seno de la Humanidad giran alrededor del fin único de hallar un equilibrio adecuado (es decir, que dé felicidad a todos) entre estas reivindicaciones individuales y las colectivas, culturales; uno de los problemas del destino humano es el de si este equilibrio puede ser alcanzado en determinada cultura o si el conflicto en sí es inconciliable.

Al dejar que nuestro sentido común nos señalara qué aspectos de la vida humana merecen ser calificados de culturales, hemos logrado una impresión clara del conjunto de la cultura, aunque por el momento nada hayamos averiguado que no fuese conocido por todo el mundo. Al mismo tiempo, nos hemos cuidado de caer en el prejuicio general que equipara la cultura a la perfección, que la considera como el camino hacia lo perfecto, señalado a los seres humanos. Pero aquí abordamos cierta concepción que quizá conduzca en otro sentido. La evolución cultural se nos presenta como un proceso peculiar que se opera en la Humanidad y muchas de cuyas particularidades nos parecen familiares. Podemos caracterizarlo por los cambios que impone a las conocidas disposiciones instintuales del hombre, cuya satisfacción es, en fin de cuentas, la finalidad económica de nuestra vida. Algunos de estos instintos son *consumidos*

de tal suerte que en su lugar aparece algo que en el individuo aislado calificamos de rasgo del carácter. El erotismo anal del niño nos ofrece el más curioso ejemplo de tal proceso. En el curso del crecimiento, su primitivo interés por la función excretora, por sus órganos y sus productos, se transforma en el grupo de rasgos que conocemos como ahorro, sentido del orden y limpieza, rasgos valiosos y loables como tales, pero susceptibles de exacerbarse hasta un grado de notable predominio, constituyendo entonces lo que se denomina «carácter anal». No sabemos cómo sucede esto; pero no se puede poner en duda la certeza de tal concepción^[2284]. Ahora bien: hemos comprobado que el orden y la limpieza son preceptos esenciales de la cultura, por más que su necesidad vital no salte precisamente a los ojos, como tampoco es evidente su aptitud para proporcionar placer. Aquí se nos presenta por vez primera la analogía entre el proceso de la cultura y la evolución libidinal del individuo.

Otros instintos son obligados a desplazar las condiciones de su satisfacción, a perseguirla por distintos caminos, proceso que en la mayoría de los casos coincide con el bien conocido mecanismo de la *sublimación* (de los fines instintivos), mientras que en algunos aún puede ser distinguido de ésta. La sublimación de los instintos constituye un elemento cultural sobresaliente, pues gracias a ella las actividades psíquicas superiores, tanto científicas como artísticas e ideológicas, pueden desempeñar un papel muy importante en la vida de los pueblos civilizados. Si cediéramos a la primera impresión, estaríamos tentados a decir que la sublimación es, en principio, un destino instintual impuesto por la cultura; pero convendrá reflexionar algo más al respecto.

Por fin, hallamos junto a estos dos mecanismos un tercero, que nos parece el más importante, pues es forzoso reconocer la medida en que la cultura reposa sobre la renuncia a las satisfacciones instintuales: hasta qué punto su condición previa radica precisamente en la insatisfacción (¿por supresión, represión o algún otro proceso?) de instintos poderosos. Esta *frustración cultural* rige el vasto dominio de las relaciones sociales entre los seres humanos, y ya sabemos que en ella reside la causa de la hostilidad opuesta a toda cultura. Este proceso también planteará arduos problemas a nuestra labor científica: son muchas las soluciones que habremos de ofrecer. No es fácil comprender cómo se puede sustraer un instinto a su satisfacción; propósito que, por otra parte, no está nada libre de peligros, pues si no se compensa económicamente tal defraudación habrá que atenerse a graves trastornos.

Pero si pretendemos establecer el valor que merece nuestro concepto del desarrollo cultural como un proceso particular comparable a la maduración normal del individuo, tendremos que abordar sin duda otro problema, preguntándonos a qué factores debe su origen la evolución de la cultura, cómo surgió y qué determinó su derrotero ulterior.

IV

HE aquí una tarea exorbitante, ante la que bien podemos confesar nuestro apocamiento. Veamos, pues, lo poco que de ella logré entrever.

El hombre primitivo, después de haber descubierto que estaba literalmente en sus manos mejorar su destino en la Tierra por medio del trabajo, ya no pudo considerar con indiferencia el hecho de que el prójimo trabajara con él o contra él. Sus semejantes adquirieron entonces, a sus ojos, la significación de colaboradores con quienes resultaba útil vivir en comunidad. Aún antes, en su prehistoria antropea, había adoptado el hábito de constituir familias, de modo que los miembros de éstas probablemente fueran sus primeros auxiliares. Es de suponer que la constitución de la familia estuvo vinculada a cierta evolución sufrida por la necesidad de satisfacción genital: ésta, en lugar de presentarse como un huésped ocasional que de pronto se instala en casa de uno para no dar por mucho tiempo señales de vida después de su partida, se convirtió, por lo contrario, en un inquilino permanente del individuo. Con ello, el macho tuvo motivos para conservar junto a sí a la hembra, o, en términos más genéricos, a los objetos sexuales; las hembras, por su parte, no queriendo separarse de su prole inerte, también se vieron obligadas a permanecer, en interés de ésta, junto al macho más fuerte^[2285]. En esta familia primitiva aún falta un elemento esencial de la cultura, pues la voluntad del jefe y padre era ilimitada. En *Totem y tabú* traté de mostrar el camino que condujo de esta familia primitiva a la fase siguiente de la vida en sociedad, es decir, a las alianzas fraternas. Los hijos, al triunfar sobre el padre, habían descubierto que una asociación puede ser más poderosa que el individuo aislado. La fase totémica de la cultura se basa en las restricciones que los hermanos hubieron de imponerse mutuamente para consolidar este nuevo sistema. Los preceptos del tabú constituyeron así el primer «Derecho», la primera ley. La vida de los hombres en común adquirió, pues,

doble fundamento: por un lado, la obligación del trabajo impuesta por las necesidades exteriores; por el otro, el poderío del amor, que impedía al hombre prescindir de su objeto sexual, la mujer, y a ésta, de esa parte separada de su seno que es el hijo. De tal manera, Eros y Ananké (amor y necesidad) se convirtieron en los padres de la cultura humana, cuyo primer resultado fue el de facilitar la vida en común a mayor número de seres. Dado que en ello colaboraron estas dos poderosas instancias, cabría esperar que la evolución ulterior se cumpliera sin tropiezos, llevando a una dominación cada vez más perfecta del mundo exterior y al progresivo aumento del número de hombres comprendidos en la comunidad. Así, no es fácil comprender cómo esta cultura podría dejar de hacer felices a sus miembros.

Antes de indagar el posible origen de sus eventuales perturbaciones, dejemos que el reconocimiento del amor como uno de los fundamentos de la cultura nos aparte de nuestro camino, a fin de llenar una laguna en nuestras consideraciones anteriores. Cuando señalamos la experiencia de que el amor sexual (genital) ofrece al hombre las más intensas vivencias placenteras, estableciendo, en suma, el prototipo de toda felicidad, dijimos que aquélla debía haberle inducido a seguir buscando en el terreno de las relaciones sexuales todas las satisfacciones que permite la vida, de manera que el erotismo genital vendría a ocupar el centro de su existencia. Agregamos que tal camino conduce a una peligrosa dependencia frente a una parte del mundo exterior —frente al objeto amado que se elige—, exponiéndolo así a experimentar los mayores sufrimientos cuando este objeto lo desprecie o cuando se lo arrebatase la infidelidad o la muerte. He aquí por qué los sabios de todos los tiempos trataron de disuadir tan insistentemente a los hombres de la elección de este camino, que, sin embargo, conservó todo su atractivo para gran número de seres.

Gracias a su constitución, una pequeña minoría de éstos logra hallar la felicidad por la vía del amor; mas para ello debe someter la función erótica a vastas e imprescindibles modificaciones psíquicas. Estas personas se independizan del consentimiento del objeto, desplazando a la propia acción de amar el acento que primitivamente reposaba en la experiencia de ser amado, de tal manera que se protegen contra la pérdida del objeto, dirigiendo su amor en igual medida a todos los seres en vez de volcarlo sobre objetos determinados; por fin, evitan las peripecias y defraudaciones del amor genital, desviándolo de su fin sexual, es decir, transformando el instinto en un *impulso coartado en su fin*. El estado en que de tal manera logran colocarse, esa actitud de ternura etérea

e imperturbable, ya no conserva gran semejanza exterior con la agitada y tempestuosa vida amorosa genital de la cual se ha derivado. San Francisco de Asís fue quizá quien llegó más lejos en esta utilización del amor para lograr una sensación de felicidad interior, técnica que, según dijimos, es una de las que facilitan la satisfacción del principio del placer, habiendo sido vinculada en múltiples ocasiones a la religión, con la que probablemente coincida en aquellas remotas regiones donde deja de diferenciarse el yo de los objetos, y éstos entre sí. Cierta concepción ética, cuyos motivos profundos aún habremos de dilucidar, pretende ver en esta disposición al amor universal por la Humanidad y por el mundo la actitud más excelsa a que puede elevarse el ser humano. Con todo, nos apresuramos a adelantar nuestras dos principales objeciones al respecto: ante todo, un amor que no discrimina pierde a nuestros ojos buena parte de su valor, pues comete una injusticia frente al objeto; luego, no todos los seres humanos merecen ser amados.

Aquel impulso amoroso que instituyó la familia sigue ejerciendo su influencia en la cultura, tanto en su forma primitiva, sin renuncia a la satisfacción sexual directa, como bajo su transformación en un cariño coartado en su fin. En ambas variantes perpetúa su función de unir entre sí a un número creciente de seres con intensidad mayor que la lograda por el interés de la comunidad de trabajo. La imprecisión con que el lenguaje emplea el término «amor» está, pues, genéticamente justificada. Suélese llamar así a la relación entre el hombre y la mujer que han fundado una familia sobre la base de sus necesidades genitales; pero también se denomina «amor» a los sentimientos positivos entre padres e hijos, entre hermanos y hermanas, a pesar de que estos vínculos deben ser considerados como amor de fin inhibido, como cariño. Sucede simplemente que el amor coartado en su fin fue en su origen un amor plenamente sexual, y sigue siéndolo en el inconsciente humano. Ambas tendencias amorosas, la sensual y la de fin inhibido, trascienden los límites de la familia y establecen nuevos vínculos con seres hasta ahora extraños. El amor genital lleva a la formación de nuevas familias; el fin inhibido, a las «amistades», que tienen valor en la cultura, pues escapan a muchas restricciones del amor genital, como, por ejemplo, a su carácter exclusivo. Sin embargo, la relación entre el amor y la cultura deja de ser unívoca en el curso de la evolución: por un lado, el primero se opone a los intereses de la segunda, que a su vez lo amenaza con sensibles restricciones.

Tal divorcio entre amor y cultura parece, pues, inevitable; pero no es fácil

distinguir al punto su motivo. Comienza por manifestarse como un conflicto entre la familia y la comunidad social más amplia a la cual pertenece el individuo. Ya hemos entrevisto que una de las principales finalidades de la cultura persigue la aglutinación de los hombres en grandes unidades; pero la familia no está dispuesta a renunciar al individuo. Cuanto más íntimos sean los vínculos entre los miembros de la familia, tanto mayor será muchas veces su inclinación a aislarse de los demás, tanto más difícil les resultará ingresar en las esferas sociales más vastas. El modo de vida en común filogenéticamente más antiguo, el único que existe en la infancia, se resiste a ser sustituido por el cultural, de origen más reciente. El desprendimiento de la familia llega a ser para todo adolescente una tarea cuya solución muchas veces le es facilitada por la sociedad mediante los ritos de pubertad y de iniciación. Obtiénese así la impresión de que aquí actúan obstáculos inherentes a todo desarrollo psíquico y en el fondo también a toda evolución orgánica.

La siguiente discordia es causada por las mujeres, que no tardan en oponerse a la corriente cultural, ejerciendo su influencia dilatoria y conservadora. Sin embargo, son estas mismas mujeres las que originalmente establecieron el fundamento de la cultura con las exigencias de su amor. Las mujeres representan los intereses de la familia y de la vida sexual; la obra cultural, en cambio, se convierte cada vez más en tarea masculina, imponiendo a los hombres dificultades crecientes y obligándoles a sublimar sus instintos, sublimación para la que las mujeres están escasamente dotadas. Dado que el hombre no dispone de energía psíquica en cantidades ilimitadas, se ve obligado a cumplir sus tareas mediante una adecuada distribución de la libido. La parte que consume para fines culturales la sustrae, sobre todo, a la mujer y a la vida sexual; la constante convivencia con otros hombres y su dependencia de las relaciones con éstos, aun llegan a sustraerlo a sus deberes de esposo y padre. La mujer, viéndose así relegada a segundo término por las exigencias de la cultura, adopta frente a ésta una actitud hostil.

En cuanto a la cultura, su tendencia a restringir la vida sexual no es menos evidente que la otra, dirigida a ampliar el círculo de su acción. Ya la primera fase cultural, la del totemismo, trae consigo la prohibición de elegir un objeto incestuoso, quizá la más cruenta mutilación que haya sufrido la vida amorosa del hombre en el curso de los tiempos. El tabú, la ley y las costumbres han de establecer nuevas limitaciones que afectarán tanto al hombre como a la mujer. Pero no todas las culturas avanzan a igual distancia por este camino, y, además,

la estructura material de la sociedad también ejerce su influencia sobre la medida de la libertad sexual restante. Ya sabemos que la cultura obedece al imperio de la necesidad psíquica económica, pues se ve obligada a sustraer a la sexualidad gran parte de la energía psíquica que necesita para su propio consumo. Al hacerlo adopta frente a la sexualidad una conducta idéntica a la de un pueblo o una clase social que haya logrado someter a otra a su explotación. El temor a la rebelión de los oprimidos induce a adoptar medidas de precaución más rigurosas. Nuestra cultura europea occidental corresponde a un punto culminante de este desarrollo. Al comenzar por proscribir severamente las manifestaciones de la vida sexual infantil actúa con plena justificación psicológica, pues la contención de los deseos sexuales del adulto no ofrecería perspectiva alguna de éxito si no fuera facilitada por una labor preparatoria en la infancia. En cambio, carece de toda justificación el que la sociedad civilizada aun haya llegado al punto de negar la existencia de estos fenómenos, fácilmente demostrables y hasta llamativos. La elección de objeto queda restringida en el individuo sexualmente maduro al sexo contrario, y la mayor parte de las satisfacciones extragenitales son prohibidas como perversiones. La imposición de una vida sexual idéntica para todos, implícita en estas prohibiciones, pasa por alto las discrepancias que presenta la constitución sexual innata o adquirida de los hombres, privando a muchos de ellos de todo goce sexual y convirtiéndose así en fuente de una grave injusticia. El efecto de estas medidas restrictivas podría consistir en que los individuos normales, es decir, constitucionalmente aptos para ello, volcasen todo su interés sexual, sin merma alguna, en los canales que se le han dejado abiertos. Pero aun el amor genital heterosexual, único que ha escapado a la proscripción, todavía es menoscabado por las restricciones de la legitimidad y de la monogamia. La cultura actual nos da claramente a entender que sólo está dispuesta a tolerar las relaciones sexuales basadas en la unión única e indisoluble entre un hombre y una mujer, sin admitir la sexualidad como fuente de placer en sí, aceptándola tan sólo como instrumento de reproducción humana que hasta ahora no ha podido ser sustituido.

Desde luego, esta situación corresponde a un caso extremo, pues todos sabemos que en la práctica no puede ser realizada ni siquiera durante breve tiempo. Sólo los seres débiles se sometieron a tan amplia restricción de su libertad sexual, mientras que las naturalezas más fuertes únicamente la aceptaron con una condición compensadora, de la que se tratará más adelante. La sociedad civilizada se ha visto en la obligación de cerrar los ojos ante muchas

transgresiones que, de acuerdo con sus propios estatutos, debería haber perseguido. Sin embargo, también es preciso evitar el error opuesto, creyendo que semejante actitud cultural sería completamente inofensiva, ya que no alcanza todos sus propósitos, pues no se puede dudar de que la vida sexual del hombre civilizado ha sufrido un grave perjuicio y en ocasiones llega a parecer una función que se halla en pleno proceso involutivo al igual que, como ejemplos orgánicos, nuestra dentadura y nuestra cabellera. Quizá tengamos derecho a aceptar que ha experimentado un sensible menoscabo en tanto que fuente de felicidad, es decir, como recurso para realizar nuestra finalidad vital^[2286]. A veces creemos advertir que la presión de la cultura no es el único factor responsable, sino que habría algo inherente a la propia esencia de la función sexual que nos priva de satisfacción completa, impulsándonos a seguir otros caminos. Puede ser que estemos errados al creerlo; pero es difícil decirlo^[2287].

V

LA experiencia psicoanalítica ha demostrado que las personas llamadas neuróticas son precisamente las que menos soportan estas frustraciones de la vida sexual. Mediante sus síntomas se procuran satisfacciones sustitutivas que, sin embargo, les deparan sufrimientos, ya sea por sí mismas o por las dificultades que les ocasionan con el mundo exterior y con la sociedad. Éste último caso se comprende fácilmente; pero el primero nos plantea un nuevo problema. Con todo, la cultura aún exige otros sacrificios, además de los que afectan a la satisfacción sexual.

Al reducir la dificultad de la evolución cultural a la inercia de la libido, a su resistencia a abandonar una posición antigua por una nueva, hemos concebido aquélla como un trastorno evolutivo general. Sostenemos más o menos el mismo concepto, al derivar la antítesis entre cultura y sexualidad del hecho de que el amor sexual constituye una relación entre dos personas, en las que un tercero sólo puede desempeñar un papel superfluo o perturbador, mientras que, por el contrario, la cultura implica necesariamente relaciones entre mayor número de personas. En la culminación máxima de una relación amorosa no subsiste interés alguno por el mundo exterior; ambos amantes se bastan a sí mismos y tampoco

necesitan el hijo en común para ser felices. En ningún caso, como en éste, el Eros traduce con mayor claridad el núcleo de su esencia, su propósito de fundir varios seres en uno solo; pero se resiste a ir más lejos, una vez alcanzado este fin, de manera proverbial, en el enamoramiento de dos personas.

Hasta aquí, fácilmente podríamos imaginar una comunidad cultural formada por semejantes individualidades dobles, que, libidinalmente satisfechas en sí mismas, se vincularan mutuamente por los lazos de la comunidad de trabajo o de intereses. En tal caso la cultura no tendría ninguna necesidad de sustraer energía a la sexualidad. Pero esta situación tan loable no existe ni ha existido jamás, pues la realidad nos muestra que la cultura no se conforma con los vínculos de unión que hasta ahora le hemos concedido, sino que también pretende ligar mutuamente a los miembros de la comunidad con lazos libidinales, sirviéndose a tal fin de cualquier recurso, favoreciendo cualquier camino que pueda llegar a establecer potentes identificaciones entre aquéllos, poniendo en juego la máxima cantidad posible de libido con fin inhibido, para reforzar los vínculos de comunidad mediante los lazos amistosos. La realización de estos propósitos exige ineludiblemente una restricción de la vida sexual; pero aún no comprendemos la necesidad que impulsó a la cultura a adoptar este camino y que fundamenta su oposición a la sexualidad. Ha de tratarse, sin duda, de un factor perturbador que todavía no hemos descubierto.

Quizá hallemos la pista en uno de los pretendidos ideales postulados por la sociedad civilizada. Es el precepto «Amarás al prójimo como a ti mismo», que goza de universal nombradla y seguramente es más antiguo que el cristianismo, a pesar de que éste lo ostenta como su más encomiable conquista; pero sin duda no es muy antiguo, pues el hombre aún no lo conocía en épocas ya históricas. Adoptemos frente al mismo una actitud ingenua, como si lo oyésemos por vez primera: entonces no podremos contener un sentimiento de asombro y extrañeza. ¿Por qué tendríamos que hacerlo? ¿De qué podría servirnos? Pero, ante todo, ¿cómo llegar a cumplirlo? ¿De qué manera podríamos adoptar semejante actitud? Mi amor es para mí algo muy precioso, que no tengo derecho a derrochar insensatamente. Me impone obligaciones que debo estar dispuesto a cumplir con sacrificios. Si amo a alguien, es preciso que éste lo merezca por cualquier título. (Descarto aquí la utilidad que podría reportarme, así como su posible valor como objeto sexual, pues estas dos formas de vinculación nada tienen que ver con el precepto del amor al prójimo.) Merecería mi amor si se me asemejara en aspectos importantes, a punto tal que pudiera amar en él a mí

mismo; lo merecería si fuera más perfecto de lo que yo soy, en tal medida que pudiera amar en él al ideal de mi propia persona; debería amarlo si fuera el hijo de mi amigo, pues el dolor de éste, si algún mal le sucediera, también sería mi dolor, yo tendría que compartirlo. En cambio, si me fuera extraño y si no me atrajese ninguno de sus propios valores, ninguna importancia que hubiera adquirido para mi vida afectiva, entonces me sería muy difícil amarlo. Hasta sería injusto si lo amara, pues los míos aprecian mi amor como una demostración de preferencia, y les haría injusticia si los equiparase con un extraño. Pero si he de amarlo con ese amor general por todo el Universo, simplemente porque también él es una criatura de este mundo, como el insecto, el gusano y la culebra, entonces me temo que sólo le corresponda una ínfima parte de amor, de ningún modo tanto como la razón me autoriza a guardar para mí mismo. ¿A qué viene entonces tan solemne presentación de un precepto que razonablemente a nadie puede aconsejarse cumplir?

Examinándolo con mayor detenimiento, me encuentro con nuevas dificultades. Este ser extraño no sólo es en general indigno de amor, sino que — para confesarlo sinceramente— merece mucho más mi hostilidad y aun mi odio. No parece alimentar el mínimo amor por mi persona, no me demuestra la menor consideración. Siempre que le sea de alguna utilidad, no vacilará en perjudicarme, y ni siquiera se preguntará si la cuantía de su provecho corresponde a la magnitud del perjuicio que me ocasiona. Más aún: ni siquiera es necesario que de ello derive un provecho; le bastará experimentar el menor placer para que no tenga escrúpulo alguno en denigrarme, en ofenderme, en difamarme, en exhibir su poderío sobre mi persona, y cuanto más seguro se sienta, cuanto más inerme yo me encuentre, tanto más seguramente puedo esperar de él esta actitud para conmigo. Si se condujera de otro modo, si me demostrase consideración y respeto, a pesar de serle yo un extraño, estaría dispuesto por mi parte a retribuírselo de análoga manera, aunque no me obligara a ello precepto alguno. Aún más: si ese grandilocuente mandamiento rezara «Amarás al prójimo como el prójimo te ame a ti», nada tendría yo que objetar. Existe un segundo mandamiento que me parece aún más inconcebible y que despierta en mí una resistencia más violenta: «Amarás a tus enemigos». Sin embargo, pensándolo bien, veo que estoy errado al rechazarlo como pretensión aun menos admisible, pues, en el fondo, nos dice lo mismo que el primero^[2288].

Llegado aquí, creo oír una voz que, llena de solemnidad, me advierte:

«Precisamente porque tu prójimo no merece tu amor y es más bien tu enemigo, debes amarlo como a ti mismo». Comprendo entonces que éste es un caso semejante al *Credo quia absurdum*^[2289].

Ahora bien: es muy probable que el prójimo, si se le invitara a amarme como a mí mismo, respondería exactamente como yo lo hice, repudiándome con idénticas razones, aunque, según espero, no con igual derecho objetivo; pero él, a su vez, esperará lo mismo. Con todo, hay ciertas diferencias en la conducta de los hombres, calificadas por la ética como «buenas» y «malas», sin tener en cuenta para nada sus condiciones de origen. Mientras no hayan sido superadas estas discrepancias innegables, el cumplimiento de los supremos preceptos éticos significará un perjuicio para los fines de la cultura al establecer un premio directo a la maldad. No se puede eludir aquí el recuerdo de un sucedido en el Parlamento francés al debatirse la pena de muerte: un orador había abogado apasionadamente por su abolición y cosechó frenéticos aplausos, hasta que una voz surgida del fondo de la sala pronunció las siguientes palabras: *Que messieurs les assassins commencent!*

La verdad oculta tras de todo esto, que negaríamos de buen grado, es la de que el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que sólo osaría defenderse si se le atacara, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. Por consiguiente, el prójimo no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirla, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo. *Homo homini lupus*^[2290]: ¿quién se atrevería a refutar este refrán, después de todas las experiencias de la vida y de la Historia? Por regla general, esta cruel agresión espera para desencadenarse a que se la provoque, o bien se pone al servicio de otros propósitos, cuyo fin también podría alcanzarse con medios menos violentos. En condiciones que le sean favorables, cuando desaparecen las fuerzas psíquicas antagónicas que por lo general la inhiben, también puede manifestarse espontáneamente, desenmascarando al hombre como una bestia salvaje que no conoce el menor respeto por los seres de su propia especie. Quien recuerde los horrores de las grandes migraciones, de las irrupciones de los hunos, de los mogoles bajo Gengis Khan y Tamerlán, de la conquista de Jerusalén por los píos

cruzados y aun las crueldades de la última guerra mundial, tendrá que inclinarse humildemente ante la realidad de esta concepción.

La existencia de tales tendencias agresivas, que podemos percibir en nosotros mismos y cuya existencia suponemos con toda razón en el prójimo, es el factor que perturba nuestra relación con los semejantes, imponiendo a la cultura tal despliegue de preceptos. Debido a esta primordial hostilidad entre los hombres, la sociedad civilizada se ve constantemente al borde de la desintegración. El interés que ofrece la comunidad de trabajo no bastaría para mantener su cohesión, pues las pasiones instintivas son más poderosas que los intereses racionales. La cultura se ve obligada a realizar múltiples esfuerzos para poner barreras a las tendencias agresivas del hombre, para dominar sus manifestaciones mediante formaciones reactivas psíquicas. De ahí, pues, ese despliegue de métodos destinados a que los hombres se identifiquen y entablen vínculos amorosos coartados en su fin; de ahí las restricciones de la vida sexual, y de ahí también el precepto ideal de amar al prójimo como a sí mismo, precepto que efectivamente se justifica, porque ningún otro es, como él, tan contrario y antagónico a la primitiva naturaleza humana. Sin embargo, todos los esfuerzos de la cultura destinados a imponerlo aún no han logrado gran cosa. Aquélla espera poder evitar los peores despliegues de la fuerza bruta concediéndose a sí misma el derecho de ejercer a su vez la fuerza frente a los delincuentes; pero la ley no alcanza las manifestaciones más discretas y sutiles de la agresividad humana. En un momento determinado, todos llegamos a abandonar, como ilusiones, cuantas esperanzas juveniles habíamos puesto en el prójimo; todos sufrimos la experiencia de comprobar cómo la maldad de éste nos amarga y dificulta la vida. Sin embargo, sería injusto reprochar a la cultura el que pretenda excluir la lucha y la competencia de las actividades humanas. Esos factores seguramente son imprescindibles; pero la rivalidad no significa necesariamente hostilidad: sólo se abusa de ella para justificar ésta.

Los comunistas creen haber descubierto el camino hacia la redención del mal. Según ellos, el hombre sería bueno de todo corazón, abrigaría las mejores intenciones para con el prójimo, pero la institución de la propiedad privada habría corrompido su naturaleza. La posesión privada de bienes concede a unos el poderío, y con ello la tentación de abusar de los otros; los excluidos de la propiedad deben sublevarse hostilmente contra sus opresores. Si se aboliera la propiedad privada, si se hicieran comunes todos los bienes, dejando que todos participaran de su provecho, desaparecería la malquerencia y la hostilidad entre

los seres humanos. Dado que todas las necesidades quedarían satisfechas, nadie tendría motivo de ver en el prójimo a un enemigo; todos se plegarían de buen grado a la necesidad del trabajo. No me concierne la crítica económica del sistema comunista; no me es posible investigar si la abolición de la propiedad privada es oportuna y conveniente^[2291]; pero, en cambio, puedo reconocer como vana ilusión su hipótesis psicológica. Es verdad que al abolir la propiedad privada se sustrae a la agresividad humana uno de sus instrumentos, sin duda uno muy fuerte, pero de ningún modo el más fuerte de todos. Sin embargo, nada se habrá modificado con ello en las diferencias de poderío y de influencia que la agresividad aprovecha para sus propósitos; tampoco se habrá cambiado la esencia de ésta. El instinto agresivo no es una consecuencia de la propiedad, sino que regía casi sin restricciones en épocas primitivas, cuando la propiedad aún era bien poca cosa; ya se manifiesta en el niño, apenas la propiedad ha perdido su primitiva forma anal; constituye el sedimento de todos los vínculos cariñosos y amorosos entre los hombres, quizá con la única excepción del amor que la madre siente por su hijo varón. Si se eliminara el derecho personal a poseer bienes materiales, aún subsistirían los privilegios derivados de las relaciones sexuales, que necesariamente deben convertirse en fuente de la más intensa envidia y de la más violenta hostilidad entre los seres humanos, equiparados en todo lo restante. Si también se aboliera este privilegio, decretando la completa libertad de la vida sexual, suprimiendo, pues, la familia, célula germinal de la cultura, entonces, es verdad, sería imposible predecir qué nuevos caminos seguiría la evolución de ésta; pero cualesquiera que ellos fueren, podemos aceptar que las inagotables tendencias intrínsecas de la naturaleza humana tampoco dejarían de seguirlos.

Evidentemente, al hombre no le resulta fácil renunciar a la satisfacción de estas tendencias agresivas suyas; no se siente nada a gusto sin esa satisfacción. Por otra parte, un núcleo cultural más restringido ofrece la muy apreciable ventaja de permitir la satisfacción de este instinto mediante la hostilidad frente a los seres que han quedado excluidos de aquél. Siempre se podrá vincular amorosamente entre sí a mayor número de hombres, con la condición de que sobren otros en quienes descargar los golpes. En cierta ocasión me ocupé en el fenómeno de que las comunidades vecinas, y aun emparentadas, son precisamente las que más se combaten y desdeñan entre sí, como, por ejemplo, españoles y portugueses, alemanes del Norte y del Sur, ingleses y escoceses, etc. Denominé a este fenómeno *narcisismo de las pequeñas diferencias*, aunque tal

término escasamente contribuye a explicarlo. Podemos considerarlo como un medio para satisfacer, cómoda y más o menos inofensivamente, las tendencias agresivas, facilitándose así la cohesión entre los miembros de la comunidad. El pueblo judío, diseminado por todo el mundo, se ha hecho acreedor de tal manera a importantes méritos en cuanto al desarrollo de la cultura de los pueblos que lo hospedan; pero, por desgracia, ni siquiera las masacres de judíos en la Edad Media lograron que esa época fuera más apacible y segura para sus contemporáneos cristianos. Una vez que el apóstol Pablo hubo hecho del amor universal por la Humanidad el fundamento de la comunidad cristiana, surgió como consecuencia ineludible la más extrema intolerancia del cristianismo frente a los gentiles; en cambio, los romanos, cuya organización estatal no se basaba en el amor, desconocían la intolerancia religiosa, a pesar de que entre ellos la religión era cosa del Estado y el Estado estaba saturado de religión. Tampoco fue por incomprensible azar que el sueño de la supremacía mundial germana recurriera como complemento a la incitación al antisemitismo; por fin, nos parece harto comprensible el que la tentativa de instaurar en Rusia una nueva cultura comunista recurra a la persecución de los burgueses como apoyo psicológico. Pero nos preguntamos, preocupados, qué harán los soviets una vez que hayan exterminado totalmente a sus burgueses.

Si la cultura impone tan pesados sacrificios, no sólo a la sexualidad, sino también a las tendencias agresivas, comprenderemos mejor por qué al hombre le resulta tan difícil alcanzar en ella su felicidad. En efecto, el hombre primitivo estaba menos agobiado en este sentido, pues no conocía restricción alguna de sus instintos. En cambio, eran muy escasas sus perspectivas de poder gozar largo tiempo de tal felicidad. El hombre civilizado ha trocado una parte de posible felicidad por una parte de seguridad; pero no olvidemos que en la familia primitiva sólo el jefe gozaba de semejante libertad de los instintos, mientras que los demás vivían oprimidos como esclavos. Por consiguiente, la contradicción entre una minoría que gozaba de los privilegios de la cultura y una mayoría excluida de éstos estaba exaltada al máximo en aquella época primitiva de la cultura. Las minuciosas investigaciones realizadas con los pueblos primitivos actuales nos han demostrado que en manera alguna es envidiable la libertad de que gozan en su vida instintiva, pues ésta se encuentra supeditada a restricciones de otro orden, quizá aún más severas de las que sufre el hombre civilizado moderno.

Si con toda justificación reprochamos al actual estado de nuestra cultura

cuán insuficientemente realiza nuestra pretensión de un sistema de vida que nos haga felices; si le echamos en cara la magnitud de los sufrimientos, quizá evitables, a que nos expone; si tratamos de desenmascarar con implacable crítica las raíces de su imperfección, seguramente ejercemos nuestro legítimo derecho, y no por ello demostramos ser enemigos de la cultura. Cabe esperar que poco a poco lograremos imponer a nuestra cultura modificaciones que satisfagan mejor nuestras necesidades y que escapen a aquellas críticas. Pero quizá convenga que nos familiaricemos también con la idea de que existen dificultades inherentes a la esencia misma de la cultura e inaccesibles a cualquier intento de reforma. Además de la necesaria limitación instintiva que ya estamos dispuestos a aceptar, nos amenaza el peligro de un estado que podríamos denominar «miseria psicológica de las masas». Este peligro es más inminente cuando las fuerzas sociales de cohesión consisten primordialmente en identificaciones mutuas entre los individuos de un grupo, mientras que los personajes dirigentes no asumen el papel importante que deberían desempeñar en la formación de la masa^[2292]. La presente situación cultural de los Estados Unidos ofrecería una buena oportunidad para estudiar este temible peligro que amenaza a la cultura; pero rehúyo la tentación de abordar la crítica de la cultura norteamericana, pues no quiero despertar la impresión de que pretendo aplicar, a mi vez, métodos americanos.

VI

NINGUNA de mis obras me ha producido, tan intensamente como ésta, la impresión de estar describiendo cosas por todos conocidas, de malgastar papel y tinta, de ocupar a tipógrafos e impresores para exponer hechos que en realidad son evidentes. Por eso abordo con entusiasmo la posibilidad de que surja una modificación de la teoría psicoanalítica de los instintos, al plantearse la existencia de un instinto agresivo, particular e independiente.

Sin embargo, las consideraciones que siguen demostrarán que mi esperanza es vana, que sólo trata de captar con mayor precisión un giro teórico ya realizado hace tiempo, persiguiéndolo hasta sus consecuencias últimas. Entre todas las nociones gradualmente desarrolladas por la teoría analítica, la doctrina de los instintos es la que dio lugar a los más arduos y laboriosos progresos. Sin

embargo, representa una pieza tan esencial en el conjunto de la teoría psicoanalítica que fue preciso llenar su lugar con un elemento cualquiera. En la completa perplejidad de mis estudios iniciales, me ofreció un primer punto de apoyo el aforismo de Schiller, el poeta filósofo, según el cual «hambre y amor» hacen girar coherentemente el mundo^[2293]. Bien podía considerar el hambre como representante de aquellos instintos que tienden a conservar al individuo; el amor, en cambio, tiende hacia los objetos: su función primordial, favorecida en toda forma por la Naturaleza, reside en la conservación de la especie. Así, desde un principio se me presentaron en mutua oposición los instintos del yo y los instintos objétales. Para designar la energía de los últimos, y exclusivamente para ella, introduje el término *libido*, con esto la polaridad quedó planteada entre los instintos del yo y los instintos *libidinales*, dirigidos a objetos, o pulsiones amorosas en el más amplio sentido. Sin embargo, uno de estos instintos objétales, el sádico, se distinguía de los demás porque su fin no era en modo alguno amoroso, y además establecía múltiples y evidentes coaliciones con los instintos del yo, manifestando su estrecho parentesco con pulsiones de posesión o apropiación, carentes de propósitos libidinales. Pero esta discrepancia pudo ser superada; a todas luces, el sadismo forma parte de la vida sexual, y bien puede suceder que el juego de la crueldad sustituya al del amor. La neurosis venía a ser la solución de una lucha entre los intereses de la autoconservación y las exigencias de la libido, una lucha en la que el yo, si bien triunfante, había pagado el precio de graves sufrimientos y renunciaciones.

Todo analista reconocerá que aún hoy nada de esto parece un error superado hace ya mucho tiempo. Pero cuando nuestra investigación progresó de lo reprimido a lo represor, de los instintos objétales al yo, fue imprescindible llevar a cabo cierta modificación. El factor decisivo de este progreso fue la introducción del concepto del *narcisismo*, es decir, el reconocimiento de que también el yo está impregnado de libido; más aún: que primitivamente el yo fue su lugar de origen y en cierta manera sigue siendo su cuartel central. Esta libido narcisista se orienta hacia los objetos, convirtiéndose así en libido objetal; pero puede volver a transformarse en libido narcisista. El concepto del narcisismo nos permitió comprender analíticamente las neurosis traumáticas, así como muchas afecciones limítrofes con la psicosis y aun a éstas mismas. Su adopción no nos obligó a abandonar la interpretación de las neurosis transferenciales como tentativas del yo para defenderse contra la sexualidad; pero, en cambio, puso en

peligro el concepto de la libido. Dado que también los instintos yoicos resultaban ser libidinales, por un momento pareció inevitable que la libido se convirtiese en sinónimo de energía instintiva en general, como C. G. Jung ya lo había pretendido anteriormente. Sin embargo, esta concepción no acababa de satisfacerme, pues me quedaba cierta convicción íntima, indemostrable, de que los instintos no podrían ser todos de la misma especie. El siguiente paso adelante lo di en *Más allá del principio del placer* (1920), cuando por vez primera mi atención fue despertada por el impulso de repetición y por el carácter conservador de la vida instintiva. Partiendo de ciertas especulaciones sobre el origen de la vida y sobre determinados paralelismos biológicos, deduje que, además del instinto que tiende a conservar la sustancia viva y a condensarla en unidades cada vez mayores^[2294], debía existir otro, antagónico de aquél, que tendiese a disolver estas unidades y a retornarlas al estado más primitivo, inorgánico. De modo que además del Eros habría un instinto de muerte; los fenómenos vitales podrían ser explicados por la interacción y el antagonismo de ambos. Pero no era nada fácil demostrar la actividad de este hipotético instinto de muerte. Las manifestaciones del Eros eran notables y bastante conspicuas; bien podía admitirse que el instinto de muerte actuase silenciosamente en lo íntimo del ser vivo, persiguiendo su desintegración; pero esto, naturalmente, no tenía el valor de una demostración. Progresé algo más, aceptando que una parte de este instinto se orienta contra el mundo exterior, manifestándose entonces como impulso de agresión y destrucción. De tal manera, el propio instinto de muerte sería puesto al servicio del Eros, pues el ser vivo destruiría algo exterior, animado o inanimado, en lugar de destruirse a sí mismo. Por el contrario, al cesar esta agresión contra el exterior tendría que aumentar por fuerza la autodestrucción, proceso que de todos modos actúa constantemente. Al mismo tiempo, podíase deducir de este ejemplo que ambas clases de instintos raramente —o quizá nunca— aparecen en mutuo aislamiento, sino que se amalgaman entre sí, en proporciones distintas y muy variables, tornándose de tal modo irreconocibles para nosotros. En el sadismo, admitido desde hace tiempo como instinto parcial de la sexualidad, nos encontraríamos con semejante amalgama particularmente sólida entre el impulso amoroso y el instinto de destrucción; lo mismo sucede con su símil antagónico, el masoquismo, que representa una amalgama entre la destrucción dirigida hacia dentro y la sexualidad, a través de la cual aquella tendencia destructiva, de otro modo inapreciable, se hace notable

o perceptible.

La aceptación del instinto de muerte o de destrucción ha despertado resistencia aun en círculos analíticos; sé que muchos prefieren atribuir todo lo que en el amor parece peligroso y hostil a una bipolaridad primordial inherente a la esencia del amor mismo. Al principio sólo propuse como tanteo las concepciones aquí expuestas; pero en el curso del tiempo se me impusieron con tal fuerza de convicción que ya no puedo pensar de otro modo. Creo que para la teoría de estas concepciones son muchísimo más fructíferas que cualquier otra hipótesis posible, pues nos ofrecen esa simplificación que perseguimos en nuestra labor científica, sin desdeñar o violentar por ello los hechos objetivos. Me doy cuenta de que siempre hemos tenido presente en el sadismo y en el masoquismo a las manifestaciones del instinto de destrucción dirigido hacia fuera y hacia dentro, fuertemente amalgamadas con el erotismo; pero ya no logro comprender cómo fue posible que pasáramos por alto la ubicuidad de las tendencias agresivas y destructivas no eróticas, dejando de concederles la importancia que merecen en la interpretación de la vida. (Es cierto que el impulso destructivo dirigido hacia dentro escapa generalmente a la percepción cuando no está teñido eróticamente.) Recuerdo mi propia resistencia cuando la idea del instinto de destrucción apareció por vez primera en la literatura psicoanalítica y cuánto tiempo tardé en aceptarla. Mucho menos me sorprende que también otros hayan mostrado idéntica aversión y que aún sigan manifestándola, pues a quienes creen en los cuentos de hadas no les agrada oír mentar la innata inclinación del hombre hacia «lo malo», a la agresión, a la destrucción y con ello también a la crueldad. ¿Acaso Dios no nos creó a imagen de su propia perfección? Pues por eso nadie quiere que se le recuerde cuán difícil resulta conciliar la existencia del mal —innegable, pese a todas las protestas de la *Christian Science*— con la omnipotencia y la soberana bondad de Dios. El Diablo aun sería el mejor subterfugio para disculpar a Dios, pues desempeñaría la misma función económica de descarga que el judío cumple en el mundo de los ideales arios. Pero aun así se podría pedir cuentas a Dios tanto de la existencia del Diablo como del mal que encarna. Frente a tales dificultades conviene aconsejar a todos que rindan profunda reverencia, en cuantas ocasiones se presenten, a la naturaleza esencialmente moral del hombre; de esta manera se gana el favor general y se le perdonan a uno muchas cosas^[2295].

El término *libido* puede seguir aplicándose a las manifestaciones del Eros

para discernirlas de la energía inherente al instinto de muerte^[2296]. Cabe confesar que nos resulta mucho más difícil captar este último y que, en cierta manera, únicamente lo conjeturamos como una especie de residuo o remanente oculto tras el Eros, sustrayéndose a nuestra observación toda vez que no se manifieste en la amalgama con el mismo. En el sadismo, donde desvía a su manera y conveniencia el fin erótico, sin dejar de satisfacer por ello el impulso sexual, logramos el conocimiento más diáfano de su esencia y de su relación con el Eros. Pero aun donde aparece sin propósitos sexuales, aun en la más ciega furia destructiva, no se puede dejar de reconocer que su satisfacción se acompaña de extraordinario placer narcisista, pues ofrece al yo la realización de sus más arcaicos deseos de omnipotencia. Atenuado y domeñado, casi coartado en su fin, el instinto de destrucción dirigido a los objetos debe procurar al yo la satisfacción de sus necesidades vitales y el dominio sobre la Naturaleza. Dado que, en efecto, hemos recurrido principalmente a argumentos teóricos para fundamentar el instinto de muerte, debemos conceder que no está al abrigo de los reparos de idéntica índole; pero, en todo caso, tal es como lo consideramos en el estado actual de nuestros conocimientos. La investigación y la especulación futuras nos suministran, con seguridad, la decisiva claridad al respecto.

En todo lo que sigue adoptaré, pues, el punto de vista de que la tendencia agresiva es una disposición instintiva innata y autónoma del ser humano; además, retomo ahora mi afirmación de que aquélla constituye el mayor obstáculo con que tropieza la cultura. En el curso de esta investigación se nos impuso alguna vez la intuición de que la cultura sería un proceso particular que se desarrolla sobre la Humanidad, y aún ahora nos subyuga esta idea. Añadiremos que se trata de un proceso puesto al servicio del Eros, destinado a condensar en una unidad vasta, en la Humanidad, a los individuos aislados, luego a las familias, las tribus, los pueblos y las naciones. No sabemos por qué es preciso que sea así: aceptamos que es, simplemente, la obra del Eros. Estas masas humanas han de ser vinculadas libidinalmente, pues ni la necesidad por sí sola ni las ventajas de la comunidad de trabajo bastarían para mantenerlas unidas. Pero el natural instinto humano de agresión, la hostilidad de uno contra todos y de todos contra uno, se opone a este designio de la cultura. Dicho instinto de agresión es el descendiente y principal representante del instinto de muerte, que hemos hallado junto al Eros y que con él comparte la dominación del mundo. Ahora, creo, el sentido de la evolución cultural ya no nos resultará

impenetrable; por fuerza debe presentarnos la lucha entre Eros y muerte, instinto de vida e instinto de destrucción, tal como se lleva a cabo en la especie humana. Esta lucha es, en suma, el contenido esencial de la misma, y por ello la evolución cultural puede ser definida brevemente como la lucha de la especie humana por la vida^[2297]. ¡Y es este combate de los Titanes el que nuestras nodrizas pretenden aplacar en su «arrorró del Cielo»!

VII

¿**P**OR qué nuestros parientes, los animales, no presentan semejante lucha cultural? Pues no lo sabemos. Es muy probable que algunos, como las abejas, las hormigas y las termitas, hayan bregado durante milenios hasta alcanzar las organizaciones estatales, la distribución del trabajo, la limitación de la libertad individual que hoy admiramos en ellos. Nuestra presente situación cultural queda bien caracterizada por la circunstancia de que, según nos dicen nuestros sentimientos, no podríamos ser felices en ninguno de esos estados animales, ni en cualquiera de las funciones que allí se confieren al individuo. Puede ser que otras especies animales hayan alcanzado un equilibrio transitorio entre las influencias del mundo exterior y los instintos que se combaten mutuamente, produciéndose así una detención del desarrollo. Es posible que en el hombre primitivo un nuevo empuje de la libido haya renovado el impulso antagónico del instinto de destrucción. Quedan aquí muchas preguntas por formular, sin que aún pueda dárseles respuesta.

Pero hay una cuestión que está más a nuestro alcance. ¿A qué recursos apela la cultura para coartar la agresión que le es antagónica, para hacerla inofensiva y quizá para eliminarla? Ya conocemos algunos de estos métodos, pero seguramente aún ignoramos el que parece ser más importante. Podemos estudiarlo en la historia evolutiva del individuo. ¿Qué le ha sucedido para que sus deseos agresivos se tornaran inocuos? Algo sumamente curioso, que nunca habríamos sospechado y que, sin embargo, es muy natural. La agresión es introyectada, internalizada, devuelta en realidad al lugar de donde procede: es dirigida contra el propio yo, incorporándose a una parte de éste, que en calidad de *super-yo* se opone a la parte restante, y asumiendo la función de «conciencia» [moral], despliega frente al yo la misma dura agresividad que el yo, de buen

grado, habría satisfecho en individuos extraños. La tensión creada entre el severo *super-yo* y el *yo* subordinado al mismo la calificamos de *sentimiento de culpabilidad*; se manifiesta bajo la forma de necesidad de castigo. Por consiguiente, la cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo, debilitando a éste, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior, como una guarnición militar en la ciudad conquistada.

El psicoanalista tiene sobre la génesis del sentimiento de culpabilidad una opinión distinta de la que sustentan otros psicólogos, pero tampoco a él le resulta fácil explicarla. Ante todo, preguntando cómo se llega a experimentar este sentimiento, obtenemos una respuesta a la que no hay réplica posible: uno se siente culpable (los creyentes dicen «en pecado») cuando se ha cometido algo que se considera «malo»; pero advertiremos al punto la parquedad de esta respuesta. Quizá lleguemos a agregar, después de algunas vacilaciones, que también podrá considerarse culpable quien no haya hecho nada malo, sino tan sólo reconozca en sí la intención de hacerlo, y en tal caso se planteará la pregunta de por qué se equipara aquí el propósito con la realización. Pero ambos casos presuponen que ya se haya reconocido la maldad como algo condenable, como algo a excluir de la realización. Mas ¿cómo se llega a esta decisión? Podemos rechazar la existencia de una facultad original, en cierto modo natural, de discernir el bien del mal. Muchas veces lo malo ni siquiera es lo nocivo o peligroso para el *yo*, sino, por el contrario, algo que éste desea y que le procura placer. Aquí se manifiesta, pues, una influencia ajena y externa, destinada a establecer lo que debe considerarse como bueno y como malo. Dado que el hombre no ha sido llevado por la propia sensibilidad a tal discriminación, debe tener algún motivo para subordinarse a esta influencia extraña. Podremos hallarlo fácilmente en su desamparo y en su dependencia de los demás; la denominación que mejor le cuadra es la de «miedo a la pérdida del amor». Cuando el hombre pierde el amor del prójimo, de quien depende, pierde con ello su protección frente a muchos peligros, y ante todo se expone al riesgo de que este prójimo, más poderoso que él, le demuestre su superioridad en forma de castigo. Así, pues, lo malo es, originalmente, aquello por lo cual uno es amenazado con la pérdida del amor; se debe evitar cometerlo por temor a esta pérdida. Por eso no importa mucho si realmente hemos hecho el mal o si sólo nos proponemos hacerlo; en ambos casos sólo aparecerá el peligro cuando la autoridad lo haya descubierto, y ésta adoptaría análoga actitud en cualquiera de ambos casos.

A semejante estado lo llamamos «mala conciencia», pero en el fondo no le conviene tal nombre, pues en este nivel el sentimiento de culpabilidad no es, sin duda alguna, más que un temor ante la pérdida del amor, es decir, angustia «social». En el niño pequeño jamás puede ser otra cosa; pero tampoco llega a modificarse en muchos adultos, con la salvedad de que el lugar del padre o de ambos personajes parentales es ocupado por la más vasta comunidad humana. Por eso los adultos se permiten regularmente hacer cualquier mal que les ofrezca ventajas, siempre que estén seguros de que la autoridad no los descubrirá o nada podrá hacerles, de modo que su temor se refiere exclusivamente a la posibilidad de ser descubiertos^[2298]. En general, la sociedad de nuestros días se ve obligada a aceptar este estado de cosas.

Sólo se produce un cambio fundamental cuando la autoridad es internalizada al establecerse un *super-yo*. Con ello, los fenómenos de la conciencia moral son elevados a un nuevo nivel, y en puridad sólo entonces se tiene derecho a hablar de conciencia moral y de sentimiento de culpabilidad^[2299]. En esta fase también deja de actuar el temor de ser descubierto y la diferencia entre hacer y querer el mal, pues nada puede ocultarse ante el *super-yo*, ni siquiera los pensamientos. Es cierto que ha desaparecido la gravedad real de la situación, pues la nueva autoridad, el *super-yo*, no tiene a nuestro juicio motivo alguno para maltratar al *yo*, con el cual está íntimamente fundido. Pero la influencia de su génesis, que hace perdurar lo pasado y lo superado, se manifiesta por el hecho de que en el fondo todo queda como era al principio. El *super-yo* tortura al pecaminoso *yo* con las mismas sensaciones de angustia y está al acecho de oportunidades para hacerlo castigar por el mundo exterior.

En esta segunda fase evolutiva, la conciencia moral denota una particularidad que faltaba en la primera y que ya no es tan fácil explicar. En efecto, se comporta tanto más severa y desconfiadamente cuanto más virtuoso es el hombre, de modo que, en última instancia, quienes han llegado más lejos por el camino de la santidad son precisamente los que se acusan de la peor pecaminosidad. La virtud pierde así una parte de la recompensa que se le prometiera; el *yo* sumiso y austero no goza de la confianza de su mentor y se esfuerza, al parecer en vano, por ganarla. Aquí se querrá aducir que éstas no serían sino dificultades artificiosamente creadas por nosotros, pues el hombre moral se caracteriza precisamente por su conciencia moral más severa y más vigilante, y si los santos se acusan de ser pecadores, no lo hacen sin razón,

teniendo en cuenta las tentaciones de satisfacer sus instintos a que están expuestos en grado particular, pues, como se sabe, la tentación no hace sino aumentar en intensidad bajo las constantes privaciones, mientras que al concedérsele satisfacciones ocasionales, se atenúa, por lo menos transitoriamente. Otro hecho del terreno de la ética, tan rico en problemas, es el de que la adversidad, es decir, la frustración exterior, intensifica enormemente el poderío de la conciencia en el *super-yo*; mientras la suerte sonrío al hombre, su conciencia moral es indulgente y concede grandes libertades al *yo*; en cambio, cuando la desgracia le golpea, hace examen de conciencia, reconoce sus pecados, eleva las exigencias de su conciencia moral, se impone privaciones y se castiga con penitencias^[2300]. Pueblos enteros se han conducido y aún siguen conduciéndose de idéntica manera, pero esta actitud se explica fácilmente remontándose a la fase infantil primitiva de la conciencia, que, como vemos, no se abandona del todo una vez introyectada la autoridad en el *super-yo*, sino que subsiste junto a ésta. El destino es considerado como un sustituto de la instancia parental; si nos golpea la desgracia, significa que ya no somos amados por esta autoridad máxima, y amenazados por semejante pérdida de amor, volvemos a someternos al representante de los padres en el *super-yo*, al que habíamos pretendido desdeñar cuando gozábamos de la felicidad. Todo esto se revela con particular claridad cuando, en estricto sentido religioso, no se ve en el destino sino una expresión de la voluntad divina. El pueblo de Israel se consideraba hijo predilecto del Señor, y cuando este gran Padre le hizo sufrir desgracia tras desgracia, de ningún modo llegó a dudar de esa relación privilegiada con Dios ni de su poderío y justicia, sino que creó los Profetas, que debían reprocharle su pecaminosidad, e hizo surgir de su sentimiento de culpabilidad los severísimos preceptos de la religión sacerdotal. Es curioso, pero ¿de qué distinta manera se conduce el hombre primitivo! Cuando le ha sucedido una desgracia no se achaca la culpa a sí mismo, sino al fetiche, que evidentemente no ha cumplido su cometido, y lo muele a golpes en lugar de castigarse a sí mismo.

Por consiguiente, conocemos dos orígenes del sentimiento de culpabilidad: uno es el miedo a la autoridad; el segundo, más reciente, es el temor al *super-yo*. El primero obliga a renunciar a la satisfacción de los instintos; el segundo impulsa, además, al castigo, dado que no es posible ocultar ante el *super-yo* la persistencia de los deseos prohibidos. Por otra parte, ya sabemos cómo ha de comprenderse la severidad del *super-yo*; es decir, el rigor de la conciencia moral.

Esta continúa simplemente la severidad de la autoridad exterior, revelándola y sustituyéndola en parte. Advertimos ahora la relación que existe entre la renuncia a los instintos y el sentimiento de culpabilidad. Originalmente, la renuncia instintual es una consecuencia del temor a la autoridad exterior; se renuncia a satisfacciones para no perder el amor de ésta. Una vez cumplida esa renuncia, se han saldado las cuentas con dicha autoridad y ya no tendría que subsistir ningún sentimiento de culpabilidad. Pero no sucede lo mismo con el miedo al *super-yo*. Aquí no basta la renuncia a la satisfacción de los instintos, pues el deseo correspondiente persiste y no puede ser ocultado ante el *super-yo*. En consecuencia, no dejará de surgir el sentimiento de culpabilidad, pese a la renuncia cumplida, circunstancia ésta que representa una gran desventaja económica de la instauración del *super-yo* o, en otros términos, de la génesis de la conciencia moral. La renuncia instintual ya no tiene pleno efecto absolvente; la virtuosa abstinencia ya no es recompensada con la seguridad de conservar el amor, y el individuo ha trocado una catástrofe exterior amenazante —pérdida de amor y castigo por la autoridad exterior— por una desgracia interior permanente: la tensión del sentimiento de culpabilidad.

Estas interrelaciones son tan complejas y al mismo tiempo tan importantes que a riesgo de incurrir en repeticiones aun quisiera abordarlas desde otro ángulo. La secuencia cronológica sería, pues, la siguiente: ante todo se produce una renuncia instintual por temor a la agresión de la autoridad exterior —pues a esto se reduce el miedo a perder el amor, ya que el amor protege contra la agresión punitiva—; luego se instaura la autoridad interior, con la consiguiente renuncia instintual por miedo a ésta; es decir, por el miedo a la conciencia moral. En el segundo caso se equipara la mala acción con la intención malévola, de modo que aparece el sentimiento de culpabilidad y la necesidad de castigo. La agresión por la conciencia moral perpetúa así la agresión por la autoridad. Hasta aquí todo es muy claro; pero ¿dónde ubicar en este esquema el reforzamiento de la conciencia moral por influencia de adversidades exteriores —es decir, de las renunciaciones impuestas desde fuera—; cómo explicar la extraordinaria intensidad de la conciencia en los seres mejores y más dóciles? Ya hemos explicado ambas particularidades de la conciencia moral, pero quizá tengamos la impresión de que estas explicaciones no llegan al fondo de la cuestión, sino que dejan un resto sin explicar. He aquí llegado el momento de introducir una idea enteramente propia del psicoanálisis y extraña al pensar común. El enunciado de esta idea nos permitirá comprender al punto por qué el tema debía parecerse tan confuso e

impenetrable; en efecto, nos dice que si bien al principio la conciencia moral (más exactamente: la angustia, convertida después en conciencia) es la causa de la renuncia a los instintos, posteriormente, en cambio, esta situación se invierte: toda renuncia instintual se convierte entonces en una fuente dinámica de la conciencia moral; toda nueva renuncia a la satisfacción aumenta su severidad y su intolerancia. Si lográsemos conciliar mejor esta situación con la génesis de la conciencia moral que ya conocemos, estaríamos tentados a sustentar la siguiente tesis paradójica: la conciencia moral es la consecuencia de la renuncia instintual; o bien: la renuncia instintual (que nos ha sido impuesta desde fuera) crea la conciencia moral, que a su vez exige nuevas renunciaciones instintuales.

En realidad, no es tan grande la contradicción entre esta tesis y la génesis descrita de la conciencia moral, pudiéndose entrever un camino que permitirá restringirla aún más. A fin de plantear más fácilmente el problema, recurramos al ejemplo del instinto de agresión y aceptemos que en estas relaciones se ha de tratar siempre de una renuncia a la agresión. Desde luego, esto no será más que una hipótesis provisional. En tal caso, el efecto de la renuncia instintual sobre la conciencia moral se fundaría en que cada parte de agresión a cuyo cumplimiento renunciamos es incorporada por el *super-yo*, acrecentando su agresividad (contra el *yo*). Esta proposición no concuerda perfectamente con el hecho de que la agresividad original de la conciencia moral es una continuación de la severidad con que actúa la autoridad exterior; es decir, que nada tiene que hacer con una renuncia; pero podemos eliminar tal discrepancia aceptando un origen distinto para esta primera provisión de agresividad del *super-yo*. Éste debe haber desarrollado considerables tendencias agresivas contra la autoridad que privara al niño de sus primeras y más importantes satisfacciones, cualquiera que haya sido la especie particular de las renunciaciones instintuales impuestas por aquella autoridad. Bajo el imperio de la necesidad, el niño se vio obligado a renunciar también a esta agresión vengativa, sustrayéndose a una situación económicamente tan difícil, mediante el recurso que le ofrecen mecanismos conocidos: incorpora, identificándose con ella, a esta autoridad inaccesible, que entonces se convierte en *super-yo* y se apodera de toda la agresividad que el niño gustosamente habría desplegado contra aquélla. El *yo* del niño debe acomodarse al triste papel de la autoridad así degradada: del padre. Se trata, como en tantas ocasiones, de una típica situación invertida: «Si yo fuese el padre y tú el niño, yo te trataría mal a ti». La relación entre el *super-yo* y el *yo* es el retorno, deformado por el deseo, de viejas relaciones reales entre el *yo*, aún indiviso, y un objeto

exterior, hecho que también es típico. La diferencia fundamental reside, empero, en que la primitiva severidad del *super-yo* no es —o no es en tal medida— la que el objeto nos ha hecho sentir o la que le atribuimos, sino que corresponde más a nuestra propia agresión contra el objeto. Si esto es exacto, realmente se puede afirmar que la conciencia se habría formado primitivamente por la supresión de una agresión, y que en su desarrollo se fortalecería por nuevas supresiones semejantes.

Ahora bien, ¿cuál de ambas concepciones es la verdadera? ¿La primera, que nos parecía tan bien fundada genéticamente, o la segunda, que viene a completar tan oportunamente nuestra teoría? Evidentemente; ambas están justificadas, como también lo demuestra la observación directa; no se contradicen mutuamente y aun coinciden en un punto, pues la agresividad vengativa del niño ha de ser determinada en parte por la medida de la agresión punitiva que atribuye al padre. Pero la experiencia nos enseña que la severidad del *super-yo* desarrollado por el niño de ningún modo refleja la severidad del trato que se le ha hecho experimentar^[2301]. La primera parece ser independiente de ésta, pues un niño educado muy blandamente puede desarrollar una conciencia moral sumamente severa. Pero también sería incorrecto exagerar esta independencia; no es difícil convencerse de que el rigor de la educación ejerce asimismo una influencia poderosa sobre la génesis del *super-yo* infantil. Sucede que a la formación del *super-yo* y al desarrollo de la conciencia moral concurren factores constitucionales innatos e influencias del medio, del ambiente real, dualidad que nada tiene de extraño, pues representa la condición etiológica general de todos estos procesos^[2302].

También se puede decir que el niño, cuando reacciona frente a las primeras grandes privaciones instintuales con agresión excesiva y con una severidad correspondiente del *super-yo*, no hace sino repetir un prototipo filogenético, excediendo la justificación actual de la reacción, pues el padre prehistórico seguramente fue terrible y bien podía atribuírsele, con todo derecho, la más extrema agresividad. Las divergencias entre ambas concepciones de la génesis de la conciencia moral se atenúan, pues, aún más si se pasa de la historia evolutiva individual a la filogenética. En cambio, se nos presenta una nueva e importante diferencia entre estos dos procesos. No podemos eludir la suposición de que el sentimiento de culpabilidad de la especie humana procede del complejo de Edipo y fue adquirido al ser asesinado el padre por la coalición de

los hermanos. En esa oportunidad la agresión no fue suprimida, sino ejecutada: la misma agresión que al ser coartada debe originar en el niño el sentimiento de culpabilidad. Ahora no me asombraría si uno de mis lectores exclamase airadamente: «¡De modo que es completamente igual si se mata al padre o si no se le mata, pues de todos modos nos crearemos un sentimiento de culpabilidad! ¡Bien puede uno permitirse algunas dudas! O bien es falso que el sentimiento de culpabilidad proceda de agresiones suprimidas, o bien toda la historia del parricidio no es más que un cuento, y los hijos de los hombres primitivos no mataron a sus padres con mayor frecuencia de lo que suelen hacerlo los actuales. Por otra parte, si no es un cuento, sino verdad histórica aceptable, entonces sólo nos encontraríamos ante un caso en el cual ocurre lo que todo el mundo espera: que uno se sienta culpable por haber hecho realmente algo injustificado. ¡Y este caso, que a fin de cuentas sucede todos los días, es el que el psicoanálisis no atina a explicar!»

Nada más cierto que esta falta, pero hemos de apresurarnos a remediarla. Por otra parte, no se trata de ningún misterio especial. Si alguien tiene un sentimiento de culpabilidad después de haber cometido alguna falta, y precisamente a causa de ésta, tal sentimiento debería llamarse, más bien, *remordimiento*. Sólo se refiere a un hecho dado, y, naturalmente, presupone que antes del mismo haya existido una disposición a sentirse culpable, es decir, una *conciencia moral*, de modo que semejante remordimiento jamás podrá ayudarnos a encontrar el origen de la conciencia moral y del sentimiento de culpabilidad en general. En estos casos cotidianos suele suceder que una necesidad instintual ha adquirido la fuerza necesaria para imponer su satisfacción contra la energía, también limitada, de la conciencia moral, restableciéndose luego la primitiva relación de fuerzas mediante la natural atenuación que la necesidad instintual experimenta al satisfacerse. Por consiguiente, el psicoanálisis hace bien al excluir de estas consideraciones el caso que representa el sentimiento de culpabilidad emanado del remordimiento, pese a la frecuencia con que aparece y pese a la magnitud de su importancia práctica.

Pero si el humano sentimiento de culpabilidad se remonta al asesinato del protopadre, ¿acaso no se trataba también de un caso de «remordimiento», aunque entonces no puede haberse dado la condición previa de la conciencia moral y del sentimiento de culpabilidad anteriores al hecho? ¿De dónde proviene en esa situación el remordimiento? Este caso seguramente ha de aclararnos el

enigma del sentimiento de culpabilidad, poniendo fin a nuestras dificultades. Efectivamente, creo que cumplirá nuestras esperanzas. Este remordimiento fue el resultado de la primitivísima ambivalencia afectiva frente al padre, pues los hijos lo odiaban, pero también lo amaban; una vez satisfecho el odio mediante la agresión, el amor volvió a surgir en el remordimiento consecutivo al hecho, erigiendo el *super-yo* por identificación con el padre, dotándolo del poderío de éste, como si con ello quisiera castigar la agresión que se le hiciera sufrir, y estableciendo finalmente las restricciones destinadas a prevenir la repetición del crimen. Y como la tendencia agresiva contra el padre volvió a agitarse en cada generación sucesiva, también se mantuvo el sentimiento de culpabilidad, fortaleciéndose de nuevo con cada una de las agresiones contenidas y transferidas al *super-yo*. Creo que por fin comprenderemos claramente dos cosas: la participación del amor en la génesis de la conciencia y el carácter fatalmente inevitable del sentimiento de culpabilidad. Efectivamente, no es decisivo si hemos matado al padre o si nos abstuvimos del hecho: en ambos casos nos sentiremos por fuerza culpables, dado que este sentimiento de culpabilidad es la expresión del conflicto de ambivalencia, de la eterna lucha entre el Eros y el instinto de destrucción o de muerte. Este conflicto se exacerba en cuanto al hombre se le impone la tarea de vivir en comunidad; mientras esta comunidad sólo adopte la forma de familia, aquél se manifestará en el complejo de Edipo, instituyendo la conciencia y engendrando el primer sentimiento de culpabilidad. Cuando se intenta ampliar dicha comunidad, el mismo conflicto persiste en formas que dependen del pasado, reforzándose y exaltando aún más el sentimiento de culpabilidad. Dado que la cultura obedece a una pulsión erótica interior que la obliga a unir a los hombres en una masa íntimamente amalgamada, sólo puede alcanzar este objetivo mediante la constante y progresiva acentuación del sentimiento de culpabilidad. El proceso que comenzó en relación con el padre concluye en relación con la masa. Si la cultura es la vía ineludible que lleva de la familia a la humanidad entonces, a consecuencia del innato conflicto de ambivalencia, a causa de la eterna querrela entre la tendencia de amor y la de muerte, la cultura está ligada indisolublemente con una exaltación del sentimiento de culpabilidad, que quizá llegue a alcanzar un grado difícilmente soportable para el individuo. Aquí acude a nuestra mente la conmovedora imprecación que el gran poeta dirige contra las «potencias celestes»:

A la vida nos echáis,
dejando que el pobre incurra en culpa;
luego lo dejáis sufrir,
pues toda culpa se ha de expiar^[2303].

No podemos por menos de suspirar desconsolados al advertir cómo a ciertos hombres les es dado hacer surgir del torbellino de sus propios sentimientos, sin esfuerzo alguno, los más profundos conocimientos, mientras que nosotros para alcanzarlos debemos abrirnos paso a través de torturantes vacilaciones e inciertos tanteos.

VIII

LEGADOS al término de semejante excursión, el autor debe excusarse ante sus lectores por no haber sido un guía más hábil, por no haberles evitado los trechos áridos ni los rodeos dificultosos del camino. No cabe duda de que se puede llegar mejor al mismo objetivo; en lo que de mí depende, trataré de compensar algunos de estos defectos.

Ante todo, sospecho haber despertado en el lector la impresión de que las consideraciones sobre el sentimiento de culpabilidad exceden los límites de este trabajo, al ocupar ellas solas demasiado espacio, relegando a segundo plano todos los temas restantes, con los que no siempre están íntimamente vinculadas. Esto bien puede haber trastornado la estructura de mi estudio, pero corresponde por completo al propósito de destacar el sentimiento de culpabilidad como problema más importante de la evolución cultural, señalando que el precio pagado por el progreso de la cultura reside en la pérdida de felicidad por aumento del sentimiento de culpabilidad^[2304]. Lo que aún parezca extraño en esta proposición, resultado final de nuestro estudio, quizá pueda atribuirse a la muy extraña y aún completamente inexplicada relación entre el sentimiento de culpabilidad y nuestra consciencia. En los casos comunes de remordimiento que consideramos normales, aquel sentimiento se expresa con suficiente claridad en la consciencia, y aun solemos decir, en lugar de «sentimiento de culpabilidad» (*Schuldgefühl*), «consciencia de culpabilidad» (*Schuldbewusstsein*). El estudio de las neurosis, al cual debemos las más valiosas informaciones para la

comprensión de lo normal, nos revela situaciones harto contradictorias. En una de estas afecciones, la neurosis obsesiva, el sentimiento de culpabilidad se impone a la consciencia con excesiva intensidad, dominando tanto el cuadro clínico como la vida entera del enfermo, y apenas deja surgir otras cosas junto a él. Pero en la mayoría de los casos y formas restantes de la neurosis el sentimiento de culpabilidad permanece enteramente inconsciente, sin que sus efectos sean por ello menos intensos. Los enfermos no nos creen cuando les atribuimos un «sentimiento inconsciente de culpabilidad»; para que lleguen a comprendernos, aunque sólo sea en parte, les explicamos que el sentimiento de culpabilidad se expresa por una necesidad inconsciente de castigo. Pero no hemos de sobrevalorar su relación con la forma que adopta una neurosis, pues también en la obsesiva hay ciertos tipos de enfermos que no perciben su sentimiento de culpabilidad, o que sólo alcanzan a sentirlo como torturante malestar, como una especie de angustia, cuando se les impide la ejecución de determinados actos. Sin duda sería necesario que por fin se comprendiera todo esto, pero aún no hemos llegado a tanto. Quizá convenga señalar aquí que el sentimiento de culpabilidad no es, en el fondo, sino una variante topográfica de la angustia, y que en sus fases ulteriores coincide por completo con el *miedo al super-yo*. Por otra parte, en su relación con la consciencia, la angustia presenta las mismas extraordinarias variaciones que observamos en el sentimiento de culpabilidad. En una u otra forma, siempre hay angustia oculta tras todos los síntomas; pero mientras en ciertas ocasiones acapara ruidosamente todo el campo de la consciencia, en otras se oculta a punto tal, que nos vemos obligados a hablar de una «angustia inconsciente», o bien para aplacar nuestros escrúpulos psicológicos; ya que la angustia no es, en principio, sino una sensación, hablaremos de «posibilidades de angustia». Por eso también se concibe fácilmente que el sentimiento de culpabilidad engendrado por la cultura no se perciba como tal, sino que permanezca inconsciente en gran parte o se exprese como un malestar, un descontento que se trata de atribuir a otras motivaciones. Las religiones, por lo menos, jamás han dejado de reconocer la importancia del sentimiento de culpabilidad para la cultura, denominándolo «pecado» y pretendiendo librar de él a la Humanidad, aspecto éste que omití considerar en cierta ocasión^[2305]. En cambio, en otra obra^[2306] me basé precisamente en la forma en que el cristianismo obtiene esta redención —por la muerte sacrificial de un individuo, que asume así la culpa común a todos— para deducir de ella la

ocasión en la cual esta protoculpa original puede haber sido adquirida por vez primera, ocasión que habría sido también el origen de la cultura.

Quizá no sea superfluo, aunque tampoco es muy importante, que ilustremos la significación de algunos términos como *super-yo*, *conciencia*, *sentimiento de culpabilidad*, *necesidad de castigo*, *remordimiento*, términos que probablemente hayamos aplicado con cierta negligencia y en mutua confusión. Todos se relacionan con la misma situación, pero denotan distintos aspectos de ésta. El *super-yo* es una instancia psíquica inferida por nosotros; la *conciencia* es una de las funciones que le atribuimos, junto a otras; está destinada a vigilar los actos y las intenciones del *yo*, juzgándolos y ejerciendo una actividad censoria. El *sentimiento de culpabilidad* —la severidad del *super-yo*— equivale, pues, al rigor de la conciencia; es la percepción que tiene el *yo* de esta vigilancia que se le impone, es su apreciación de las tensiones entre sus propias tendencias y las exigencias del *super-yo*; por fin, la angustia subyacente a todas estas relaciones, el miedo a esta instancia crítica, o sea, la *necesidad de castigo*, es una manifestación instintiva del *yo* que se ha tornado masoquista bajo la influencia del *super-yo* sádico; en otros términos, es una parte del impulso a la destrucción interna que posee el *yo* y que utiliza para establecer un vínculo erótico con el *super-yo*. Jamás se debería hablar de *conciencia* mientras no se haya demostrado la existencia de un *super-yo*; del sentimiento o de la conciencia de culpabilidad, en cambio, cabe aceptar que existe antes que el *super-yo* y, en consecuencia, también antes que la conciencia (moral). Es entonces la expresión directa e inmediata del temor ante la autoridad exterior, el reconocimiento de la tensión entre el *yo* y esta última; es el producto directo del conflicto entre la necesidad de amor parental y la tendencia a la satisfacción instintual, cuya inhibición engendra la agresividad. La superposición de estos dos planos del sentimiento de culpabilidad —el derivado del miedo a la autoridad exterior y el producido por el temor ante la interior— nos ha dificultado a menudo la comprensión de las relaciones de la conciencia moral. *Remordimiento* es un término global empleado para designar la reacción del *yo* en un caso especial del sentimiento de culpabilidad, incluyendo el material sensitivo casi inalterado de la angustia que actúa tras aquél; es en sí mismo un castigo, y puede abarcar toda la necesidad de castigo; por consiguiente, también el remordimiento puede ser anterior al desarrollo de la conciencia moral.

Tampoco será superfluo volver a repasar las contradicciones que por momentos nos han confundido en nuestro estudio. Una vez pretendíamos que el

sentimiento de culpabilidad fuera una consecuencia de las agresiones coartadas, mientras que en otro caso, precisamente en su origen histórico, en el parricidio, debía ser el resultado de una agresión realizada. Con todo, también logramos superar este obstáculo, pues la instauración de la autoridad interior, del *super-yo*, vino a trastocar radicalmente la situación. Antes de este cambio, el sentimiento de culpabilidad coincidía con el remordimiento (advertimos aquí que este término debe reservarse para designar la reacción consecutiva al cumplimiento real de la agresión). Después del mismo, la diferencia entre agresión intencionada y realizada perdió toda importancia debido a la onnisapiencia del *super-yo*; ahora, el sentimiento de culpabilidad podía originarse tanto en un acto de violencia efectivamente realizado —cosa que todo el mundo sabe— como también en uno simplemente intencionado —hecho que el psicoanálisis ha descubierto—. Tanto antes como después, sin tener en cuenta este cambio de la situación psicológica, el conflicto de ambivalencia entre ambos protoinstintos produce el mismo efecto. Estaríamos tentados a buscar aquí la solución del problema de las variables relaciones entre el sentimiento de culpabilidad y la consciencia. El sentimiento de culpabilidad, emanado del remordimiento por la mala acción, siempre debería ser consciente; mientras que el derivado de la percepción del impulso nocivo podría permanecer inconsciente. Pero las cosas no son tan simples, y la neurosis obsesiva contradice fundamentalmente este esquema. Hemos visto que hay una segunda contradicción entre ambas hipótesis sobre el origen de la energía agresiva de que suponemos dotado al *super-yo*. En efecto, según la primera concepción, aquélla no es más que la continuación de la energía punitiva de la autoridad exterior, conservándola en la vida psíquica, mientras que según la otra representaría, por el contrario, la agresividad propia, dirigida contra esa autoridad inhibidora, pero no realizada. La primera concepción parece adaptarse mejor a la historia del sentimiento de culpabilidad, mientras que la segunda tiene más en cuenta su teoría. Profundizando la reflexión, esta antinomia, al parecer inconciliable, casi llegó a esfumarse excesivamente, pues quedó como elemento esencial y común el hecho de que en ambos casos se trata de una agresión desplazada hacia dentro. Por otra parte, la observación clínica permite diferenciar realmente dos fuentes de la agresión atribuida al *super-yo*, una u otra de las cuales puede predominar en cada caso individual, aunque generalmente actúan en conjunto.

Creo llegado el momento de insistir formalmente en una concepción que hasta ahora he propuesto como hipótesis provisional. En la literatura analítica

más reciente^[2307] se expresa una predilección por la teoría de que toda forma de privación, toda satisfacción instintual defraudada, tiene o podría tener por consecuencia un aumento del sentimiento de culpabilidad. Por mi parte, creo que se simplifica considerablemente la teoría si se aplica este principio *únicamente* a los instintos *agresivos*, y no hay duda de que serán pocos los hechos que contradigan esta hipótesis. En efecto, ¿cómo se explicaría, dinámica y económicamente, que en lugar de una exigencia erótica insatisfecha aparezca un aumento del sentimiento de culpabilidad? Esto sólo parece ser posible a través de la siguiente derivación indirecta: al impedir la satisfacción erótica se desencadenaría cierta agresividad contra la persona que impide esa satisfacción, y esta agresividad contra la persona que impide esa satisfacción, y esta agresividad tendría que ser a su vez contenida. Pero en tal caso sólo sería nuevamente la agresión la que transforma en sentimiento de culpabilidad al ser coartada y derivada al *super-yo*. Estoy convencido de que podremos concebir más simple y claramente muchos procesos psíquicos si limitamos únicamente a los instintos agresivos la génesis del sentimiento de culpabilidad descubierta por el psicoanálisis. La observación del material clínico no nos proporciona aquí una respuesta inequívoca, pues, como lo anticipaban nuestras propias hipótesis, ambas categorías de instintos casi nunca aparecen en forma pura y en mutuo aislamiento; pero la investigación de casos extremos seguramente nos llevará en la dirección que yo preveo. Estoy tentado de aprovechar inmediatamente esta concepción más estrecha, aplicándola al proceso de la *represión*. Como ya sabemos, los síntomas de la neurosis son en esencia satisfacciones sustitutivas de deseos sexuales no realizados. En el curso de la labor analítica hemos aprendido, para gran sorpresa nuestra, que quizá toda neurosis oculte cierta cantidad de sentimiento de culpabilidad inconsciente, el cual a su vez refuerza los síntomas al utilizarlo como castigo. Cabría formular, pues, la siguiente proposición: cuando un impulso instintual sufre la represión, sus elementos libidinales se convierten en síntomas, y sus componentes agresivos, en sentimiento de culpabilidad. Aun si esta proposición sólo fuese cierta como aproximación, bien merecería que le dedicáramos nuestro interés.

Por otra parte, muchos lectores tendrán la impresión de que se ha mencionado excesivamente la fórmula de la lucha entre el Eros y el instinto de muerte. La apliqué para caracterizar el proceso cultural que transcurre en la Humanidad, pero también la vinculé con la evolución del individuo, y además

pretendí que habría de revelar el secreto de la vida orgánica en general. Parece, pues, ineludible investigar las vinculaciones mutuas entre estos tres procesos. La repetición de la misma fórmula está justificada por la consideración de que tanto el proceso cultural de la Humanidad como el de la evolución individual no son sino mecanismos vitales, de modo que han de participar del carácter más general de la vida. Pero esta misma generalidad del carácter biológico le resta todo valor como elemento diferencial del proceso de la cultura, salvo que sea limitado por condiciones particulares en el caso de esta última. En efecto, salvamos dicha incertidumbre al comprobar que el proceso cultural es aquella modificación del proceso vital que surge bajo la influencia de una tarea planteada por el Eros y urgida por Ananké, por la necesidad exterior real: tarea que consiste en la unificación de individuos aislados para formar una comunidad libidinalmente vinculada. Pero si contemplamos la relación entre el proceso cultural en la Humanidad y el del desarrollo o de la educación individuales, no vacilaremos en reconocer que ambos son de índole muy semejante, y que aun podrían representar un mismo proceso realizado en distintos objetos. Naturalmente, el proceso cultural de la especie humana es una abstracción de orden superior al de la evolución del individuo, y por eso mismo es más difícil captarlo concretamente. No conviene exagerar en forma artificiosa el establecimiento de semejantes analogías; no obstante, teniendo en cuenta la similitud de los objetivos de ambos procesos —en un caso, la inclusión de un individuo en la masa humana; en el otro, la creación de una unidad colectiva a partir de muchos individuos—, no puede sorprendernos la semejanza de los métodos aplicados y de los resultados obtenidos. Pero tampoco podemos seguir ocultando un rasgo diferencial de ambos procesos, pues su importancia es extraordinaria. La evolución del individuo sustenta como fin principal el programa del principio del placer, es decir, la prosecución de la felicidad, mientras que la inclusión en una comunidad humana o la adaptación a la misma aparece como un requisito casi ineludible que ha de ser cumplido para alcanzar el objetivo de la felicidad; pero quizá sería mucho mejor si esta condición pudiera ser eliminada. En otros términos, la evolución individual se nos presenta como el producto de la interferencia entre dos tendencias; la aspiración a la felicidad, que solemos calificar de «egoísta», y el anhelo de fundirse con los demás en una comunidad, que llamamos «altruista». Ambas designaciones no pasan de ser superficiales. Como ya lo hemos dicho, en la evolución individual el acento suele recaer en la tendencia egoísta o de felicidad, mientras que la otra, que podríamos designar

«cultural», se limita generalmente a instituir restricciones. Muy distinto es lo que sucede en el proceso de la cultura. El objetivo de establecer una unidad formada por individuos humanos es, con mucho, el más importante, mientras que el de la felicidad individual, aunque todavía subsiste, es desplazado a segundo plano; casi parecería que la creación de una gran comunidad humana podría ser lograda con mayor éxito si se hiciera abstracción de la felicidad individual. Por consiguiente, debe admitirse que el proceso evolutivo del individuo puede tener rasgos particulares que no se encuentran en el proceso cultural de la Humanidad; el primero sólo coincidirá con el segundo en la medida en que tenga por meta la adaptación a la comunidad.

Tal como el planeta gira en torno de su astro central, además de rotar alrededor del propio eje, así también el individuo participa en el proceso evolutivo de la Humanidad, recorriendo al mismo tiempo el camino de su propia vida. Pero para nuestros ojos torpes el drama que se desarrolla en el firmamento parece estar fijado en un orden imperturbable; en los fenómenos orgánicos, en cambio, aún advertimos cómo luchan las fuerzas entre sí y cómo cambian sin cesar los resultados del conflicto. Tal como fatalmente deben combatirse en cada individuo las dos tendencias antagónicas —la de felicidad individual y la de unión humana—, así también han de enfrentarse por fuerza, disputándose el terreno, ambos procesos evolutivos: el del individuo y el de la cultura. Pero esta lucha entre individuo y sociedad no es hija del antagonismo, quizá inconciliable, entre los protointintos, entre Eros y Muerte, sino que responde a un conflicto en la propia economía de la libido, conflicto comparable a la disputa por el reparto de la libido entre el yo y los objetos. No obstante las penurias que actualmente impone la existencia del individuo, la contienda puede llegar en éste a un equilibrio definitivo que, según esperamos, también alcanzará en el futuro de la cultura.

Aún puede llevarse mucho más lejos la analogía entre el proceso cultural y la evolución del individuo, pues cabe sostener que también la comunidad desarrolla un *super-yo* bajo cuya influencia se produce la evolución cultural. Para el estudioso de las culturas humanas sería tentadora la tarea de perseguir esta analogía en casos específicos. Por mi parte, me limitaré a destacar algunos detalles notables. El *super-yo* de una época cultural determinada tiene un origen análogo al del *super-yo* individual, pues se funda en la impresión que han dejado los grandes personajes conductores, los hombres de abrumadora fuerza espiritual o aquéllos en los cuales algunas de las aspiraciones humanas básicas llegó a

expresarse con máxima energía y pureza, aunque, quizá por eso mismo, muy unilateralmente. En muchos casos la analogía llega aún más lejos, pues con regular frecuencia, aunque no siempre, esos personajes han sido denigrados, maltratados o aun despiadadamente eliminados por sus semejantes, suerte similar a la del protopadre, que sólo mucho tiempo después de su violenta muerte asciende a la categoría de divinidad. La figura de Jesucristo es, precisamente, el ejemplo más cabal de semejante doble destino, siempre que no sea por ventura una creación mitológica surgida bajo el oscuro recuerdo de aquel homicidio primitivo. Otro elemento coincidente reside en que el *super-yo* cultural, a entera semejanza del individual establece rígidos ideales cuya violación es castigada con la «angustia de conciencia». Aquí nos encontramos ante la curiosa situación de que los procesos psíquicos respectivos nos son más familiares, más accesibles a la consciencia, cuando los abordamos bajo su aspecto colectivo que cuando los estudiamos en el individuo. En éste sólo se expresan ruidosamente las agresiones del *super-yo*, manifestadas como reproches al elevarse la tensión interna, mientras que sus exigencias mismas a menudo yacen inconscientes. Al llevarlas a la percepción consciente se comprueba que coinciden con los preceptos del respectivo *super-yo* cultural. Ambos procesos —la evolución cultural de la masa y el desarrollo propio del individuo— siempre están aquí en cierta manera conglutinados. Por eso muchas expresiones y cualidades del *super-yo* pueden ser reconocidas con mayor facilidad en su expresión colectiva que en el individuo aislado.

El *super-yo* cultural ha elaborado sus ideales y erigido sus normas. Entre éstas, las que se refieren a las relaciones de los seres humanos entre sí están comprendidas en el concepto de la ética. En todas las épocas se dio el mayor valor a estos sistemas éticos, como si precisamente ellos hubieran de colmar las máximas esperanzas. En efecto, la ética aborda aquel punto que es fácil reconocer como el más vulnerable de toda cultura. Por consiguiente, debe ser concebida como una tentativa terapéutica, como un ensayo destinado a lograr mediante un imperativo del *super-yo* lo que antes no pudo alcanzar la restante labor cultural. Ya sabemos que en este sentido el problema consiste en eliminar el mayor obstáculo con que tropieza la cultura: la tendencia constitucional de los hombres a agredirse mutuamente; de ahí el particular interés que tiene para nosotros el quizá más reciente precepto del *super-yo* cultural: «Amarás al prójimo como a ti mismo». La investigación y el tratamiento de las neurosis nos han llevado a sustentar dos acusaciones contra el *super-yo* del individuo: con la

severidad de sus preceptos y prohibiciones se despreocupa demasiado de la felicidad del *yo*, pues no toma debida cuenta de las resistencias contra el cumplimiento de aquéllos, de la energía instintiva del *ello* y de las dificultades que ofrece el mundo real. Por consiguiente, al perseguir nuestro objetivo terapéutico, muchas veces nos vemos obligados a luchar contra el *super-yo*, esforzándonos por atenuar sus pretensiones. Podemos oponer objeciones muy análogas contra las exigencias éticas del *super-yo* cultural. Tampoco éste se preocupa bastante por la constitución psíquica del hombre, pues instituye un precepto y no se pregunta si al ser humano le será posible cumplirlo. Acepta, más bien, que al *yo* del hombre le es psicológicamente posible realizar cuanto se le encomiende; que el *yo* goza de ilimitada autoridad sobre su *ello*. He aquí un error, pues aun en los seres pretendidamente normales la dominación sobre el *ello* no puede exceder determinados límites. Si las exigencias los sobrepasan, se produce en el individuo una rebelión o una neurosis, o se le hace infeliz. El mandamiento «Amarás al prójimo como a ti mismo» es el rechazo más intenso de la agresividad humana y constituye un excelente ejemplo de la actitud antipsicológica que adopta el *super-yo* cultural. Ese mandamiento es irrealizable; tamaña inflación del amor no puede menos que menoscabar su valor, pero de ningún modo conseguirá remediar el mal. La cultura se despreocupa de todo esto, limitándose a decretar que cuanto más difícil sea obedecer el precepto, tanto más mérito tendrá su acatamiento. Pero quien en el actual estado de la cultura se ajuste a semejante regla, no hará sino colocarse en situación desventajosa frente a todos aquellos que la violen. ¡Cuán poderoso obstáculo cultural debe ser la agresividad si su rechazo puede hacernos tan infelices como su realización! De nada nos sirve aquí la pretendida ética «natural», fuera de que nos ofrece la satisfacción narcisista de poder considerarnos mejores que los demás. La ética basada en la religión, por su parte, nos promete un más allá mejor, pero pienso que predicará en desierto mientras la virtud nos rinda sus frutos ya en esta tierra. También yo considero indudable que una modificación objetiva de las relaciones del hombre con la propiedad sería en este sentido más eficaz que cualquier precepto ético; pero los socialistas malogran tan justo reconocimiento, desvalorizándolo en su realización al incurrir en un nuevo desconocimiento idealista de la naturaleza humana.

A mi juicio, el concepto de que los fenómenos de la evolución cultural pueden interpretarse en función de un *super-yo*, aún promete revelar nuevas inferencias. Pero nuestro estudio toca a su fin, aunque sin eludir una última

cuestión. Si la evolución de la cultura tiene tan trascendentes analogías con la del individuo y si emplea los mismos recursos que ésta, ¿acaso no estará justificado el diagnóstico de que muchas culturas —o épocas culturales, y quizá aun la Humanidad entera— se habrían tornado «neuróticas» bajo la presión de las ambiciones culturales? La investigación analítica de estas neurosis bien podría conducir a planes terapéuticos de gran interés práctico, y en modo alguno me atrevería a sostener que semejante tentativa de transferir el psicoanálisis a la comunidad cultural sea insensata o esté condenada a la esterilidad. No obstante, habría que proceder con gran prudencia, sin olvidar que se trata únicamente de analogías y que tanto para los hombres como para los conceptos es peligroso que sean arrancados del suelo en que se han originado y desarrollado. Además, el diagnóstico de las neurosis colectivas tropieza con una dificultad particular. En la neurosis individual disponemos como primer punto de referencia del contraste con que el enfermo se destaca de su medio, que consideramos «normal». Este telón de fondo no existe en una masa uniformemente afectada, de modo que deberíamos buscarlo por otro lado. En cuanto a la aplicación terapéutica de nuestros conocimientos, ¿de qué serviría el análisis más penetrante de las neurosis sociales si nadie posee la autoridad necesaria para imponer a las masas la terapia correspondiente? Pese a todas estas dificultades, podemos esperar que algún día alguien se atreva a emprender semejante patología de las comunidades culturales.

Múltiples y variados motivos excluyen de mis propósitos cualquier intento de valoración de la cultura humana. He procurado eludir el prejuicio entusiasta según el cual nuestra cultura es lo más precioso que podríamos poseer o adquirir, y su camino habría de llevarnos indefectiblemente a la cumbre de una insospechada perfección. Por lo menos puedo escuchar sin indignarme la opinión del crítico que, teniendo en cuenta los objetivos perseguidos por los esfuerzos culturales y los recursos que éstos aplican, considera obligada la conclusión de que todos estos esfuerzos no valdrían la pena y de que el resultado final sólo podría ser un estado intolerable para el individuo. Pero me es fácil ser imparcial, pues sé muy poco sobre todas estas cosas y con certeza sólo una: que los juicios estimativos de los hombres son infaliblemente orientados por los deseos de alcanzar la felicidad, constituyendo, pues, tentativas destinadas a fundamentar sus ilusiones con argumentos. Contaría con toda mi comprensión quien pretendiera destacar el carácter forzoso de la cultura humana, declarando, por ejemplo, que la tendencia a restringir la vida sexual o a implantar el ideal

humanitario a costa de la selección natural, sería un rasgo evolutivo que no es posible eludir o desviar, y frente al cual lo mejor es someterse, cual si fuese una ley inexorable de la Naturaleza. También conozco la objeción a este punto de vista: muchas veces, en el curso de la historia humana, las tendencias consideradas como insuperables fueron descartadas y sustituidas por otras. Así, me falta el ánimo necesario para erigirme en profeta ante mis contemporáneos, no quedándome más remedio que exponerme a sus reproches por no poder ofrecerles consuelo alguno. Pues, en el fondo, no es otra cosa lo que persiguen todos: los más frenéticos revolucionarios con el mismo celo que los creyentes más piadosos.

A mi juicio, el destino de la especie humana será decidido por la circunstancia de si —y hasta qué punto— el desarrollo cultural logrará hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas del instinto de agresión y de auto-destrucción. En este sentido, la época actual quizá merezca nuestro particular interés. Nuestros contemporáneos han llegado a tal extremo en el dominio de las fuerzas elementales que con su ayuda les sería fácil exterminarse mutuamente hasta el último hombre. Bien lo saben, y de ahí buena parte de su presente agitación, de su infelicidad y su angustia. Sólo nos queda esperar que la otra de ambas «potencias celestes», el eterno Eros, despliegue sus fuerzas para vencer en la lucha con su no menos inmortal adversario. Mas ¿quién podría augurar el desenlace final^[2308]?

CLX

PREMIO GOETHE DE 1930^[2309]

CARTA AL DOCTOR ALFONS PAQUET

Grundesee, 3-8-1930.

Mi querido Dr. Paquet:

Los homenajes públicos no me han sido precisamente prodigados en mi vida, de modo que pronto me habitué a poder prescindir de ellos. Mas no pretenderé negar que la adjudicación del Premio Goethe, instituido por la ciudad de Francfort, me ha alegrado sobremanera. Hay algo en ese premio que cautiva particularmente la fantasía, y una de sus disposiciones excluye la humillación que por lo general condicionan las distinciones de esta clase.

Quiero agradecerle muy especialmente su carta, que me ha conmovido y admirado. Prescindiendo de la simpatía con que usted ha penetrado el carácter de mi obra, nunca he visto reconocidos los designios personales más íntimos de la misma con la claridad con que usted lo hace, y estaría tentado de preguntarle cómo ha llegado usted a reconocerlos.

A través de su carta a mi hija me entero de que, desgraciadamente, no he de verlo en el futuro próximo, y las dilaciones, a mi edad, son siempre inquietantes. Naturalmente, tendré el mayor placer en recibir al señor que usted me anuncia, al doctor Michel.

Infortunadamente, no me será posible concurrir a la celebración en Francfort: ya estoy demasiado achacoso para emprender semejante viaje. Mas la concurrencia nada ha de perder por eso; mi hija Anna es, sin duda, más agradable de contemplar y de escuchar que yo. Ella leerá algunas líneas mías que se refieren a las relaciones de Goethe con el psicoanálisis y que defienden a los

propios analistas contra el reproche de haber herido la veneración debida al gran poeta con sus tentativas de analizarlo. Espero que se aceptará que haya trocado de tal modo el tema propuesto para mi disertación: «Las relaciones íntimas del hombre y del investigador con Goethe»; de lo contrario, le ruego que tenga la amabilidad de hacérmelo saber.

Sinceramente suyo, Freud.

DISCURSO EN LA CASA DE GOETHE, EN FRANCFORT

La obra de mi vida ha estado orientada hacia un único objetivo. Habiendo observado los trastornos más sutiles de la función psíquica en el ser sano y en el enfermo, quise determinar —o, si ustedes lo prefieren, adivinar—, partiendo de tales signos, cómo está estructurado el aparato que sirve a esas funciones y qué fuerzas confluyen o divergen en él. Todo lo que nosotros —yo, mis amigos y colaboradores— pudimos aprender siguiendo ese camino nos pareció importante y significativo para construir una psicología que permitiera comprender, como partes de un mismo suceder natural, los procesos normales tanto como los patológicos.

De ese confinamiento a una sola tarea me arranca ahora la distinción que tan sorprendentemente me ha sido conferida. El invocar la figura de ese gran hombre universal que en esta casa nació, que en estos ámbitos vivió su niñez, nos conmina a justificarnos en cierto modo ante él, nos plantea la pregunta de cómo habría reaccionado él si su mirada, atenta a todas las innovaciones de la ciencia, hubiese caído también sobre el psicoanálisis.

Por la universalidad de su espíritu, Goethe se aproxima a Leonardo de Vinci, el maestro del Renacimiento, que, como él, era artista e investigador a la vez. Mas las personalidades humanas nunca pueden repetirse; tampoco entre estos dos grandes de la Humanidad faltan profundas discrepancias. En la naturaleza de Leonardo, el investigador no congeniaba con el artista, lo molestaba y quizá haya llegado a ahogarlo finalmente. En la vida de Goethe, ambas personalidades pudieron coexistir, sustituyéndose periódicamente en el predominio. Es lícito relacionar la disarmonía de Leonardo con cierta inhibición evolutiva que sustrajo a su interés todo lo erótico y, con ello, todo lo psicológico. En este respecto, evidentemente, la naturaleza de Goethe pudo desplegarse con más amplia libertad.

Yo creo que Goethe no habría rechazado el psicoanálisis con ánimo hostil, como muchos de nuestros coetáneos lo hacen. En algunos sentidos él mismo llegó a aproximársele, pudo reconocer por su propia intuición buena parte de lo que desde entonces hemos visto confirmado, y numerosas concepciones que nos han atraído la crítica y el escarnio son sustentadas por él como naturales y evidentes. Así, por ejemplo, érale familiar el incomparable poder de los primeros vínculos afectivos de la criatura humana. En la dedicación del *Fausto* lo celebró con palabras que bien podríamos repetir, aplicándolas a todos nuestros análisis:

De nuevo os acercáis, vacilantes figuras
que os mostrasteis antaño a la turbia mirada.
¿Intentaré esta vez aferraros con fuerza?

Tal que una antigua y ya medio borrada leyenda,
vienen a mí el primer amor y la primera amistad^[2310]

De la más fuerte atracción amorosa que experimentó en su madurez, hizo examen de conciencia en la siguiente exclamación dirigida a la amada: «¡Sí, tú fuiste, en tiempos ya pasados, mi hermana o mi mujer!»

Así, no negó que estas primeras inclinaciones imperecederas tomen por objetos a personas del propio círculo familiar.

El contenido de la vida onírica Goethe lo parafrasea con estas palabras tan expresivas:

Cuanto el hombre no es conocido
ni puede ser pensado,
por el laberinto de su entraña
vaga durante la noche.

Tras la sugestión de estos versos reconocemos la venerable e indiscutible definición de Aristóteles —soñar es proseguir nuestra actividad anímica mientras dormimos—, unida a la aceptación del inconsciente, que sólo el psicoanálisis agregó a dicha noción. Únicamente el enigma de la deformación onírica queda sin resolver.

En *Ifigenia*, quizá su obra poética más sublime, Goethe nos muestra el conmovedor ejemplo de una expiación, del alma doliente liberándole del peso de

la culpa, y hace que esta catarsis se lleve a cabo por medio de un apasionado despliegue afectivo, por la influencia benéfica de la compasión amorosa. El poeta mismo intentó repetidas veces administrar auxilio psíquico, como con aquel infeliz que en sus cartas llama «Kraft», con el profesor Plessing, del cual habla en *La Campagne de Francia*, y el procedimiento que para ello aplicó va mucho más allá de la confesión católica, coincidiendo en curiosos detalles con la técnica de nuestro psicoanálisis. Quisiera citar aquí, explícitamente, un ejemplo de influencia psicoterapéutica que el propio Goethe describe en broma; quizá sea poco conocido; pero no por ello es menos característico. De una carta a la señora von Stein (número 1444, del 5 de septiembre de 1785);

Ayer noche hice una prestidigitación psicológica. La Herder seguía de lo más hipocondríaca, irritándose por cuanto cosa desagradable le había ocurrido en Carlsbad. Especialmente por su compañera de residencia. Dejé que me lo contara y confesara todo, las perfidias ajenas y los errores propios, con las más insignificantes circunstancias y consecuencias, y al final la absolví, haciéndole comprender en broma que con la fórmula de la absolución todas esas cosas habían quedado eliminadas y sumidas en las profundidades del mar. Se divirtió mucho con todo eso y está realmente curada.

Goethe siempre estimó en mucho al Eros, nunca trató de disminuir su poderío, siguió sus manifestaciones primitivas o aun caprichosas con el mismo respeto que las altamente sublimadas, y según me parece, defendió su unidad esencial, a través de todas sus formas de manifestación, con la misma energía con que en su tiempo lo hizo Platón. Quizá sea algo más que una mera coincidencia si en sus *Afinidades electivas* aplica a la vida amorosa una idea perteneciente a los conceptos de la Química, relación ésta de la cual es también un testimonio el nombre mismo del psicoanálisis.

A menudo se nos dice que nosotros, los analistas, hemos perdido todo derecho de invocar el patronazgo de Goethe, pues habríamos ofendido la veneración que le es debida al intentar aplicarle el psicoanálisis, degradando a ese gran hombre al papel de mero objeto de un estudio analítico. Mas yo niego, en principio, que ellos signifique o pretenda ser una denigración.

Todos los que veneramos a Goethe no por ello dejamos de aceptar sin mayor resistencia los esfuerzos de sus biógrafos, que pretenden reconstruir su

existencia partiendo de las informaciones y las crónicas disponibles. Mas ¿qué pueden ofrecernos esas biografías? Aun la mejor y más completa no alcanzaría a contestarnos las dos preguntas que consideramos las únicas dignas de ser conocidas.

No nos revelaría, en efecto, el enigma del milagroso talento que hace el artista, y no nos ayudaría a comprender mejor el valor y el efecto de sus obras. No obstante, es indudable que tal biografía cumple para nosotros una profunda necesidad, como lo advertimos claramente cuando la deficiencia de la tradición histórica impide satisfacerla: por ejemplo, en el caso de Shakespeare. Nos resulta a todos evidentemente desagradable no saber todavía quién escribió realmente las comedias, las tragedias y los sonetos de Shakespeare: si en realidad fue el inculto hijo del pequeño burgués de Stratford, que alcanzó en Londres una modesta posición como actor, o si, en efecto, no fue más bien un aristócrata de alta alcurnia y de fina cultura, apasionadamente disoluto y más o menos degradado: Edward de Vere, decimoséptimo Earl de Oxford, lord gran chambelán hereditario de Inglaterra. ¿Cómo se justifica, empero, esta necesidad de conocer las circunstancias de la existencia de un hombre, una vez que sus obras han adquirido tal importancia para nosotros? Dícese, por lo general, que es la necesidad de acercárnoslo también humanamente. Así sea: trataríase entonces del anhelo de crear con tales seres vínculos afectivos que permitan equipararlos a los padres, maestros, modelos que hemos conocido personalmente o cuya influencia ya hemos experimentado, en la esperanza de que sus personalidades han de ser tan grandiosas y admirables como las obras que nos han legado.

Admitamos, con todo, que también interviene en ello otra motivación. La justificación del biógrafo implica asimismo una confesión. Ciertamente es que el biógrafo no pretende rebajar al héroe, sino aproximárnoslo; pero ello significa reducir la distancia que de él nos separa, o sea, que influye en el sentido de una disminución. Y es inevitable que al familiarizarnos con la vida de un gran hombre nos enteremos también de circunstancias en las cuales realmente no se portó mejor que nosotros, en las que, en efecto, se nos aproxima humanamente. No obstante, creo que debemos considerar legítimas las aspiraciones de la biografía. Nuestra actitud para con los padres y maestros es, sin remedio, ambivalente, pues la veneración que por ellos sentimos encubre siempre un componente de hostil rebeldía. He aquí una fatalidad psicológica que no es posible modificar sin suprimir violentamente la verdad y que por fuerza debe extenderse también a nuestra relación con aquellos grandes hombres cuya

existencia pretendemos estudiar.

Si el psicoanálisis se pone al servicio de la biografía, tiene evidentemente el derecho de no ser tratado con mayor dureza que ésta misma. El psicoanálisis bien puede suministrar indicios que no es posible alcanzar por otros caminos, revelando así nuevas tramas en el magistral tejido que se extiende entre las disposiciones instintivas, las vivencias y las obras de un artista. Dado que una de las funciones cardinales de nuestro pensar es la de asimilar psíquicamente los temas que le ofrece el mundo exterior, creo que habría que agradecer al psicoanálisis si, aplicado a un gran hombre, contribuye a la comprensión de sus grandes obras. Mas me apresuro a confesar que en el caso de Goethe todavía no hemos avanzado mucho en este sentido. Ello se debe a que Goethe no sólo fue, como poeta, un gran confesante, sino también, a pesar de abundantes anotaciones autobiográficas, un celoso encubridor. No podemos menos de invocar aquí las palabras de Mefistófeles:

Aun lo mejor que logres saber,
a los chiquillos no se lo puedes decir.

CLXI

LA PERITACIÓN FORENSE EN EL PROCESO HALSMANN^[2311]

1930 [1931]

EN la medida de nuestros conocimientos, el complejo de Edipo existe en la infancia de todo ser humano, experimenta considerables modificaciones en el curso del desarrollo y en muchos individuos subsiste con variable intensidad aun en la edad madura. Sus caracteres esenciales, su universalidad, su contenido, sus vicisitudes mismas, todo esto fue reconocido ya, mucho antes de que surgiera el psicoanálisis, por un pensador tan agudo como Diderot. Así lo atestigua un pasaje de su renombrado diálogo, *Le neveu de Romean*, cuya traducción por Goethe en el tomo XLV de la *Sophienausgabe* dice en la página 136 lo siguiente: «Si el pequeño salvaje quedase librado a sí mismo y si conservase toda su imbecilidad; si uniera a la escasa razón de un niño de pecho la violencia de las pasiones de un hombre de treinta años, por cierto que le retorcería el cuello al padre y deshonoraría a la madre».

Si se hubiese demostrado objetivamente que Philipp Halsmann mató a su padre, tendríase, en efecto, el derecho de invocar el complejo de Edipo para motivar una acción incomprensible de otro modo. Dado que tal prueba, empero, no ha sido producida, la mención del complejo de Edipo sólo puede inducir a confusión, y en el mejor de los casos es ociosa. Cuanto la instrucción ha revelado en la familia Halsmann con respecto a conflictos y desavenencias entre padre e hijo no basta en modo alguno para fundamentar la presunción de una

mala relación paterna en el hijo. Sin embargo, aunque así no fuera, cabría aducir que falta un largo trecho para llegar a la motivación de semejante acto. Precisamente por su existencia universal, el complejo de Edipo no se presta para derivar conclusiones sobre la culpabilidad. De hacerlo, llegaríase fácilmente a la situación admitida en una conocida anécdota: ha habido un robo con fractura; se condena a un hombre por haber hallado en su poder una ganzúa. Leída la sentencia, se le pregunta si tiene algo que alegar, y sin vacilar exige ser condenado además por adulterio, pues también tendría en su poder la herramienta para el mismo.

En la grandiosa novela de Dostoyevski, *Los hermanos Karamazov*, la situación edípica ocupa el centro de la trama. El viejo Karamazov se ha hecho odiar por sus hijos a causa de la despiadada opresión que les impone; para uno de ellos es además poderoso rival ante la mujer deseada. Este hijo, Dimitri, no oculta su propósito de vengarse violentamente en su padre, de modo que es natural que, habiendo sido el padre víctima de un asesinato y robo, sea acusado como su asesino y condenado, a pesar de todas sus protestas de inocencia. No obstante, Dimitri es inocente: otro de los hermanos ha cometido el hecho. En la escena del proceso pronúnciase el dicho que ha llegado a ser famoso: la Psicología sería un arma de doble filo.

La peritación emitida por la Facultad de Medicina de Innsbruck parece inclinada a atribuir a Philipp Halsmann un complejo de Edipo «activo»; pero renuncia a determinar el grado de esta actividad, porque bajo la presión de la acusación no estarían dadas en Philipp Halsmann las condiciones necesarias para «una franqueza integral». Cuando a continuación rehúsa «buscar la raíz del hecho en un complejo de Edipo, aun cuando el acusado fuese culpable», es evidente que sin necesidad alguna los autores de la peritación se exceden en su formulación negativa.

En la misma peritación nos encontramos con una contradicción harto significativa. Se restringe al máximo la posible influencia de una conmoción emocional sobre la perturbación de la memoria para las impresiones recibidas antes del momento crítico y durante el mismo; a mi juicio, esta restricción no es justificada. Además, se rechaza decididamente la suposición de un estado excepcional o de una enfermedad mental, mientras que se acepta de buen grado la explicación por medio de una «represión» que habría afectado a Philipp Halsmann después del hecho. Por mi parte, debo declarar que sería una rareza de primer orden encontrarse con semejante represión inesperada, producida sin

anuncio previo en un adulto que no presenta signo alguno de una neurosis grave; represión que además afecta un hecho que es, por cierto, mucho más importante que todos los discutidos detalles de distancia, situación y sucesión cronológica; una represión que se había producido en un estado normal o en un modificado solamente por la fatiga corporal.

CLXII

SOBRE LOS TIPOS LIBIDINALES^[2312]

1931

LA observación nos demuestra que los distintos individuos humanos realizan la imagen general del ser humano en variedades de casi infinita multiformidad. Si se quiere ceder al legítimo impulso de distinguir tipos particulares en dicha multiplicidad, habrá de comenzarse por seleccionar las características determinadas y los puntos de vista precisos a los cuales deberá ajustarse esa diferenciación. Con tal objeto, es evidente que las cualidades físicas serán tan útiles como las psíquicas, y las más valiosas serán por fuerza aquellas clasificaciones que se funden sobre la constante y regular combinación de características físicas y psíquicas.

Es dudoso que ya hoy se pueda revelar tipos que cumplan dicha condición, aunque seguramente se llegará a descubrirlos en el futuro sobre una base que aún desconocemos. Si limitamos nuestros esfuerzos a definir ciertos tipos puramente psicológicos, las condiciones de la libido son las que mejor derecho tienen para servir de fundamento a tal clasificación. Podríase exigir que ésta no se apoye únicamente sobre nuestros conocimientos o nuestras conjeturas acerca de la libido, sino que también sea fácilmente verificable en la práctica y que contribuya a clarificar la suma de nuestras observaciones, permitiéndonos arribar a una concepción global de las mismas. Admitamos sin vacilar que estos tipos libidinales no necesitan ser los únicos posibles, ni aun en la esfera psíquica, y que tomando otras características como base de clasificación podríase establecer toda una serie de distintos tipos psicológicos. Todos ellos deben ajustarse a la

regla de no coincidir en modo alguno con cuadros clínicos específicos. Por el contrario, han de abarcar todas las variaciones que, de acuerdo con nuestros criterios prácticos de estimación, caen dentro de la gama de lo normal. En sus expresiones extremas, sin embargo, bien pueden aproximarse a los cuadros clínicos, contribuyendo así a colmar la supuesta brecha entre lo normal y lo patológico.

Ahora bien: es posible distinguir tres tipos libidinales básicos, de acuerdo con la localización predominante de la libido en los distintos sectores del aparato psíquico. No es muy fácil denominarlos, pero ajustándome a las orientaciones de nuestra psicología profunda quisiera calificarlos de tipos *erótico*, *obsesivo* y *narcisista*.

El *tipo erótico* es fácil de caracterizar. Los eróticos son personas cuyo interés principal —la parte relativamente más considerable de su libido— está concentrado en la vida amorosa. Amar, pero particularmente ser amado, es para ellos lo más importante en la vida. Hállanse dominados por el temor de perder el amor, y se encuentran por eso en particular dependencia de los demás, que pueden privarlos de ese amor. Aun en su forma pura, este tipo es harto común. Existen variantes del mismo que obedecen a las variables combinaciones con otros tipos y al agregado más o menos considerable de elementos agresivos. Desde el punto de vista social y cultural, este tipo representa las demandas instintivas elementales del *ello*, al que las demás instancias psíquicas se han rendido dócilmente.

El segundo tipo, al que he dado el nombre, a primera vista extraño, de *tipo obsesivo*, se caracteriza por el predominio del *super-yo*, que se ha segregado del *yo* bajo elevada tensión. Las personas de este tipo se hallan dominadas por la angustia ante la conciencia, en lugar del miedo a la pérdida de amor; exhiben, por así decirlo, una dependencia interna en vez de la externa; despliegan alto grado de autonomía y socialmente son los verdaderos portadores de la cultura, con orientación predominantemente conservadora.

Las características del tercer tipo, justamente calificado de *narcisista*, son esencialmente de signo negativo. No existe tensión entre el *yo* y el *super-yo*, al punto que partiendo de este tipo difícilmente se habría llegado jamás a establecer la noción de un *super-yo*; no predominan las necesidades eróticas: el interés cardinal está orientado hacia la autoconservación; las personas de este tipo son independientes y difíciles de intimidar. El *yo* dispone de una considerable suma de agresividad, que se traduce asimismo por su disponibilidad para la acción; en

el terreno de la vida amorosa, prefieren amar a ser amadas. Impresionan a los demás como «personalidades»; son particularmente aptas para servir de apoyo al prójimo, para asumir al papel de conductores y para dar nuevos estímulos al desarrollo cultural o quebrantar las condiciones existentes.

Estos tipos puros difícilmente escaparán a la sospecha de haber sido deducidos de la teoría de la libido. En cambio, nos sentiremos al punto sobre el sólido suelo de la experiencia si encaramos ahora los tipos mixtos, más frecuentemente observados que los puros. Estos nuevos tipos —el *erótico-obsesivo*, el *erótico-narcisista* y el *narcisista-obsesivo*— realmente parecen facilitar una buena clasificación de las estructuras psíquicas individuales, tal como se presentan en el análisis. Si estudiamos estos tipos mixtos, hallaremos en ellos cuadros característicos hace mucho conocidos. En el tipo *erótico-obsesivo* la preponderancia de los instintos está restringida por la influencia del *super-yo*; la dependencia simultánea de las personas que son objetos actuales y de los residuos de objetos pretéritos, como los padres, educadores y personajes ejemplares, alcanza en este tipo su máxima expresión. El *erótico-narcisista* quizá sea el más común de todos los tipos. Reúne en sí contrastes que en él logran atenuarse mutuamente; estudiando este tipo en comparación con los otros dos tipos eróticos, compruébase que la agresividad y la actividad concuerdan con un predominio del narcisismo. Finalmente, el tipo *narcisista-obsesivo* representa la variante culturalmente más valiosa, pues combina la independencia de los factores exteriores y la consideración de los requerimientos de la conciencia con la capacidad para la acción enérgica, fortaleciendo al mismo tiempo el *yo* contra el *super-yo*.

Parecería una broma si preguntásemos por qué no se ha mencionado todavía otro tipo mixto, teóricamente posible: el *erótico-obsesivo-narcisista*. Mas la respuesta a esta broma es seria: porque semejante tipo ya no sería tipo alguno, sino la norma absoluta, la armonía ideal. Adviértase así que el propio fenómeno del tipo sólo se da en la medida en que, de las tres aplicaciones básicas que la libido puede tener en la economía psíquica, una o dos sean favorecidas a expensas de la otra o de las dos restantes.

También cabe preguntarse cuál es la relación de estos tipos libidinales con la patología: si algunos de ellos disponen particularmente al pasaje hacia la neurosis, y de ser así, cuáles tipos conducen a qué formas de neurosis. La respuesta nos dirá que la postulación de estos tipos libidinales no arroja ninguna nueva luz sobre la génesis de la neurosis. La experiencia nos demuestra, en

efecto, que todos estos tipos pueden subsistir sin neurosis. Los tipos puros, con su indisputado predominio de una única instancia psíquica, parecen contar con mejores perspectivas de manifestarse como formaciones características puras, mientras que de los tipos mixtos cabe esperar que ofrezcan un terreno más fértil para los factores condicionantes de la neurosis. Creo, sin embargo, que no se debe abrir juicio al respecto sin realizar antes detenidas comprobaciones dirigidas especialmente a este fin.

Parece fácil deducir que, en el caso de desencadenarse la enfermedad, los tipos eróticos desarrollarán una histeria, y los obsesivos, una neurosis obsesiva, pero aun esta correspondencia se halla afectada por la incertidumbre mencionada en último término. Las personas de tipo narcisista, que a pesar de su independencia general están expuestas a ser frustradas por el mundo exterior, llevan en sí una disposición particular a la psicosis, como también presentan algunos de los factores esenciales que condicionan la criminalidad.

Bien sabemos que las condiciones etiológicas de la neurosis aún no han sido establecidas con certeza. Sus factores desencadenantes son frustraciones y conflictos internos: conflictos entre las tres grandes instancias psíquicas, conflictos producidos en la economía libidinal, a causa de nuestra disposición bisexual; conflictos entre los componentes instintuales eróticos y agresivos. La psicología de las neurosis se esfuerza, precisamente, por descubrir qué es lo que confiere carácter patógeno a estos procesos que forman parte del curso normal de la vida psíquica.

CLXIII

SOBRE LA SEXUALIDAD FEMENINA^[2313]

1931

I

EN aquella fase del desarrollo libidinal infantil que se caracteriza por un complejo de Edipo normal hallamos a los niños afectuosamente ligados al progenitor del sexo opuesto, mientras que en sus relaciones con el del mismo sexo predomina la hostilidad. No puede resultarnos difícil explicar esta situación en el varón. La madre fue su primer objeto amoroso; continúa siéndolo, y al tornarse más apasionados sus sentimientos por ella, así como al profundizarse su comprensión de las relaciones entre el padre y la madre, aquél debe convertirse por fuerza en su rival. Otra cosa sucede en la pequeña niña. También para ella el primer objeto fue la madre: ¿Cómo entonces halla su camino hacia el padre? ¿Cómo, cuándo y por qué se desliga de la madre? Hemos reconocido hace tiempo que el desarrollo de la sexualidad femenina se ve complicado por la necesidad de renunciar a la zona genital originalmente dominante, es decir, al clítoris, en favor de una nueva zona, de la vagina. Ahora, una segunda mutación semejante —el trueque del primitivo objeto materno por el padre— nos parece no menos característica e importante para el desarrollo de la mujer. Todavía no podemos reconocer con claridad de qué modo estas dos operaciones se vinculan entre sí.

Sabemos que las mujeres dominadas por una fuerte vinculación con el padre

son harto numerosas y que no por ello necesitan ser neuróticas. Estudiando a este tipo de mujeres he podido reunir ciertas observaciones que me propongo exponer aquí y que me han llevado a determinada concepción de la sexualidad femenina. Dos hechos despertaron ante todo mi atención. Primero, el análisis demostró que cuando la vinculación con el padre ha sido particularmente intensa, siempre fue precedida por una fase de no menos intensa y apasionada vinculación exclusivamente materna. Salvo el cambio de objeto, la segunda fase apenas agregó un nuevo rasgo a la vida amorosa. La primitiva relación con la madre se había desarrollado de manera muy copiosa y multiforme.

De acuerdo con el segundo hecho, la duración de esta vinculación con la madre había sido considerablemente menospreciada. En efecto, en cierto número de casos persistía hasta bien entrado el cuarto año, y en un caso hasta el quinto año de vida, o sea, que abarcaba, con mucho, la mayor parte del primer florecimiento sexual. Hasta hube de aceptar la posibilidad de que muchas mujeres queden detenidas en la primitiva vinculación con la madre, sin alcanzar jamás una genuina reorientación hacia el hombre.

Con ello la fase preedípica de la mujer adquiere una importancia que hasta ahora no se le había asignado.

Puesto que en este período caben todas las fijaciones y represiones a las cuales atribuimos la génesis de las neurosis, parecería necesario retractar la universalidad del postulado según el cual el complejo de Edipo sería el núcleo de la neurosis. Quien se sienta reacio, empero, a adoptar tal corrección, de ningún modo precisa hacerlo. En efecto, por un lado es posible extender el contenido del complejo de Edipo hasta incluir en él todas las relaciones del niño con ambos padres, y por el otro, también se puede tener debida cuenta de estas nuevas comprobaciones, declarando que la mujer sólo alcanza la situación edípica positiva, normal en ella, una vez que ha superado una primera fase dominada por el complejo negativo. En realidad, durante esta fase el padre no es para, la niña pequeña mucho más que un molesto rival, aunque su hostilidad contra él nunca alcanza la violencia característica del varón. Después de todo, hace ya tiempo que hemos renunciado a toda esperanza de hallar un paralelismo puro y simple entre el desarrollo sexual masculino y el femenino.

Nuestro reconocimiento de esta fase previa preedípica en el desarrollo de la niña pequeña es para nosotros una sorpresa, análoga a la que en otro campo representó el descubrimiento de la cultura minoico-micénica tras la cultura griega.

Todo lo relacionado con esta primera vinculación materna me pareció siempre tan difícil de captar en el análisis, tan nebuloso y perdido en las tinieblas del pasado, tan difícil de revivir, como si hubiese sido víctima de una represión particularmente inexorable. Esta impresión mía probablemente obedeciera, empero, a que las mujeres que se analizaron conmigo pudieron, precisamente por ello, aferrarse a la misma vinculación paterna en la que otrora se refugiaron al escapar de la fase previa en cuestión. Parecería, en efecto, que las analistas como Jeanne Lampl-de Groot y Helene Deutsch, por ser del sexo femenino, pudieron captar estos hechos más fácil y claramente, porque contaban con la ventaja de representar sustitutos maternos más adecuados en la situación transferencial con las pacientes sometidas a su tratamiento. Por mi parte, tampoco he logrado desentrañar totalmente ninguno de los casos en cuestión, de modo que me limitaré a exponer mis conclusiones más generales y sólo daré unos pocos ejemplos de las nuevas nociones que ellos me han sugerido. Entre éstas se cuentan la conjetura de que dicha fase de vinculación materna guardaría una relación particularmente íntima con la etiología de la histeria, lo que no puede resultar sorprendente si se reflexiona que ambas, la fase tanto como la neurosis en cuestión, son característicamente femeninas; además, que en esta dependencia de la madre se halla el germen de la ulterior paranoia de la mujer^[2314]. Parece, en efecto, que este germen radica en el temor —sorprendente, pero invariablemente hallado— de ser muerta (¿devorada?) por la madre. Es plausible conjeturar que dicha angustia corresponde a la hostilidad que la niña desarrolla contra su madre a causa de las múltiples restricciones impuestas por ésta en el curso de la educación y de los cuidados corporales, y que el mecanismo de la proyección sea facilitado por la inmadurez de la organización psíquica infantil.

II

He comenzado por anteponer los dos hechos que despertaron mi atención como algo nuevo: primero, que la fuerte dependencia paterna en la mujer asume simplemente la herencia de una vinculación no menos poderosa a la madre, y segundo, que esta fase previa persiste durante un tiempo mucho más largo del que habíamos presumido. Ahora debo volver atrás, a fin de insertar estas nuevas

conclusiones en el lugar que les corresponde dentro del cuadro ya conocido de la evolución sexual de la mujer. Al hacerlo será inevitable incurrir en algunas repeticiones; además, la continua comparación con las condiciones reinantes en el hombre sólo podrá favorecer nuestra exposición del curso que dicho desarrollo sigue en la mujer.

Ante todo, es innegable que la disposición bisexual, postulada por nosotros como característica de la especie humana, es mucho más patente en la mujer que en el hombre. Este cuenta con una sola zona sexual dominante, con un solo órgano sexual, mientras que la mujer tiene dos: la vagina, órgano femenino propiamente dicho, y el clítoris, órgano análogo al pene masculino. Creemos justificado admitir que durante muchos años la vagina es virtualmente inexistente y que quizá no suministre sensaciones algunas antes de la pubertad. No obstante, en el último tiempo se multiplican las opiniones de los observadores, inclinados a aceptar que también en esos años precoces existirían pulsiones vaginales. Como quiera que sea, lo esencial de la genitalidad femenina debe girar alrededor del clítoris en la infancia. La vida sexual de la mujer se divide siempre en dos fases, la primera de las cuales es de carácter masculino, mientras que sólo la segunda es específicamente femenina. Así, el desarrollo femenino comprende dicho proceso de transición de una fase a la otra, que no se halla analogía alguna en el hombre. Otra complicación se desprende del hecho de que la función del clítoris viril continúa durante la vida sexual ulterior de la mujer, en una forma muy variable, que por cierto todavía no comprendemos satisfactoriamente. No sabemos, naturalmente, cuáles son los fundamentos biológicos de estas características de la mujer y mucho menos aún podemos asignarles ningún propósito teleológico.

Paralelamente con esta primera diferencia fundamental corre otra que concierne a la elección de objeto. El primer objeto amoroso del varón es la madre, debido a que es ella la que lo alimenta y lo cuida durante la crianza; sigue siendo su principal objeto hasta que es reemplazado por otro, esencialmente similar o derivado de ella. También en la mujer la madre debe ser el primer objeto, pues las condiciones primarias de la elección objetual son iguales en todos los niños. Al final del desarrollo de la niña, empero, es preciso que el hombre-padre se haya convertido en el nuevo objeto amoroso, o sea, que, a medida que cambia de sexo, la mujer debe cambiar también el sexo del objeto. Lo que ahora hemos de estudiar son los caminos que recorre esta transformación, cuán íntegra o incompleta llega a ser y qué posibilidades evolutivas surgen en el curso de este

desarrollo.

Ya hemos reconocido asimismo que otra diferencia entre los sexos concierne a su relación con el complejo de Edipo. Tenemos al respecto la impresión de que todas nuestras formulaciones sobre dicho complejo únicamente pueden aplicarse, en sentido estricto, al niño del sexo masculino, y tenemos razón en rechazar el término de «complejo de Electra», que tiende a destacar la analogía de la situación en ambos sexos. Sólo en el niño varón existe esa fatal conjunción simultánea de amor hacia uno de los padres y de odio por rivalidad contra el otro. En el varón es entonces el descubrimiento de la posibilidad de la castración, evidenciado por la vista de los genitales femeninos, el que impone la transformación del complejo de Edipo, el que lleva a la creación del *super-yo* y el que inicia así todos los procesos que convergen hacia la inclusión del individuo en la comunidad cultural. Una vez internalizada la instancia paterna, formando el *super-yo*, queda todavía por resolver la tarea de desprender a éste de aquellas personas cuyo representante psíquico fue primitivamente. A través de tan notable curso evolutivo, el agente empleado para restringir la sexualidad infantil es precisamente aquel interés genital narcisista que se concentra en la preservación del pene.

En el hombre también subsiste, como residuo de la influencia ejercida por el complejo de castración, cierta medida de menosprecio por la mujer, a la que se considera castrada. De éste surge en casos extremos una inhibición de la elección objetal, que ante un reforzamiento por factores orgánicos puede llevar a la homosexualidad exclusiva. Muy distintas, en cambio, son las repercusiones del complejo de castración en la mujer. Esta reconoce el hecho de su castración, y con ello también la superioridad del hombre y su propia inferioridad; pero se rebela asimismo contra este desagradable estado de cosas.

De tal actitud dispar parten tres caminos evolutivos. El primero conduce al apartamiento general de la sexualidad. La mujer en germen, asustada por la comparación de sí misma con el varón, se torna insatisfecha con su clítoris, renuncia a su activación fálica y con ello a su sexualidad en general, así como a buena parte de sus inclinaciones masculinas en otros sectores. Si adopta el segundo camino, se aferra en tenaz autoafirmación a la masculinidad amenazada; conserva hasta una edad insospechada la esperanza de que, a pesar de todo, llegará a tener alguna vez un pene, convirtiéndose ésta en la finalidad cardinal de su vida, al punto que la fantasía de ser realmente un hombre domina a menudo largos períodos de su existencia. También este «complejo de

masculinidad» de la mujer puede desembocar en una elección de objeto manifiestamente homosexual. Sólo una tercera evolución, bastante compleja, conduce en definitiva a la actitud femenina normal, en la que toma al padre como objeto y alcanza así la forma femenina del complejo de Edipo. Así, en la mujer dicho complejo representa el resultado final de un prolongado proceso evolutivo; la castración no lo destruye, sino que lo crea; el complejo escapa a las poderosas influencias hostiles que tienden a destruirlo en el hombre, al punto que con harta frecuencia la mujer nunca llega a superarlo. Por eso también los resultados culturales de su desintegración son más insignificantes y menos decisivos en la mujer que en el hombre. Posiblemente no estemos errados al declarar que esta diferencia de la interrelación entre los complejos de Edipo y de castración es la que plasma el carácter de la mujer como ente social^[2315].

Advertimos así que la fase de exclusiva vinculación materna, que cabe calificar de *preedípica*, es mucho más importante en la mujer de lo que podría ser en el hombre. Múltiples manifestaciones de la vida sexual femenina que hasta ahora resultaba difícil comprender pueden ser plenamente explicadas por su reducción a dicha fase. Así, por ejemplo, hace tiempo hemos advertido que muchas mujeres eligen a su marido de acuerdo con el modelo del padre o lo colocan en el lugar de éste; pero en el matrimonio repiten con ese marido su mala relación con la madre. Él marido debía heredar la relación con el padre, y en realidad asumió la vinculación con la madre. Esto se comprende fácilmente como un caso obvio de regresión. La relación materna fue la más primitiva; sobre ella se estructuró la relación con el padre, y ahora en el matrimonio lo primitivo vuelve a emerger de la represión. En efecto, la transferencia de los lazos afectivos del objeto materno hacia el paterno constituyó el contenido esencial del desarrollo que condujo a la feminidad.

Muchísimas mujeres despiertan la impresión de que todo el período de su madurez se halla inmerso en los conflictos con el marido, tal como su juventud estuvo dedicada a los conflictos con la madre. En tales casos, cuanto acabamos de exponer nos induce ahora a concluir que dicha actitud hostil hacia la madre no es una consecuencia de la rivalidad implícita en el complejo de Edipo, sino que se originó en la fase anterior y simplemente halló un reforzamiento y una oportunidad de aplicarse en la situación edípica, como lo confirma también la investigación analítica directa. Nuestro interés de concentrarse ahora en los mecanismos que actúan en el desprendimiento del objeto materno, tan intensa y

exclusivamente amado. Estamos dispuestos a encontrarnos no con un único factor semejante, sino con toda una serie de factores que convergen hacia un mismo fin.

Entre estos factores destacan algunos que son condicionados por las circunstancias generales de la sexualidad infantil, o sea, que rigen igualmente para la vida amorosa del varón. En primero y principal término, cabe mencionar aquí los celos de otras personas, de los hermanos y hermanas, de los rivales, entre los que también se cuenta el padre. El amor del niño es desmesurado: exige exclusividad; no se conforma con participaciones. Pero posee también una segunda característica: carece en realidad de un verdadero fin; es incapaz de alcanzar plena satisfacción, y ésta es la razón esencial de que esté condenado a terminar en la defraudación y a ceder la plaza a una actitud hostil. En épocas ulteriores de la vida, la falta de gratificación final puede facilitar asimismo otros resultados. En efecto, dicho factor puede asegurar el mantenimiento imperturbado de la catexia libidinal, como sucede en las relaciones amorosas inhibidas en su fin; pero bajo el imperio de los procesos evolutivos ocurre siempre que la libido abandona la posición insatisfactoria para buscar otra nueva.

Otro motivo, mucho más específico para el desprendimiento de la madre, resulta del efecto que el complejo de castración ejerce sobre la pequeña criatura carente de pene. En algún momento la niña descubre su inferioridad orgánica; naturalmente, esto ocurre más temprano y con mayor facilidad si tiene hermanos varones o compañeros de juego masculinos. Ya hemos visto cuáles son las tres vías que divergen de este punto: *a)* hacia la suspensión de toda la vida sexual; *b)* hacia la obstinada y desafiante sobreacentuación de la propia masculinidad; *c)* a los primeros arranques de la feminidad definitiva. No es fácil precisar cronológicamente la ocurrencia de estos procesos ni establecer el curso típico que siguen; aun el momento en que se descubre la castración es variable, y muchos otros factores parecen ser inconstantes y depender de la casualidad. Así, también interviene aquí la condición de la propia actividad fálica de la niña, el hecho de que ésta sea descubierta o no, y a qué punto le es coartada una vez descubierta.

La niña pequeña, por lo general, descubre espontáneamente su modo particular de actividad fálica —la masturbación con el clítoris—, que al principio transcurre, sin duda, libre de toda fantasía. La intervención de la higiene corporal en la provocación de esta actividad suele reflejarse en la fantasía, tan frecuente, de haber sido seducida por la madre, la nodriza o la niñera. Dejamos indecisa la

cuestión de si la masturbación de la niña es desde un comienzo más rara y menos enérgica que la del varón; bien podría ser así. La seducción real es asimismo relativamente frecuente; parte de otros niños o de la madre, la nodriza o la niñera, que quieren calmar, adormecer o colocar al niño en dependencia de ellas mismas. La seducción, cuando interviene, perturba siempre el curso natural del desarrollo y deja a menudo consecuencias profundas y persistentes.

Como ya hemos visto, la prohibición de la masturbación actúa como incentivo para abandonarla, pero también como motivo para rebelarse contra la persona que la prohíbe, es decir, contra la madre o sus sustitutos, que ulteriormente se confunden siempre con ella. La terca y desafiante persistencia en la masturbación parece abrir la vía hacia el desarrollo de la masculinidad. Aun cuando el niño no haya logrado dominarla, el efecto de la prohibición aparentemente ineficaz se traduce en los ulteriores esfuerzos para librarse a toda costa de una gratificación cuyo goce le ha sido malogrado. Cuando la niña alcanza la madurez, su elección de objeto puede ser influida todavía por este propósito firmemente sustentado. El resentimiento por habersele impedido la libre actividad sexual tiene considerable intervención en el desprendimiento de la madre. El mismo tema vuelve a activarse después de la pubertad, cuando la madre asume su deber de proteger la castidad de la hija. No olvidemos, naturalmente, que la madre se opone de idéntica manera a la masturbación del varón, suministrándole así también a éste un poderoso motivo de rebelión.

Cuando la niña pequeña descubre su propia deficiencia ante la vista de un órgano genital masculino, no acepta este ingrato reconocimiento sin vacilaciones ni resistencias. Como ya hemos visto, se aferra tenazmente a la expectativa de adquirir alguna vez un órgano semejante, cuyo anhelo sobrevive aún durante mucho tiempo a la esperanza perdida. Invariablemente, la niña comienza por considerar la castración como un infortunio personal; sólo paulatinamente comprende que también afecta a ciertos otros niños y, por fin, a determinados adultos. Una vez admitida la universalidad de esta característica negativa de su sexo, desvalorízase profundamente toda la feminidad y con ella también la madre.

Es muy posible que la precedente descripción de las reacciones de la niña pequeña frente al impacto de la castración y a la prohibición del onanismo despierte en el lector la impresión de algo confuso y contradictorio; mas ello no es culpa exclusiva del autor. En realidad, hallar una descripción que se ajuste a todos los casos es casi imposible. En los distintos individuos encontramos las

más dispares reacciones, y aun en un mismo individuo coexisten actitudes antagónicas. Al intervenir por primera vez la prohibición ya está planteado el conflicto, que desde ese momento acompañará todo el desarrollo de la función sexual. Es particularmente difícil obtener una clara visión de los hechos, debido al esfuerzo necesario para discernir los procesos psíquicos de esa fase frente a los ulteriores que se superponen a ellos y que los deforman en la memoria. Así, por ejemplo, el hecho de la castración será concebido más tarde como castigo por la actividad masturbatoria; pero su ejecución será atribuida al padre, o sea, dos nociones que no pueden haber correspondido, por cierto, a ningún hecho original. También el niño varón teme siempre la castración por parte del padre, a pesar de que en su caso, igual que en la niña, la amenaza procedió por lo general de la madre.

Como quiera que sea, al final de esa primera fase de vinculación a la madre emerge, como motivo más poderoso para apartarse de ella, el reproche de no haberle dado a la niña un órgano genital completo; es decir, el de haberla traído al mundo como mujer. Un segundo reproche, que no arranca tan atrás en el tiempo, resulta un tanto sorprendente: es el de que la madre no le ha dado a la niña suficiente leche, el de que no la amamantó bastante. En nuestras modernas condiciones culturales esto suele ser muy cierto; pero seguramente no lo es tan a menudo como se sostiene en el curso de los análisis. Parecería más bien que dicha acusación expresara la insatisfacción general de los niños que, bajo las condiciones culturales de la monogamia, son destetados al cabo de seis a nueve meses, mientras que la madre primitiva se dedicaba exclusivamente a su hijo durante dos a tres años. Sucede como si nuestros hijos hubiesen quedado para siempre insatisfechos, como si nunca hubiesen sido lactados suficientemente. No estoy seguro, sin embargo, de que analizando niños que han sido amamantados tan prolongadamente como los de los pueblos primitivos, no nos encontraríamos también con idéntica queja: tan inmensa es la codicia de la libido infantil. Aun si repasamos toda la serie de motivaciones que el análisis ha revelado para el desprendimiento de la madre —que descuidó proveer a la niña con el único órgano genital adecuado, que no la nutrió suficientemente, que la obligó a compartir con otros el amor materno, que nunca llegó a cumplir todas las demandas amorosas; finalmente, que primero estimuló la propia actividad sexual de la hija para prohibirla luego—, aun entonces nos parecen insuficientes para justificar la hostilidad resultante. Algunos de estos reproches son consecuencias irremediables de la índole misma de la sexualidad infantil; otros parecen

racionalizaciones adoptadas *a posteriori* para explicar el incomprensible cambio de los sentimientos. Lo cierto posiblemente sea que la vinculación a la madre debe por fuerza perecer, precisamente por ser la primera y la más intensa, a semejanza de lo que tan a menudo se comprueba en los primeros matrimonios de mujeres jóvenes, contraídos en medio del más apasionado enamoramiento. Tanto en éste como en aquel caso, la relación amorosa probablemente fracase al chocar con los inevitables desengaños y con la multiplicación de las ocasiones aptas para la agresión. Los segundos matrimonios resultan por lo general mucho mejores.

No podemos aventurarnos a sostener que la ambivalencia de las catexias emocionales sea una ley psicológica universalmente válida, es decir, que sea en principio imposible sentir gran amor por una persona sin que se le agregue un odio quizá igualmente grande, o viceversa. Es evidente que el adulto normal logra mantener separadas estas dos actitudes y que no se siente compelido a odiar a su objeto amado y a amar a su enemigo. Esto parece ser, empero, el resultado de un desarrollo ulterior. En las primeras fases de la vida amorosa la ambivalencia es evidentemente la regla. En muchos seres este rasgo arcaico persiste durante la vida entera, y en el neurótico obsesivo lo característico es que el amor y el odio mantengan un equilibrio mutuo en todas sus relaciones objétales. También en los primitivos cabe aceptar el predominio de la ambivalencia. Podemos concluir, por consiguiente, que la intensa vinculación de la niña pequeña con su madre debe estar dominada por una poderosa ambivalencia y que, reforzada por los demás factores mencionados, es precisamente ella la que determina que la niña se aparte de la madre. En otros términos, una vez más nos encontramos con una consecuencia de una de las características universales de la sexualidad infantil.

Contra este intento de explicación plantéase al punto una objeción: ¿Cómo es posible que el varón logre mantener intacta su vinculación con la madre sin duda no menos poderosa que la de la niña? La respuesta no es menos rápida: Porque puede resolver su ambivalencia contra la madre transfiriendo toda su hostilidad al padre. En primer término, empero, semejante respuesta sólo puede formularse después de haber estudiado detenidamente la fase preedípica en el varón, y en segundo lugar, probablemente sea más prudente confesar en principio que aún no hemos llegado al fondo de estos procesos, los cuales, después de todo, apenas comenzamos a conocer.

III

Otra pregunta es la siguiente: ¿Qué es, en suma, lo que la niña pequeña pretende de su madre? ¿De qué índole son sus fines sexuales en ese período de exclusiva vinculación con la madre? La respuesta que nos brinda el material de observación analítico concuerda plenamente con nuestras expectativas. Los fines sexuales de la niña en relación con la madre son de índole, tanto activa como pasiva y se hallan determinados por las fases libidinales que recorre en su evolución. La relación entre la actividad y la pasividad merece aquí nuestro particular interés. En cualquier sector de la experiencia psíquica —no sólo en el de la sexualidad— es dable observar que una impresión pasivamente recibida evoca en los niños la tendencia a una reacción activa. El niño trata de hacer por sí mismo lo que se acaba de hacerle a él o con él. He aquí una parte de la necesidad de dominar el mundo exterior a que se halla sometido y que aun puede llevarlo a esforzarse por repetir impresiones que a causa de su contenido desagradable tendría buenos motivos para evitar. También el juego del niño se halla al servicio de este propósito de completar una vivencia pasiva mediante una acción activa, anulándola con ello en cierta manera. Cuando, a pesar de su resistencia, el médico le abre la boca al niño para examinarle la garganta, éste jugará a su vez, después de su partida, a «ser el doctor», y repetirá el mismo violento procedimiento con un hermanito menor, que se hallará tan indefenso frente a él como él lo estuvo en manos del médico. No podemos dejar de reconocer aquí la rebeldía contra la pasividad y la preferencia por el papel activo. No todos los niños consiguen realizar siempre y con la misma energía este viraje de la pasividad a la actividad, que en algunos casos puede faltar por completo. De esta conducta del niño puede deducirse la fuerza relativa de las tendencias masculinas y femeninas que habrán de manifestarse en su vida sexual.

Las primeras vivencias total o parcialmente sexuales del niño en relación con su madre son naturalmente de carácter pasivo. Es ésta la que le amamanta, le alimenta, le limpia, le viste y le obliga a realizar todas sus funciones fisiológicas. Parte de la libido del niño se mantiene adherida a estas experiencias y goza de las satisfacciones con ellas vinculadas, mientras que otra parte intenta su conversión en actividad. Primero, el proceso de ser amamantado por el pecho materno es sustituido por la succión activa. En sus demás relaciones con la

madre, el niño se conforma con la independencia, es decir, con hacer por sí mismo lo que antes se le hacía, o con la repetición activa de sus vivencias pasivas en el juego, o bien realmente convierte a la madre en objeto, adoptando frente a ella el papel de sujeto activo. Esta última reacción, que se lleva a cabo en el terreno de la actividad propiamente dicha, me pareció increíble por mucho tiempo, hasta que la experiencia refutó todas mis dudas.

Raramente oímos que una niña pequeña quiera lavar o vestir a la madre o inducir la a realizar sus necesidades. Es cierto que a veces le dice: «Ahora vamos a jugar que soy yo la madre y tú la hija»; pero generalmente realiza estos deseos activos en forma indirecta al jugar con su muñeca, representando ella a la madre y la muñeca a la niña. El hecho de que las niñas sean más afectas que los varones a jugar con muñecas suele interpretarse como un signo precoz de la feminidad incipiente. Eso es muy cierto; pero no se debería olvidar que lo expresado de tal manera es la faz *activa* de la feminidad y que dicha preferencia de la niña probablemente atestigüe el carácter exclusivo de su vinculación a la madre, con descuido total del objeto paterno.

La sorprendente actividad sexual de la niña en relación con su madre se manifiesta, en sucesión cronológica, a través de impulsos orales, sádicos, finalmente, también fálicos, dirigidos a la madre. Es difícil precisar aquí los detalles respectivos, pues se trata a menudo de oscuros impulsos que el niño no pudo captar psíquicamente en el momento de ocurrir, que por ello debieron experimentar una interpretación ulterior, y que se expresan en el análisis en formas que no son, por cierto, las que tuvieron originalmente. En ocasiones los hallamos transferidos al ulterior objeto paterno, al cual no pertenecen y en el que dificultan sensiblemente nuestro entendimiento de toda la situación. Los deseos agresivos orales y sádicos se manifiestan en la forma que les fue impuesta por la represión precoz, es decir, en el temor de ser muerta por la madre, un temor que, si ingresa en la consciencia, justifica a su vez los propios deseos de muerte contra la madre. Sería imposible establecer con qué frecuencia dicho miedo a la madre se funda en una hostilidad inconsciente de ésta adivinada por el hijo o la hija. (El miedo de ser devorado hasta ahora lo hallé sólo en hombres, es referido al padre; pero probablemente sea el producto de transformación de la agresión oral dirigida contra la madre. La persona que el niño quiere devorar es la madre, que lo ha nutrido; en el caso del padre, falta esta motivación obvia de tal deseo.)

Las mujeres caracterizadas por una poderosa vinculación con la madre, en cuyos análisis he podido estudiar la fase preedípica, siempre me narraron que al

aplicarles la madre enemas e irrigaciones intestinales solían oponerle la mayor resistencia, reaccionando con miedo y con aullidos de rabia. Probablemente ésta sea una actitud muy habitual o aun invariable en todos los niños. Sólo llegué a comprender las razones de tal rebeldía particularmente violenta a través de un comentario de Ruth Mack Brunswick, que estudiaba los mismos problemas simultáneamente conmigo: el acceso de furia después de una enema sería comparable al orgasmo consiguiente a una excitación genital. La angustia concomitante debería comprenderse como una transformación del deseo de agresión así animado. Creo que realmente ocurre así, y que en la fase sádico-anal la intensa excitación pasiva de la zona intestinal despierta un acceso de agresividad que se manifiesta directamente como furia o, a consecuencia de su supresión, como angustia. Esta reacción parece extinguirse gradualmente en el curso de los años ulteriores.

Al considerar los impulsos pasivos de la fase fálica destácase el hecho de que la niña incrimina siempre a la madre como seductora, por haber percibido forzosamente sus primeras sensaciones genitales, o en todo caso las más poderosas, mientras era sometida a la limpieza o a los cuidados corporales por la madre o por las niñeras que la representaban. Muchas madres me han contado que sus pequeñas hijas de dos o tres años gozaban de estas sensaciones e incitaban a la madre a exacerbarlas con toques o fricciones repetidas. Creo que el hecho de que la madre sea la que inevitablemente inicia a la niña en la fase fálica es el motivo de que en las fantasías de sus años ulteriores el padre aparezca tan regularmente como seductor sexual. Al apartarse de la madre, la niña también transfiere al padre la responsabilidad de haberla iniciado en la vida sexual.

Finalmente, en la fase fálica aparecen también poderosos deseos activos dirigidos hacia la madre. La actividad sexual de este período culmina en la masturbación clitoridiana; probablemente la niña acompañe ésta con fantasía de su madre; pero a través de mi experiencia no acierto a colegir si realmente imagina un fin sexual determinado ni cuál podría ser este fin. Sólo una vez que todos sus intereses han experimentado un nuevo impulso por la llegada de un hermanito o de una hermanita menor podemos reconocer claramente tal fin. La niña pequeña, igual que el varoncito, quiere creer que es ella la que le ha hecho a la madre este nuevo niño, y su reacción ante dicho suceso, tanto como su conducta frente al recién llegado, son iguales que en el varón. Bien sé que esto parece absurdo; pero ello quizá sólo obedezca a que tal idea nos es tan poco familiar.

El desprendimiento de la madre es un paso importantísimo en el desarrollo de la niña e implica mucho más que un mero cambio de objeto. Ya hemos descrito cómo se produce y cuáles son las múltiples motivaciones que se aducen para explicarlo; agregaremos ahora que se observa, paralelamente con el mismo, una notable disminución de los impulsos sexuales activos y una acentuación de los pasivos. Es cierto que los impulsos activos han sido más afectados por la frustración, pues demostraron ser totalmente irrealizables y, por tanto, fueron más fácilmente abandonados por la libido; pero tampoco las tendencias pasivas han escapado a las defraudaciones. Con el desprendimiento de la madre cesa también a menudo la masturbación clitoridiana, y es muy frecuente que la niña pequeña, al reprimir su masculinidad previa, también perjudique definitivamente buena parte de su vida sexual en general. La transición al objeto paterno se lleva a cabo con ayuda de las tendencias pasivas, en la medida en que hayan escapado al aniquilamiento. El camino hacia el desarrollo de la feminidad se halla ahora abierto a la niña, salvo que haya sido impedido por los restos de la vinculación preedípica a la madre, que acaba de ser superada.

Si echamos una mirada retrospectiva a las fases del desarrollo sexual femenino que hemos descrito, se nos impone determinada conclusión acerca de la feminidad en general: hemos comprobado la actuación de las mismas fuerzas libidinales que operan en el niño del sexo masculino, y pudimos convencernos de que en uno como en otro caso siguen durante cierto período idénticos caminos y producen los mismos resultados.

Ulteriormente, ciertos factores biológicos las apartan de sus fines primitivos y aun conducen tendencias activas, masculinas en todo sentido, hacia las vías de la feminidad. Dado que no podemos descartar el concepto de que la excitación sexual obedece a la acción de determinadas sustancias químicas, parecería obvio esperar que la bioquímica nos revele algún día dos agentes distintos, cuya presencia produciría respectivamente la excitación sexual masculina y la femenina. Pero esta esperanza no es evidentemente menos ingenua que aquella otra, felizmente superada hoy, de que sería posible aislar bajo el microscopio los distintos factores causales de la histeria, la neurosis obsesiva, la melancolía, etc.

También en el quimismo de la sexualidad las cosas deben ser un tanto más complicadas. Para la psicología, sin embargo, es indiferente si en el cuerpo existe una sola sustancia estimulante sexual, o dos, o un sinnúmero de ellas. El psicoanálisis nos ha enseñado a manejarnos con una sola libido, aunque sus fines, o sea, sus modos de gratificación, puedan ser activos y pasivos. En esta

antítesis, sobre todo en la existencia de impulsos libidinales con fines pasivos, radica el resto de nuestro problema.

IV

Estudiando la literatura analítica sobre nuestro tema, llégase a la conclusión de que cuanto aquí hemos expuesto ya ha sido dicho en ella. Por consiguiente, no habría sido necesario publicar este trabajo, si no fuese porque un sector de la investigación que es tan difícilmente accesible, cualquier comunicación sobre las propias experiencias y las conclusiones personales, puede tener valor. Además, creo haber definido con mayor precisión y aislado más estrictamente determinados puntos. Algunos de los otros trabajos sobre el tema son un tanto confusos, debido a que consideran simultáneamente los problemas del *super-yo* y del sentimiento de culpabilidad. He procurado eludir tal confusión, y, además, al describir los diversos resultados finales de esta fase evolutiva, me he abstenido de abordar las complicaciones que se producen cuando la niña, defraudada en su relación con el padre, retorna a la vinculación abandonada con la madre, o bien, en el curso de su vida, fluctúa repetidamente entre ambas actitudes. Precisamente, empero, porque mi trabajo es sólo una contribución entre otras, puedo excusarme de considerar exhaustivamente la bibliografía sobre el tema, limitándome a destacar los más importantes puntos de contacto con algunos de dichos trabajos y las más considerables discrepancias con otros.

La descripción que hizo Abraham (1921) de las manifestaciones del complejo de castración femenino^[2316] no ha sido superada todavía; pero quisiéramos ver incluida en ella el factor de la exclusiva vinculación primitiva con la madre. No puedo menos que declararme de acuerdo con los puntos principales expuestos en el importante trabajo de Jeanne Lampl-de Groot (1927)^[2317], quien reconoce que la fase preedípica es totalmente idéntica en el varón y en la niña, y que también afirma, demostrándolo con sus propias observaciones, que la niña despliega frente a la madre una actividad sexual (fálica). La autora atribuye el desprendimiento de la madre a la influencia de la castración reconocida por la niña, que la obligaría a abandonar su objeto sexual y con ello a menudo también la masturbación. Para describir el desarrollo completo adoptó la fórmula de que la niña debe pasar por una fase de complejo de Edipo «negativo»

antes de poder ingresar en su fase positiva. Sin embargo, en un punto creo que esta exposición es inadecuada: al representar el desprendimiento de la madre como un mero cambio de objeto, sin tener en cuenta que se lleva a cabo bajo los más evidentes signos de hostilidad. Este factor de la hostilidad es plenamente considerado en el último trabajo de Helene Deutsch sobre el tema (1930)^[2318], en el cual reconoce asimismo la actividad fálica de la niña y la intensidad de su vinculación a la madre. Helene Deutsch también indica que el viraje hacia el padre se realiza a través de las tendencias pasivas que ya se han despertado en la niña en su relación con la madre. En su libro anterior (1925)^[2319] sobre el psicoanálisis de las funciones sexuales femeninas, dicha autora aún no había superado la tendencia a aplicar el esquema edípico también a la fase preedípica, de modo que interpretó entonces la actividad fálica de la niña pequeña como una identificación con el padre.

Fenichel (1930)^[2320] destaca con razón la dificultad de reconocer qué parte del material producido durante el análisis corresponde al contenido intacto de la fase preedípica y qué parte del mismo ha sido deformada en sentido regresivo o en otro cualquiera. No acepta la actividad fálica de la niña pequeña según el concepto de Jeanne Lampl-de Groot, y también rechaza la «anticipación» del complejo de Edipo preconizada por Melanie Klein (1928)^[2321], quien lo hace remontar ya al comienzo del segundo año de vida. Esta determinación cronológica, que también modifica necesariamente nuestra concepción de todas las demás condiciones evolutivas, no concuerda, en efecto, con cuanto nos enseñan los análisis de los adultos, y es particularmente incompatible con mis comprobaciones acerca de la larga duración de la vinculación preedípica de la niña con la madre. Tal contradicción podría ser atenuada teniendo en cuenta que todavía no nos es posible discernir en este terreno lo que ha sido rígidamente fijado por leyes biológicas de lo que es susceptible de cambios y desplazamientos bajo el influjo de las vivencias accidentales. Sabemos hace tiempo que la seducción puede tener por efecto acelerar y estimular la madurez del desarrollo sexual infantil, y es muy posible que también otros factores actúen en idéntico sentido, como, por ejemplo, la edad del niño al nacer los hermanos o al descubrir la diferencia entre los sexos, la observación directa de las relaciones sexuales, la actitud de los padres en el sentido de conquistar o rechazar su afecto, y así sucesivamente.

Algunos autores tienden a menoscabar la importancia de las primeras y más

primitivas pulsiones libidinales del niño, en favor de procesos evolutivos posteriores, de modo que aquéllas quedarían reducidas —para expresarlo en su forma más extrema— al papel de establecer meramente determinadas orientaciones, mientras que la intensidad con la cual estos desarrollos se llevan a cabo dependerá de las regresiones y formaciones reactivas posteriores. Así, por ejemplo, Karen Homey (1926)^[2322] opina que exageramos considerablemente la primitiva envidia fálica de la niña y que la intensidad de la tendencia a la masculinidad ulteriormente desarrollada debe ser atribuida a una envidia fálica secundaria, que sería aplicada para rechazar los impulsos femeninos, en particular los relacionados con la vinculación femenina al padre. Esto no concuerda con la impresión que yo mismo pude formarme. Por seguro que sea que las primeras tendencias libidinales son reforzadas ulteriormente por regresiones y por formaciones reactivas, y por difícil que sea estimar la fuerza relativa de los diversos componentes libidinales que confluyen, creo, sin embargo, que no deberíamos dejar de reconocer que aquellos primeros impulsos tienen una intensidad propia, superior siempre a cuanto sobreviene después, una intensidad que en realidad sólo puede ser calificada de inconmensurable. Ciertamente es exacto que entre la vinculación al padre y el complejo de masculinidad reina una antítesis —la antítesis general entre actividad y pasividad, entre masculinidad y feminidad—; pero eso no nos da el derecho de suponer que únicamente aquélla sería primaria, mientras que el segundo sólo debería su fuerza al proceso defensivo. Y si la defensa contra la feminidad llega a adquirir tal energía, ¿de qué fuente puede derivar su fuerza, sino del afán de masculinidad, que halló su primera expresión en la envidia fálica de la niña y que por eso bien merece ser calificado con el nombre de ésta?

Una objeción similar podría aplicarse a la concepción de Jones^[2323] de que la fase fálica de la niña sería una reacción secundaria de protección, más bien que una genuina fase evolutiva. Esto no concuerda ni con las condiciones dinámicas ni con las cronológicas.

CLXIV

SOBRE LA CONQUISTA DEL FUEGO^[2324]

1931 [1932]

EN una acotación a mi estudio sobre *El malestar en la cultura* aludí, aunque sólo incidentalmente, a cierta conjetura que el material psicoanalítico nos ofrece respecto de la forma en que el hombre primitivo habría conquistado el dominio sobre el fuego. Véome ahora inducido a volver sobre el mencionado tema por las opiniones discrepantes de la mía que expuso Albrecht Schaeffer y por la sorprendente referencia de Erlenmeyer, en su reciente estudio, acerca de la prohibición de orinar sobre las cenizas que rige entre los mogoles^[2325].

Creo que mi hipótesis —de que la condición previa para la conquista del fuego habría sido la renuncia al placer de extinguirlo con el chorro de orina, placer de intenso tono homosexual— puede ser confirmada mediante la interpretación de la leyenda griega de Prometeo, siempre que se tenga debida cuenta de la obvia deformación que media entre los hechos históricos y su representación en el mito. Estas deformaciones son de la misma índole —y no más violentas— que las que toleramos a diario cuando reconstruimos, a partir de los sueños de nuestros pacientes, sus vivencias infantiles reprimidas, tan extraordinariamente importantes. Los mecanismos aplicados en esta deformación consisten en la *representación simbólica* y en la *sustitución por lo contrario*. No me atrevo a interpretar de tal manera todos los rasgos del mito, pues bien podría ser que en su trama se hubiesen agregados a los hechos primitivos otros sucesos más recientes. Pero los elementos que admiten

interpretación analítica son precisamente los más notables e importantes: la manera en que Prometeo transporta el fuego, la índole de su acto (sacrilegio, robo, engaño de los dioses) y el sentido del castigo que se le impone.

El titán Prometeo —un héroe cultural aún dotado de carácter divino^[2326]; quizá en la versión original un demiurgo y creador de seres humanos— trae, pues, a los hombres, oculto en un bastón hueco, en una rama de hinojo, el fuego que ha robado a los dioses. Si nos hallásemos ocupados en la interpretación de un sueño, de buen grado entenderíamos aquel escondrijo como un símbolo fálico, pese a que nos molesta un tanto la insólita acentuación de su oquedad. Pero ¿cómo relacionar este tubo fálico con la conservación del fuego? He aquí una conexión que nos parece infructuoso establecer, hasta que recordamos el proceso de la transformación o sustitución por lo contrario, de la inversión de las relaciones mutuas, tan frecuente en el sueño y tantas veces revelador de su sentido oculto. No es el fuego lo que el hombre alberga en su tubo fálico, sino, por el contrario, el medio para extinguir la llama, el líquido chorro de su orina. De este vínculo entre fuego y agua surge al punto un material analítico que ya nos es familiar.

En segundo lugar, nos hallamos con que la conquista del fuego es un crimen sacrílego, pues se obtiene mediante el robo, la sustracción. Hemos aquí ante un rasgo constante e invariable de todas las leyendas sobre la conquista del fuego, presente en los pueblos más dispares y distantes, y no sólo en la leyenda griega de Prometeo, el portador de la llama. Aquí debe hallarse, pues, el elemento nuclear de esta deformada reminiscencia humana. Pero ¿por qué aparece la obtención del fuego indisolublemente ligada a la idea de un sacrilegio? ¿Quién es aquí el perjudicado, el engañado? En la versión de Hesíodo la leyenda nos ofrece una respuesta directa, pues en otra narración, no vinculada directamente con el fuego, Prometeo engaña a Zeus en favor de los hombres, al preparar los sacrificios que le son ofrendados. ¡De manera que los engañados son los dioses! Como se sabe, la mitología concede a los dioses el privilegio de satisfacer todos los deseos a que la criatura humana debe renunciar, como bien lo vemos en el caso del incesto. En términos analíticos, diríamos que la vida instintiva, el *ello*, es el dios engañado con la renuncia a la extinción del fuego, de modo que en la leyenda un deseo humano se habría transformado en un privilegio de los dioses, pues en este nivel legendario la divinidad de ningún modo tiene carácter de *super-yo*, sino que aún representa a la omnipotente vida instintiva.

La sustitución por lo contrario llega a su grado máximo en el tercer elemento de la leyenda, en el castigo que sufre el conquistador del fuego. Prometeo es encadenado a una peña y un buitre le roe diariamente el hígado. También en las leyendas ígneas de otros pueblos interviene un ave, de modo que ha de tener en el conjunto alguna significación que por el momento me abstengo de interpretar. En cambio, nos hallaremos en terreno seguro al tratar de explicar por qué se eligió el hígado para aplicar el castigo. Para los antiguos, el hígado era asiento de todas las pasiones y de los deseos; así, un castigo como el sufrido por Prometeo era el más adecuado para un delincuente instintivo, para un delito cometido bajo el impulso de deseos ofensivos. Pero en el demiurgo del fuego nos encontramos precisamente con lo contrario: ha renunciado a sus instintos, demostrando cuán benéfica, pero también cuán imprescindible para los fines culturales es semejante renuncia. Así, ¿qué podía inducir a la leyenda a considerar semejante hazaña cultural como un delito digno de castigo? Pues bien: si en todas las deformaciones se transparenta la circunstancia de que la obtención del fuego tuvo por condición previa una renuncia instintual, entonces la leyenda expresa sin ambages el rencor que la humanidad instintiva hubo de sentir contra el héroe cultural. Y, por otra parte, esto concuerda con lo que sabemos y esperábamos. Sabemos que la invitación a la renuncia instintual y la imposición de ésta despiertan la misma hostilidad y los mismos impulsos agresivos que sólo en una fase ulterior de la evolución psíquica llegarán a expresarse como sentimiento de culpabilidad.

La impenetrabilidad de la leyenda prometeica, así como la de tantos otros mitos ígneos, es acrecentada por el hecho de que a los primitivos el fuego debe haberles parecido algo similar a las pasiones amorosas; nosotros diríamos: un símbolo de la libido. El calor que el fuego irradia despierta la misma sensación que acompaña el estado de la excitación sexual, y la llama, con su forma y movimiento, nos recuerda el falo activo. No puede cabernos la menor duda con respecto a que la llama era en sentido mítico un falo, pues aun la leyenda genealógica del emperador romano Servio Tulio lo atestigua. Cuando nosotros mismos hablamos del «fuego de la pasión» y de las llamas que «lengüeteen» o «lamen» un combustible, es decir, cuando comparamos la llama con la lengua, no nos hemos alejado mucho, por cierto, del pensamiento de nuestros antepasados primitivos. En nuestra derivación del mito ígneo también aceptábamos que para el hombre primitivo la tentativa de extinguir las llamas con su propia agua representó una lucha placentera con un falo ajeno.

Por la puerta de esta asimilación simbólica pueden haber penetrado al mito otros elementos puramente fantásticos que luego se habrían entretelado con los primitivos, históricos. Así, es difícil rechazar la idea de que siendo el hígado asiento de las pasiones signifique simbólicamente lo mismo que el fuego, de manera que su cotidiana consunción y regeneración describiría con fidelidad la fluctuación de los deseos amorosos que, diariamente satisfechos, se renuevan diariamente. Al ave que sacia su apetito en el hígado le correspondería entonces una significación fálica que, por otra parte, no le es nada extraña, como nos lo demuestran las leyendas, los sueños, los giros del lenguaje y las representaciones plásticas de la antigüedad. Un pequeño paso más nos lleva al ave fénix, que renace rejuvenecida de cada muerte en las llamas y que, con toda probabilidad, aludió primitiva y preferentemente al falo reanimado después de cada relajación, más bien que al sol, ocultado en el crepúsculo vespertino para renacer cotidianamente.

Hemos de preguntarnos si es lícito atribuir a la función mitopoiética el propósito frívolo de representar, disfrazados, procesos psíquicos dotados de expresión corporal, por todos conocidos, pero sumamente interesante, sin ser animada por ningún otro motivo, fuera del mero placer representativo. Seguramente es imposible responder a esta pregunta sin penetrar antes en la esencia del mito, pero para nuestros dos casos es fácil reconocer este contenido y con ello una tendencia determinada. Ambos ilustran la reanimación de los deseos libidinales después de haberse consumido en una satisfacción, es decir, representan su perennidad, y el consuelo contenido en este tema predominante está plenamente justificado, ya que el núcleo histórico del mito trata una derrota de la vida instintiva, una renuncia a los instintos que ha sido imprescindible aceptar. Viene a ser como la segunda fase de la comprensible reacción que presentaría un hombre primitivo ofendido en sus instintos: una vez castigado el delincuente, se le asegura que en el fondo nada malo ha cometido.

En un punto inesperado de otro mito, que al parecer muy poco tiene que ver con el fuego, nos topamos con la sustitución por lo contrario. La hidra de Lerna, con sus innumerables y agitadas cabezas de serpiente —entre ellas hay una inmortal—, es, como su nombre lo atestigua, un dragón acuático. Heracles, el héroe cultural, la destruye cortándole las cabezas, pero éstas vuelven a crecer, y sólo logra dominar al monstruo después de haberle quemado con fuego la cabeza inmortal. ¡Un dragón acuático dominado por el fuego!: he aquí algo que no da sentido. Pero sí lo tiene, como en tantos sueños, la inversión del contenido

manifiesto. En tal caso, la hidra es una hoguera; las cabezas de serpientes son sus llamas, y como prueba de su índole libidinal presentan, igual que el hígado de Prometeo, el fenómeno de la regeneración, de la integridad restablecida luego de su intentada destrucción. Ahora bien: Heracles extingue este incendio con... agua. La cabeza inmortal es, sin duda, el propio falo, y su destrucción representa la castración. Pero Heracles también es el libertador de Prometeo, el que mata al ave cebada en su hígado. ¿Acaso no se habría de aceptar una relación más profunda entre ambos mitos? Vendría a ser como si el acto de uno de los héroes fuese anulado por el otro. Prometeo había prohibido extinguir el fuego —igual que el precepto de los mogoles—, pero Heracles lo permitió en caso de incendios amenazantes. El segundo mito parece corresponder a la reacción de una época ulterior de la cultura contra el motivo primitivo de la conquista del fuego. Tenemos la impresión de que desde aquí podríamos penetrar profundamente en los misterios del mito, pero, naturalmente, la sensación de seguridad no nos acompañaría muy lejos.

En lo que se refiere a la contradicción entre el fuego y el agua que domina estos mitos en toda su amplitud, podemos demostrar, junto a los factores históricos y fantástico-simbólicos, un tercero, un hecho fisiológico que el poeta Heine describió en los siguientes versos:

Con lo que le sirve para mear,
el hombre puede a otros crear^[2327].

El miembro viril del hombre posee dos funciones, cuya reunión orgánica es para muchos motivo de indignación. Está encargado de evacuar la orina y de realizar el acto sexual que satisface las necesidades de la libido genital. El niño aún cree reunir ambas funciones y, según sus teorías, los niños se producen al orinar el hombre en el vientre de la mujer; pero el adulto sabe que ambos actos son en realidad mutuamente incompatibles; en efecto, tan incompatibles como fuego y agua. Cuando el falo llega al estado erecto que le ha valido la equiparación con el pájaro y durante el cual se perciben aquellas sensaciones que recuerdan el calor del fuego, es imposible orinar; por el contrario, cuando el falo sirve a la evacuación de la orina (el agua del cuerpo), parecen extinguidas todas sus vinculaciones con la función genital. La contradicción entre ambas funciones podría llevarnos a afirmar que el hombre extingue su propio fuego con su propia agua. Y el hombre primitivo, que se veía obligado a tener que captar el mundo

exterior con ayuda de sus propias sensaciones y condiciones corporales, seguramente no dejó de advertir y de utilizar las analogías que le reveló la conducta del fuego.

CLXV

CARTA A MAXIM LEROY SOBRE UN SUEÑO DE DESCARTES^[2328]

1929

AL leer su carta, en la cual me pide usted que examine algunos sueños de Descartes^[2329], mi primer sentimiento fue una impresión de ansiedad, pues por regla general sólo se logra un pobre resultado trabajando con sueños, sin la posibilidad de obtener del propio soñante ciertas orientaciones que faciliten la vinculación mutua entre sus elementos o que los relacionen con el mundo exterior, y tal es, por cierto, el caso, tratándose de los sueños de un personaje histórico. No obstante, mi tarea demostró ser más fácil de lo que había esperado, aunque no me cabe duda de que el fruto de mi estudio ha de parecerle mucho menos importante de lo que usted tenía derecho a esperar.

Los sueños de nuestro filósofo pertenecen a los que solemos denominar «sueños de arriba» (*Träume von oben*)^[2330], es decir, son formaciones ideativas que habrían podido ser creadas con la misma facilidad durante la vigilia que en el estado del sueño, y que sólo en ciertas y determinadas partes derivan su material de estados anímicos más o menos profundos. Además, estos sueños presentan generalmente un contenido de forma abstracta, poética o simbólica.

Los análisis de esta clase de sueños nos conducen de ordinario a lo siguiente: No atinamos a comprender el sueño; pero el soñante —o el paciente— sabe traducirlo inmediatamente y sin dificultades, por la simple razón de que el contenido del sueño está muy próximo a su pensamiento consciente. Sin

embargo, restan aún ciertas partes del sueño sobre las cuales el soñante nada puede decir: he aquí, precisamente, las partes que pertenecen al inconsciente, y que en muchos aspectos son las más interesantes.

En el caso más favorable es posible explicar este contenido inconsciente basándose en las ideas que el soñante ha producido.

Esta manera de examinar los «sueños de arriba» (es preciso entender este término en el sentido psicológico y no en el místico) es la que corresponde aplicar también en el caso de los sueños de Descartes.

Nuestro filósofo los interpreta por sí mismo^[2331], y si nos ajustamos a todas las reglas de la interpretación de los sueños, no podemos menos que aceptar su explicación, aunque agregando también que no disponemos de ninguna vía que nos permita avanzar más allá.

Confirmando su explicación, diremos que los obstáculos que impiden a Descartes moverse con libertad nos son exactamente conocidos: trátase de la representación onírica de un conflicto interior. El costado izquierdo es la representación del mal y del pecado, y el viento, la del «genio malévolo» (*animus*).

Naturalmente, no nos es posible identificar a las distintas personas que se presentan en el sueño, aunque Descartes, interrogándolo, no hubiese dejado de reconocerlas. En cuanto a los elementos extraños, poco numerosos por lo demás y casi absurdos, como, por ejemplo, «el melón de un país extranjero» y los pequeños retratos, Descartes los deja sin explicación.

En lo que se refiere al melón, el soñante ha tenido la idea (original) de figurar así «los encantos de la soledad, pero representados por solicitudes puramente humanas». Esto no es, por supuesto, exacto; pero podría ser una asociación de ideas que nos condujera hacia una explicación exacta. En correlación con su estado de pecado, esta asociación bien podría figurar una representación sexual que ha ocupado la imaginación del joven solitario enclaustrado.

Sobre los retratos, Descartes no da ninguna aclaración.

CLXVI

MI RELACION CON JOSEF POPPER- LYNKEUS^[2332]

1932

FUE en el invierno del año 1899 cuando vi por fin concluido mi libro sobre *La interpretación de los sueños*, aunque su portada estaba fechada anticipadamente con el primer año del nuevo siglo. Esa obra representaba el fruto de cuatro o cinco años de labor, y su origen fue ciertamente poco común. Mientras desempeñaba una docencia universitaria en enfermedades nerviosas, había procurado mantenerme a mí mismo y a mi familia, en rápido crecimiento, por medio de una práctica médica dedicada a los enfermos llamados «nerviosos», cuyo número no era, por cierto, escaso en nuestra sociedad. Pero la empresa demostró ser más difícil de lo que había creído. Los métodos habituales de tratamiento no poseían, evidentemente, ninguna o sólo escasa eficacia, de modo que era preciso explorar nuevos caminos. ¿Cómo se podía pretender, ni remotamente, que el paciente mejorara, si nada se comprendía de su enfermedad, nada sobre las causas de sus trastornos ni sobre la significación de sus manifestaciones subjetivas? Así, me dediqué afanosamente a buscar una nueva orientación y más amplia instrucción con el maestro Charcot, en París, y con Bernheim, en Nancy, hasta que finalmente cierta observación efectuada por mi mentor y amigo José Breuer, de Viena, me pareció abrir nuevas perspectivas para la comprensión y la eficacia terapéutica.

En efecto, estas nuevas experiencias demostraron con certeza que los enfermos que siempre habíamos calificado de «nerviosos» sufrían en cierto

sentido de trastornos psíquicos y debían ser tratados, por tanto, con recursos psíquicos. Nuestro interés debía orientarse, pues, hacia la Psicología. Pero la Psicología que predominaba a la sazón en las escuelas académicas de Filosofía tenía muy poco que ofrecer, y nada de ello servía a nuestros fines: debíamos descubrir desde el principio nuestros métodos, tanto como sus fundamentos teóricos. Mis esfuerzos se dirigieron, pues, en esta dirección, primero en colaboración con Breuer y luego independientemente de él. Por fin, entre otros elementos de mi técnica, adopté la norma de requerir a mis pacientes que me comunicaran sin la menor crítica cuanto les pasara por la mente, aun cuando se tratase de ocurrencias que les parecieran insensatas o cuya comunicación les resultase molesta.

Cuando seguían mis instrucciones me contaban, entre otras cosas, sus sueños, como si éstos fuesen de la misma especie que sus restantes pensamientos. Vi en ello una clara indicación de que debía asignar a esos sueños la misma importancia que a los otros fenómenos, más inteligibles. Pero *no* eran inteligibles, sino extraños, confusos, absurdos; en suma: como son los sueños, que precisamente por esa razón habían sido descartados por la ciencia como meros espasmos del aparato mental, carentes de finalidad y de sentido. Si mis pacientes estaban en lo cierto —y con actitud sólo parecían repetir la multimilenaria creencia de la humanidad no científica—, yo me encontraba enfrentado a la necesidad de hallar una «interpretación de los sueños» capaz de resistir a la crítica científica.

Al principio, naturalmente, no comprendía de los sueños de mis pacientes más que los propios soñantes. Pero aplicando a esos sueños, y en particular a los míos propios, un procedimiento que ya me había servido para el estudio de otras formaciones psíquicas anormales, logré responder a la mayor parte de los interrogantes que puede plantear una interpretación onírica. Aquéllos no eran, ciertamente, pocos: ¿En qué se sueña? ¿Por qué en principio es necesario soñar? ¿De dónde proceden todas las extrañas características que distinguen los sueños del pensamiento vigil? Y muchas otras semejantes. Algunas de las respuestas pudieron ser obtenidas fácilmente y demostraron confirmar opiniones ya expresadas; otras implicaban hipótesis totalmente nuevas con respecto a la estructura y al funcionamiento de nuestro aparato psíquico. La gente sueña con las cosas que han ocupado su mente durante el día; la gente sueña para aplacar los impulsos que amenazan perturbar el reposo y con el objeto de poder seguir durmiendo. ¿Por qué entonces podía el sueño parecer tan extraño, tan

confusamente insensato, tan manifiestamente opuesto al contenido del pensamiento vigil, si en última instancia demostraba referirse al mismo material? Evidentemente, el sueño era sólo el sucedáneo de una actividad cogitativa racional y era susceptible de interpretación, es decir, de ser traducido a tal proceso racional; pero lo que necesitaba ser explicado era el fenómeno de la *deformación* que la elaboración onírica impone al material racional e inteligible.

La deformación onírica representaba el problema más profundo y dificultoso del mundo de los sueños. A fin de resolverlo, arribé a las siguientes conclusiones que sitúan el sueño en una misma categoría con otras formaciones psicopatológicas y lo revelan, en cierto modo, como la psicosis normal del ser humano. Nuestra mente, ese precioso instrumento que nos permite imponernos en la existencia, no es, en efecto, una unidad pacíficamente cerrada en sí misma, sino que puede compararse más bien a un Estado moderno, en el cual una masa ávida de goce y de destrucción debe ser sofrenada por la fuerza de una sabia y prudente clase superior. Cuanto ocurre en nuestra vida mental y cuanto halla expresión en nuestros pensamientos son derivados y representantes de los multiformes instintos dados en nuestra constitución somática; pero no todos esos instintos son igualmente gobernables y educables para adaptarlos a las demandas del mundo exterior y de la sociedad humana. Algunos han retenido su primitivo carácter indómito; si los dejáramos seguir su propio curso, nos perderían inevitablemente. Por consiguiente, la experiencia de nuestros sufrimientos nos ha llevado a desarrollar en nuestra mente una serie de organizaciones que en la forma de inhibiciones se opone a las manifestaciones directas de los instintos. Todo impulso desiderativo que surge de la fuente de las energías instintuales debe someterse al examen de nuestras instancias psíquicas superiores, y si éstas no lo aprueban, es rechazado o impedido de influir sobre nuestra motilidad, es decir, de alcanzar su realización. Más aún: a menudo estos deseos hasta son impedidos de ingresar a la consciencia, que por lo general ni siquiera conoce la existencia de esas fuentes instintuales peligrosas. Decimos entonces que dichos impulsos se hallan *reprimidos* para la consciencia y que subsisten sólo en el inconsciente. Si lo reprimido logra irrumpir alguna parte, sea a la consciencia, a la motilidad o a ambas, entonces habremos dejado de ser normales: en ese momento desarrollamos toda la gama de síntomas neuróticos y psicóticos. El mantenimiento de las inhibiciones y represiones que se han tornado necesarias impone a nuestra vida mental un considerable desgaste de energía, del cual aquélla está siempre muy dispuesta a renunciar. El estado nocturno del sueño

parece ofrecer una excelente ocasión para ello, ya que el dormir implica la cesación de nuestras funciones motrices. La situación parece segura, de modo que atenuamos la severidad de nuestra policía interna. No la abolimos por completo, pues no se puede confiar del todo: quizá el inconsciente no duerma nunca. Pero entonces ejerce su efecto el atenuamiento de la presión sobre el inconsciente reprimido: surgen de él deseos que durante el reposo hallan abierto por lo menos el acceso a la consciencia. Si pudiésemos conocerlos, quedaríamos horrorizados ante su contenido, su carácter desmesurado, aun ante la mera posibilidad de su existencia. Esto, empero, sólo ocurre raramente, y cuando ocurre nos apresuramos a despertar, dominados por el miedo. Por regla general, la consciencia no llega a enterarse del sueño tal como realmente era. Es cierto que las fuerzas inhibitoras —la *censura onírica*, como hemos dado en llamarlas — nunca se despiertan del todo; pero tampoco se hallan jamás completamente dormidas. Han tenido la oportunidad de influir sobre el sueño mientras éste pugnaba por expresarse en palabras y en imágenes; han eliminado así lo más ofensivo, han modificado otras partes hasta tornarlas irreconocibles; han roto las conexiones legítimas, introduciendo otras falsas, hasta que la sincera, pero brutal, fantasía desiderativa del sueño se convierte en el sueño manifiesto, tal como nosotros lo recordamos: más o menos confuso, casi siempre extraño e incomprensible. El sueño, pues —o la deformación onírica que lo caracteriza—, es el producto de una transacción, testimonio de un conflicto entre los impulsos y los anhelos mutuamente incompatibles de nuestra vida mental. No olvidemos, empero, que el mismo proceso, el mismo interjuego de fuerzas que explica el sueño del soñante normal, nos da también la clave para comprender todos los fenómenos neuróticos y psicóticos.

Debo disculparme por haber hablado tanto hasta aquí de mí mismo y de mi labor con los problemas del sueño; mas todo esto es una imprescindible introducción a lo que sigue. Mi explicación de la deformación onírica me parecía entonces algo nuevo, pues en parte alguna había encontrado nada parecido. Años más tarde (ya no atinaría a decir exactamente cuándo) cayó en mis manos el libro de Josef Popper-Lynkeus *Phantasien eines Realisten* («Fantasías de un realista»). Una de las narraciones que contenía se llamaba «Soñar como estando despierto», y no pudo dejar de despertar mi más viva atención. En efecto, describíase allí a un hombre que podía alabarse de no haber soñado nunca nada insensato. Sus sueños podían ser fantásticos, como los cuentos de hadas; pero no se hallaban en contradicción tal con el mundo de la vigilia, que se pudiera decir

categoricamente que «fuesen imposibles o absurdos en sí mismos». Trasladándolo a mi terminología, eso significaba que en este hombre no tenía lugar ninguna deformación onírica, y la razón aducida para explicar tal ausencia revelaba al mismo tiempo los motivos de su aparición. Popper confiere a su personaje una comprensión total de las razones de su peculiaridad, haciéndole decir: «En mis pensamientos, como en mis sentimientos, reinan el orden y la armonía; además, aquéllos nunca luchan entre sí... Yo soy uno, indiviso; los otros están divididos, y sus dos partes —soñar y estar despierto— se hallan en guerra casi permanente». Y luego, con respecto a la interpretación de los sueños: «No es, por cierto, cosa fácil; pero el propio soñante, con un poco de atención, casi siempre debería poder hacerlo. ¿Por qué, en general, no se tiene éxito en la interpretación? Pues porque en vosotros los sueños parecen contener siempre algo escondido, algo pecaminoso en una forma muy peculiar, cierta cualidad secreta de vuestra naturaleza que sería difícil expresar. He aquí por qué vuestros sueños parecen tan a menudo carentes de significado o aun absurdos. Pero, en el más profundo sentido, no es en modo alguno así; más aún: no es posible que sea así, pues el hombre es siempre el mismo, ya esté despierto o soñando».

Si dejamos la terminología psicológica fuera de consideración, todo esto no era sino la misma explicación de la deformación onírica que yo había alcanzado a través de mis estudios sobre los sueños. La deformación resultaba ser una transacción, algo insincero por su naturaleza misma, el resultado de un conflicto entre el pensar y el sentir o, como yo lo había expresado, entre lo consciente y lo reprimido. Donde no existía tal conflicto y la represión era innecesaria, los sueños no podían llegar a ser extraños o carentes de sentido. Ese hombre que soñaba dormido de la misma manera en que pensaba despierto encarnaba para Popper aquella condición de armonía interna que, en su calidad de reformador social, anhelaba establecer en el seno de la sociedad humana. Mas si la ciencia nos declara que semejante hombre, totalmente libre del mal y de la falsedad, desprovisto de toda represión, no existe o no podría sobrevivir, cabría replicarle que, en la medida en que es posible una aproximación a ese ideal, ella se vio realizada en la propia persona de Popper.

Abrumado por el encuentro con tal sabiduría, comencé a leer todas sus obras: sus libros sobre Voltaire, sobre la religión, la guerra, la previsión estatal de la subsistencia, etc., hasta que paulatinamente se integró ante mis ojos la imagen del sencillito gran hombre, que era un pensador y un crítico al mismo tiempo que un bondadoso humanitario y un reformador. Reflexioné mucho sobre los

derechos del individuo, que él preconizaba y a los cuales gustosamente yo me habría adherido si no me hubiese detenido la consideración de que ni los procesos de la Naturaleza ni los objetivos de la sociedad humana justifican totalmente sus pretensiones. Una especial simpatía me atraía a él, dado que, evidentemente, también él había sufrido dolorosamente la amargura de la existencia judía y la oquedad de los ideales de la cultura actual. Sin embargo, nunca llegué a conocerlo personalmente. Él sabía de mí a través de relaciones comunes, y en una ocasión tuve que responder a una carta suya en la cual me demandaba cierta información. Pero nunca lo visité. Mis innovaciones en la Psicología me habían alejado de mis contemporáneos, particularmente de los más viejos; demasiado a menudo, cuando me aproximaba a un hombre que había admirado desde lejos, me sentía como repelido por su incompreensión de todo aquello que se había convertido en el contenido mismo de mi existencia. Después de todo, Josef Popper procedía de la Física y había sido amigo de Ernst Mach; yo no quise que se malograra la feliz impresión de nuestra concordancia con respecto al problema de la deformación onírica. Así sucedió que fui aplazando la ocasión de visitarlo, hasta que ya fue demasiado tarde, y sólo me restó descubrirme ante su busto en nuestro Parque del Ayuntamiento.

CLXVII

NUEVAS LECCIONES INTRODUCTORIAS AL PSICOANÁLISIS^[2333]

1932 [1933]

INTRODUCCIÓN

LAS conferencias agrupadas bajo el título de *Lecciones introductorias al psicoanálisis*^[2334] fueron desarrolladas por mí durante los cursos de 1915 a 1916 y 1916 a 1917 en un aula de la Clínica Psiquiátrica de Viena, y ante un auditorio compuesto por individuos de todas las facultades. Las que forman la primera serie, improvisadas todas, las senté por escrito poco después de pronunciadas. Las de la segunda las redacté durante las vacaciones estivales intermedias, que pasé en Salzburgo, y las pronuncié luego al pie de la letra, pues por entonces poseía aún el don de una memoria fonográfica.

En cambio, esta nueva serie de conferencias no ha sido nunca pronunciada. En el intervalo, mi edad me ha relevado de la obligación de patentizar mi pertenencia —aunque sólo periférica— a la Universidad por medio de cursos de conferencias, y una operación quirúrgica que me ha inutilizado para la oratoria. Así, pues, si en la serie de trabajos que siguen me traspongo de nuevo a las aulas y ante un auditorio, ello es tan sólo una ficción imaginativa; ficción que en todo caso me ayudará a no olvidarme de facilitar la comprensión del lector al profundizar en los temas propuestos.

Estas nuevas conferencias no pretenden en modo alguno sustituir a las

anteriores. No son, en general, nada independiente que pueda contar con un círculo privativo de lectores; son continuaciones y complementos, que atendiendo a su relación con las precedentes pueden dividirse en tres grupos. Al primer grupo pertenecen las revisiones de aquellos temas que tratamos ya hace quince años, pero que a consecuencia de la profundización de nuestros conocimientos y la mudanza de nuestras concepciones demandan hoy una distinta exposición. Trátase, pues, de revisiones críticas. Los otros dos grupos comprenden las ampliaciones propiamente dichas, por cuanto tratan de cosas que o no existían aún en el psicoanálisis al tiempo de las primeras conferencias o solamente apuntaban por entonces, sin que su estado, naciente e impreciso, justificara dedicarles capítulo aparte. No es posible evitar ni hay por qué lamentarlo, que algunas de las nuevas conferencias reúnan en sí caracteres de los tres grupos.

La dependencia de estas nuevas conferencias de las que constituyeron las *Lecciones introductorias al psicoanálisis* aparece expresada también en su numeración, que continúa la de aquéllas. Así, la que inicia el presente apartado lleva el número XXIX. Lo mismo que las primeras, no ofrecen al analítico especializado grandes novedades y se dirigen a aquella legión de personas cultas, a las que nos atrevemos a atribuir un interés benévolo, aunque refrenado por la singularidad y las conquistas de nuestra joven ciencia. También en este caso me ha guiado el propósito de no sacrificar nada para dar a mi trabajo la apariencia de algo sencillo, completo y acabado: no ocultar los problemas ni negar las inseguridades. En ningún otro sector de la labor científica sería lícito ufanarse de tales propósitos de sobriedad y rigor, pues en todos es cosa natural, y no otra espera el público. Ningún lector de un trabajo de Astronomía se sentirá defraudado y superior a la ciencia si se le muestran los límites en los que nuestro conocimiento del Universo se desvanece en lo nebuloso. Sólo en Psicología sucede algo distinto; en este sector se manifiesta plenamente la incapacidad constitucional del hombre para la investigación científica. Parece como si de la Psicología no se esperaran progresos del saber, sino otras satisfacciones cualesquiera; de todo problema no resuelto y de toda inseguridad confesada se le hace reproche.

Pero el que ama la ciencia de la vida psíquica tendrá que aceptar también tales imperfecciones.

FREUD.

Lección XXIX.—REVISIÓN DE LA TEORÍA DE LOS SUEÑOS

Señoras y señores:

SI después de una pausa de más de quince años os he convocado de nuevo para tratar con vosotros de las novedades y acaso también de los adelantos que el intervalo ha aportado al psicoanálisis, es justo y natural, desde más de un punto de vista, que dediquemos en primer lugar nuestra atención al estado de la teoría de los sueños. Esta teoría ocupa en la historia del psicoanálisis un lugar especial, designando en ella un viraje; con ella ha cumplido el análisis el paso desde un procedimiento terapéutico a una psicología abisal. La teoría de los sueños es también, desde entonces, lo más característico y singular de nuestra joven ciencia; algo impar en el acervo general de nuestro saber; un dominio nuevo conquistado a las creencias populares y a la mística. La singularidad de las afirmaciones que hubo de sentar le ha confiado el papel de un *schiboleth*, cuyo empleo decide quién puede llegar a ser un adepto del psicoanálisis y a quién ha de permanecer por siempre inaprehensible. Para mí mismo fue un seguro asidero en aquellos tiempos difíciles en que los hechos ignotos de las neurosis solían confundir mi juicio, inexperimentado aún. Siempre que comenzaba a dudar de la exactitud de mis vacilantes conocimientos, cada vez que lograba referir un sueño, absurdo y embrollado en el sujeto, se renovaba mi confianza de hallarme en buen camino.

Entraña, pues, para nosotros especial interés perseguir precisamente en el caso de los sueños qué transformaciones ha experimentado el psicoanálisis en este intervalo, y además qué progreso ha realizado durante él en la comprensión y la estimación de los demás. Os diré, desde luego, que en ambos sentidos quedaréis defraudados.

Hojead conmigo la colección de la *Revista Internacional de Psicoanálisis Médica* (*Internationaler Zeitschrift für ärt zliche Psychoanalyse*), en la cual constan, desde 1913, los principales trabajos sobre nuestra ciencia. En el primer tomo hallaréis una sección permanente dedicada a *La interpretación de los sueños*, con numerosas aportaciones a los distintos problemas de la teoría de los sueños. Pero conforme vayáis avanzando en vuestra rebusca veréis que tales aportaciones se hacen cada vez menos frecuentes, hasta la desaparición total de la sección correspondiente. Los analíticos se conducen como si nada tuvieran ya que decir sobre los sueños, como si la teoría de los mismos fuera ya cosa

acabada. Pero si me preguntáis qué es lo que de la teoría de los sueños han aceptado las gentes ajenas a nuestro círculo, los muchos psiquiatras y psicoterapeutas que arriman su sardina a nuestras ascuas —sin mostrarse ciertamente muy agradecidos a nuestra hospitalidad—, las gentes llamadas intelectuales que acostumbran apropiarse los resultados más impresionantes de la ciencia, los literatos y el gran público; si preguntáis, repito, qué es lo que de la teoría de los sueños han asimilado todas estas gentes, la respuesta es muy poco satisfactoria. Algunas fórmulas han llegado a ser generalmente conocidas, y entre ellas, algunas que jamás han sido nuestras, tales como la tesis de que todos los sueños son de naturaleza sexual; pero precisamente cosas tan importantes como la distinción fundamental entre el contenido manifiesto del sueño y las ideas latentes del mismo, el descubrimiento de que los sueños de angustia no contradicen la función cumplidora de deseos del sueño, la imposibilidad de interpretar el sueño sin ayuda de las asociaciones correspondientes al sujeto y, sobre todo, el descubrimiento de que lo más esencial del sueño es el proceso de la elaboración onírica; todo esto parece ser aún tan lejano como hace treinta años a la conciencia general. Puedo afirmarlo así porque en el intervalo he recibido multitud de cartas de personas que me relatan en ellas sus sueños, pidiéndome su interpretación, o me demandan explicaciones sobre la naturaleza de los sueños, afirmando haber leído mi *Interpretación de los sueños*, cuando cada una de las frases de sus cartas delata su incompreensión de nuestra teoría onírica. Ello no ha de impedirnos, sin embargo, recapitular nuevamente lo que de los sueños sabemos. Recordaréis, seguramente, que en nuestra anterior exposición de la materia dedicamos toda una serie de conferencias a mostrar cómo se había llegado a la comprensión de tal fenómeno psíquico, hasta entonces inexplicable.

Así, pues, cuando alguien, por ejemplo, un paciente sometido a la terapia analítica, nos relata uno de sus sueños hacemos cuenta de que con ello nos ha hecho una de las comunicaciones a las que hubo de obligarse al ponerse en tratamiento. Aunque, desde luego, una comunicación con medios impropios, pues el sueño no es en sí una expresión social ni un medio de comunicación. Así, no comprendemos lo que el sujeto quiere decirnos y, por su parte, tampoco él lo sabe a punto fijo. Se nos plantea entonces un dilema que hemos de resolver rápidamente: O bien el sueño es, como nos lo aseguran los médicos no analíticos, un signo de que el sujeto ha dormido mal, de que no todas las partes de su cerebro se han aquietado por igual y de que ciertos lugares del mismo, bajo

el influjo de estímulos desconocidos, han querido seguir trabajando y sólo de un modo muy imperfecto lo han podido, y entonces haremos bien en no ocuparnos más del producto, carente de todo valor psíquico, de la perturbación nocturna, ya que su investigación nada útil para nuestros propósitos puede suministrarlos. O bien... Pero advertimos que de antemano nos hemos pronunciado en otro sentido. Hemos supuesto, en efecto —desde luego arbitrariamente, lo confesamos—, que también un tal sueño incomprensible tenía que ser un acto psíquico plenamente válido, significativo y valioso, susceptible de ser utilizado en el análisis como otra comunicación cualquiera del paciente. Si tenemos o no razón, sólo el resultado de nuestras tentativas puede mostrarlo. Si conseguimos transformar el sueño en una tal manifestación valiosa, podremos esperar averiguar algo nuevo, obtener comunicaciones tales como hasta ahora nos habían sido inaccesibles.

Mas en este punto se alzan ante nosotros las dificultades de nuestra labor y los enigmas de nuestro tema. ¿Cómo hacemos para transformar el sueño en una tal comunicación normal y cómo explicarnos que una parte de las manifestaciones del paciente hayan tomado esta forma tan incomprensible para él como para nosotros?

Como veréis, esta vez no sigo el camino de una expresión genética, sino el de una exposición dogmática. Nuestro primer paso consistirá en fijar nuestra nueva actitud ante el problema de los sueños con la introducción de dos nuevos conceptos o denominaciones. A lo que hasta ahora se ha dado el nombre de «sueño» lo llamamos «texto del sueño» o «sueño *manifiesto*», y a lo que buscamos y, por decirlo así, presumimos detrás del sueño lo designamos como «ideas *latentes* del sueño». Hecho así, podemos expresar nuestras dos labores en la forma siguiente: Tenemos que transformar el sueño manifiesto en el sueño latente e indicar cómo este último se ha hecho el primero en la vida anímica del sujeto. La primera parte es una labor práctica que atañe a la *interpretación* onírica y precisa de una técnica; la segunda es una labor teórica que ha de explicar el supuesto proceso de la *elaboración del sueño*, y sólo una teoría puede ser. Ambas, la técnica de la interpretación onírica y la teoría de la elaboración del sueño, han de ser creadas de nuevo.

¿Por cuál de ellas hemos de comenzar? A mi juicio, por la técnica de la interpretación de sueños. Su mayor plasticidad habrá de haceros impresión más viva.

Tenemos, pues, que el paciente nos ha relatado un sueño que hemos de interpretar. Hemos escuchado pasivamente su relato sin hacer reflexión alguna sobre él. ¿Qué hacemos primero? Decidimos preocuparnos lo menos posible de lo que hemos oído, o sea, del sueño manifiesto. Naturalmente, este sueño manifiesto muestra diversos caracteres que no nos son del todo indiferentes. Puede ser coherente, correctamente compuesto como un poema, o incomprensiblemente embrollado, casi como un delirio; puede contener elementos absurdos o chistosos y conclusiones aparentemente ingeniosas; puede resultar claro y preciso al sujeto o turbio y desvanecido; sus imágenes pueden mostrar la plena intensidad sensorial de percepciones o ser imprecisas como vagas sombras, y un mismo sueño puede reunir los más diversos caracteres distribuidos en diversos lugares; el sueño puede mostrar, en fin, un tono afectivo indiferente o ir acompañados de intensísimas excitaciones alegres o penosas. No debéis creer que hacemos caso omiso de esta infinita variedad en el sueño manifiesto; más adelante volveremos sobre el asunto y hallaremos elementos útiles para el análisis, mas por de pronto prescindimos de ellos y emprendemos el camino principal de la interpretación onírica; esto es, invitamos al sujeto a libertarse también de la impresión del sueño manifiesto, a desviar su atención de la totalidad del mismo para concentrarla sobre cada una de las partes del contenido del sueño y a comunicarnos sucesivamente las asociaciones que enlacen a cada una de tales partes.

¿No es ésta acaso una técnica especial y no el modo corriente de tratar una comunicación o una manifestación? Y seguramente adivináis también que detrás de este procedimiento se ocultan premisas aún no expuestas. Pero continuemos. ¿En qué orden hacemos que el paciente vaya revisando los trozos de su sueño? Se nos ofrecen aquí varios caminos. Podemos seguir sencillamente el orden cronológico tal como se ha establecido en el relato del sueño. Éste es, por decirlo así, el método más riguroso y clásico. O podemos hacer que el paciente busque y repase primero en su sueño los *restos diurnos*, pues la experiencia nos ha enseñado que en casi todo sueño se ha introducido un residuo mnémico de uno o varios de los acontecimientos del día inmediatamente anterior o una alusión a ellos, y siguiendo tales enlaces hemos hallado con frecuencia, de una vez, la transición desde el mundo de los sueños, aparentemente muy lejano, a la vida real del paciente. O, por último, le hacemos comenzar por aquellos elementos del contenido del sueño que más le han impresionado por su singular precisión y

su intensidad sensible. Sabemos, en efecto, que a tales elementos enlazará asociaciones más fácilmente que a otros. De cualquiera de estos medios podemos indistintamente servirnos para aproximarnos a las asociaciones deseadas.

Y luego obtenemos tales asociaciones. Las cuales nos traen las cosas más diversas: recuerdos del día inmediatamente anterior al sueño y de tiempos muy pretéritos, reflexiones, discusiones con el pro y el contra, confesiones y consultas. Algunas de ellas brotan con fácil espontaneidad de labios del paciente, otras surgen con más esfuerzo y después de un cierto titubeo. En su mayor parte muestran una clara relación con un elemento del sueño, lo cual no es maravilla ninguna, puesto que parte de dichos elementos; pero también sucede que el paciente las inicie con las palabras siguientes: «Esto no me parece que tiene nada que ver con el sueño; lo digo sólo por no callar nada de lo que se me ocurra».

Si en la interpretación de los sueños dependemos en general y en primera línea de las asociaciones del sujeto, nos conducimos, sin embargo, con plena independencia en cuanto a ciertos elementos del contenido del sueño, pues a su respecto fallan, por lo regular, las asociaciones. Hemos observado desde muy pronto que los contenidos en que así sucede son siempre los mismos; no son muy numerosos, y una experiencia acumulada nos ha enseñado que deben ser considerados e interpretados como *símbolos* de algo distinto. Comparados con los demás elementos del sueño, se les puede adscribir una significación fija, que, sin embargo, no ha de ser necesariamente unívoca, y cuya amplitud es determinada por reglas especiales y singulares.

Como nosotros sabemos traducir estos símbolos y el sujeto no, a pesar de ser él quien los ha empleado, puede darse el caso de que el sentido de un sueño se nos evidencia inmediatamente, antes aún de todo trabajo de interpretación, en el acto de oírnos relatar el texto del sueño, mientras que el sujeto se encuentra todavía ante un enigma. Pero sobre el simbolismo, nuestro conocimiento de él y los problemas que nos plantea hemos dicho ya tanto en nuestras anteriores conferencias que no necesitamos hoy repetirnos.

Esto es, pues, nuestro método de interpretación de los sueños. La primera pregunta que se nos planteará será la siguiente: ¿Pueden con él interpretarse todos los sueños? Y la respuesta será: No, no todos; pero sí tantos que la utilidad y la justificación del procedimiento quedan aseguradas. Mas ¿por qué no todos? La respuesta a esta nueva interrogación nos enseña algo muy importante que nos adentra ya en las condiciones psíquicas de la formación de los sueños. Tal

respuesta es: Porque la labor de la interpretación se desarrolla contra una resistencia que varía, desde magnitudes apenas perceptibles, hasta lo insuperable —por lo menos para nuestros medios de acción actuales—. Las manifestaciones de esta resistencia no pueden ser desatendidas en el curso de la labor de interpretación. En algunos lugares, las asociaciones surgen sin vacilación, y ya la primera o la segunda ocurrencia trae consigo la solución. En otros, el paciente se atasca y titubea antes de dar salida a una asociación, y entonces tenemos muchas veces que oír toda una larga cadena de ocurrencias antes de obtener algo aprovechable para la comprensión del sueño. Cuanto más larga y más digresiva es la cadena de asociaciones, más intensa juzgamos acertadamente la resistencia. También en el olvido de los sueños advertimos idéntico influjo. Sucede muy a menudo que el paciente, por más que hace, no puede recordar uno de sus sueños. Pero cuando un trozo de nuestra labor analítica llega a vencer una dificultad que había perturbado la relación del paciente con el análisis, el sueño olvidado es recordado de repente.

A este punto se enlazan otras dos observaciones. Sucede muchas veces que al principio se silencia un trozo del sueño, que es relatado luego como apéndice al mismo. Esto debe considerarse como una tentativa de olvidar dicho trozo. La experiencia muestra que precisamente tal fragmento es el más importante y significativo; suponemos, pues, que a su comunicación se oponía una resistencia mayor que a la del resto del sueño. Además, vemos frecuentemente que el sujeto precave el olvido de sus sueños sentándolos por escrito en cuanto despierta. Podemos decirle que tal precaución es totalmente inútil, pues la resistencia a la que ha hurtado la retención del texto del sueño se desplaza entonces sobre la asociación y hace al sueño inaccesible a la interpretación. En estas circunstancias no habremos de extrañar que un nuevo incremento de la resistencia sojuzgue en absoluto las asociaciones y haga con ello fracasar la interpretación.

De todo esto concluimos que la resistencia que advertimos en la interpretación de los sueños tiene que participar también en la génesis de los mismos. Podemos incluso distinguir los sueños que se han formado bajo la presión de una intensa resistencia de aquéllos en que la misma ha sido escasa. Pero tal presión varía también dentro del mismo sueño de unos trozos a otros; a ella se deben las lagunas, oscuridades y confusiones que pueden interrumpir la coherencia de los más bellos sueños.

Mas ¿cuál es la labor de la resistencia y con qué actúa? Para nosotros, la resistencia es signo inequívoco de un conflicto. Ha de existir aquí una fuerza que

quiere expresar algo y otra que se resiste a consentir tal expresión. Lo que entonces se constituye como sueño manifiesto puede sintetizar todas las decisiones en las que se ha condensado esta pugna de ambas tendencias. En un lugar puede haber conseguido una de tales fuerzas imponer lo que quería decir, y, en cambio, en otros, la instancia contraria ha logrado extinguir por completo la comunicación propuesta o sustituirla por algo que no delata huella ninguna de ella. Predominantes y máximamente característicos de la formación de los sueños son aquellos casos en los que el conflicto se resuelve en una transacción, de modo que la instancia comunicativa pudo decir lo que quería; pero no como quería, sino en una forma mitigada, deformada e irreconocible.

Así, pues, el sueño no reproduce fielmente las ideas oníricas, y si es necesaria una labor de interpretación para salvar el abismo entre uno y otras, es por un éxito de la instancia resistente, inhibitoria y restrictiva, que deducidos de la percepción de la resistencia en la interpretación onírica. Mientras estudiamos el sueño como fenómeno aislado, independiente de los productos psíquicos a él afines, dimos a esta instancia el nombre de *censor del sueño*.

Sabéis ya que esta censura no es un dispositivo privativo de la vida onírica. Que el conflicto entre dos instancias psíquicas, que designaremos —imprecisamente— como lo reprimido inconsciente y lo consciente, rige en general nuestra vida psíquica y que la resistencia contra la interpretación de los sueños, el signo de la censura onírica, no es más que la resistencia de la represión que contrapone a tales dos instancias. Sabéis también que del conflicto entre las mismas surgen, bajo determinadas condiciones, otros productos psíquicos que, al igual del sueño, son el resultado de transacciones, y no pediréis que os repita ahora todo lo contenido en mi introducción a la teoría de las neurosis para exponeros lo que de las condiciones de tal constitución de transacciones sabemos. Habéis comprendido que el sueño es un producto patológico, el primer elemento de la serie que comprende el síntoma histérico, la representación obsesiva y la idea delirante, pero diferenciado de los demás por su condición efímera y su génesis en circunstancias pertenecientes a la vida normal. Pues —retengámoslo— la vida onírica es, como ya Aristóteles lo dijo, la manera en que nuestra alma trabaja mientras dormimos. El dormir establece un apartamiento del mundo real, con lo cual se da la condición del desarrollo de una psicosis. El estudio más cuidadoso de las psicosis graves no nos descubrirá rasgo ninguno más característico de este estado patológico. Pero en las psicosis el apartamiento de la realidad es provocado de dos maneras distintas: O bien toma

fuerza preponderante lo inconsciente reprimido y sojuzga a lo consciente pendiente de la realidad, o bien la realidad se ha hecho tan insoportablemente penosa que el yo amenazado, rebelándose desesperadamente, se arroja en brazos de lo instintivo inconsciente. La inocente psicosis onírica es la consecuencia de un retraimiento, conscientemente voluntario y sólo temporal, del mundo exterior y desaparece con la renovación de las relaciones con el mismo. Durante el aislamiento del durmiente se establece también una modificación en la distribución de su energía psíquica; una parte del esfuerzo de represión, empleado hasta entonces en el sojuzgamiento de lo inconsciente, puede ser ahorrada, pues aunque lo inconsciente aprovecha su relativa liberación para actuar, encuentra de todos modos cerrado el camino a la motilidad y sólo abierto el innocuo que conduce a la satisfacción alucinatoria. Puede así entonces formarse un sueño; pero el hecho de la censura onírica muestra que aun durante el dormir se ha conservado magnitud suficiente de la resistencia represora.

Se nos abre aquí el camino para dar respuesta a la interrogación de si el sueño tiene también una función útil. El reposo exento de estímulos que el dormir quisiera establecer es amenazado por tres lados: de un modo casual, por estímulos exteriores sobrevenidos durante el dormir y por intereses diurnos que no se dejan interrumpir; de un modo inevitable, por los impulsos instintivos reprimidos, insatisfechos, que acechan la ocasión de exteriorizarse. A consecuencia de la debilitación nocturna de las represiones existiría el peligro de que la tranquilidad del dormir fuera perturbada cada vez que el estímulo interno o externo lograra una conexión con una de las fuentes de instintos inconscientes. El proceso onírico hace desembocar el producto de una tal acción conjunta en un suceso alucinatorio innocuo y asegura así la perduración del dormir. No contradice tal función el hecho de que el sueño despierte a veces, angustiado, al sujeto, hecho que es la señal de que el vigilante considera demasiado peligrosa la situación y no cree ya poderla dominar. Con frecuencia advertimos, dormidos todavía, la observación tranquilizadora que intenta evitar el despertar: Pero ¡si no es más que un sueño!

Hasta aquí, señoras y señores, lo que me proponía deciros sobre la interpretación onírica, cuya labor es conducirnos desde el sueño magnífico a las ideas latentes del sueño. Conseguido esto, el sueño pierde casi siempre su interés en cuanto al análisis práctico. Añadimos la comunicación obtenida en forma de sueño a las demás suministradas por el sujeto y proseguimos el análisis. Mas, desde otro punto de vista, el sueño sigue interesándonos. Nos interesa, en efecto,

estudiar el proceso que ha transformado las ideas oníricas latentes en sueño manifiesto, proceso al que damos el nombre de «elaboración del sueño». Habiéndolo descrito detalladamente en mis anteriores conferencias, me limitaré hoy a sintetizarlo.

El proceso de la elaboración del sueño es, pues, algo totalmente nuevo, singular y sin precedentes. Nos ha procurado una primera visión de los procesos que se desarrollan en el sistema inconsciente y nos ha mostrado que son muy otros de los que conocemos de nuestro pensamiento consciente y que para este último tienen que resultar inauditos y defectuosos. La importancia de estos hallazgos ha sido luego intensificada por el descubrimiento de que en la formación de los síntomas neuróticos actúan los mismos mecanismos —no nos atrevemos a decir procesos mentales— que han transformado las ideas oníricas latentes en el sueño manifiesto.

En lo que sigue me ha de ser imposible evitar una expresión esquemática. Supongamos que en un caso determinado tenemos una visión conjunta de todas las ideas latentes más o menos cargadas de afecto que han sustituido al sueño manifiesto, una vez cumplida la interpretación del mismo. Entonces advertimos entre ellas una diferencia, y esta diferencia nos llevará lejos. Casi todas estas ideas son conocidas o reconocidas por el sujeto; concede que ha pensado así en esta ocasión o en otra anterior o que podía haber pensado así. Sólo contra la aceptación de una de ellas se resiste; tal idea le es ajena, y quizá incluso repulsiva; es posible que la rechace de sí con apasionada excitación. Se nos hace entonces patente que las demás ideas son fragmentos de su pensamiento consciente; podían muy bien haber sido pensadas durante la vigilia, y probablemente se han formado durante la vida diurna. Pero la idea, o mejor aún, el impulso rechazado es hijo de la noche; pertenece a lo inconsciente del sujeto, y es así negado y rechazado por él. Tuvo que esperar el relajamiento nocturno de la represión para lograr una expresión cualquiera. De todos modos, tal expresión es una expresión mitigada, deformada y disfrazada; sin la labor de la interpretación no la hubiéramos hallado. Al enlace con las demás ideas incontestadas del sueño debe este impulso inconsciente la ocasión de deslizarse, con un disfraz que le hace irreconocible, a través de las barreras de la censura; por otro lado, las ideas preconscientes del sueño deben a este mismo enlace el poder de ocupar también durante el dormir a la vida anímica. Pues no nos cabe la menor duda de que tal impulso inconsciente es el verdadero creador del sueño;

despierta la energía psíquica necesaria para su formación. Como todo otro impulso instintivo, no puede aspirar más que a su propia satisfacción, y nuestra experiencia en la interpretación onírica nos muestra también que tal es el sentido de todo soñar. En todo sueño ha de ser representado como cumplido un deseo instintivo. El apartamiento nocturno de la realidad de toda la vida onírica y la regresión a mecanismos primitivos que tal apartamiento condicional hacen posible que dicha satisfacción alucinatoria de un instintivo sea vivida como presente. A consecuencia de la misma regresión se convierten en el sueño las representaciones en imágenes visuales, siendo así dramatizadas e ilustradas las ideas latentes del sueño.

Este fragmento de la elaboración onírica nos informa sobre algunos de los caracteres más peculiares y singulares del sueño. Repetiré el proceso de la elaboración onírica: Su introducción es el deseo de dormir, el apartamiento intencional del mundo exterior. De lo cual resultan para el aparato onírico dos consecuencias: Primera, la posibilidad de que surjan en él métodos de trabajo más antiguos y primitivos; esto es, la regresión. Y segunda, la disminución de la resistencia represora que pesa sobre lo inconsciente. Como secuela de este último factor resulta la posibilidad de la formación del sueño, posibilidad que es aprovechada por los motivos ocasionales; esto es, por los estímulos internos y externos entrados en actividad. El sueño que así nace es ya el producto de una transacción y tiene una doble función, siendo por un lado ego-sintónico, en cuanto con la impresión de los estímulos perturbadores del reposo sirve al deseo de dormir, y, por otro, permite a un impulso instintivo reprimido la satisfacción en tales circunstancias, posible en forma de cumplimiento alucinatorio de un deseo. Pero todo el proceso consentido por el yo durmiente se halla bajo la condición de la censura ejercida por el resto de la represión subsistente. No me es posible exponer más sencillamente este proceso, porque en verdad no es más sencillo. Mas ahora ya puedo continuar la exposición de la elaboración onírica.

Volvamos de nuevo a las ideas latentes del sueño. Su elemento más vigoroso es el impulso instintivo reprimido que se ha procurado en ellas, apoyándose en estímulos casualmente dados y transfiriéndose a los restos diurnos una expresión, siquiera sea mitigada y disfrazada. Como todo impulso instintivo, también éste tiende a la satisfacción por medio de la acción; pero los dispositivos fisiológicos del estado de reposo le cierran el camino de la motilidad, viéndose así obligado a contentarse con una satisfacción alucinatoria. Así, pues, las ideas latentes del sueño son transformadas en una serie de imágenes sensoriales y

escenas visuales. Por este camino sucede con ellas aquello que tan nuevo y extraño nos parece. Todos los recursos del idioma por medio de los cuales son expresadas las relaciones mentales más sutiles, las conjunciones y las preposiciones, los accidentes de la declinación y la conjugación, desaparecen por faltar los medios de representación para ellos; como en un idioma primitivo carente de gramática, sólo es expresada la materia prima del pensamiento y reducido el abstracto a lo concreto en que se fundamenta. Lo que así queda puede fácilmente parecer incoherente. El empleo abundante de la exposición de ciertos objetos y procesos por medio de símbolos que se han hecho ajenos al pensamiento consciente corresponde tanto a la regresión arcaica en el aparato anímico como a las exigencias de la censura. Pero aún van mucho más lejos otras mutaciones de las que son objeto los elementos de las ideas del sueño. Todas aquellas que muestran algún punto de contacto son *condensadas* en nuevas ideas. En la transformación de los pensamientos en imágenes son preferidos inequívocamente aquellos que permiten una tal condensación, como si actuara una fuerza que sometiese el material a una compresión. A consecuencia de la condensación puede luego un elemento del sueño manifiesto corresponder a numerosos elementos de las ideas latentes del sueño; o inversamente, también un elemento de las ideas del sueño puede ser representado en el sueño por varias imágenes.

Más singular aún es el otro proceso del *desplazamiento*, o transferencia del acento, que en el pensamiento consciente es conocido tan sólo como error mental o medio del chiste. Las distintas representaciones de las ideas del sueño no son equivalentes, están cargadas con distintas magnitudes de afecto y correlativamente son estimadas por el juicio como más o menos importantes y dignas de interés. En la elaboración del sueño, estas representaciones son separadas de los afectos a ellas adheridos, y los afectos en sí pueden ser suprimidos, desplazados sobre algo distinto, conservados, transformados o no aparecen en absoluto en el sueño. La importancia de las representaciones despojadas de afecto retorna en el sueño como intensidad sensorial de las imágenes oníricas; pero observamos que este acento ha pasado de elementos importantes a otros indiferentes, de manera que en el sueño aparece situado en primer término como cosa principal lo que en las ideas latentes desempeñaba tan sólo un papel secundario, e inversamente lo esencial de tales ideas sólo encuentra en el sueño una representación pasajera e imprecisa. Ningún otro fragmento de la elaboración onírica contribuye tanto a hacer el sueño extraño e

incomprensible para el soñado. El desplazamiento es el medio capital de la *deformación del sueño*, a la que tienen que someterse las ideas latentes bajo la influencia de la censura.

Después de esta acción sobre las ideas del sueño, queda éste casi completo. Todavía se agrega un factor algo inconsciente, la llamada elaboración secundaria, que se desarrolla una vez que el sueño ha aparecido como objeto de la percepción ante la conciencia. Lo tratamos entonces como en general acostumbramos tratar los contenidos de la percepción; esto es, procuramos llenar lagunas y establecer encadenamientos, exponiéndonos en ello con frecuencia a graves equivocaciones. Pero esta actividad de carácter racionalizador, que en el mejor caso provee al sueño de una fachada irreprochable a la vista, pero que no puede convenir a su verdadero contenido, puede también ser omitida o manifestarse tan sólo en modestísima medida, en cuyo caso el sueño muestra abiertamente todas sus grietas y resquebrajaduras. Por otro lado, no debe olvidarse que tampoco la elaboración onírica procede siempre con igual energía; muy a menudo se limita a ciertos fragmentos de las ideas latentes, y otras de ellas pueden aparecer invariables en el sueño. Entonces da la impresión de que en el sueño se han llevado a cabo las más sutiles operaciones intelectuales, habiéndose especulado, hecho chistes, adoptado resoluciones y resuelto problemas, mientras que todo ello es el resultado de nuestra actividad mental normal, puede haber sucedido, tanto en el día anterior al sueño como durante la noche, y no tiene nada que ver con la elaboración onírica ni manifiesta nada característico del sueño. Tampoco es superfluo hacer resaltar de nuevo la contradicción existente dentro de las mismas ideas latentes entre el impulso instintivo inconsciente y los restos diurnos.

En tanto que estos últimos muestran toda la variedad de nuestros actos psíquicos, el primero, que es el verdadero motor de la producción del sueño, culmina regularmente en el cumplimiento de un deseo.

Todo esto hubiera podido decíroslo ya hace quince años e incluso creo que efectivamente os lo dije. Ahora os expondré conjuntamente cuantos descubrimientos y modificaciones han surgido en el intervalo.

Ya os he expresado mi temor de que tales novedades os parezcan de poca monta, y os preguntéis por qué os he impuesto la tarea de escuchar dos veces las mismas cosas y a mí mismo la de repetirlas. Pero de entonces acá han pasado quince años, y he creído que sería la mejor manera de volver a entrar en contacto

con vosotros. Además, se trata de cosas tan elementales y de tan decisiva importancia para la comprensión del psicoanálisis, que pueden oírse con gusto dos veces, aparte de que siempre merece la pena de saberse que tales cosas fundamentales han permanecido invariables a través de quince años.

Naturalmente, en la literatura psicoanalítica de este período figura una gran cantidad de confirmaciones y exposiciones de detalle, de las cuales sólo me propongo ofreceros algunas muestras. Lo cual me dará también pretexto para orientar vuestra atención hacia algo que ya antes era conocido, y que se refiere, en su mayor parte, al simbolismo onírico y a los demás medios expositivos del sueño. Veámoslo: Recientemente, los profesores médicos de una Universidad norteamericana se han negado a reconocer al psicoanálisis todo carácter de ciencia, fundándose en que no permitía demostración experimental alguna. Idéntica objeción hubiera podido oponerse a la Astronomía, ya que es particularmente difícil experimentar con los cuerpos celestes. Sólo la observación es posible. De todos modos, precisamente unos investigadores vieneses han comenzado a confirmar experimentalmente nuestro simbolismo onírico. Ya en 1912, el doctor Schrötter halló que cuando a una persona profundamente hipnotizada se le ordena que sueñe procesos sexuales, en el sueño así provocado el material sexual aparece sustituido por los símbolos que conocemos. Por ejemplo: a una mujer se le ordena que sueñe el comercio sexual con una amiga. En el sueño aparece esta amiga llevando una *maleta* que ostenta una etiqueta con la inscripción siguiente: «Sólo para señoras». Más impresionante aún son los experimentos de Betlheim y Hartmann (1924) con sujetos que padecían la llamada psicosis de Korsakoff. Les contaban historietas de contenido francamente sexual y atendían a las deformaciones que surgían al reproducirlas a su demanda los enfermos. En tales reproducciones surgían de nuevo los símbolos que ya nos son familiares de los órganos sexuales y del comercio sexual; entre otros, el símbolo de la escalera, del cual dicen con razón los autores que hubiera sido inaccesible a una tentativa consciente de deformación.

H. Silberer ha mostrado en una interesantísima serie de experimentos la posibilidad de sorprender *in fraganti* a la elaboración onírica en el acto de transformar ideas abstractas en imágenes visuales. Cuando hallándose fatigado y somnoliento intentaba forzarse a un trabajo intelectual, se le escapaba frecuentemente la idea, y surgía en su lugar una visión, que era manifiestamente un sustitutivo de aquélla.

Un ejemplo sencillo de este orden: «Pienso —dice Silberer— que debo corregir un pasaje defectuoso de un artículo». Vision: Me veo cepillando un trozo de madera. En estos experimentos sucedía a menudo que lo que se convertía en contenido de la visión no era la idea que esperaba una elaboración, sino el propio estado subjetivo; el estado en lugar del objeto, cosa a la que Silberer dio el nombre de «fenómeno funcional». Un ejemplo os mostraré en seguida de qué se trata: El autor se esfuerza en comparar las opiniones de dos filósofos sobre un problema determinado. Pero en su estado de somnolencia, una de tales opiniones se le escapa una y otra vez, y por último tiene la visión de estar solicitando un informe de un secretario malhumorado, el cual, encorvado sobre su mesa de trabajo, no le hace al principio el menor caso, y le mira luego con disgusto. Probablemente las condiciones mismas del experimento explican que la visión así conseguida sea tan frecuentemente un resultado de la autoobservación.

Continuemos con los símbolos. Había algunos que creíamos haber reconocido; pero de los cuales nos inquietaba, sin embargo, no poder indicar cómo el símbolo había llegado a adquirir tal significación. En tales casos habían de sernos bien halladas las confirmaciones procuradas por otros sectores: la Lingüística, el folklore, la Mitología y el ritual. Un ejemplo de este orden es el símbolo de la capa. Decíamos que en el sueño de una mujer, la capa representa a un hombre. Espero que os impresionará oír lo que Th. Reik nos informaba en 1920: «En el antiquísimo ceremonial nupcial de los beduinos, el novio cubre a la novia con una capa, llamada *aba*, mientras pronuncia la frase ritual siguiente: “En adelante, nadie más que yo te cubriré”». (Citado, según Robert Eisler, en *Weltenmantel und Himmelszelt*.) También nosotros hemos descubierto varios símbolos nuevos, de los cuales os citaré, por lo menos, dos. Según Abraham (1922), la araña en el sueño es un símbolo de la madre, pero de la madre fálica, a la que se tiene miedo; de modo que el miedo a la araña expresa el miedo ante el incesto con la madre y el horror al genital femenino. Sabéis quizá que el producto mitológico de la cabeza de Medusa ha de referirse al mismo motivo del miedo a la castración. El otro símbolo del que quiero hablaros es el del puente. Ferenczi lo ha explicado en 1921-1922. Significa originariamente el miembro masculino, que une al padre con la madre en el acto sexual; pero desarrolla luego otras significaciones, derivadas de la primera. En cuanto al miembro masculino, se debe el que el ser humano pueda salir de las aguas del parto y venir al mundo, el puente se convierte en el paso desde el lado de allá (el no haber nacido aún, el

seno materno) al lado de acá (la vida); y como el hombre se representa también la muerte como un retorno al seno materno (al agua), el puente recibe la significación de un transporte a la muerte, y, por último, más lejos aún de su sentido inicial, significa, en general, una transición, un cambio de estado. Con ello concuerda el hecho de que la mujer que no ha superado aún el deseo de ser un hombre sueña tan frecuentemente con puentes, demasiado cortos para alcanzar la otra orilla.

En el contenido manifiesto de los sueños aparecen muy frecuentemente imágenes y situaciones que recuerdan temas conocidos de las leyendas y los mitos. La interpretación de tales sueños ilumina entonces los intereses originales que crearon tales temas, en lo cual no debemos olvidar, naturalmente, el cambio de significación que el material correspondiente ha experimentado en el curso del tiempo. Nuestra labor de interpretación descubre, por decirlo así, la materia prima, que muy a menudo es de carácter sexual, pero que en una elaboración posterior ha encontrado las más diversas aplicaciones. Tales referencias suelen atraernos el enojo de todos los investigadores de orientación no analítica, como si pretendiéramos negar o menospreciar todo lo que en desarrollos posteriores ha venido a superponerse. Sin embargo, estas opiniones son muy instructivas e interesantes. Lo mismo puede decirse de la derivación de ciertos temas de las artes plásticas, cuando, por ejemplo, M. J. Eisler (1919) interpreta analíticamente, según la parte inicial de sueños de sus pacientes, el adolescente que juega con un niño, representado en el *Hermes*, de Praxiteles. Por último, no puedo menos de mencionar cuán a menudo encuentran precisamente los temas mitológicos su aclaración por medio de la interpretación de los sueños. Así, la leyenda del laberinto revela ser la representación de un parto anal, los caminos intrincados son los intestinos, y el hilo de Ariadna, el cordón umbilical.

Las formas expositivas de la elaboración onírica, materia interesantísima y apenas agotable, nos van siendo cada vez más familiares, gracias a un penetrante estudio. Veamos algunos ejemplos: En ocasiones, el sueño expone la relación de frecuencia por medio de la multiplicación de lo idéntico. Oídmelo el sueño singular de una muchachita: Entra en un salón, y encuentra en él a una persona, sentada en una silla, y repetida ocho o más veces, pero idéntica siempre a su padre. Esto es fácil de comprender cuando por las circunstancias accesorias del sueño averiguamos que el salón representa el claustro materno. Entonces, el sueño se hace equivalente a la conocida fantasía de la adolescente, que pretende haberse tropezado ya con el padre en la vida intrauterina, cuando el mismo

visitaba a la madre durante su embarazo. El hecho de que el sueño muestre algo invertido, esto es, que la entrada del padre aparezca desplazada sobre la propia persona de la sujeto, no debe desorientarnos; tiene, además, su significación particular. La multiplicación de la persona del padre puede sólo significar que el proceso correspondiente se desarrolló varias veces. En realidad, hemos de confesar también que el sueño no se toma demasiadas libertades cuando expresa la *frecuencia* por medio de la *acumulación*. No hace más que volver al significado original de la palabra, que para nosotros significa hoy una repetición en el tiempo, pero que está tomada de una reunión en el espacio. Y es que la elaboración onírica convierte siempre que puede las relaciones temporales en relaciones espaciales, y las expone como tales. Así, el sujeto ve, por ejemplo, en el sueño una escena entre personas, que parecen muy pequeñas y lejanas, como vistas con unos gemelos al revés. La pequeñez y la lejanía espacial significan aquí lo mismo. Aluden al alejamiento en el tiempo; ha de entenderse que se trata de una escena perteneciente a un lejano pretérito. Además, recordáis quizá que ya en mis conferencias anteriores os dije y os mostré con ejemplos que habíamos aprendido a utilizar también para la interpretación rasgos puramente formales del sueño manifiesto, o sea, a convertirlos en contenido de las ideas latentes del sueño. Ahora bien: sabéis ya que todos los sueños de una noche pertenecen al mismo sistema. Pero no es siquiera indiferente que estos sueños parezcan al sujeto una continuidad o que los articule en varios trozos y en cuántos. El número de estos fragmentos corresponde con frecuencia a otros tantos centros, distintos de la producción de ideas en las ideas latentes, o a otras tantas corrientes, que pugnan entre sí en la vida anímica del sujeto, cada una de las cuales encuentra expresión principal, aunque no exclusiva, en uno de los fragmentos del sueño. Un breve sueño previo y un largo sueño principal se hallan frecuentemente entre sí en la relación de condición y ejecución; caso del cual hallaréis un claro ejemplo en mis antiguas conferencias. Un sueño del que el sujeto dice haberse interpolado en otro, corresponde realmente a una frase secundaria en las ideas del sueño. En un estudio sobre los pares de sueños ha mostrado Franz Alexander (1925) que dos sueños de una misma noche se reparten muchas veces la ejecución de la labor del sueño de tal manera que reunidos dan el cumplimiento en dos etapas de un deseo; cumplimiento que ninguno de ellos por separado lleva a cabo. Cuando el deseo del sueño tiene por contenido, por ejemplo, un acto ilícito, realizado con una persona determinada, esta persona aparece inequívocamente en el primer sueño, y, en cambio, el acto

sólo tímidamente indicado. El segundo sueño obra al revés. El acto es inequívocamente designado, pero la persona aparece irreconocible o es sustituida por otra indiferente. Esto da realmente una impresión de astucia. Una segunda y análoga relación entre las dos partes de un par de sueños es la de que uno de ellos representa el castigo, y la otra, la satisfacción ilícita. Como si dijéramos: Si se acepta el castigo, puede uno permitirse lo prohibido.

No puedo deteneros por más tiempo en estos pequeños descubrimientos, ni tampoco en las discusiones referentes a la aplicación de la interpretación de los sueños en la labor analítica. Puedo suponer que estáis impacientes por oír qué modificaciones han surgido en las concepciones fundamentales sobre la esencia y la significación de los sueños. Estáis ya preparados a que precisamente sobre ella hay poco que exponer. El punto más discutido de toda la teoría ha sido acaso la afirmación de que todos los sueños son cumplimientos de deseos. La inevitable y constante objeción de los profanos de que hay tantos sueños de angustia quedó ya rebatida en nuestras conferencias anteriores. Con la división en sueños optativos, sueños de angustia y sueños punitivos hemos mantenido en pie nuestra teoría.

También los sueños punitivos son satisfacciones de deseos; pero no de los deseos de los impulsos instintivos, sino de la instancia crítica, censora y punitiva de la vida anímica. Cuando nos encontramos ante un puro sueño punitivo, una sencilla operación mental nos permite reconstruir el sueño optativo, del que el punitivo es la réplica exacta, sustituida para el sueño manifiesto por esta repulsa. Sabéis ya que el estudio del sueño es lo que primero nos ha ayudado para la comprensión de las neurosis. Encontraréis también comprensible que nuestro conocimiento de las neurosis haya podido influir luego en nuestra concepción del sueño. Como más adelante oiréis, nos hemos visto precisados a admitir que en la vida anímica existe una instancia especial, crítica y prohibitiva, a la que llamamos el *super-yo*. Al reconocer también en la censura onírica una función de esta instancia fuimos conducidos a considerar más atentamente la participación del *super-yo* en la producción de los sueños.

Contra la teoría según la cual el sueño es el cumplimiento de un deseo, se alzan tan sólo dos dificultades de alguna monta, cuya discusión lleva muy lejos, sin que de todos modos haya culminado aún en una solución satisfactoria. La primera de tales dificultades está en el hecho de que aquellas personas que han pasado por grave trauma psíquico, caso tan frecuente en la gran guerra, como

base de una histeria traumática, sean tan regularmente transportadas de nuevo por el sueño a la situación traumática. Lo cual no debería suceder, según nuestra hipótesis sobre la función del sueño. ¿Qué impulso optativo podría ser satisfecho por esta regresión al penosísimo suceso traumático? Es difícil adivinarlo. Con la segunda dificultad tropezamos casi a diario en la labor analítica; pero no supone objeción tan poderosa como la primera. Sabéis que una de las tareas del psicoanálisis es levantar el velo de la amnesia, que encubre los primeros años infantiles, y llevar al recuerdo consciente las expresiones de la vida sexual de la primera infancia en ellos contenida. Ahora bien: estas primeras vivencias sexuales del niño están enlazadas a impresiones dolorosas de angustia, prohibición, desilusión y castigo; se comprende que hayan sido reprimidas; pero entonces no se comprende que tengan tan amplio acceso a la vida onírica, que procuren los modelos para tantas fantasías oníricas y que los sueños están llenos de reproducciones de estas escenas infantiles y de alusiones a ellas. Su carácter displaciente parece avenirse mal con la tendencia cumplidora de deseos del sueño. Pero quizá en este caso exageramos la dificultad. A las mismas vivencias infantiles se adhieren, en efecto, todos los deseos instintivos, imperecederos e insatisfechos, que suministran, a través de toda la vida, la energía para la producción de los sueños; deseos de los que no es aventurado aceptar que en su poderoso impulso ascensional pueden empujar también hacia la superficie el material de sucesos penosamente sentidos. Y, por otra parte, en la manera en que este material es reproducido se manifiesta evidentemente el esfuerzo de la elaboración onírica para negar el displacer por medio de la deformación y transformar la desilusión en cumplimiento. Otra cosa sucede en las neurosis traumáticas; en ellas los sueños culminan regularmente en desarrollo de angustia. A mi juicio, no debemos huir de confesar que en este caso falla la función del sueño. No quiero invocar la tesis de que la excepción demuestra la regla; su sabiduría me parece más que dudosa. Pero lo que sí sucede es que la excepción no invalida la regla. Cuando aislamos, para estudiarla de todo su contexto, una única función psíquica como el sueño, nos hacemos posible descubrir sus normatividades peculiares; cuando la volvemos a insertar en su conjunto, debemos estar preparados a saber que tales resultados son oscurecidos o modificados por el choque con otros poderes. Decimos que el sueño es un cumplimiento de deseos; si por vuestra parte queréis tener en cuenta las últimas objeciones, podéis decir que el sueño es la *tentativa* de un cumplimiento de deseos. Mas para nadie que sepa infundirse en la dinámica psíquica habréis

dicho entonces nada distinto. En determinadas circunstancias, el sueño puede no conseguir, sino muy imperfectamente su propósito o tiene que abandonarlo; la fijación inconsciente a un trauma parece ser el principal de estos impedimentos de la función del sueño. El sujeto sueña porque el relajamiento nocturno de la censura deja entrar en actividad el impulso ascensional de la fijación traumática; pero falla la función de su elaboración onírica, que quisiera transformar las huellas mnémicas del suceso traumático en un cumplimiento de deseos. En estas circunstancias surge el insomnio; el sujeto renuncia a dormir por miedo al fracaso de la función onírica. La neurosis traumática nos muestra aquí un caso extremo; pero también a las vivencias infantiles tenemos que reconocerles carácter traumático, y no hay por qué extrañar que también bajo otras condiciones se produzcan trastornos menos importantes de la función del sueño.

Lección XXX.—SUEÑO Y OCULTISMO

Señoras y señores:

TÓCANOS hoy encaminarnos por un sendero estrecho, pero que puede conducirnos a la visión de un vasto panorama.

El anuncio de que mi conferencia de hoy va a versar sobre las relaciones del sueño con el ocultismo apenas habrá de sorprendernos, ya que el sueño ha sido considerado muy a menudo como el acceso al mundo de la mística, y es todavía para mucha gente un fenómeno oculto. Tampoco nosotros, que lo hemos hecho objeto de la investigación científica, negamos que posea uno o más hilos de enlace con aquellos oscuros dominios. Cuando hablamos de la mística y del ocultismo, ¿qué es lo que con tales términos designamos? No esperéis de mí tentativa alguna de abarcar con definiciones estos dominios, mal delimitados. De un modo general e indeterminado, todos sabemos de lo que se trata. Es una especie de Más Allá, de aquel mundo luminoso, regido por leyes implacables, que la ciencia ha edificado para nosotros.

El ocultismo afirma la existencia real de aquellas «cosas que existen entre el Cielo y la Tierra, y de las que nada sospecha nuestra filosofía». Mas por nuestra parte no queremos obstinarnos en estrechez de miras semejantes; estamos dispuestos a creer lo que se nos haga creíble.

Nos proponemos proceder con estas cosas como con todo otro material científico: fijar primero si tales procesos son verdaderamente observables, y luego, pero sólo luego, cuando su efectividad no deje ya ningún lugar a dudas, procurar encontrarles explicación. Mas no se puede negar que ya esta decisión nos es dificultada por factores intelectuales, psicológicos e históricos. El caso es muy distinto del de otras investigaciones.

Veamos primero la dificultad intelectual. Permitidme que emplee, para mayor claridad, imágenes burdamente concretas. Supongamos que se trata del problema de la constitución del interior de la Tierra. Nada seguro sabemos sobre ella. Sospechamos que se compone de metales pesados en estado de incandescencia. Pero supongamos que alguien sale afirmando que el interior de la Tierra es agua saturada de ácido carbónico, o sea, una especie de gaseosa. Seguramente diremos que semejante afirmación es muy inverosímil, que contradice todas nuestras suposiciones y que no tiene en cuenta ninguno de aquellos puntos de apoyo de nuestro saber que nos han llevado a elegir la hipótesis de los metales en ignición. Pero, de todos modos, no se trata de algo absolutamente inconcebible, y si alguien nos muestra un camino conducente a la verificación de la hipótesis de la gaseosa, le seguiremos sin resistencia. Pero luego, otro investigador afirma que el núcleo central de la Tierra sería de mermelada. Ante este aserto nos conduciremos muy diferentemente. Nos diremos que la mermelada no existe en la Naturaleza, que es un producto de la cocina humana, que la existencia de tal materia presupone, además, la de árboles frutales y sus frutos y que ignoramos cómo podríamos transferir al interior de la Tierra la vegetación y el arte culinario; el resultado de todas estas objeciones intelectuales será un viraje de nuestro interés: en lugar de emprender la investigación de si el núcleo central de la Tierra es verdaderamente de mermelada, nos preguntaremos qué clase de hombre puede ser el que ha tenido tan peregrina idea y, cuando más, le preguntaremos en qué la funda. El desdichado promotor de la teoría de la mermelada se sentirá altamente ofendido y nos acusará de negarle, movidos por un prejuicio pretenciosamente científico, la validez objetiva de su afirmación. Pero de nada le servirá. Sentimos que los prejuicios no siempre son rechazados, sino, muchas veces, justificados y adecuados para ahorrarnos esfuerzos inútiles. No son sino conclusiones por analogía, según otros juicios perfectamente fundados.

Gran parte de las afirmaciones ocultistas actúan sobre nosotros del mismo modo que la hipótesis de la mermelada, de forma que nos sentimos con derecho

a rechazarlas desde un principio sin previo examen. Pero la cosa no es tan sencilla. Una comparación como la elegida por mí en este caso no demuestra nada, como, en general toda comparación. Es discutible que sea adecuada, y ya se comprende que la actitud de repulsa despreciativa ha determinado su elección. Los prejuicios son a veces adecuados y justificados; pero también otras, erróneos y perjudiciales, y nunca se sabe a punto fijo cuándo son lo primero y cuándo lo segundo. La historia de las ciencias está llena de sucesos que pueden precavernos contra toda condenación demasiado expedita. Durante mucho tiempo se consideró también insensata la hipótesis de que las piedras que hoy llamamos meteoritos habían caído a la Tierra desde los espacios celestes, e igualmente la de que las rocas de las montañas que encierran restos de conchas habían sido un día fondos marinos. Lo mismo sucedió, por lo demás, a nuestro psicoanálisis cuando afirmó la posibilidad de deducir lo inconsciente. Así, pues, nosotros los analíticos tenemos especiales razones para ser prudentes en la aplicación de los motivos intelectuales para la repulsa de nuevas afirmaciones, y tenemos que confesar que no nos protege contra la duda y la inseguridad.

El segundo factor hemos dicho que era el psicológico. Nos referimos con ello a la general inclinación de los hombres a la credulidad y a la milagrería. Desde el momento en que la vida nos impone su severa disciplina, se alza en nosotros una resistencia contra el rigor y la monotonía de las leyes del pensamiento y contra las exigencias de la prueba de realidad. La razón se convierte en una enemiga que nos priva de tantas posibilidades de placer. Descubrimos cuánto placer procura escapar a ella por lo menos temporalmente y a entregarse a las seducciones de lo insensato. El escolar se divierte haciendo juegos de palabras, el especialista toma en broma sus actividades después de un Congreso científico y hasta el hombre más serio saborea el chiste. Una hostilidad más seria contra «la razón y la ciencia, la mejor fuerza del hombre^[2335]», espera su hora propicia, se apresura a dar al curandero la preferencia sobre el médico «de estudios», acoge las afirmaciones del ocultismo mientras sus pretendidos hechos comprobados son tenidos por infracciones de la ley y la norma, adormece la crítica, falsea las percepciones y presenta confirmaciones y adhesiones no justificables. Teniendo en cuenta esta inclinación de los hombres, hay fundamento sobrado para desvalorizar muchas de las afirmaciones ocultistas.

El tercero de los factores que venimos reseñando es el histórico. Al aducirlo quise llamar la atención sobre el hecho de que en el mundo del ocultismo no

sucede en realidad nada nuevo, pero aparecen en él de nuevo todos aquellos signos, milagros, profecías y apariciones de espíritus que nos son relatados de antiguos tiempos y en viejos libros, y de los que creíamos habernos desembarazado ya, mucho tiempo ha, como de engendros de una desenfrenada fantasía o de una mentira tendenciosa, como de productos de una era en la que la ignorancia de los hombres era aún muy grande y en la que el espíritu científico no daba sino sus primeros pasos. Si suponemos verdadero aquello que, según las comunicaciones de los ocultistas, todavía hoy sucede, tendremos que conceder también crédito a aquellas noticias de la antigüedad. Y ahora recordamos que las tradiciones y los libros sagrados de los pueblos están llenos de tales historias milagreras y que las religiones apoyan su demanda de credibilidad precisamente en tales acontecimientos extraordinarios y maravillosos y encuentran en ellos las pruebas de la actuación de poderes sobrehumanos.

Entonces nos es difícil evitar la sospecha que el interés ocultista es, en realidad, un interés religioso y de que entre los motivos secretos del ocultismo está el de prestar auxilio a la religión, amenazada por el progreso del pensamiento científico. Y con el descubrimiento de tal motivo crece inevitablemente nuestra confianza y crece nuestra repulsión a adentrarnos en la investigación de los supuestos fenómenos ocultos.

Pero tal repulsión tiene que ser dominada. Trátase, en fin de cuentas, de una cuestión de hechos: la de si lo que los ocultistas cuentan es o no verdadero. Y esta cuestión tiene que ser decidida por medio de la observación. En el fondo debemos estar agradecidos a los ocultistas. Los relatos de milagros acaecidos en otros tiempos escapan a nuestra verificación. Si opinamos que son indemostrables, tenemos que reconocer también que no son rigurosamente rebatibles. Pero sobre lo que sucede en el presente y nos es posible presenciar sí podemos formar un juicio seguro. Si llegamos a la convicción de que hoy en día no se dan tales milagros, no temeremos ya la objeción de que, a pesar de todo, pudieron suceder en otros tiempos. Hay entonces otras explicaciones más plausibles. Prescindiremos, pues, de nuestros reparos y nos dispondremos a participar en la observación de los fenómenos ocultos.

Por desgracia, tropezamos entonces con circunstancias muy desfavorables para nuestro honrado propósito. Las observaciones de las que ha de depender nuestro juicio son efectuadas en condiciones que hacen inseguras nuestras percepciones sensoriales y embotan nuestra atención: a oscuras o con debilísima luz roja y después de largos períodos de vana espera. Se nos dice que ya nuestra

actitud incrédula, y, por tanto, crítica, puede impedir la formación de los fenómenos esperados. La situación así engendrada es una verdadera caricatura de las circunstancias en las cuales solemos llevar, en general, a cabo las investigaciones científicas. Las observaciones son hechas en los llamados médiums, personas a las que se atribuyen especialísimas facultades sensitivas, pero que no se distinguen en modo alguno por sus cualidades sobresalientes de ingenio o de carácter, ni son movidos por una gran idea o por una intención seria como los antiguos autores de milagros. Muy al contrario, incluso aquellos mismos que creen en sus fuerzas secretas los tienen por gentes de poca confianza; la mayoría de ellos ha sido ya convicta de engaño, lo cual inclina a pensar que los restantes correrán antes o después la misma suerte. Sus rendimientos dan la impresión de juegos de niños o artes de prestidigitador. En las sesiones celebradas con estos médiums no se ha logrado aún nada útil; por ejemplo, el acceso a una nueva fuente de energía. Ciertamente es que tampoco de las artes del prestidigitador que saca palomas de su sombrero de copa se espera un mejoramiento de la cría de tales volátiles. Puedo ponerme en el caso de un hombre que quiere satisfacer la demanda de objetividad y participa en las sesiones ocultistas, pero que al cabo de cierto tiempo, cansado y repelido por la credulidad que se le exige, se aparta y vuelve, sin lograr enseñanza alguna, a sus anteriores prejuicios. A un sujeto así se le puede argüir que tampoco su conducta es correcta, ya que no es lícito prescribir a los fenómenos que se quieren estudiar cómo han de ser y en qué condiciones han de surgir. Débese más bien perseverar y emplear las medidas de precaución y comprobación con las cuales se procura hoy precaver la mala fe de los médiums.

Desgraciadamente, esta moderna técnica de garantía ha puesto fin a la facilidad de acceso a las observaciones ocultistas. El estudio del ocultismo se ha convertido en una ardua especialidad, en una actividad profesional incompatible con otras. Y hasta que los investigadores a ella consagrados lleguen a una decisión, seguiremos abandonados a la duda y a nuestras suposiciones personales.

De estas suposiciones, la más verosímil es, quizá, la de que en el ocultismo se trata de un nódulo real de hechos aún no descubiertos que ha sido envuelto por el engaño y la fantasía en una maraña difícilmente penetrable. Pero ¿cómo aproximarnos siquiera a tal nódulo? ¿Por qué lado atacar el problema? En este punto viene a mi juicio en nuestra ayuda el sueño, indicándonos que elijamos como punto de ataque la telepatía.

Como sabéis, llamamos telepatía al supuesto hecho de que un suceso acaecido en un momento determinado llegue simultáneamente a conocimiento de una persona alejada del lugar del suceso, y ello sin que hayan intervenido los medios de comunicación conocidos. Condición implícita es que el sueño aluda a una persona por la que la otra, la que recibe la noticia, siente un intenso interés emocional. Así, pues, por ejemplo, la persona A sufre un accidente o muerte y la persona B, íntimamente enlazada a ella (madre, hija o amada), tiene noticia simultánea del suceso por medio de una percepción visual o auditiva; en este último caso, por tanto, como si hubiera sido advertida por teléfono, lo que, sin embargo, no ha sucedido, tratándose, pues, de una contrapartida psíquica de la telegrafía sin hilos. No necesito hacer resaltar ante vosotros cuán inverosímiles son estos procesos. También resulta posible rechazar con fundamento la mayoría de estas comunicaciones; pero siempre quedan algunas en las que no se hace tan fácil. Permitidme ahora que, a los fines de la comunicación que me propongo haceros, prescinda ya de la prudente calificación de «supuesto» y continúe como si creyera en la realidad objetiva del fenómeno telepático. Pero no olvidéis que no hay tal y que no he llegado a convicción ninguna.

En puridad, lo que tengo que comunicaros es bien poco: un hecho insignificante. Y todavía quiero limitar aún más, desde un principio, vuestra expectación, diciéndoos que en el fondo el sueño tiene muy poco que ver con la telepatía. Ni la telepatía arroja nuevas luces sobre la esencia del sueño, ni el sueño testimonia directamente en pro de la realidad de la telepatía, ni tampoco el fenómeno telepático está ligado al sueño, pues puede producirse también durante la vigilia. La única razón de investigar la relación entre el sueño y la telepatía está en que el dormir parece particularmente apropiado para la recepción del mensaje telepático. Obtenemos entonces un sueño telepático, y su análisis nos demuestra que la noticia telepática ha desempeñado el mismo papel que otro resto diurno cualquiera, y ha sido, como tal, modificada por la elaboración onírica y puesta al servicio de su tendencia.

Ahora bien: en el análisis de dicho sueño telepático sucede aquello que, no obstante, su insignificancia, me ha parecido suficientemente interesante para elegirlo como punto de partida de esta conferencia. Cuando en 1922 publiqué mi primera comunicación sobre este tema, disponía tan sólo de una única observación. Desde entonces he realizado otras análogas, pero aduciré aquí el primer ejemplo por ser más fácil de exponer. Voy, pues, a introducirlos

directamente *in medias res*^[2336].

Un individuo manifiestamente inteligente y, según afirmación explícita suya, «nada inclinado al ocultismo», me escribe sobre un sueño que le parece singular. Como antecedente hace constar que una hija suya, casada y residente en lugar lejano, esperaba para mediados de diciembre su primer retoño. El sujeto quiere mucho a esta hija suya, y sabe que también ella le profesa un tierno cariño. Pues bien: en la noche del 16 al 17 de noviembre sueña que su mujer ha tenido dos gemelos. Siguen luego detalles de los que puedo prescindir aquí, y de los cuales no todos han logrado explicación. La mujer que en sueño ha tenido los gemelos es su segunda mujer, madrastra de la hija. El sujeto no desea tener descendencia de esta mujer, a la que atribuye escasas condiciones para educar hijos, y en la época del sueño hacía ya mucho tiempo que había dejado de cohabitar con ella. Lo que le ha movido a escribirme no ha sido una duda sobre la exactitud de mi teoría de los sueños, aunque en este caso la justifique el contenido onírico manifiesto, pues, ¿por qué el sueño hace tener gemelos a aquella mujer, en contra de todos los deseos del sujeto? Ni tampoco el temor de ver realizado el indeseado suceso. Lo que le ha movido a darme cuenta de su sueño ha sido la circunstancia de que en las primeras horas de la mañana del día 18 de noviembre recibió la noticia telegráfica de que su hija había tenido dos gemelos. El telegrama había sido puesto el día anterior, y el parto se había desarrollado en la noche del 16 al 17 de noviembre y, aproximadamente, a la misma hora en la que el sujeto soñó que su mujer tenía dos gemelos. Mi comunicante me pregunta si creo puramente casual la coincidencia entre el sueño y el suceso. No se atreve a atribuir al sueño carácter telepático, pues la diferencia entre el contenido del sueño y el suceso corresponde, precisamente, a lo que él juzgaba esencial: a la persona de la parturienta. Pero de una de sus observaciones resulta que no le hubiera sorprendido tener un sueño verdaderamente telepático, pues opina que, en el trance de parto, su hija debió de «pensar muy especialmente en él».

Estoy seguro de que os explicáis ya este sueño y comprendéis también por qué os lo he relatado. Trátase de un hombre que está descontento de su segunda mujer; preferiría tener una esposa que fuera como la hija habida en su primer matrimonio. Lo inconsciente suprime, claro está, el «cómo». En esta circunstancia llega a él nocturnamente el mensaje telepático de que la hija ha tenido dos gemelos. La elaboración onírica se apodera de esta noticia, deja obrar sobre ella el deseo inconsciente que quiera situar a la hija en lugar de la segunda

mujer, y de este modo se forma el extraño sueño manifiesto que encubre el deseo y deforma el mensaje. Hemos de decir que sólo la interpretación del sueño nos ha mostrado que se trata de un sueño telepático; el psicoanálisis ha descubierto un hecho telepático que de otro modo no hubiéramos reconocido.

Pero ¡no os dejéis inducir a error! A pesar de ello, la interpretación onírica no ha dicho nada sobre la verdad objetiva del hecho telepático. Puede también ser una apariencia susceptible de explicación distinta. Es posible que las ideas latentes del sujeto fueran éstas: Hoy es el día en que debe presentarse el parto si, como yo creo, mi hija se ha equivocado en un mes al calcularlo. Y su aspecto, la última vez que la vi, acusaba la posibilidad de un parto doble. Y a mi difunta mujer le gustaban mucho los niños. ¡Cuánto se hubiera alegrado si hubiera tenido dos gemelos! (Este último factor lo situó yo después de otras asociaciones aún no mencionadas del sujeto.) En este caso habrían sido suposiciones bien fundadas del sujeto, y no un mensaje telepático, el estímulo del sueño; el resultado seguiría siendo el mismo. Como veréis, tampoco esta interpretación onírica ha decidido en modo alguno la cuestión de si debemos o no atribuir a la telepatía realidad objetiva. Esta cuestión sólo podría ser resuelta después de una minuciosa información sobre todas las circunstancias del suceso, cosa tan imposible, por desgracia, en este caso como en los demás que conozco. Reconocemos que la hipótesis de la telepatía procura, desde luego, la explicación más sencilla, pero nada adelantaremos con ello. La explicación más sencilla no es siempre la exacta; muchas veces, la verdad no es nada simple, y antes de decidimos a una hipótesis que tan lejos puede llevarnos, queremos tomar todas las precauciones.

En este punto podemos ya abandonar el tema del sueño y la telepatía; nada más tengo que decir sobre él. Pero observad que lo que pareció ilustrarnos algo sobre la telepatía no fue el sueño, sino su interpretación, su elaboración psicoanalítica. Así, pues, en lo que sigue podemos prescindir en absoluto del sueño, y abrigamos la esperanza de que la aplicación del psicoanálisis puede arrojar alguna luz sobre otros hechos llamados ocultos. Ahí está, por ejemplo, el fenómeno de la inducción o transmisión del pensamiento, tan próximo a la telepatía, que realmente puede ser asimilado a ella sin gran esfuerzo. Supone que ciertos procesos anímicos desarrollados en una persona —representaciones, estados de excitación y voliciones— pueden transferirse a otra a través del espacio libre sin emplear los medios conocidos de comunicación a través de

palabras o signos. Comprenderéis cuán singular sería, y acaso cuán importante prácticamente si así sucediera en efecto. Dicho sea de paso, es singularísimo que sea precisamente de este fenómeno del que menos hablan los antiguos relatos de hechos milagrosos.

Durante el tratamiento psicoanalítico de mis pacientes he experimentado la impresión de que la actuación de los adivinos profesionales encubre una ocasión muy propicia para realizar observaciones particularmente inobjetables sobre la transmisión del pensamiento. Tales adivinos son, por lo general, personas insignificantes e incluso de mentalidad inferior, que con manejos distintos — echando las cartas, estudiando la escritura o las líneas de la mano o haciendo cálculos astrológicos— predicen a sus visitantes el porvenir después de haberles demostrado que conocen una parte de sus destinos presentes o pretéritos. Sus clientes se muestran, por lo general, satisfechos de su labor en este último aspecto y no les guardan luego rencor si sus predicciones no se cumplen. He conocido varios de estos casos; he podido estudiarlos analíticamente y voy a relataros ahora el más singular de todos ellos. Desgraciadamente, la fuerza probatoria de estas comunicaciones queda considerablemente disminuida por las limitaciones que me impone el secreto profesional, obligándome a silenciar numerosos detalles. Lo que no haré será introducir deformación alguna. Oíd, pues, la historia de una de mis pacientes, protagonista de un suceso de este género con un adivino^[2337].

La sujeto era la mayor de una serie de hermanas y había profesado siempre a su padre un cariño particularmente intenso; se había casado joven y había encontrado plena satisfacción en el matrimonio. Sólo una cosa empañaba su felicidad: no había logrado hijos y, por tanto, no podía situar por completo a su marido, al que amaba tiernamente, en el lugar de su padre. Cuando después de largos años de decepciones se decidió a someterse a una operación ginecológica, el marido le confesó que la culpa de la falta de progenie era solamente de él, pues una enfermedad anterior a su matrimonio le había incapacitado para la procreación. La sujeto soportó mal esta nueva decepción, contrajo una neurosis y empezó a padecer de miedo a las tentaciones. Para distraerla, su marido la llevó a París. Hallándose un día en el *hall* del hotel, la mujer se extrañó ante las idas y venidas de la servidumbre. Preguntó qué pasaba y le dijeron que *Monsieur le professeur* acababa de llegar y recibía en consulta en su gabinete contiguo. Entonces expresó su deseo de consultarle también ella. Su marido se opuso, pero

la sujeto aprovechó poco después su ausencia y se presentó en la consulta del adivino. Nuestra heroína tenía entonces veintisiete años, representaba muchos menos y se había quitado el anillo de casada. *Monsieur le professeur* le hizo apoyar la mano en una bandeja llena de ceniza, estudió cuidadosamente la impronta, le habló profusamente de grandes luchas que la esperaban y concluyó con la consoladora afirmación de que aún se casaría y tendría dos niños al cumplir los treinta y dos años. Cuando la sujeto me relataba su historia, tenía cuarenta y tres años, estaba seriamente enferma y no podía abrigar la menor esperanza de lograr descendencia. Así, pues, la profecía no se había cumplido; pero la paciente no hablaba de ella con amargura, sino con una inconfundible expresión de contento, como si recordara un acontecimiento gozoso. Se veía fácilmente que no tenía la menor sospecha de lo que podían significar las dos cifras contenidas en la profecía, ni siquiera de que esas dos cifras pudieran significar algo.

Me diréis que ésta es una historia necia y sin sentido y me preguntaréis para qué os la he contado. También yo compartiría vuestra opinión si no se diera la circunstancia decisiva de que el análisis nos facilita una interpretación de la profecía del adivino que, precisamente por explicar los detalles, parece irrefutable. En efecto, las dos cifras que la profecía contiene tuvieron significación importantísima en la vida de la madre de nuestra paciente. Dicha señora se casó muy tarde, después de los treinta, y en la familia se había comentado frecuentemente la prisa que se había dado en recuperar el tiempo perdido, ya que sus dos primeros retoños —de los cuales nuestra paciente fue el primero— nacieron con el mínimo intervalo posible dentro del mismo año natural, de modo que al cumplir los treinta y dos años tenía ya realmente dos hijos. Lo que *Monsieur le professeur* hubo de decir a la sujeto fue, pues, lo siguiente: «No se apure usted. Todavía es usted muy joven. Aún puede usted tener el mismo destino que su madre, que tardó mucho en casarse y lograr descendencia, y tener dos hijos a los treinta y dos años». Pero precisamente tener el mismo destino que su madre, ponerse en su lugar, ocupar su puesto al lado del padre, había sido el deseo más vehemente de su juventud, el deseo cuyo incumplimiento empezaba a hacerla enfermar. La profecía le prometía que todavía habría de cumplirse. ¿Cómo no había de serle grata? Pero ¿creéis posible que *Monsieur le professeur* conociera las fechas de la historia familiar íntima de su casual cliente? Desde luego, no. ¿De dónde, entonces, procedían los conocimientos que le capacitaron para expresar el deseo más vehemente y

secreto de la paciente incorporando a su profecía las dos cifras citadas? Sólo veo dos explicaciones posibles. O bien las cosas no pasaron verdaderamente tal como me fueron contadas, habiendo sido muy distinto su desarrollo, o bien ha de reconocerse la existencia de una transmisión del pensamiento como fenómeno real. Desde luego, cabe también la hipótesis de que en el intervalo de los dieciséis años transcurridos entre la visita al adivino y el relato que de ella me hizo la paciente, introdujera ésta en la profecía, tomándolas de su inconsciente, las dos cifras de referencia. Carezco de todo punto de apoyo en que sustentar esta sospecha, pero no puedo excluirla, y me figuro que, por vuestra parte, estaréis más dispuestos a aceptar esta explicación que a creer en la realidad de una transmisión del pensamiento. Pero si os decidís en este último sentido, no olvidéis que ha sido el análisis lo que ha creado el hecho oculto y lo ha descubierto, estando, como estaba, deformado hasta resultar irreconocible.

Si este caso fue *único*, no pararíamos mientes en él y seguiríamos nuestro camino encogiéndonos de hombros. A nadie puede ocurrírsele basar en una observación aislada una convicción que supone un viraje tan decisivo. Pero puedo asegurar que tal unicidad no existe. En el curso de mis actividades profesionales he reunido toda una serie de tales profecías, y todas ellas me han dado la impresión de que el adivino no había hecho más que expresar los pensamientos de sus consultantes y muy especialmente sus deseos secretos, estando así justificado analizar tales profecías como si fueran productos subjetivos, fantasías o sueños de los interesados. Naturalmente, no todos los casos entrañan igual fuerza probatoria, ni tampoco es posible excluir igualmente en todos explicaciones más relacionales; pero, en fin de cuentas, queda un considerable exceso de probabilidad en favor de una efectiva transmisión del pensamiento. La importancia del tema justificaría la comunicación de todos los casos que conozco; pero ello no es posible, tanto por la amplitud de la tarea como por los deberes del secreto profesional. Para apaciguar en lo posible mi conciencia, os relataré aún algunos ejemplos.

Un día recibo la visita de un joven inteligentísimo^[2338] que, a punto de terminar su carrera, se ve en la imposibilidad de presentarse al examen de doctorado, pues, según dice, ha perdido todo interés por el estudio, toda capacidad de concentración y hasta la posibilidad de recordar ordenadamente. La prehistoria de un estado como de parálisis no tarda en salir a luz; el sujeto

enfermó después de una ocasión en que hubo de vencerse a sí mismo con magno esfuerzo. Tiene una hermana a la que ha profesado siempre, como ella a él, un intensísimo, aunque bien retenido cariño. «¡Lástima que no podamos casarnos!», se dijeron repetidamente. Un hombre digno se enamoró de la hermana, y ella correspondió a su inclinación, pero los padres se opusieron a la boda. En esta situación, la enamorada pareja pidió ayuda al hermano, el cual la otorgó generosamente. Les facilitó el intercambio de correspondencia, y su influjo logró arrancar por fin a los padres el consentimiento. Pero durante el noviazgo oficial se desarrolló un suceso casual cuya significación no es difícil adivinar. El sujeto y su futuro cuñado emprendieron una excursión por la montaña, sin llevar guía; se perdieron y corrieron peligro de no regresar sanos y salvos. Poco después de la boda de la hermana, el hermano cayó en el estado de agotamiento psíquico que le llevó a mi consulta.

Recobrada, por obra del influjo analítico, su capacidad de trabajo, abandonó el tratamiento para presentarse a exámenes; pero una vez terminados éstos con pleno éxito, volvió, en el otoño del mismo año, y ya por breve tiempo, a mi consulta, relatándome entonces un singular suceso que le había acontecido antes del verano. En la ciudad donde radicaba la Universidad en que había hecho sus estudios había una adivina que gozaba de extensa clientela. Hasta los príncipes de la casa reinante solían consultarla antes de toda empresa importante. Su procedimiento era harto sencillo. Se hacía comunicar la fecha del nacimiento de una persona, sin exigir dato ninguno distinto sobre ella, ni siquiera su nombre; consultaba libros de astrología, hacía largos cálculos y emitía así una profecía de los destinos de la misma. Mi paciente decidió acudir a sus artes secretas para averiguar los destinos de su cuñado. Fue a visitarla y le dio la fecha del nacimiento requerida. La adivina hizo sus cálculos y formuló la profecía siguiente: «Esta persona moriría en julio o agosto de este mismo año a consecuencia de una intoxicación producida por haber comido ostras o cangrejos en malas condiciones». Mi paciente terminó luego su relato con una exclamación: «¡Fue magnífico!»

Yo le había oído a disgusto desde un principio. Después de la exclamación me permití preguntarle: «¿Qué es lo que encuentra usted magnífico en la profecía? Estamos a finales de otoño, y su cuñado no ha muerto, pues ya me lo hubiera dicho usted. Por tanto, la predicción no se ha cumplido». Ciertamente que no —arguyó el sujeto—, pero lo singular era lo siguiente: A su cuñado le gustaban

con delirio los cangrejos y las ostras, y el verano anterior —o sea, *antes* de la consulta a la adivina— había estado a la muerte por haber comido ostras en malas condiciones. ¿Qué podía yo decir a eso? No cabía más que extrañar con disgusto que aquel hombre tan cultivado y que tenía, además, tras de sí un análisis plenamente afortunado, no penetrara mejor el verdadero estado de cosas. Por mi parte, antes de creer en la posibilidad de predecir por medio de cálculos astrológicos una intoxicación de ostras o cangrejos, prefiero suponer que mi paciente no había dominado aún el odio a su rival, odio que había sido la causa directa de su enfermedad, y que la adivina no había hecho más que expresar su propia esperanza de que las aficiones gastronómicas de su cuñado le llevaran algún día a la muerte. Confieso que no encuentro ninguna otra explicación para este caso, salvo la de que el paciente haya querido gastarme una broma. Pero nunca, ni entonces ni después, me ha dado pie para tal sospecha, y parecía hablar siempre con plena seriedad.

Otro caso^[2339]: Un joven de posición distinguida mantiene con una mundana relaciones íntimas, en las que se le impone una singular obsesión. De tiempo en tiempo tiene que ofender a su amante con frases de burla y desprecio, hasta desesperarla. Una vez conseguido esto, se apacigua, se reconcilia con ella y le hace un buen regalo. Mas ahora quisiera libertarse de ella; la obsesión que le domina empieza a inquietarle; advierte que aquellas relaciones empañan su renombre; quiere casarse y fundar una familia. Y como por sus propias fuerzas no logra libertarse de su amante, acude al análisis en demanda de auxilio. Iniciado ya el análisis, y después de una de aquellas escenas de insultos y burlas, hace que su amante le escriba unas líneas en una tarjetita y las somete a un grafólogo, el cual formula el dictamen siguiente: «La escritura es la de una persona que ha llegado al límite de la desesperación. Seguramente, se suicidará un día de éstos». No fue así, y la interesada siguió con vida; pero el análisis logró aflojar los lazos con los que aprisionaba a nuestro sujeto, el cual rompió con ella y se dedicó a una muchacha, de la que esperaba había de ser una buena esposa para él. Pero poco después tuvo un sueño, que sólo podía ser interpretado como un comienzo de duda sobre las condiciones de aquella muchacha. El sujeto sometió entonces unas líneas de su escritura al mismo grafólogo, y obtuvo un dictamen que confirmó sus preocupaciones y le hizo abandonar la idea de hacerla su mujer.

Para mejor estimar los dictámenes del grafólogo, sobre todo el primero,

tenemos que saber algunos detalles de la historia íntima de nuestro héroe. En su adolescencia se había enamorado locamente, como correspondía a su apasionada naturaleza, de una mujer casada, joven también, pero mayor que él. Rechazado por ella, llevó a cabo un intento de suicidio, intento de cuya seriedad no podía dudarse. Estuvo a la muerte, y sólo a fuerza de tiempo y cuidados logró reponerse. Pero aquella loca acción causó profunda impresión en la mujer amada, moviéndola a concederle sus favores. Sus relaciones amorosas permanecieron secretas, y el sujeto observó en ellas la más rendida y caballerosa conducta. Al cabo de más de veinte años, maduros ambos ya, y naturalmente ella más que él, despertó en nuestro héroe la necesidad de desligarse de aquellos amores, vivir ya para sí mismo y fundar un hogar y una familia. Y al mismo tiempo que esta saciedad, emergió en él la necesidad, durante largo tiempo reprimida, de vengarse de su amada. Si una vez había él querido matarse porque ella le había despreciado, ahora quería darse el gusto de que ella buscara la muerte por haberla abandonado él. Pero su amor era aún demasiado intenso para que tal deseo pudiera hacérsele consciente y, por otro lado, no estaba en situación de hacerle todo el mal necesario para moverla a buscar la muerte. En este estado de ánimo, estable relaciones con otra mujer, con la mundana ya mencionada, formándola en cierto modo como víctima para satisfacer *in corpore villi* su sed de venganza, y se permitió con ella todas las torturas de las que podía esperar el resultado al que deseaba reducir a la mujer amada. Que la venganza se dirigía, en realidad, contra esta última se nos delata en la circunstancia de que la escogiera como confidente y consejera de sus nuevos amoríos, en vez de ocultarle su traición. La pobre mujer, que desde hacía tiempo ya había descendido de ser la parte que todo lo da a ser la que todo lo recibe, sufría, probablemente, con sus confidencias más que la mundana bajo su brutalidad. La obsesión que el sujeto alegaba sufrir al lado de la persona sustitutiva y que le movió a someterse al análisis se había transferido, naturalmente, a su nueva querida desde su antigua amada; de esta última era de la que ansiaba y no podía libertarse. No soy grafólogo, y no creo grandemente en el arte de adivinar el carácter en la escritura, pero mucho menos en la posibilidad de predecir por este medio el porvenir. Mas cualquiera que sea la opinión que se tenga, respecto de la grafología, habréis visto que es indudable que el grafólogo, cuando dictaminó que el autor de las líneas examinadas se suicidaría en breve, no hizo de nuevo más que extraer a la luz un intenso deseo secreto de la persona que le consultaba. Algo análogo sucedió también luego en el segundo dictamen, sólo que en éste lo

que encontró clara expresión por boca del grafólogo no fue un deseo secreto, sino las dudas y preocupaciones que surgían en su cliente. Por lo demás, mi paciente, con ayuda del análisis, consiguió hacer una elección amorosa fuera del círculo mágico en el que había caído prisionero.

Señoras y señores: Ya habéis oído lo que la interpretación de los sueños y el psicoanálisis aportan al esclarecimiento del ocultismo. Habéis visto en los ejemplos aducidos cómo su aplicación aclara hechos ocultos que de otro modo hubieran permanecido incognoscibles. La cuestión que seguramente os interesa más, la de si puede creerse en la realidad objetiva de estos hechos, el psicoanálisis no puede resolverla directamente; mas el material extraído a la luz con su ayuda produce, por lo menos, una impresión favorable a la afirmativa. Pero vuestro interés no se satisfará sólo con esto. Querréis saber qué conclusiones justifican aquel otro material, mucho más abundante, en el que el psicoanálisis no participa. Pero no puedo seguirlos en tal terreno, que ya no está en mis dominios. Lo único que aún puedo hacer sería comunicaros observaciones que, por lo menos, tienen con el análisis la relación de haber sido hechas durante el tratamiento analítico, siendo, quizá, también su influjo lo que las hizo posibles. Os comunicaré un ejemplo de este género, aquel que más intensa impresión hubo de causarme; seré extenso y solicitaré vuestra atención para toda una serie de detalles; mas, a pesar de todo, tendré que silenciar muchas cosas que hubieran incrementado en gran medida la fuerza convincente de la observación. Es un ejemplo en el que los hechos se transparentan claramente, sin que el análisis tenga que intervenir para la revelación. En su discusión precisaremos, sin embargo, del análisis como elemento auxiliar. Pero he de advertiros de antemano que tampoco este ejemplo de transmisión del pensamiento en la situación analítica aparece libre de toda sospecha ni permite tomar incondicionalmente partido en favor de la realidad del fenómeno oculto.

Oídmeme, pues. Una mañana de otoño de 1919, hacia las once menos cuarto, en ocasión de hallarme yo tratando a uno de mis pacientes, me pasaron la tarjeta del doctor David Forsyth, recién llegado de Londres (mi distinguido colega de la London University no tomará, seguramente, a indiscreción que yo revele así cómo permaneció a mi lado varios meses, haciéndose iniciar por mí en las artes de la técnica psicoanalítica). De momento no puedo hacer más que salir a saludarle y darle hora para más tarde. Su visita me interesaba grandemente; era

el primer extranjero que venía a mí una vez terminado el bloqueo de los años de guerra, término que debía iniciar tiempos mejores. Poco después de su visita, hacia las once, llegó uno de mis pacientes, el señor P., hombre muy inteligente y amable, entre los cuarenta y los cincuenta años, que había acudido a mi consulta en busca de curación de ciertos trastornos de su relación personal con la mujer. Su caso no prometía éxito alguno terapéutico: en consecuencia, hacía ya tiempo que yo le había propuesto suspender el tratamiento; pero él había querido continuarlo, seguramente porque se sentía a gusto en una templada transferencia afectiva hacia mí, como sustituto del padre. El dinero no desempeñaba por entonces papel ninguno, pues nadie lo tenía; las horas que con él empleaba eran también para mí estímulo y descanso, y de este modo, infringiendo las reglas de la actividad médica, continuamos la labor analítica hasta una meta predeterminada.

Aquel día P. volvió a hablarme de sus tentativas de reanudar sus relaciones eróticas con las mujeres, y mencionó de nuevo a una muchacha bonitísima, interesante y pobre, con la cual hubiera logrado pleno éxito amoroso si la circunstancia de ser ella virgen no le hubiera atemorizado, disuadiéndole de toda pretensión seria. Ya en otras ocasiones me había hablado de ella; pero aquel día me contó algo que hasta entonces no había mencionado, a saber: que la muchacha, la cual ignoraba, naturalmente, los verdaderos motivos de su abstención, le había puesto de mote *Don Prudencio (Herr von Vorsicht)*. Esta comunicación me intrigó sobremanera; tenía aún a mano la tarjeta del doctor Forsyth y se la mostré al paciente.

Éstos son los hechos; a primera vista os parecerán, sin duda, insignificantes; pero vais a oír lo que detrás de ellos se esconde.

P. había pasado en Inglaterra varios años de su juventud, y desde entonces conservaba un verdadero interés por la literatura inglesa. Poseía una nutrida biblioteca inglesa, de la que solía prestarme libros, debiéndole yo así mi conocimiento con autores como Bennett y Galsworthy, de los que antes sólo había leído muy poco. Un día me prestó una novela de Galsworthy titulada *The man of property*, que se desarrolla en el seno de una familia imaginada por el autor y apellidada *Forsyte*. El propio Galsworthy ha debido de sentir embargado su interés por esta creación suya, pues ha hecho personajes de otras narraciones suyas a miembros de la misma familia y ha reunido luego todas ellas bajo el nombre común de *The Forsyte Saga*. Pocos días antes del suceso aquí relatado me había traído P. otro volumen de esta serie. El nombre *Forsyte* y todo lo típico

que el autor quería encarnar en él habían desempeñado también un papel en mis conversaciones con P. y había pasado a ser una parte de aquel lenguaje secreto que tan fácilmente se desarrolla entre personas en trato constante. Ahora bien: el apellido *Forsyte* que da el título a la citada serie de novelas es muy parecido al de mi visitante el doctor *Forsyth*; un alemán los pronunciará casi idénticamente; y otra palabra inglesa, plena de sentido, a la que también daríamos los alemanes idéntica pronunciación, sería la de *foresight*, que quiere decir previsión (*Voraussicht*) o prudencia (*Vorsicht*). Así, pues, P. había extraído de sus relaciones personales el mismo nombre que en aquellos momentos y por una circunstancia que él ignoraba en absoluto ocupaba mis pensamientos.

Esto ya parece otra cosa, ¿no es cierto? Pero creo que lograremos una impresión más intensa del singular fenómeno e incluso algo como un atisbo de las condiciones de su génesis, si examinamos analíticamente otras dos asociaciones que P. comunicó en aquella misma ocasión.

Primera: Un día de la semana anterior, después de haber esperado en vano a P. a la hora de costumbre, salí para hacer una visita al doctor Anton von Freund^[2340] en la pensión en que habitaba. Me sorprendió comprobar que el señor P. vivía en otro piso de la misma casa. Refiriéndome a ello, dije después a P. que aquel día, en vista de que no había venido él a verme, había ido yo, aunque sin saberlo, a su casa. Pero estoy seguro de no haber mencionado el nombre de la persona a la que realmente había ido yo a visitar en aquella casa. Y entonces, poco después de haber hecho mención del mote de *Don Prudencio* (*Her von Vorsicht*) que le aplicaba la muchacha de su historia, me dirigió la pregunta siguiente: «La señorita Freund-Ottorego, que profesa un curso de inglés en la Universidad Popular, ¿es quizá hija de usted?» Y por vez primera en nuestras largas relaciones hizo sufrir a mi nombre aquella deformación a la que estoy ya múltiplemente habituado: *Freund* en lugar de *Freud*.

Segunda: Al término de la misma sesión me relata un sueño del que despertó presa de angustia, una verdadera pesadilla, según él, añadiendo que había olvidado hacía ya mucho tiempo cuál era la palabra inglesa correspondiente, hasta el punto de haber dicho en una ocasión que la traducción inglesa de «una pesadilla» era *a mare's nest*. Lo cual era, naturalmente, un disparate, pues *a mare's nest* quería decir «un cuento increíble», y la verdadera traducción de «pesadilla» era *night-mare*. Esta ocurrencia me parece no tener con la anterior más que un elemento común: el idioma inglés; pero a mí, personalmente, tiene

que recordarme un pequeño suceso acaecido hacía cosa de un mes. P. estaba conmigo en mi despacho cuando inopinadamente entró otro grato visitante de Londres, el doctor Ernest Jones, al que yo no había visto en mucho tiempo. Indiqué a Jones que pasara a una habitación contigua hasta que yo terminara con P. Pero éste le identificó en seguida por una fotografía suya que había visto en mi salón de espera e incluso expresó su deseo de ser presentado a él. Ahora bien, Jones es autor de una monografía sobre la pesadilla (*night-mare*); aunque no sé si P. la conocía, pues evitaba leer libros analíticos.

Quisiera investigar primero ante vosotros qué comprensión analítica podemos lograr de la relación de las ocurrencias de P. y de su motivación. La actitud interior de P. ante el nombre Forsyte o Forsyth era semejante a la mía; tal nombre significaba para él lo mismo que para mí, y a él debía yo haber llegado a conocerle. El hecho singular era que P. hubiese pronunciado espontáneamente tal nombre en el análisis sólo momentos después que un nuevo suceso, la llegada del médico londinense, lo hubiera hecho significativo para mí en muy otro sentido. Pero quizá no menos interesante que el hecho mismo es la manera en que el nombre surgió durante la sesión del análisis. P. no dijo acaso: «Ahora se me viene a las mientes el nombre Forsyte de las novelas que usted conoce», sin que, sin relación consciente alguna con tal fuente, supo entretejerlo con sus propias vivencias y lo hizo surgir de entre ellas, cosa que hubiera podido suceder hacía ya mucho tiempo y que no sucedió hasta entonces. Pero luego dijo: «También yo soy un Forsyte; la muchacha de que hemos hablado me llama así». Es difícil no advertir la mezcla de pretensiones celosas y melancólico rebajamiento de sí mismo que se crea una expresión en esta manifestación. No erraremos contemplándola como sigue: Me disgusta que sus pensamientos se ocupen tan intensamente de ese recién llegado. Vuelva usted a mí; también soy yo un Forsyth —aunque sólo un *Herr von Vorsicht* (*Don Prudencio*), como la muchacha me llama—. Y en este punto su proceso mental, siguiendo el hilo asociativo del elemento «inglés», retrocede hasta dos ocasiones anteriores, que pudieron provocar iguales celos. «Hace algunos días estuvo usted en la casa en que vivo; pero, desgraciadamente, no a verme a mí, sino a un tal señor *Von Freund*». Esta idea le lleva a transformar el nombre *Freud* en *Freund*. La señorita Freund-Ottorego, cuyo nombre figura en la lista de los cursos de Universidad Popular, interviene, por cuanto, como profesora de inglés, facilita la asociación manifiesta. Y luego se añade el recuerdo de otro visitante, llegado unas semanas antes, del que también había sentido ciertamente celos; pero al que

tampoco podía compararse, pues el doctor Jones había sabido escribir un estudio sobre la pesadilla, mientras que él lo más que había hecho era tener tal clase de sueños. También la mención de su error, en cuanto al significado de *a mare's nest*, pertenece al mismo contexto; quiere decir: «No soy un inglés verdadero, lo mismo que tampoco soy un verdadero *Forsyth*».

Por mi parte, no puedo tachar de exagerados ni de incomprensibles sus impulsos de celos. Sabía que su análisis, y con él nuestro trato regular, había de cesar en cuanto comenzaran a llegar a Viena pacientes y alumnos míos extranjeros, y así sucedió en realidad poco después. Pero lo que hasta ahora hemos llevado a cabo es un fragmento de labor analítica; la explicación de tres ocurrencias producidas dentro de una misma hora, y alimentadas por el mismo motivo, poco tiene que ver con la otra cuestión de si tales ocurrencias son dérivables o no, sin transmisión del pensamiento. Esta última se presenta en cada una de las tres ocurrencias, dividiéndose con ello en tres distintas interrogaciones. ¿Podía P. saber que el doctor Forsyth acababa de hacerme su primera visita? ¿Podía saber cuál era el nombre de la persona a la que yo había visitado en su casa? ¿Sabía que el doctor Jones había escrito un estudio sobre la pesadilla? ¿O fue tan sólo mi conocimiento de estos hechos el que se debatió en sus ocurrencias?

De las respuestas a estas preguntas dependerá que mi observación permita una conclusión favorable a la transmisión del pensamiento. Dejemos aparte, por un momento, la primera interrogación, ya que las otras dos son más fáciles de tratar. El caso de la visita a la pensión produce, a primera vista, una impresión particularmente segura. Estoy cierto de que al mencionarle brevemente, y en broma, mi visita a la casa en que él habitaba no cité ningún nombre; creo harto inverosímil que P. se informara en la pensión del nombre de la persona a quien yo había visitado, y me inclino más bien a suponer que la existencia de tal persona le es absolutamente desconocida. Pero la fuerza probatoria de este caso queda totalmente destruida por una casualidad. La persona a quien yo había visitado en la pensión no sólo se llama *Freund* (amigo), sino que era para todos nosotros un verdadero amigo (*Freund*). Él fue quien nos procuró generosamente los medios necesarios para la fundación de nuestra editorial. Su prematura muerte y la de nuestro Karl Abraham, unos años después, han sido las dos mayores desgracias que han pesado sobre el desarrollo del psicoanálisis. Así, pues, en la ocasión discutida pude muy bien haber dicho a P.: «He estado en la casa en que usted habita para ver a *un amigo*» (*Freund*), y esta posibilidad

despoja de todo interés ocultista su segunda asociación.

También la impresión de su tercera ocurrencia se desvanece pronto. ¿Podía P. saber que Jones había publicado un estudio sobre la pesadilla, siendo así que tenía por principio no leer obras analíticas? Sí, podía saberlo. Poseía libros de nuestra casa editorial, y podía haber leído los títulos de las nuevas publicaciones, anunciadas en la cubierta. No es cosa demostrable, pero tampoco puede rechazarse en absoluto. Por este camino no llegaremos, pues, a conclusión alguna. He de lamentar que mi observación adolezca del mismo defecto que tantas otras análogas. Ha sido sentada por escrito demasiado tarde, y de este modo ha sido discutida cuando yo no veía ya al señor P. ni podía hacerle nuevas preguntas.

Volvamos, pues, al primer suceso, que, aun aislado, mantiene en pie el hecho aparente de la transmisión del pensamiento. ¿Podía P. saber que el doctor Forsyth había estado en mi casa un cuarto de hora antes que él llegara? ¿Podía conocer, en general, su existencia o su presencia en Viena? No debemos ceder a nuestra inclinación a negar rotundamente ambas preguntas. Por mi parte, veo un camino que puede conducirnos a una afirmación parcial. Yo podía muy bien haber dicho anteriormente a P. que esperaba a un médico inglés, que una vez terminado el bloqueo de la guerra mundial acudiría a iniciarse en la técnica analítica —primera paloma después del diluvio—. Y podía habérselo dicho en el verano de 1919, pues el doctor Forsyth me había escrito por entonces anunciándome su venida. Incluso es posible que citara su nombre, aunque no lo creo, pues dada la significación que dicho nombre había adquirido para nosotros dos, habríamos enlazado una conversación de la que algo me hubiera quedado en la memoria. De todos modos, no es imposible que tal conversación se desarrollara realmente y luego la olvidara yo por completo, de manera que la emergencia del *Herr von Vorsicht* en el análisis me sorprendiera como un milagro. Cuando se tiene uno por un escéptico, es bueno dudar también alguna vez de su escepticismo. Quizá late también en mí aquella inclinación secreta a lo maravilloso, que tanto favorece el nacimiento de hechos ocultistas.

Desembarazado así nuestro camino de buena parte de lo maravilloso, nos queda aún otra parte, y la más difícil. Admitiendo que P. conocía la existencia de un señor Forsyth y que se le esperaba en Viena al otoño siguiente, ¿cómo se explica que pensara en él precisamente el día de su llegada e inmediatamente después de su primera visita? Puede achacarse a una casualidad, lo cual equivale a dejarlo inexplicado; pero me he tomado el trabajo de examinar y discutir las

dos otras ocurrencias de P. precisamente para excluir la idea de casualidad, para mostrarnos que P. sentía realmente celos de las personas que me visitaban o a las que visitaba yo, o también es posible, para no desatender la posibilidad más extrema, arriesgar la hipótesis de que P. había advertido en mí una excitación especial, y había deducido de ella sus conclusiones. O que P., llegado a mi casa un cuarto de hora después que el inglés, se había cruzado con él en su camino, le había reconocido en su aspecto, típicamente británico, y movido por su celosa expectación, había pensado: «Ya tenemos aquí al doctor Forsyth, cuya llegada viene a poner término a mi análisis. Y seguramente viene de casa del profesor Freud». No creo posible llevar más allá nuestras suposiciones. Las cosas quedan de nuevo en un *non liquet*; pero debo reconocer que, en mi sentir, la balanza se inclina también en esta ocasión en favor de la transmisión del pensamiento. Por lo demás, no soy seguramente el único a quien ha sido dado vivir en la situación analítica tales sucesos «ocultos». Helene Deutsch, en 1926, ha publicado observaciones análogas, estudiando su condicionalidad con las relaciones de la transferencia entre el paciente y el analítico.

Tengo la seguridad de que mi actitud ante este problema —no del todo convencido, y, sin embargo, dispuesto a convencerme— no ha de satisfaceros. Quizá os digáis: En el caso corriente de que un hombre, que ha trabajado honradamente como investigador de ciencias naturales durante toda su vida, al llegar a viejo la debilitación mental le hace piadoso y crédulo. Sé que en esta serie pueden incluirse muchos grandes nombres, pero no justamente el mío. Por lo menos, no me he hecho piadoso, y creo que tampoco crédulo. Sólo que cuando uno se ha doblegado toda su vida para evitar el doloroso choque con los hechos, se conserva también en la vejez el pliegue que le hace doblegarse ante nuevos hechos. Preferiríais, seguramente, que se mantuviera fiel a un moderado deísmo y me mostrase implacable en la repulsa de todo lo oculto. Pero soy incapaz de mendigar el favor de nadie, y tengo que invitaros a acoger más favorablemente la posibilidad de la transmisión del pensamiento, y con ella también la de la telepatía.

No debéis olvidar que sólo he tratado aquí estos problemas en cuanto es posible aproximarse a ellos desde el psicoanálisis. Cuando, hace ya más de diez años, surgieron por vez primera en mi campo visual, sentí también el miedo a una amenaza contra nuestra concepción científica del Universo, la cual, si el ocultismo se probaba, tendría que ceder su puesto al espiritismo o a la mística.

Hoy pienso ya de otro modo; opino que no testimonia gran confianza en la ciencia no creerla capaz de acoger y elaborar lo que de las afirmaciones ocultistas puede demostrarse como verdadero. Y por lo que se refiere particularmente a la transmisión del pensamiento, parece favorecer precisamente la extensión del pensamiento científico —sus adversarios dicen mecanista— a lo espiritual, tan difícilmente aprehensible. El proceso telepático consistiría en que un acto psíquico de una persona estimula en otra el mismo acto psíquico. Lo que entre ambos actos anímicos existe puede ser muy bien un proceso físico, en el cual se transforma lo psíquico en un extremo, y que en el otro extremo vuelve a transformarse en lo psíquico. La analogía con otras transformaciones, tales como la fonación y la audición en la comunicación telefónica, sería entonces innegable. ¡Y pensad lo que sucedería si nos fuese dado aprehender tal equivalente físico del acto psíquico! Quiero hacer constar que con la interpolación de lo inconsciente entre lo físico y lo hasta entonces llamado psíquico, el psicoanálisis nos ha preparado para la aceptación de procesos tales como la telepatía. Si empezamos por acostumbrarnos a la idea de la telepatía, podemos edificar mucho sobre ella, si bien, por lo pronto, sólo con la fantasía. Como es sabido, se ignora cómo se establece en las comunidades de insectos la voluntad colectiva. Posiblemente, por una transferencia psíquica directa. Llegamos a la sospecha de que no fue otro el medio original arcaico de inteligencia entre los individuos; medio que luego, en el curso de la evolución filogénica, es desplazado por el método mejor de la comunicación con ayuda de signos recibidos por los órganos de los sentidos. Por el método primitivo podría conservarse en último término y hacerse efectivo aun en determinadas condiciones: por ejemplo, en las masas apasionadamente agitadas. Todo esto es aún muy inseguro y está lleno de enigmas no resueltos, pero no tiene por qué asustarnos.

Si la telepatía existe como proceso real, podemos suponer, a pesar de su difícil demostración, que es un fenómeno muy frecuente. Correspondería a nuestras esperanzas poder mostrarla precisamente en la vida anímica del niño.

Recordemos la frecuente representación temerosa de los niños de que sus padres conocen todos sus pensamientos sin que ellos se los hayan comunicado; pareja perfecta y quizá fuente de la creencia de los adultos en la omnisciencia de Dios. No hace mucho, una mujer, merecedora de todo crédito, Dorothy Burlingham, ha comunicado en un estudio, titulado *El análisis infantil y la madre*, observaciones que, de ser comprobadas, desvanecerían las dudas que aún

pesan sobre la realidad de la transmisión del pensamiento. Aprovechó la situación, nada rara ya, de hallarse sometidos simultáneamente al análisis la madre y el hijo, y comunica hechos tan singulares como el siguiente: «Un día, en la sesión de análisis, la madre habló de una moneda de oro que había desempeñado en las escenas de su vida infantil determinado papel. Inmediatamente después, al volver a su casa, su hijo, un niño de diez años, entra en su cuarto y le entrega una moneda de oro para que se la guarde. Asombrada, le pregunta de dónde tiene aquella moneda. Se la regalaron —explica el niño— el día de su cumpleaños. Pero desde tal día habían pasado ya muchos meses, y ahora no había sucedido nada que pudiera haberle recordado precisamente la moneda». La madre puso en conocimiento de la analítica la singular coincidencia, pidiéndole que investigara en el niño los motivos de aquella acción. Pero el análisis del niño no procuró explicación ninguna. El acto mencionado se había incrustado aquel día como un cuerpo extraño en la vida del niño. Semanas después, hallándose la madre dedicada a sentar por escrito, según le había sido recomendado en el análisis, el suceso de referencia, la interrumpió el niño, pidiéndole que le devolviese la moneda, pues quería llevársela para mostrarla en la sesión de análisis, sin que tampoco fuera posible hallar la motivación de tal deseo.

Y con esto habremos retornado al psicoanálisis, del cual habíamos partido.

Lección XXXI.-DISECCIÓN DE LA PERSONALIDAD PSÍQUICA

Señoras y señores:

TODOS sabéis seguramente la importancia que para vuestras relaciones particulares, tanto con las personas como con las cosas, entraña el punto de partida. Así ha sido también en psicoanálisis. Para su desarrollo y para la acogida que hubo de serle dispensada no fue indiferente que iniciara su labor en el síntoma; esto es, en lo más ajeno al yo que al alma íntegra. El síntoma proviene de lo reprimido y es como un representante de lo reprimido cerca del yo; pero lo reprimido es para el yo dominio extranjero; un dominio extranjero interior, así como la realidad —si se me permite una expresión nada habitual— es un dominio extranjero exterior. Partiendo del síntoma, el camino analítico nos condujo a lo inconsciente, a la vida instintiva, a la sexualidad, siendo ésta la época en que el Psicoanálisis comenzó a oír las ingeniosas objeciones de que el hombre no era exclusivamente una criatura sexual, y conocía también impulsos más nobles y elevados. Habría podido añadirse que, exaltado por la conciencia de tales impulsos elevados, se tomaba con demasiada frecuencia el derecho de pensar disparates y el de desatender los hechos.

Pero vosotros sabéis muy bien cómo desde un principio el análisis afirmó que el hombre enfermaba a consecuencia del conflicto entre las exigencias de la vida instintiva y la resistencia que en él se alza contra ellas, y sabéis también que jamás hemos olvidado ni por un momento la existencia de esta instancia resistente repelente y represora, la cual nos representábamos dotada de fuerzas particularísimas —los instintos del yo—, y que coincide precisamente con el yo de la psicología al uso. Sólo que, dado el lento y trabajoso progreso de la investigación científica, tampoco el Psicoanálisis ha podido estudiar simultáneamente todos los sectores ni pronunciarse al mismo tiempo sobre todos los problemas. Por fin avanzamos lo suficiente para poder distraer nuestra atención de lo reprimido y enfocarla sobre lo represor, y nos situamos ante tal yo, que tan evidente parecía, con la segunda esperanza de encontrar también en sus dominios algo inesperado; pero no fue nada fácil lograr un primer acceso a él. Y

de esto es de lo que hoy voy a hablaros.

Previamente quiero dar libre cauce a mi sospecha de que esta mi exposición de la psicología del yo ha de actuar sobre vosotros muy diferentemente que la anterior introducción en el mundo psíquico abisal. Por qué es así no lo sé a punto fijo. En un principio pensé que juzgaríais que si hasta aquí os había expuesto hechos concretos, pasaba ahora a una pura especulación. Pero, bien meditado, he de afirmar que el montante de elaboración mental del material del hecho dado en nuestra psicología del yo no es mucho más elevado del que había en la psicología de las neurosis. Y lo mismo que éste, he tenido también que rechazar otros distintos fundamentos de mi juicio inicial. Ahora opino que aquella primera impresión depende en algún modo del carácter mismo de la materia y de nuestra falta de costumbre de tratarla. De todos modos, no me sorprenderá que os mostréis ahora en vuestro juicio más reservados y precavidos que hasta aquí.

La situación misma en la que nos encontramos al comienzo de nuestra investigación será la que nos indique el camino. El objeto de esta investigación queremos que sea el yo, nuestro propio yo. Pero ¿acaso es posible tal cosa? Si el yo es propiamente el sujeto, ¿cómo puede pasar a ser objeto? Y el caso es que, evidentemente, puede ser así. El yo puede tomarse a sí mismo como objeto, puede tratarse a sí mismo como a otros objetos, observarse, criticarse, etc. En todo ello, una parte del yo se enfrenta al resto. El yo es, pues, disociable; se disocia en ocasión de algunas de sus funciones, por lo menos transitoriamente, y los fragmentos pueden luego unirse de nuevo. Todo esto no es ninguna novedad, sino más bien una acentuación inhabitual de cosas generalmente conocidas. Por otro lado, sabemos ya que la Patología, con su poder de amplificación y concreción, puede evidenciarlos circunstancias normales, que de otro modo hubieran escapado a nuestra perspicacia. Allí donde se nos muestra una fractura o una grieta puede existir normalmente una articulación. Cuando arrojamos al suelo un cristal, se rompe, mas no caprichosamente; se rompe, con arreglo a sus líneas de fractura, en pedazos cuya delimitación, aunque invisible, estaba predeterminada por la estructura del cristal. También los enfermos mentales son como estructuras, agrietadas y rotas. No podemos negarles algo de aquel horror respetuoso que los pueblos antiguos testimonian a los locos. Se han apartado de la realidad exterior, pero precisamente por ello saben más de la realidad psíquica interior, y pueden descubrirnos cosas que de otro modo serían inaccesibles para nosotros. De un grupo de estos enfermos decimos que padecen del delirio de ser

observados. Se nos lamentan de verse agobiados constantemente, hasta en sus más íntimas actividades, por la observación vigilante de poderes desconocidos, probablemente personales, y sufren alucinaciones en las que oyen cómo tales personas publican los resultados de su observación. Ahora dice tal cosa; ahora se está vistiendo para salir, etc. Esta observación no equivale todavía a una persecución; pero le falta muy poco; supone que se desconfía del sujeto, que se espera sorprenderle en la comisión de algo ilícito, por lo cual será castigado. ¿Qué pasaría si estos dementes tuvieran razón, si en todos nosotros existiera en el yo una tal instancia, vigilante y amenazadora, que en los enfermos mentales sólo se hubiera separado francamente del yo y hubiera sido erróneamente desplazada a la realidad exterior?

No sé si a vosotros os sucederá lo que a mí. Desde el momento en que, bajo la intensa impresión de este cuadro patológico, concebí la idea de que la separación de una instancia observadora del resto del yo podía ser un rasgo regular de la estructura del yo, no he podido alejarla de mí, y me ha impulsado a investigar los demás caracteres y relaciones de la instancia así dissociada. El primer paso es fácil. Ya el contenido del delirio de ser observado nos hace ver que la observación es tan sólo una preparación del juicio y el castigo, y con ello adivinamos que otra de las funciones de tal instancia tiene que ser aquello que llamamos conciencia (moral). No hay nada en nosotros que tan regularmente separemos de nuestro yo y enfrentemos a él como nuestra conciencia (moral). Me siento inclinado a hacer algo de lo que me promete placer, pero dejo de hacerlo con el fundamento de que mi conciencia no me lo permite. O la magnitud de la expectación de placer me ha llevado a hacer algo contra lo cual se pronunciaba la voz de mi conciencia y después del acto mi conciencia me castiga con penosos reproches, haciéndome sentir remordimientos. Podría decir simplemente que la instancia especial que empiezo a distinguir en el yo es la conciencia (moral), pero es más prudente dejar independiente esta instancia y suponer que la conciencia (moral) es una de sus funciones, y otra la autoobservación, indispensable como premisa de la actividad juzgadora de esta conciencia. Y como el reconocimiento de una existencia independiente exige para lo que así existe un nombre propio, daremos en adelante a esta instancia, con existencia independiente en el yo, el nombre de *super-yo*.

No me sorprenderá oírlos preguntarme burlonamente si nuestra psicología del yo se reduce, en general, a tomar al pie de la letra abstracciones corrientes y a amplificarlas, convirtiéndolas de conceptos en cosas, con todo lo cual poco o

nada se va ganando. A esto os responderé que ha de ser muy difícil eludir en la psicología del *yo* lo ya generalmente conocido, y que lo importante será llegar a nuevas ordenaciones y nuevas concepciones más que a nuevos descubrimientos. Conservad, pues, por ahora vuestra respectiva actitud crítica, en espera de nuevos datos. Los hechos de la Patología procuran a nuestros esfuerzos un fondo, que inútilmente buscaréis en la psicología usual. Proseguiré mi exposición. Apenas lleguemos a familiarizarnos con la idea de tal *super-yo* dotado de ciertas independencias, que persigue intenciones propias y posee una energía independiente del *yo*, recordamos un cuadro patológico, que precisa claramente el rigor e incluso la crueldad de esta instancia y las variantes de su relación con el *yo*. Me refiero a la melancolía, o, más exactamente, al acceso melancólico, del cual habréis oído hablar suficientemente, aunque no seáis psiquiatras. El rasgo más singular de esta dolencia, de cuya causación y cuyo mecanismo sabemos muy poco, es la forma en que el *super-yo* —o si queréis, la conciencia moral— trata al *yo*. Mientras que en épocas de salud el melancólico puede ser, como cualquier otro individuo, más o menos riguroso consigo mismo, en el acceso melancólico el *super-yo* se hace riguroso en extremo: riñe, humilla y maltrata al pobre *yo*; le hace esperar los peores castigos y le reprocha actos muy pretéritos, que a su hora fueron indulgentemente juzgados, como si en el intervalo hubiera acumulado las acusaciones, habiendo esperado tan sólo su robustecimiento actual para darles curso y fundar en ellas una sentencia. El *super-yo* aplica un rigurosísimo criterio moral al *yo*, inerte a merced suya; se convierte en un representante de la moralidad y nos revela que nuestro sentimiento de culpabilidad moral es expresión de la pugna entre el *yo* y el *super-yo*. Constituye una experiencia singular ver convertida en fenómeno periódico la moralidad, de la cual se supone que nos fue dada por Dios, arraigándola profundamente en nosotros. Pues, la cabo de cierto número de meses, el fantasma moral se desvanece, la crítica del *super-yo* se acalla, y el *yo* queda rehabilitado y goza de nuevo de todos los derechos del hombre hasta el acceso siguiente. E incluso en ciertas formas de la enfermedad ocurre en los intervalos algo antitético: el *yo* se asume en una bienaventurada embriaguez; triunfa como si el *super-yo* hubiera perdido toda fuerza o se hubiese confundido con el *yo*, y este *yo*, libertado y maniaco, se permite realmente y sin el menor escrúpulo la satisfacción de todos sus caprichos. Procesos abundantes en enigmas no resueltos.

Esperaréis seguramente algo más que una mera ilustración al oírme

anunciaros que hemos averiguado varias cosas sobre la formación del *super-yo*, esto es, sobre la génesis de la conciencia moral. El filósofo Kant dijo, como sabéis, que nada le probaba tan convincentemente la grandeza de Dios como el firmamento estrellado y nuestra conciencia moral. Los astros son ciertamente magníficos; pero lo que hace a la conciencia moral, Dios ha llevado a cabo una labor desigual y negligente, pues una gran mayoría de los hombres no ha recibido sino muy poca; tan poca, que apenas puede decirse que posean alguna. No ignoramos la parte de verdad psicológica que entraña la afirmación de que la conciencia moral es de origen divino, pero es cierto que precisa de interpretación. Si la conciencia es algo dado en nosotros, no es, sin embargo, algo originalmente dado. Constituye así una antítesis de la vida sexual, dado realmente en nosotros desde el principio de la existencia y no ulteriormente agregada. Pero, como es sabido, el niño pequeño es anormal, no posee inhibición alguna interior de sus impulsos tendentes al placer. El papel que luego toma a su cargo el *super-yo* es desempeñado primero por un poder exterior, por la autoridad de los padres. La influencia de los padres gobierna al niño con el otorgamiento de pruebas de cariño y la amenaza de castigos que indican al niño una pérdida de amor y son, además, temibles de por sí. Esta angustia real es el antecedente de la ulterior angustia a la conciencia; mientras reina no hay por qué hablar de *super-yo* ni de conciencia moral. Sólo después se forma la situación secundaria que aceptamos, demasiado a la ligera, como normal; situación en la cual la inhibición exterior es internalizada, siendo sustituida la instancia parental por el *super-yo*, el cual vigila, dirige y amenaza al *yo* exactamente como antes los padres al niño.

El *super-yo*, que de este modo se arroga el poder, la función y hasta los métodos de la instancia parental, no es tan sólo el sucesor legal, sino también el heredero legítimo de la misma. Surge directamente de ella, pronto veremos por qué proceso. Pero primero debemos detenernos en un desacuerdo surgido entre ambos. El *super-yo* parece haber llevado a cabo una selección unilateral, arrogándose tan sólo la dureza y el rigor de los padres, su función prohibitiva y punitiva, mientras que su amoroso cuidado no parece encontrar en él acogida ni continuación. Cuando los padres han sido rigurosos, nos parece fácilmente comprensible que en el niño se haya desarrollado también un riguroso *super-yo*; pero contra lo que esperábamos, la experiencia muestra que el *super-yo* puede adquirir la misma inflexible dureza aun cuando la educación haya sido benigna y bondadosa y haya evitado en lo posible amenazas y castigos. Sobre esta

contradicción volveremos luego al tratar de las transformaciones de los instintos en la formación del *super-yo*.

De la transformación de la relación parental en el *super-yo* no puedo deciros tanto como me gustaría: en parte, porque se trata de un proceso tan complicado, que su exposición rebasa los límites de una iniciación como la que aquí me propongo facilitaros, y en parte, porque nosotros mismos no creemos haberla penetrado por entero. Habréis de contentaros, pues, con las indicaciones siguientes: La base de tal proceso es lo que llamamos una identificación, esto es, la equiparación de un *yo* a otro *yo* ajeno, equiparación a consecuencia de la cual el primer *yo* se comporta, en ciertos aspectos, como el otro, le imita y, en cierto modo, le acoge en sí. No sin razón se ha comparado la identificación a la incorporación oral, caníbal, de otra persona. La identificación es una forma muy importante de la vinculación a la otra persona; es probablemente la más primitiva y, desde luego, distinta de la elección de objeto. La diferencia puede expresarse en la forma siguiente: Cuando el niño se identifica con el padre, quiere *ser* como el padre; cuando lo hace objeto de su elección, quiere *tenerlo*, poseerlo; en el primer caso, su *yo* se modifica conforme al modelo constituido por el padre; en el segundo, ello no es necesario. La identificación y la elección de objeto son ampliamente independientes entre sí; pero también puede uno identificarse con aquella misma persona a la que, por ejemplo, ha elegido como objeto sexual y transformar el propio *yo* con arreglo al de ella. Dícese que esta gran influencia del objeto sexual al *yo* es particularmente frecuente en las mujeres y característico de la femineidad. De la relación más instructiva entre la identificación y la elección de objeto hube de hablaros ya en mis conferencias anteriores. Es tan fácilmente observable en los niños como en los adultos, y en los normales como en los enfermos. Cuando hemos perdido un objeto o hemos tenido que renunciar a él, nos compensamos, a menudo, identificándonos con él, erigiéndolo de nuevo en nuestro *yo*, de manera que, en este caso, la elección de objeto retroceda a la identificación.

Tampoco a mí me satisfacen por completo estas observaciones sobre la identificación, pero me daré por contento si me concedéis que la instauración del *super-yo* puede ser descrita como un caso plenamente conseguido de identificación con la instancia parental. El hecho decisivo para esta concepción es que la nueva creación de una instancia superior en el *yo* se halla íntimamente enlazada a los destinos del complejo de Edipo, de manera que el *super-yo* se nos muestra como el heredero de esta vinculación afectiva, tan importante para la

infancia. Comprendemos que, al cesar el complejo de Edipo, el niño tuvo que renunciar a las intensas cargas de objeto que había concentrado en sus padres, y como compensación de esa pérdida de objeto, las identificaciones con los padres quedan muy intensificadas —identificaciones existentes probablemente desde mucho antes en su *yo*—. Tales identificaciones, como residuos de cargas de objeto abandonadas, se repetirán después muy a menudo en la vida del niño, pero al valor afectivo de este primer caso corresponde plenamente una transformación tal que su resultado obtenga una posición especial en el *yo*. Una investigación más penetrante nos enseña también que el *super-yo* pierde en energía y desarrollo cuando la superación del complejo de Edipo sólo es conseguida imperfectamente. En el curso del desarrollo, el *super-yo* acoge también las influencias de aquellas personas que han ocupado el lugar de los padres, o sea, los educadores, los maestros y los modelos ideales. Normalmente, se aleja cada vez más de los primitivos individuos parentales, haciéndose, por decirlo así, más impersonal. No debemos olvidar tampoco que en edades distintas el niño estima diferentemente a sus padres. En la época en que el complejo de Edipo deja el puesto al *super-yo*, los padres son aún algo excelso; más tarde pierden mucho. Se forman también entonces identificaciones que incluso procuran normalmente importantes aportaciones a la formación del carácter, pero entonces sólo afectando al *yo*, no influyendo ya sobre el *super-yo*, determinado por los imagos parentales más tempranos.

Espero que hayáis experimentado ya la impresión de que la institución del *super-yo* describe realmente una circunstancia estructural y no personifica simplemente una abstracción, como la de la conciencia moral. Hemos de citar aún una importantísima función que adscribimos a este *super-yo*. Es también al substrato del ideal del *yo*, con el cual se compara el *yo*, al cual aspira y cuya demanda de perfección siempre creciente se esfuerza en satisfacer. No cabe duda de que este ideal del *yo* es el residuo de la antigua representación de los padres, la expresión de la admiración ante aquellas perfecciones que el niño le atribuía por entonces.

Sé que habéis oído mucho acerca de aquel sentimiento de inferioridad que caracterizaría precisamente a los neuróticos. Ha invadido, sobre todo, la literatura. Un escritor que emplea el «complejo de inferioridad» cree haber satisfecho con ello todas las exigencias del psicoanálisis y haber elevado su exposición a un alto nivel psicológico. En realidad, el término «complejo de

inferioridad» es apenas empleado en psicoanálisis. No es para nosotros nada simple, no digamos ya elemental. Referido a la autopercepción de insuficiencias orgánicas, como lo hace la escuela de los llamados ‘Psicólogos Individuales’, me parece un error por miopía. El sentimiento de inferioridad tiene raíces intensamente eróticas. El niño se siente inferior cuando advierte que no es amado, y lo mismo el adulto. El único órgano que realmente es considerado inferior es el pene atrofiado de las niñas, o sea, el clítoris. Pero la mayor parte del sentimiento de inferioridad proviene de la relación del *yo* con el *super-yo*, y es, como el sentimiento de culpabilidad, la expresión de una pugna entre ambos. El sentimiento de inferioridad y el sentimiento de culpabilidad son, en general, difícilmente separables. Quizá sería acertado ver en el primero el complemento erótico del sentimiento de inferioridad moral. A esta cuestión de delimitación de conceptos no le hemos dedicado aún en psicoanálisis atención suficiente.

Precisamente por lo popular que ha llegado a ser el complejo de inferioridad, voy a permitirme, en este punto, una pequeña digresión. Una personalidad histórica contemporánea, que en vida aún ha pasado hoy muy a segundo término, padece, a causa de un accidente sufrido al nacer, la atrofia incompleta de uno de sus miembros. Un conocidísimo literato actual, que se dedica preferentemente a escribir biografías, ha compuesto también la de tal personalidad^[2341]. Ahora bien: cuando se escribe una biografía, debe de ser muy difícil reprimir la necesidad de ahondar en la psicología del biografiado. Y así, nuestro autor ha arriesgado la tentativa de fundamentar la evolución entera del carácter de nuestro héroe sobre el sentimiento de inferioridad que su defecto físico habría de despertar en él. Pero al hacerlo así no tuvo en cuenta un hecho poco aparente, pero muy importante. Es habitual que la madre a la que el Destino ha dado un hijo enfermo o desventajado en algún modo procure compensarle de tan injusta disminución con un exceso de cariño. Pero en el caso de que tratamos, la madre, por demás orgullosa, se comportó muy diferentemente, pues negó a su hijo todo amor a causa de su defecto físico. Cuando el niño llegó a ser un hombre poderoso, demostró inequívocamente con sus actos que no perdonaba el desamor materno. Si recordáis la significación del amor maternal para la vida anímica infantil, no podréis menos de rectificar mentalmente la teoría de inferioridad sostenida por el biógrafo.

Tornemos ahora al *super-yo*. Le hemos atribuido las funciones de autoobservación, conciencia moral e ideal. De nuestras observaciones sobre su

génesis resulta que tiene por premisas un hecho biológico importantísimo y un hecho psicológico decisivo para los destinos del individuo —la prolongada dependencia del sujeto bajo la autoridad de sus padres y el complejo de Edipo—, hechos que, a su vez, se hallan íntimamente enlazados entre sí. El *super-yo* es para nosotros la representación de todas las restricciones morales, el abogado de toda aspiración a un perfeccionamiento; en suma: aquello que de lo que llamamos más elevado en la vida del hombre se nos ha hecho psicológicamente aprehensible. Siendo en sí procedente de la influencia de los padres, los educadores, etc., el examen de estas fuentes nos ilustrará sobre su significación. Por lo regular, los padres y las autoridades análogas a ellos siguen en la educación del niño las prescripciones del propio *super-yo*. Cualquiera que en ellos haya sido la relación del *yo* con el *super-yo*, en la educación del niño se muestran severos y exigentes. Han olvidado las dificultades de su propia niñez y están satisfechos de poder identificarse ya plenamente con sus propios padres, que tan duras restricciones les impusieron en su tiempo. De este modo, el *super-yo* del niño no es construido, en realidad, conforme al modelo de los padres mismos, sino al del *super-yo* parental; recibe el mismo contenido, pasando a ser el substrato de la tradición de todas las valoraciones permanentes que por tal camino se han transmitido a través de las generaciones. Adivinaréis fácilmente qué importantes auxilios para la comprensión de la conducta social de los hombres, y acaso también qué indicaciones prácticas para la educación, resultan de la consideración del *super-yo*. La concepción materialista de la Historia peca probablemente en no estimar bastante este factor. Lo aparta a un lado con la observación de que las «ideologías» de los hombres no son más que el resultado y la superestructura de sus circunstancias económicas presentes. Lo cual es verdad, pero probablemente no toda la verdad. La Humanidad no vive jamás por entero en el presente; en las ideologías del *super-yo* perviven el pasado, la tradición racial y nacional, sólo muy lentamente ceden a las influencias del presente; desempeñan en la vida de los hombres, mientras actúan por medio del *su per-yo*, un importantísimo papel, independiente de las circunstancias económicas.

En el año 1921 intenté aplicar la diferenciación del *yo* y el *super-yo* al estudio de la psicología colectiva y llegué a la fórmula siguiente: Un grupo psicológico es una reunión de individuos que han introducido a una misma persona en sus respectivos *super-yoes*, y que, a causa de esta comunidad se han identificado unos con otros en su *yo*. Fórmula que, naturalmente, no sirve más

que para aquellos grupos que tienen un jefe. Si contásemos con más aplicaciones de este género, la hipótesis del *super-yo* perdería para nosotros lo que aún tiene de singular y nos sentiríamos libres ya por completo de aquella aprensión que, acostumbrados como estamos a la atmósfera abisal, nos asalta cuando nos movemos en los estratos más superficiales del aparato anímico. Naturalmente, con la diferenciación del *super-yo* no creemos haber dicho la última palabra en cuanto a la psicología del *yo*. Tal diferenciación es más bien sólo un principio; pero en este caso no sólo los principios son difíciles.

Ahora se nos plantea otra labor, y, por decirlo así, en el extremo opuesto del *yo*. Surge de una observación que hacemos en el curso del análisis, observación por cierto muy antigua. Sólo que, como a veces sucede, se ha tardado mucho en concederle la atención debida. Como sabéis, toda la teoría psicoanalítica se basa propiamente en la percepción de la resistencia que el paciente opone a nuestra tentativa de hacerle consciente su inconsciente. La señal objetiva de la resistencia es el agotamiento de sus asociaciones espontáneas o su alejamiento del tema tratado. El paciente mismo puede también reconocer subjetivamente la resistencia en la aparición en él de sensaciones penosas al aproximarse al tema. Pero este último signo puede faltar. Entonces comunicamos al paciente que su conducta nos revela que se encuentra en estado de resistencia, a lo cual replica que nada sabe de ella, advirtiéndole tan sólo la dificultad de producir nuevas asociaciones. Y como nuestra afirmación demuestra luego ser exacta, resulta, pues, que su resistencia era también inconsciente, tan inconsciente como lo reprimido que intentábamos hacer surgir en la conciencia. Hubiéramos debido, pues, plantearnos tiempo ha la interrogación siguiente: ¿De qué parte de su vida anímica proviene tal resistencia inconsciente? El principiante en psicoanálisis os responderá en seguida: Es la resistencia misma de lo inconsciente. Pero esta solución es tan equívoca como inútil. Si quiere decir que la resistencia emana de lo reprimido, habremos de rebatirla decididamente. Lo reprimido entraña más bien un impulso intensísimo a surgir en la conciencia. La resistencia no puede ser más que una manifestación del *yo*, el cual llevó a cabo en su día la represión y quiere ahora mantenerla. Así lo hemos creído ya desde un principio. Y desde que admitimos la existencia en el *yo* de una instancia especial que representa las exigencias restrictivas y prohibitivas —el *super-yo*—, podemos decir que la represión es obra de este *super-yo*, el cual la lleva a cabo por sí mismo o por medio del *yo*, obediente a sus mandatos. Y si la resistencia no se hace consciente

al sujeto en el análisis, quiere decir que el *super-yo* y el *yo* pueden obrar inconscientemente en situaciones importantísimas o, cosa mucho más significativa, que partes determinadas del *super-yo* y el *yo* mismo son inconscientes. En ambos casos hemos de reconocer, mal que nos pese, que el (*super-*) *yo* y lo consciente, por un lado, y lo reprimido y lo inconsciente, por otro, no coinciden en modo alguno.

Siento ahora la necesidad de hacer una pausa para tomar aliento, pausa que supongo ha de seros también benéfica, y que aprovecharé además para presentaros, antes de continuar, mis más rendidas excusas. Quiero daros aquí un complemento a una introducción al psicoanálisis iniciada por mí hace ya quince años, y tengo que conducirme como si en tal intervalo os hubierais consagrado exclusivamente al psicoanálisis. Sé que tal suposición no es exacta, pero no puedo comportarme de otro modo. Y ello, principalmente, por lo difícil que, en general, es procurar una visión del psicoanálisis a personas ajenas por completo a él. Podéis creer que no es nada grato aparecer como una misteriosa secta consagrada a una ciencia esotérica. Y, sin embargo, hemos tenido que reconocer y proclamar que nadie tiene derecho a intervenir en las cosas del psicoanálisis si antes no ha pasado por determinadas experiencias que sólo puede lograr sometiéndose al análisis por sí mismo. Cuando hace quince años desarrollé ante vosotros mis conferencias iniciales, procuré ahorraros determinados fragmentos especulativos de nuestra teoría. Pero las nuevas conquistas de que hoy quiero hablaros se enlazan precisamente a ellos.

Volvamos al tema. En la duda de si el *yo* y el *super-yo* son por sí mismos inconscientes o sólo desarrollan efectos inconscientes, nos hemos decidido, no sin buenas razones, por la primera posibilidad. Sí; partes considerables del *yo* y del *super-yo* pueden permanecer inconscientes y lo son normalmente. Esto quiere decir que el sujeto no sabe nada de sus contenidos, siendo precisa una ardua labor para hacérselos conscientes. Es exacto, en efecto, que el *yo* y lo consciente, lo reprimido y lo inconsciente no coinciden. Sentimos la necesidad de revisar fundamentalmente nuestra actitud ante el problema de lo consciente y lo inconsciente. Al principio nos inclinamos a rebajar el valor del criterio de la conciencia, ya que tan poco seguro se ha demostrado. Pero haríamos mal. Pasa con él lo que con nuestra vida: no vale mucho, pero es todo lo que tenemos. Sin las luces de la conciencia, estaríamos perdidos en las tinieblas de la psicología abisal; pero podemos intentar una nueva orientación.

No necesitamos discutir a qué hemos de llamar consciente, pues está fuera de toda duda. La significación más antigua y mejor de la palabra «inconsciente» es la descriptiva; llamamos inconsciente a un proceso psíquico cuya existencia nos es obligado suponer, por cuanto deducimos de sus efectos, pero del que nada sabemos. Estamos entonces con él en la misma relación que con un proceso psíquico de otra persona, con la sola diferencia de que es en nosotros donde se desarrolla. Y si aún queremos ser más exactos, diremos que llamamos inconsciente a un proceso cuando tenemos que suponerlo activo *de presente*, aunque *de presente* nada sepamos de él. Esta restricción nos hace pensar que la mayoría de los procesos conscientes sólo lo son así por breve tiempo; no tardarán en hacerse *latentes*, pero pueden volver a hacerse conscientes fácilmente. Podríamos también decir que se habrían hecho inconscientes si estuviéramos seguros de que en el estado de latencia fuera aún algo psíquico. Con esto no habremos averiguado nada nuevo, ni tampoco adquirido un derecho a introducir en la Psicología el concepto de un inconsciente. Pero a ello viene a agregarse una observación que podemos hacer ya en los actos fallidos. En efecto, para la explicación de una equivocación oral nos vemos obligados a suponer que en el sujeto se había formado el propósito de decir algo determinado. Y adivinamos cuál era tal propósito por la perturbación que la expresión ha sufrido, pero el propósito no se ha cumplido y era, por tanto, inconsciente. Cuando *a posteriori* se lo comunicamos al sujeto, puede reconocerlo como suyo, y entonces era tan sólo temporalmente inconsciente, y puede negarlo como ajeno a él, y entonces era permanentemente inconsciente. De esta experiencia extraemos retrospectivamente un derecho a declarar también inconsciente lo que antes decíamos latente. La consideración de estas circunstancias dinámicas nos permite ahora distinguir dos clases de inconsciente: un inconsciente que fácilmente y en condiciones frecuentemente dadas se transforma en consciente, y otro que sólo con gran esfuerzo, o posiblemente nunca, permite tal transformación. Para evitar la duda de si hablamos de uno u otro inconsciente y de si empleamos tal término en sentido descriptivo o en sentido dinámico, recurrimos a un expediente tan lícito como sencillo. A aquel inconsciente que sólo es latente y se torna con suma facilidad consciente lo denominamos preconscious, y conservamos el nombre de «inconsciente» para el otro. Tenemos, pues, tres términos: consciente, preconscious e inconsciente, con los cuales podemos valernos en la descripción de los fenómenos anímicos. De nuevo haremos constar que, en sentido puramente descriptivo, también lo preconscious

es inconsciente, pero no lo designamos así, salvo cuando nos es necesaria mayor precisión o cuando tenemos que defender la existencia de procesos inconscientes en general en la vida psíquica de cualquiera.

Espero me concederéis que hasta ahora no os he planteado graves dificultades y que todo lo expuesto es de fácil manejo. Sí; pero, desgraciadamente, la labor psicoanalítica se ha visto obligada a emplear la palabra inconsciente en un tercer sentido, y esto puede ya dar lugar a confusiones. Bajo la nueva e intensa impresión de que un amplio e importante sector de la vida psíquica se halla sustraído normalmente al conocimiento del *yo*, de manera que los procesos que en tal sector se desarrollan tienen que ser reconocidos como inconscientes en el sentido dinámico, hemos entendido también el término «inconsciente» en un sentido tópico o sistemático y hemos hablado de un sistema de lo preconscious y de un sistema de lo inconsciente, de un conflicto del *yo* con el sistema Inc., dando así a la palabra el carácter de designación de una provincia psíquica más que de una cualidad de lo anímico. El descubrimiento realmente incómodo de que también partes del *yo* y del *su per-yo* son inconscientes en sentido dinámico nos procura en este caso un alivio, permitiéndonos vencer una complicación. Advertimos que no tenemos derecho a llamar sistema Inc. al sector anímico ajeno al *yo*, toda vez que la inconsciencia no es carácter exclusivo. Por tanto, no emplearemos ya el término «inconsciente» en sentido sistemático y daremos a lo que hasta ahora designábamos así un nombre mejor y ya inequívoco. Apoyándonos en el léxico nietzscheano y siguiendo una sugerencia de Georg Groddeck, lo llamaremos en adelante el «*ello*». Este pronombre impersonal parece particularmente adecuado para expresar al carácter capital de tal provincia del alma, o sea, su calidad de ajena al *yo*. El *super-yo*, el *yo* y el *ello* son los tres reinos, regiones o provincias en que dividimos el aparato anímico de la persona y de cuyas relaciones recíprocas vamos a ocuparnos en lo que sigue.

Pero hagamos antes una pequeña digresión. Presumo que no os ha satisfecho comprobar que las tres cualidades de las características de ser consciente y las tres provincias del aparato anímico no formen tres pacíficas parejas, y que veis en ello algo como una perturbación de nuestros resultados. Mas por mi parte opino que no tenemos por qué lamentarlo, debiendo decirnos que no teníamos derecho alguno a esperar tan simple ordenación. Permitidme una comparación; ya sé que las comparaciones no resuelven nada; pero pueden hacer que nos

sintamos menos desorientados. Imagino un territorio de configuración muy variada —montes, llanuras y lagos— y en el que habitan alemanes, magiares y eslovacos, dedicados a actividades diferentes. La distribución de tales elementos podría ser tal que los alemanes habitaran los montes y se dedicaran a la ganadería; los magiares poblaran las llanuras y se consagrasen al cultivo del trigo y de la vid, y los eslovacos moraran en las márgenes de los lagos y vivieran de la pesca y de la construcción de objetos de mimbre. Si esta distribución fuera precisa y exacta constituiría la alegría de un Woodrow Wilson^[2342], y sería comodísima para la enseñanza de la Geografía. Pero lo más probable es que el viajero que atravesara tal región hallara en ella menos orden y más mezcla. Los alemanes, los magiares y los eslovacos viven confundidos entre sí; en los montes hay también tierras de cultivo, y en la llanura, pastos. Sin embargo, algo es tal y como lo esperabais, pues en las montañas es imposible encontrar pesca, y en el agua de los lagos no crece la vid. Puede, incluso suceder que vuestra imagen preconcebida del territorio sea en conjunto acertada, difiriendo tan sólo en algunos detalles, que aceptaréis sin descontento.

No esperaréis que del *ello* pueda comunicaros grandes cosas. Es la parte oscura e inaccesible de nuestra personalidad; lo poco que de él sabemos lo hemos averiguado mediante el estudio de la elaboración onírica y de la producción de síntomas neuróticos, y en su mayor parte tiene carácter negativo, no pudiendo ser descrito sino como antitético del *yo*. Nos aproximamos al *ello* por medio de analogías, designándolo como un caos o como una caldera, plena de hirvientes estímulos. Lo dibujaríamos abierto en el extremo orientado hacia lo somático, y acogiendo allí en sí las necesidades instintivas, que encuentran en él su expresión psíquica, pero no podemos decir en qué substrato. Se carga de energía, emanada de los instintos; pero carece de organización, no genera una voluntad conjunta y sí sólo la aspiración a dar satisfacción a las necesidades instintivas conforme a las normas del principio del placer. Para los procesos desarrollados en el *ello* no son válidas las leyes lógicas del pensamiento, y menos que ninguna, el principio de la contradicción. Impulsos contradictorios coexisten en él, sin anularse mutuamente o restarse unos de otros; lo más que hacen es fundirse, bajo la coerción económica dominante, en productos transaccionales para la derivación de la energía. No hay en el *ello* nada equivalente a la negación, y comprobamos también en él con gran sorpresa la excepción de aquel principio filosófico según el cual el espacio y el tiempo son

formas necesarias de nuestros actos anímicos. En el *ello* no hay nada que corresponda a la representación del tiempo; no hay reconocimiento de un decurso temporal, hecho harto singular, que espera ser acogido en el pensamiento filosófico, ni modificación del proceso anímico por el decurso del tiempo. Los impulsos optativos, que jamás han rebasado el *ello*, y las impresiones, que la represión ha sumido en el *ello*, son virtualmente inmortales y se comportan, al cabo de decenios enteros, como si acabaran de nacer. Sólo llegan a ser reconocidos como pretéritos y despojados de su carga de energía los impulsos optativos cuando la labor psicoanalítica los hace conscientes, en lo cual reposa principalmente el efecto terapéutico del tratamiento analítico.

Tengo la impresión de no haber sacado aún todo el partido posible, para nuestra teoría, de este hecho, exento de toda duda, de la inalterabilidad de lo reprimido por el tiempo. Parecen abrírsenos aquí profundos atisbos. Desgraciadamente, tampoco he avanzado por este camino.

Evidentemente, el *ello* no conoce juicio de valor alguno; no conoce el bien ni el mal ni moral ninguna. El factor económico o, si queréis, cuantitativo, íntimamente enlazado al principio del placer, rige todos los procesos. A nuestro juicio, todo lo que el *ello* contiene son cargas de instinto que demandan derivación. Incluso parece que la energía de estos impulsos instintivos se encuentra en estado distinto del que le es propio en los demás sectores anímicos, siendo más fácilmente móvil y capaz de descarga; pues de otro modo no ocurrirían aquellos desplazamientos y aquellas condensaciones que son características del *ello* y que tan absolutamente prescinden de la calidad de aquello a lo que afectan y a lo que en el *yo* llamaríamos una idea. ¡Qué no daríamos por conseguir una comprensión más profunda de estas cosas! Pero, de todos modos, ya veis que estamos en situación de señalar otras cualidades del *ello*, además de la de ser inconsciente, y reconoceréis la posibilidad de que partes del *yo* y del *super-yo* sean inconscientes sin poseer los mismos caracteres primitivos e irracionales. Como primero llegamos a establecer una característica del70 propiamente dicho, en cuanto es posible diferenciarlo del *ello* y del *super-yo*, es considerando su relación con la parte más externa y superficial del aparato anímico, a la que damos el nombre de sistema percepción-conciencia (P-Cc). Este sistema está vuelto hacia el mundo exterior, facilita las percepciones del mismo y en él hace, durante su función, el fenómeno de la conciencia. Es el órgano sensorial de todo el aparato, y su receptividad no se limita a los estímulos llegados del exterior, sino que se extiende también a aquellos procedentes del

interior de la vida anímica. No es, pues, apenas necesario justificar la hipótesis de que el *yo* es aquella parte del *ello* que fue modificada por la proximidad y la influencia del mundo exterior y dispuesta para recibir los estímulos y servir de protección contra ellos, siendo así comparable a la capa cortical de la que se rodea un nódulo de sustancia viva. La relación con el mundo exterior ha sido decisiva para el *yo*, el cual ha tomado a su cargo la misión de representarlo cerca del *ello*, para bien del mismo, pues, sin cuidarse de tal ingente poder exterior, y en su ciega aspiración a la satisfacción de los instintos, no escaparía al aniquilamiento. En el desempeño de esta función el *yo* tiene que observar el mundo exterior, imprimir una copia fidelísima del mismo en las huellas mnémicas de sus percepciones y mantener a distancia, por medio de la prueba de la realidad, aquello que en tal imagen del mundo exterior es añadidura procedente de fuentes de estímulos internas. Por encargo del *ello* rige el *yo* los accesos a la motilidad, pero ha interpolado entre la necesidad y el acto un aplazamiento en forma de actividad del pensamiento, durante el cual utiliza los residuos mnémicos de la experiencia. De este modo ha destronado el principio del placer, que rige ilimitadamente el curso de los procesos en el *ello*, y lo ha sustituido por el principio de la realidad, que promete mayor seguridad y mejor éxito.

También la relación con el tiempo, tan difícil de describir, es facilitada al *yo* por el sistema de la percepción; apenas es dudoso que el modo de laborar de este sistema genera la idea del tiempo. Pero lo que distingue especialmente al *yo* y lo diferencia del *ello* es una tendencia a la síntesis de sus contenidos, a una combinación y unificación de sus procesos anímicos, de la que el *ello* carece en absoluto. Cuando más adelante tratemos de los instintos de la vida anímica conseguiremos, según espero, referir a su fuente este carácter esencial del *yo*. El solo constituye aquel alto grado de organización que el *yo* precisa en sus mejores rendimientos. Se desarrolla desde la percepción de los instintos al dominio de los mismos, pero este último sólo se consigue por cuanto la representación del instinto es ordenada en un sistema más amplio. Sirviéndonos del léxico corriente, podemos decir que el *yo* representa en la vida anímica la razón y la reflexión, mientras que el *ello* representa las pasiones indómitas.

Hasta aquí nos hemos dejado impresionar por las ventajas y las facultades del *yo*; tiempo es ya de considerar su reverso. El *yo* no es, de todos modos, más que una parte del *ello* adecuadamente transformada por la proximidad del mundo exterior, preñada de peligros. En sentido dinámico es débil; todas sus energías le

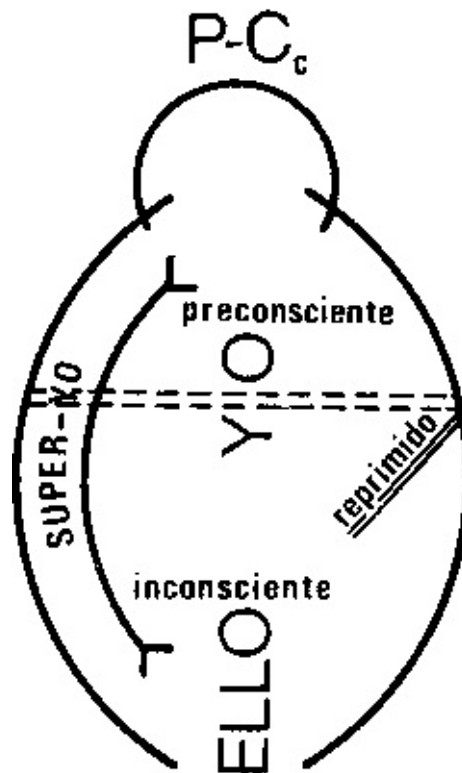
son prestadas por el *ello*, y no dejamos de tener un atisbo de la grieta por la cual sustrae al *ello* nuevos montantes de energía. Tal camino es, por ejemplo, la identificación con objetos reales o abandonados. Las cargas de objeto emanan de las aspiraciones instintivas del *ello*. El *yo* tiene, ante todo, que registrarlas. Pero al identificarse con el objeto se recomienda al *ello* en lugar del objeto, quiere dirigir hacia sí la libido del *yo*. Hemos visto ya que, en el curso de la vida, el *yo* acoge en sí una gran cantidad de tales precipitados de antiguas cargas de objeto. En conjunto, el *yo* tiene que llevar a cabo las intenciones del *ello* y realiza su misión cuando descubre las circunstancias en las que mejor pueden ser conseguidas tales intenciones. La relación del *yo* con el *ello* podría compararse a la del jinete con su caballo. El caballo suministra la energía para la locomoción; el jinete tiene el privilegio de fijar la meta y dirigir los movimientos del robusto animal. Pero entre el *yo* y el *ello* ocurre frecuentemente el caso, nada ideal de que el jinete tiene que guiar el caballo allí donde éste quiere ir.

El *yo* se ha separado de una parte del *ello* por resistencias de represión; pero la represión no continúa en el *ello*. Lo reprimido se funde con el *ello* restante.

Un proverbio advierte la imposibilidad de servir a la vez a dos señores. El pobre *yo* se ve aún más apurado: sirve a tres severos amos y se esfuerza en conciliar sus exigencias y sus mandatos. Tales exigencias difieren siempre, y a veces parecen inconciliables; nada, pues, tiene de extraño que el *yo* fracase tan frecuentemente en su tarea. Sus tres amos son el mundo exterior, el *super-yo* y el *ello*. Si consideramos los esfuerzos del *yo* para complacerlos al mismo tiempo o, mejor dicho, para obedecerlos simultáneamente, no lamentaremos ya haberlo personificado y presentado como un ser aparte. Se siente asediado por tres lados y amenazado por tres peligros a los que, en caso de presión extrema reacciona con el desarrollo de angustia. Por su procedencia de las experiencias del sistema de la percepción está destinado a representar las exigencias del mundo exterior, pero quiere también ser un fiel servidor del *ello*, permanecer en armonía con él, recomendarse a él como objeto y atraer a sí su libido. En su empeño de mediación entre el *ello* y la realidad se ve obligado muchas veces a revestir los mandatos inconscientes del *ello* —con sus racionalizaciones preconscientes—, a disfrazar los conflictos del *ello* con la realidad, a fingir, con insinceridad diplomática, una atención a la realidad, aun en aquellos casos en los que el *ello* ha permanecido rígido e inflexible. Por otra parte, es minuciosamente vigilado por el rígido *super-yo*, que le impone determinadas normas de conducta, sin atender a los mandatos que lo aporaleman por parte del *ello* y del mundo

exterior, y le castiga en caso de infracción con los sentimientos de inferioridad y culpabilidad. De este modo, conducido por el *ello*, restringido por el *super-yo* y rechazado por la realidad, el *yo* lucha por llevar a cabo su misión económica, la de establecer una armonía entre las fuerzas y los influjos que actúan en él y sobre él; y comprendemos por qué, a veces, no podemos menos de exclamar: «¡Qué difícil es la vida!» Cuando el *yo* tiene que reconocer su debilidad, se anega en angustia, angustia real ante el mundo exterior, angustia moral ante el *super-yo* y angustia neurótica ante la fuerza de las pasiones en el *ello*.

El siguiente esquema ilustra las relaciones estructurales de la personalidad anímica, tal como acabamos de exponerla^[2343]:



Como veis, el *super-yo* se sumerge en el *ello*; como heredero del complejo de Edipo, tiene íntimas relaciones con el *ello*; está más alejado que el *yo* del sistema de las percepciones. El *ello* no trata con el mundo exterior más que a través del *yo*, por lo menos en el presente esquema. Es ciertamente harto difícil decidir hoy en qué medida es exacto nuestro dibujo; en un detalle no lo es, desde luego: el espacio que ocupa el *ello* inconsciente debería ser incomparablemente mayor que el del *yo* o el de lo preconsciente. Os ruego, pues, que hagáis mentalmente

tal rectificación.

Y ahora, para terminar esta exposición, tan laboriosa como quizá oscura, una advertencia aún. En esta diferenciación de la personalidad en *yo*, *super-yo* y *ello*, no debéis imaginaros fronteras precisas como las que han sido artificialmente trazadas en la geografía política. A la peculiar condición de lo psíquico no corresponden contornos lineales, como en el dibujo, o en la pintura de los primitivos, sino esfumaciones análogas a las de la pintura moderna. Después de haber efectuado la separación, tenemos que dejar confluir de nuevo lo separado. No juzguéis demasiado severamente esta primera tentativa de hacer visible lo psíquico, tan difícilmente aprehensible. Es muy probable que el desarrollo de estas diferenciaciones presente en distintas personas grandes variaciones, y también que en el curso de la función cambien e involucionen temporalmente. Así parece suceder especialmente en la reciente y más tenue diferenciación desde el punto de vista filogénico, esto es, la del *yo* y del *super-yo*. Es indudable que también la enfermedad provoca idéntico resultado. Podemos también imaginarnos que ciertas prácticas místicas logran subvertir las relaciones normales entre los distintos sectores anímicos, de manera que la percepción pueda captar sucesos del *yo* profundo y en el *ello*, circunstancias que de otro modo serían inaprehensibles. Podemos, desde luego, dudar de que por este camino lleguemos a aprehender aquella última verdad de la que se espera toda salvación. Pero hemos de conceder que los esfuerzos terapéuticos del psicoanálisis han elegido un punto análogo de ataque. Su propósito es robustecer el *yo*, hacerlo más independiente del *super-yo*, ampliar su campo de percepción y desarrollar su organización, de manera que pueda apropiarse de nuevas partes del *ello*. Donde era *ello*, ha de ser *yo*.

Es una labor de cultivo como la desecación del Zuyderzee^[2344].

Lección XXXII.—LA ANGUSTIA Y LA VIDA INSTINTIVA

Señoras y señores:

NO os sorprenderá oír que he de informaros de ciertas novedades de nuestra concepción de la angustia y de los instintos fundamentales de la vida

anímica, ni tampoco que ninguna de ellas pretende ser una solución definitiva de los problemas planteados. Deliberadamente hablo aquí de concepción. Son éstos los problemas más difíciles que se nos plantean, pero tal dificultad no depende de una insuficiencia de las observaciones, pues son precisamente los fenómenos más frecuentes y familiares los que nos suscitan semejantes enigmas; ni tampoco de la singularidad de las especulaciones que estimulan, pues la elaboración mental no interviene grandemente en este terreno. Trátase realmente de concepciones; esto es, de introducir las debidas representaciones abstractas, cuya aplicación a la materia prima de la observación haga nacer en ella orden y transparencia.

A la *angustia* hemos dedicado ya una conferencia de la serie anterior, la vigésima quinta. Extractaremos aquí su contenido. Dijimos que la angustia es un estado afectivo, o sea, una unión de determinadas sensaciones de la serie placer-displacer con las inervaciones de descarga a ellas correspondientes y su percepción, pero probablemente el residuo de cierto acontecimiento importante incorporado por herencia, comparable, por tanto, al acceso histérico individualmente adquirido. El suceso que habría dejado tras de sí tal huella afectiva sería el nacimiento, al cual resultaban adecuadas las influencias propias de la angustia sobre la actividad cardíaca y la respiración. Así, pues, la angustia primera habría sido una angustia tóxica. Luego partimos de la diferenciación entre angustia real y angustia neurótica, viendo en la primera una reacción aparentemente comprensible al peligro, esto es, a un daño temido procedente del exterior, y en la segunda, algo enigmático y como inadecuado. En un análisis de la angustia real la redujimos a un estado de atención sensorial y tensión motora extremadas, al que denominamos *disposición a la angustia*. De éste se desarrollaría la reacción de angustia, de la cual serían posibles dos desenlaces: o bien el *desarrollo de angustia*, la repetición de la antigua vivencia traumática, se limita a una señal, y entonces la reacción restante puede adaptarse a la nueva situación de peligro; o bien, predomina lo antiguo, y toda la reacción se agota en el desarrollo de angustia, haciéndose entonces paralizante e inadecuado al presente el estado afectivo.

Después nos volvimos a la angustia neurótica y dijimos que la observábamos en tres diversas circunstancias: Primera, como angustia general, libremente flotante, dispuesta a enlazarse pasajeramente a cualquier posibilidad emergente; esto es, como angustia expectante, cual, por ejemplo, en la neurosis de angustia

típica. Segunda, fijamente vinculada a determinadas representaciones en las llamadas *fobias*, en las cuales podemos reconocer todavía una relación con un peligro exterior, pero tenemos que considerar desmesuradamente exagerada la angustia ante el mismo. Tercera, la angustia propia de la histeria y otras formas de grave neurosis, que acompaña a los síntomas o surge independiente como acceso o como estado más duradero, pero siempre sin fundamento visible en un peligro exterior. En este punto nos planteamos dos interrogaciones: ¿Qué se teme en la angustia neurótica? ¿Y cómo conciliar ésta con la angustia real ante peligros exteriores?

Nuestras investigaciones no han sido vanas. Hemos llegado a conclusiones importantes. Con respecto a la expectación angustiosa, la experiencia clínica nos ha probado su relación regular con la economía de la libido en la vida sexual. La causa más ordinaria de la neurosis de angustia es la excitación frustrada. Una excitación libidinosa es provocada, pero no satisfecha, no utilizada, y en lugar de esta libido desviada de su utilización surge la angustia. Creí, incluso, justificado decir que esta libido insatisfecha se transforma directamente en angustia. Esta teoría hallaba apoyo en ciertas fobias infantiles enteramente regulares. Muchas de estas fobias nos son totalmente enigmáticas; pero otras, tales como el miedo a la soledad y a las personas extrañas, son susceptibles de segura explicación. La soledad, así como las caras desconocidas, despiertan la añoranza de la madre; el niño no puede dominar ni mantener en suspensión esta excitación libidinosa y la transforma en angustia. Esta angustia infantil no debe, pues, adscribirse a la angustia real, sino a la angustia neurótica. Las fobias infantiles y la expectación angustiosa de la neurosis de angustia nos procuran dos ejemplos de una de las formas en que nace la angustia neurótica, por transformación directa de la libido. En seguida conoceremos otro mecanismo y veremos que no se diferencia mucho del primero.

De la angustia en la histeria y en otras neurosis hacemos responsable al proceso de la represión. Creemos posible describirlo más completamente que antes manteniendo separado el destino de la idea que de reprimir se trata del de la carga de libido a ella ligada. Es la idea la que experimenta la represión y la que eventualmente queda deformada hasta resultar irreconocible; pero su montante de afecto es transformado regularmente en angustia, y por cierto indiferentemente de su naturaleza, sea agresión o amor. Ahora bien, no hace distingo la razón por la cual se ha hecho inutilizable un montante de libido: por debilidad infantil del yo, como en las fobias de los niños; a consecuencia de

procesos somáticos de la vida sexual, como en la neurosis de angustia; o, a causa de la represión, como en la histeria. Por tanto, los dos mecanismos de la génesis de la angustia neurótica coinciden en uno.

En el curso de estas investigaciones se nos ha hecho notar una importantísima relación entre el desarrollo de angustia y la producción de síntomas: la de que se representan y se reemplazan mutuamente. Así, el enfermo de agorafobia comienza la historia de sus padecimientos con un acceso de angustia en la calle. Este acceso se repetiría cada vez que volviera a salir de casa. Por tanto, el sujeto crea el síntoma de la agorafobia, al que podemos también designar como una inhibición, una limitación funcional del yo, y se ahorra así el acceso de angustia. Lo inverso lo vemos cuando interferimos en la producción de síntomas, tal como se nos hace posible, por ejemplo, en los actos obsesivos. Si impedimos al enfermo llevar a cabo su ceremonial de limpieza, es presa de un estado de angustia intolerable, del que su síntoma le hubiera presentado. Y parece como si el desarrollo de angustia fuese lo primario y la producción de síntomas lo secundario, como si los síntomas fuesen creados para evitar la explosión del estado de angustia. Con lo cual armoniza también el hecho de que las primeras neurosis de la infancia sean fobias, estados en los que reconocemos claramente cómo un desarrollo de angustia inicial es rescatado por una producción ulterior de síntomas; experimentamos la impresión de que, partiendo de estas relaciones, es como más fácilmente hallaremos el acceso a la comprensión de la angustia neurótica. Simultáneamente hemos conseguido dar respuesta a la interrogación de qué es lo que en la angustia neurótica se teme, y establecer así el enlace entre la angustia neurótica y la angustia real. Lo que inspira el temor es, claramente, la propia libido. La diferencia con la situación de la angustia real está en dos extremos: en que el peligro es un peligro interior en lugar de exterior y en que no es conscientemente reconocido.

En las fobias vemos claramente cómo este peligro interior es transformado en un peligro exterior, o sea, cómo la angustia neurótica es transformada en aparente angustia real. Supongamos, para simplificar, un estado de cosas muy complicado a veces, que el enfermo de agorafobia teme regularmente las tentaciones que en él despiertan las personas que encuentra en la calle. En su fobia lleva a cabo un desplazamiento, y lo que en ella teme es una situación exterior. La ventaja que ello le representa es, evidentemente, su creencia de que así ha de serle más fácil protegerse. De un peligro exterior puede uno salvarse con la fuga; en cambio, la tentativa de fuga ante un peligro interior es una

empresa harto difícil.

Al final de nuestra primera conferencia sobre la angustia dijimos que estos diversos resultados de nuestras investigaciones no eran, desde luego, contradictorios, pero tampoco absolutamente armónicos. La angustia es, como estado afectivo, la reproducción de un antiguo suceso peligroso; está al servicio de la propia conservación y es señal de un nuevo peligro; nace de magnitudes de libido que se han hecho, en algún modo, inutilizables, y también del proceso de la represión; es reemplazada por la producción de síntomas; sentimos que falta algo: aquello que hace de varios fragmentos una unidad.

Aquella disociación de la personalidad anímica en un *su per-yo*, un *yo* y un *ello*, de la que os hablé en mi última conferencia, nos ha forzado a una nueva orientación en el problema de la angustia.

Con la tesis de que el *yo* es la única sede de la angustia^[2345] y que sólo el *yo* puede producir y sentir angustia, hemos ocupado una nueva y firme posición, desde la cual muestran distintos aspectos varias circunstancias. Y, verdaderamente, no sabríamos qué sentido podía tener hablar de una «angustia del *ello*» o adscribir al *super-yo* la facultad de sufrir angustia. En cambio, hemos acogido como una correspondencia deseada el hecho de que las tres clases principales de angustia —la angustia real, la neurótica y la de la conciencia moral— pueden ser tan adecuadamente referidas a las tres dependencias del *yo*; esto es, a su dependencia del mundo exterior, del *ello* y del *super-yo*. Con esta nueva interpretación ha pasado también a primer término la función de la angustia como señal anunciadora de una situación peligrosa, ha perdido interés la interrogación sobre la materia de que es hecha la angustia y se han aclarado y simplificado extraordinariamente las relaciones entre la angustia real y la angustia neurótica. Es, por lo demás, digno de atención el hecho de que ahora comprendemos mejor los casos aparentemente complicados de génesis de angustia que los que considerábamos sencillos.

En efecto, recientemente hemos investigado cómo nace la angustia en ciertas fobias que adscribimos a la histeria de angustia y hemos escogido casos en los que se trataba de la represión típica de los impulsos optativos procedentes del complejo de Edipo. Según nuestras esperanzas, hubiéramos debido hallar que es la carga libidinosa del objeto materno del niño la que, a consecuencia de la represión, se transforma en angustia y surge en expresión sintomática, como ligada al sustitutivo del padre. No me es posible exponeros al detalle la marcha

de tal investigación. Bastará deciros que su resultado sorprendente fue exactamente contrario al que esperábamos. La represión no crea la angustia. Esta existe con anterioridad. Y es ella la que crea la represión. Pero ¿qué angustia puede ser? Sólo la angustia ante un peligro exterior, o sea, una angustia real. Es exacto que el niño sufre angustia ante una exigencia de su libido, en este caso ante el amor a su madre, tratándose, por tanto, realmente, de un caso de angustia neurótica. Pero este enamoramiento sólo le parece constituir un peligro interior, al que tiene que sustraerse con la renuncia a tal objeto, porque provoca una situación de peligro exterior. Y en todos los casos que investigamos obtenemos el mismo resultado. Hemos de confesar que no esperábamos que el peligro instintivo interior se demostrase como una condición y una preparación de una situación de peligro exterior y real.

Pero no hemos dicho todavía cuál es el peligro real que el niño teme como consecuencia de su enamoramiento de la madre. Es el castigo de la castración, la pérdida de su miembro. Naturalmente, me objetaréis que no es éste un peligro real. No castramos a nuestros niños porque en la fase del complejo de Edipo estén enamorados de su madre. Pero la cosa no es tan sencilla. Ante todo, no se trata de si la castración es verdaderamente aplicada; lo decisivo es que el peligro es un peligro que amenaza desde el exterior y que el niño cree en su efectividad. Tiene para ello algún motivo, pues se le amenaza asaz frecuentemente con cortarle el miembro durante su fase fúlica, en la época de su más temprano onanismo, y los indicios de este castigo hallarían regularmente en él una intensificación filogénica. Sospechamos que en las épocas primordiales de la familia humana, el padre, celoso y cruel, castraba realmente a sus hijos adolescentes, y la circuncisión, que entre los primitivos constituye tan frecuentemente un elemento de ritual de entrada en la edad viril, es un residuo fácilmente reconocible de ella. Sabemos cuánto nos alejamos con ello de la opinión general; pero hemos de mantener firmemente que el miedo a la castración es uno de los motores más frecuentes y energéticos de la represión y, con ello, de la producción de neurosis. Análisis de casos en los que si no la castración, se practicó la circuncisión a sujetos infantiles, como medida terapéutica o punitiva de la masturbación, cosa más frecuente de lo que se supone en la sociedad angloamericana, ha procurado a vuestra convicción seguridad definitiva. Nos tentaría aproximarnos más en este punto al estudio del complejo de la castración, pero no queremos desviarnos de nuestro tema. El miedo a la castración no es, naturalmente, el único motivo de la represión, pues

no se da ya en las mujeres, las cuales pueden tener un complejo de la castración, pero nunca miedo a la castración. En su lugar aparece en ellas el miedo a la pérdida del amor, la cual es visiblemente una continuación del miedo del niño de pecho cuando echa de menos a su madre. Ya sabéis qué situación peligrosa real es anunciada por tal angustia. Cuando la madre está ausente o ha retirado al niño su cariño, el niño no está ya seguro de la satisfacción de sus necesidades y queda expuesto eventualmente a los más penosos sentimientos de tensión. No rechazéis la idea de que estas condiciones de angustia repiten en el fondo la situación de la primitiva angustia del nacimiento, el cual significaba también una separación de la madre. E, incluso, si seguís un razonamiento de Ferenczi, podéis también agregar a esta serie el miedo a la castración, pues la pérdida del miembro masculino tiene como consecuencia la imposibilidad de una nueva unión con la madre o de la sustitución de la misma en el acto sexual. Citaré de pasada la fantasía, tan frecuente, del retorno al claustro materno como un sustitutivo de este deseo de cohabitación. Podría exponeros a este respecto muchas cosas interesantes y muchas relaciones sorprendentes, pero no puedo rebasar los límites de una introducción al psicoanálisis, y sólo habré aún de haceros advertir cómo consideraciones de orden psicológico nos llevan aquí hasta hechos biológicos.

Otto Rank, a quien el psicoanálisis debe tantas y tan acabadas aportaciones, ha contraído también el mérito de haber hecho resaltar intensamente la importancia del acto del nacimiento y de la separación de la madre, aunque todos hayamos juzgado imposible aceptar las consecuencias extremas que de este factor ha deducido para la terapia analítica. El nódulo de su teoría —la condición prototípica de la vivencia angustiosa del nacimiento para todas las situaciones de peligro ulteriores— se lo encontró ya formulado. Sin salirnos de él podemos decir que, en realidad, toda época del desarrollo lleva adscrita como adecuada a ella una condición de angustia, o sea, cierta situación peligrosa. El peligro del desamparo psíquico ajusta con el estadio de la falta de madurez del yo; el peligro de la pérdida del objeto (o pérdida de amor) ajusta con la falta de autosuficiencia de los primeros años infantiles; el peligro de la castración ajusta con la fase fúlica; y, por último, el miedo al *super-yo* ajusta con la época de latencia. En el curso del desarrollo deberían ser abandonadas las condiciones de angustia anteriores, pues el robustecimiento del yo desvaloriza las situaciones peligrosas correspondientes. Pero ello sólo sucede muy incompletamente. Muchos hombres no consiguen superar el miedo a la pérdida del amor, no se hacen nunca

independientes del amor de los demás y continúan en este aspecto su conducta infantil. El miedo al *su per-yo* no encuentra normalmente un fin, puesto que, como angustia a la conciencia moral, es indispensable en las relaciones sociales, y el individuo sólo en casos rarísimos puede hacerse independiente de la sociedad humana. Algunas de las antiguas situaciones peligrosas logran también pasar a épocas ulteriores modificando adecuadamente su condición de angustia. Así se continúa, por ejemplo, el miedo a la castración bajo la máscara de la fobia a la sífilis. El adulto sabe muy bien que la castración no es empleada ya como castigo por entregarse a los placeres sexuales; pero, en cambio, ha adquirido la experiencia de que tal liberación instintiva puede acarrear graves dolencias. No cabe duda de que aquellos individuos, a los que llamamos neuróticos, permanecen infantiles en su conducta ante el peligro y no han dominado condiciones de angustia ya anticuadas. Señalaremos, pues, este hecho como aportación efectiva a la característica de los neuróticos; el porqué no es tan fácil de fijar.

Espero que no hayáis perdido la ilación y recordéis aún que estamos en vías de investigar las relaciones entre la angustia y la represión. En tal labor hemos descubierto dos cosas: que la angustia produce la represión y no, como creíamos, inversamente, y que una situación instintiva temida se refiere en el fondo a una situación de peligro exterior. La interrogación más próxima sería la siguiente: ¿Cómo nos representamos ahora el proceso de una represión bajo la influencia de la angustia? A mi entender, en la forma siguiente: El *yo* advierte que la satisfacción de una exigencia instintiva emergente provocaría una de las situaciones peligrosas muy bien recordadas. Por tanto, dicha carga instintiva tiene que ser suprimida, detenida, debilitada en algún modo. Sabemos que así lo consigue el *yo* cuando es fuerte y ha incorporado a su organización el impulso instintivo correspondiente. Pero el caso de la represión es aquél en que el impulso instintivo pertenece todavía al *ello* y el *yo* se siente débil. Entonces el *yo* recurre a una técnica idéntica en el fondo a la del pensamiento normal. El pensamiento es una acción experimental con pequeñas magnitudes de energía, análogo a los desplazamientos de figuritas sobre el mapa antes que el general ponga en movimiento sus tropas. El *yo* anticipa, pues, la satisfacción del impulso instintivo sospechoso y le permite reproducir las sensaciones displacientes de la situación peligrosa temida. Con ello entra en juego el automatismo del principio del placer-displacer, que lleva entonces a cabo la represión del impulso instintivo peligroso.

«¡Alto!» —me gritaréis—. «¡Por ese camino no podemos ya seguirle!» Tenéis razón. Antes que pueda pareceros aceptable debo añadir aún algo. Ante todo, la confesión de que he intentado traducir al lenguaje de nuestro pensamiento normal lo que en realidad ha de ser un proceso, ni consciente ni preconscious, entre magnitudes de energía en un substrato irrepresentable. Pero esta objeción no es nada decisiva, ya que no es posible hacer otra cosa. Más importante es que distingamos claramente lo que con motivo de la represión sucede en el *yo* y en el *ello*. Lo que hace el *yo* acabamos de indicarlo. Utiliza una carga de experimentación y despierta con la señal de angustia el automatismo del placer-displacer. Entonces son posibles varias reacciones o una mezcla de las mismas en proporciones variables. O bien el acceso de angustia se desarrolla plenamente y el *yo* se retira por completo de la excitación rechazable o bien opone a ella, en lugar de la carga de experimentación, una carga contraria, la cual afluye con la energía del impulso reprimido para la producción de síntomas o es incorporada al *yo* como producto reactivo, como intensificación de determinadas disposiciones del *yo* o como modificación permanente del mismo. Cuanto más reducido puede ser el desarrollo de angustia a una mera señal, tanto más emplea el *yo* las reacciones de defensa que llegan a la ligazón psíquica de lo reprimido, y tanto más se acerca también el proceso a una elaboración normal, aunque, desde luego, sin alcanzarla. Detengámonos aquí un momento. Seguramente habéis supuesto que aquello tan difícilmente definible, a lo que llamamos *carácter*, debe ser adscrito por entero al *yo*. Algo de lo que crea este carácter lo hemos captado ya. Ante todo, la incorporación de la instancia parental primaria como *super-yo*, proceso de máxima importancia, y luego las identificaciones ulteriores con los dos elementos de la pareja parental y con otras personas de influencia, y similares identificaciones formadas como residuos de objetos abandonados. Añadiremos ahora, como aportaciones constantes a la formación del carácter, los productos reactivos que el *yo* adquiere, por medios más normales, en sus represiones primero y luego en la repulsa de impulsos instintivos indeseables.

Retrocedamos ahora y volvamos hacia el *ello*. No es tan fácil de adivinar lo que ocurre durante la represión del impulso instintivo al que se le ha combatido. Nos interesa principalmente averiguar qué sucede con la energía, con la carga libidinosa de esta excitación y cómo es empleada. Recordaréis nuestra anterior hipótesis según la cual esta carga libidinosa era precisamente lo que la represión transformaba en angustia. Ahora ya no nos atrevemos a afirmarlo así y nos

limitamos modestamente a suponer que sus destinos no son siempre los mismos. Probablemente existe una íntima correspondencia entre el proceso desarrollado en el *yo* y el que el impulso reprimido sufre en el *ello*, correspondencia que no ha de sernos imposible descubrir. En efecto, desde que hemos hecho intervenir al principio del placer-displacer, activado por la señal de la angustia, en la represión hemos logrado nuevos atisbos. Tal principio sigue limitadamente los procesos que se desarrollan en el *ello*. Podemos atribuirle la producción de hondas modificaciones en el impulso instintivo de que se trate. Y estamos preparados a encontrar que da a la represión resultados muy diferentes más o menos considerables. En algunos casos, el impulso instintivo reprimido conservará quizá su carga de libido, y persistirá inmodificado en el *ello*; si bien bajo la constante presión del *yo*. En otros parece suceder que experimenta un completo aniquilamiento, en el cual su libido queda definitivamente encaminada por otras vías. Así sucedía, a mi juicio, en la solución normal del complejo de Edipo, el cual, en este caso deseable, no queda, pues, simplemente reprimido, sino que es destruido en el *ello*. La experiencia clínica nos ha mostrado, además, que, en muchos casos, en lugar del resultado habitual de la represión, tiene efecto un reflujo de la libido, una regresión de la organización de la libido a un estadio anterior. Lo cual, naturalmente, sólo puede acaecer en el *ello* y cuando acaece es bajo la influencia del mismo conflicto, que es iniciado por la señal de la angustia. El ejemplo más notorio de este orden es la neurosis obsesiva en la cual actúan de consumo la regresión de la libido y la represión.

Sospecho que mi exposición va pareciéndoos difícilmente aprehensible, y tanto más cuanto que adivináis que no es ni con mucho exhaustiva. Lamento tener que provocar vuestro disgusto. Pero no puedo proponerme otro fin que el de procuraros una justa impresión de la naturaleza de nuestros resultados y de las dificultades de su elaboración. Cuanto más nos adentramos en el estudio de los procesos anímicos, más se nos evidencian sus complicaciones y su riqueza de contenido. Más de una fórmula, que al principio creíamos adecuada, se ha demostrado luego insuficiente. No nos cansamos, pues, de modificarlas y perfeccionarlas. En mi conferencia sobre la teoría de los sueños os introduje en un sector en el que en quince años apenas habíamos realizado algún nuevo descubrimiento. En cambio ahora, al tratar de la angustia, lo hallamos todo en vías de transformación. Estos nuevos hallazgos no han sido aún fundamentalmente elaborados, y tal es, quizá, la causa de que su exposición se haga tan difícil. Tened, os ruego, un poco más de paciencia; no tardaremos en

poder abandonar el tema de la angustia, aunque no pueda asegurarnos que ello sea después de una solución satisfactoria. Esperemos, sin embargo, que no sea sin haber avanzado algo en nuestro arduo camino. Así, el estudio de la angustia nos permite añadir un nuevo rasgo a nuestra descripción del yo. Hemos dicho que el yo era débil frente al *ello*, que era su criado fiel, siempre esforzado en cumplir sus mandatos y satisfacer sus exigencias. Está muy lejos de nosotros retirar esta tesis. Mas por otro lado, tal yo es la parte del yo mejor organizada y orientada hacia la realidad. No debemos exagerar la diferenciación entre ambos, ni tampoco sorprendernos si resultara que el yo ejercía, a su vez, un influjo sobre los procesos del *ello*. A mi juicio el yo ejerce este influjo en cuanto despierta, por medio de la señal de la angustia, la actividad del principio del placer-displacer, casi omnipotente. Aunque inmediatamente después vuelve a mostrar su debilidad, pues con el acto de la represión renuncia a una parte de su organización y se ve obligado a permitir que el impulso instintivo reprimido quede duramente sustraído a su influencia.

Y ahora sólo una observación más sobre el problema de la angustia. La angustia neurótica se ha transformado en nuestras manos en angustia real, en angustia ante determinadas situaciones de peligro exteriores. Pero las cosas no pueden quedar así; tenemos que dar un paso más, pero un paso hacia atrás. Nos preguntamos qué es realmente lo peligroso, lo temido en tal situación de peligro. No, desde luego, el daño de la persona, el cual ha de ser juzgado objetivamente, y puede muy bien carecer de toda significación psicológica, sino lo que tal daño puede producir en la vida anímica. El nacimiento, por ejemplo; nuestro prototipo del estado de angustia no puede apenas ser considerado en sí como un daño, aunque entrañe peligro de ellos. Lo esencial en el nacimiento, como en toda situación de peligro, es que provoca en la vida anímica un estado de gran excitación, que es sentido como displacer y que el sujeto no puede dominar con su descarga. Si a tal estado, en el que fracasan los esfuerzos del principio del placer, le damos el nombre de instante *traumático*, habremos llegado a través de la serie angustia neurótica, angustia real, situación de peligro, a la sencilla conclusión siguiente: Lo temido, el objeto de la angustia, es cada vez la aparición de un instante traumático que no puede ser tratado, según las normas del principio del placer. Comprendemos en el acto que el don del principio del placer no nos asegura contra los daños objetivos, sino tan sólo contra un daño determinado de nuestra economía psíquica. Desde el principio del placer al instinto de conservación hay aún mucho camino; los dos propósitos en ellos

entrañados no coinciden, ni mucho menos, desde el principio. Pero vemos también otra cosa, y ésta es, quizá, la solución que buscamos. Vemos que en todo esto el problema está en las cantidades relativas. Sólo la magnitud del montante de excitación hace de una impresión un instante traumático, paraliza la función del principio del placer y da a la situación de peligro su significación. Y si sucede así, si estos enigmas se resuelven con tan sobria explicación, ¿por qué no ha de ser posible que tales instantes traumáticos surjan en la vida anímica sin relación alguna con las situaciones traumáticas supuestas, en las cuales la angustia no es despertada, por tanto, como señal, sino que nace basada en un fundamento inmediato? La experiencia clínica nos dice abiertamente que así es, en efecto. Sólo las represiones secundarias muestran el mecanismo que antes describimos, en el que la angustia es despertada como señal de una situación de peligro anterior; las represiones primarias y más tempranas nacen directamente de instantes traumáticos en el choque del yo con una exigencia libidinosa de primera magnitud y producen su angustia de por sí, aunque conforme al prototipo del nacimiento. Lo mismo puede decirse del desarrollo de angustia en la neurosis de angustia por daño somático de la función sexual. No afirmaremos ya que lo que en ello se transforma en angustia sea la libido misma. Pero no veo objeción alguna contra un doble origen de la angustia: unas, del instante traumático, y otras, como señal de que amenaza la repetición del tal instante.

Os satisfará verme llegado al final de mis consideraciones sobre la angustia. Pero no anticipéis vuestro gozo; lo que a ellas va a seguir no es ciertamente cosa menos ardua. Me propongo conducirlos hoy mismo al terreno de la teoría de la libido o teoría de los instintos, en el que también hemos de hallar novedades. No quiero decir que hayamos realizado en él grandes progresos que compensen cualquier esfuerzo vuestro por llegar a su conocimiento. No; es éste un campo en el que luchamos trabajosamente por orientarnos y lograr nuevos atisbos. Habréis sólo de ser testigos de nuestros esfuerzos. Y también al iniciar este tema deberé repetiros en síntesis algo de lo que ya os expuse en mis conferencias anteriores.

La teoría de los instintos es, por decirlo así, nuestra mitología. Los instintos son seres míticos, magnos en su indeterminación. No podemos prescindir de ellos ni un solo momento en nuestra labor, y con ello ni un solo instante estamos seguros de verlos claramente. Ya sabéis cómo el saber popular se las arregla con los instintos. Se suponen tantos y tan diferentes instintos como de momento

hacen falta: instintos de imitación, de juego, de sociabilidad, y así sucesivamente. Se los utiliza para lo que en cada caso precisa y se los abandona de nuevo. Nosotros hemos sospechado siempre que detrás de estos múltiples pequeños instintos, cortados a la medida, se escondía algo serio y poderoso a lo que deberíamos acercarnos cautelosamente. Nuestro primer paso fue asaz modesto. Nos dijimos que no constituía probablemente grave error distinguir primero dos instintos principales, dos clases o grupos de instintos, con arreglo a las dos magnas necesidades: el hambre y el amor. Por muy celosamente que en lo demás defendiéramos la independencia a la Psicología de toda otra ciencia, en este punto concreto nos encontrábamos ante el hecho biológico incontestable de que el ser vivo sirve a dos fines: la conservación propia y la de la especie; fines que parecen independientes entre sí, que no han sido objeto, a nuestro saber, de una derivación común, y cuyos intereses se contraponen a menudo en la vida animal. Había, pues, que hacer propiamente Psicología biológica y estudiar los fenómenos psíquicos, concomitantes a los procesos biológicos. Como representantes de esta tesis entraron en el psicoanálisis los «instintos del yo» y los «instintos sexuales». A los primeros adscribimos todo lo concerniente a la conservación, afirmación y amplificación de la persona; a los segundos tuvimos que atribuirles la riqueza de contenido exigida por la vida sexual infantil y perversa. Habiéndonos dado a conocer en nuestra investigación de las neurosis el yo como el poder restrictivo y represor y las tendencias sexuales como lo restringido y reprimido, creíamos tocar con nuestras manos no sólo la diversidad, sino también el conflicto entre ambos grupos de instintos. Objeto de nuestro estudio fueron primero sólo los instintos sexuales, a cuya energía dimos el nombre de *libido*. En ellos intentamos aclarar nuestras ideas de lo que era un instinto y lo que debía serle adscrito. Éste es el lugar de la teoría de la libido.

Así, pues, un instinto se diferencia de un estímulo en que procede de fuentes de estímulos del interior del soma, en que actúa como una fuerza constante y en que la persona no puede sustraerse a él por medio de la fuga, como cuando se trata de un estímulo externo. En el instinto podemos distinguir una fuente, un objeto y un fin. La fuente es un estado de excitación en el soma; el fin, la cesación de esta excitación, y en el camino de la fuente, al fin, el instinto logra actuación psíquica. Lo representamos como cierto montante de energía, que tiende hacia una dirección determinada. Se habla de instintos activos y pasivos, pero sería más exacto hablar de fines instintivos activos y pasivos; también para la consecución de un fin pasivo es necesario un gasto de actividad. El fin puede

ser conseguido en el propio cuerpo; por lo regular se interpola un objeto externo, en el que el instinto alcanza su fin exterior; su fin interior es siempre la modificación somática, sentida como satisfacción. No sabemos aún a punto fijo si la relación con la fuente somática da al instinto una especificidad y cuál sea ésta. En cambio, son hechos indudables, según el testimonio de toda la experiencia analítica, que impulsos procedentes de una fuente se unen a otros de fuentes distintas y comparten sus ulteriores destinos, y que, en general, una satisfacción de un instinto puede ser sustituida por otra. Si bien habremos de confesar que no acabamos de comprenderlos. También la relación del instinto con el fin y el objeto consienten variantes; ambas pueden ser trocadas por otras, aunque de todos modos sea siempre la relación con el objeto la más fácil de relajar. A cierta clase de modificaciones del fin y cambios del objeto, en la que entra en juego nuestra valoración social, le damos el nombre de *sublimación*. Distinguimos también fundadamente instintos del *fin inhibido*; esto es, impulsos instintivos de fuentes conocidas y con fin inequívoco, pero que hacen alto en el camino de la satisfacción, produciéndose así una carga de objeto duradera y una tendencia permanente [de efecto). De esta clase es, por ejemplo, la relación de cariño, que procede, indudablemente, de las fuentes de necesidad sexual y renuncia regularmente a su satisfacción. Ya veis cuánto de las cualidades y los destinos de los instintos se sustrae aún a nuestra comprensión. En este punto debemos recordar también una diferencia, que se muestra entre los instintos sexuales y de auto-conservación, y que sería muy importante teóricamente si correspondiera a todo el grupo. Los instintos sexuales nos sorprenden por su plasticidad, por la capacidad de cambiar de fines, por la facilidad con que una satisfacción se deja sustituir por otra y por su facultad de aplazamiento, de la que nos acaban de dar un excelente ejemplo los instintos de fin inhibido. En cambio, a los instintos de auto-conservación quisiéramos negarles estas cualidades y definirlos como inflexibles, inaplazables, muy de otro modo imperativos y en relación muy distinta, tanto con la represión como con la angustia. Pero la reflexión más inmediata nos dice que esta situación de excepción no corresponde a todos los instintos del yo, y sí tan sólo al hambre y la sed, y que se funda ostensiblemente en una particularidad de las fuentes de instinto. Buena parte de aquélla nuestra primera impresión errónea depende de no haber examinado antes por separado qué modificaciones experimentan bajo la influencia del yo organizado los impulsos instintivos, originalmente pertenecientes al *ello*.

En la investigación del modo en que la vida instintiva sirve a la función

sexual pisamos ya terreno más firme. En este sector hemos logrado conocimientos decisivos que no son ya para vosotros nada nuevo. Sabemos, pues, que no existe un único instinto sexual que sea desde un principio el substrato de la tendencia hacia el fin de la función sexual: la reunión de las dos células sexuales. Muy al contrario, hallamos gran cantidad de instintos parciales procedentes de distintos lugares y regiones del soma, que tienden a su satisfacción con relativa independencia entre sí y encuentran tal satisfacción en algo que podemos llamar *placer orgánico*. Los genitales son la más retrasada de estas *zonas erógenas*, y a su placer orgánico no podemos ya negarle el nombre de *placer sexual*. No todos estos impulsos tendentes al placer son acogidos en la organización definitiva de la función sexual. Algunos de ellos son apartados como inútiles por represión o de otro modo; otros son desviados de su fin en la forma singular antes descrita y utilizados para reforzar impulsos distintos; otros, en fin, perduran en oficios secundarios, sirviendo para la ejecución de actos introductivos para la producción de placer preliminar. Sabéis también que en esta prolongada evolución podemos reconocer varias fases de una organización provisional, e igualmente cómo esta historia de la función sexual explica sus aberraciones e insuficiencias: La primera de estas fases *pregenitales* es, según nuestra terminología, la fase *oral*, pues en armonía con la forma en que es alimentado el niño de pecho, la zona erógena bucal, domina en ella lo que podemos considerar como actividad sexual de este período de la vida. En un segundo estadio pasan a primer término los impulsos *sádicos* y los *anales*, en conexión ciertamente con la salida de los dientes, el robustecimiento de la musculatura y la adquisición de dominio sobre la función del esfínter. Precisamente de esta fase de la evolución hemos averiguado muchos detalles interesantes. En tercer lugar, aparece la fase *fúlica*, en la cual logra evidente importancia para ambos sexos el miembro masculino y lo que a él corresponde en las niñas. Por último, reservamos el nombre de fase *genital* para la organización sexual definitiva, que se constituye después de la pubertad, y en la que el genital femenino logra ya la consideración que el genital masculino hubo de conquistar mucho antes.

Lo que precede no es más que una pálida síntesis de lo ya dicho en mis conferencias anteriores. Pero no creáis que lo no mencionado ahora ha sido desechado en el intervalo. No he repetido más que lo estrictamente necesario para enlazar a ello una información sobre los progresos realizados en nuestro conocimiento de la materia. Podemos gloriarnos de que precisamente sobre las

tempranas organizaciones de la libido hemos averiguado mucho nuevo, habiendo aprehendido, además, más claramente lo antiguo. He aquí algunas pruebas de ello; Abraham ha demostrado en 1924 que en la fase sádico-anal pueden distinguirse dos estadios. En el primero de ellos rigen las tendencias destructivas de aniquilamiento y pérdida; y en el segundo, las de conservación y posesión, amigables para con el objeto. Así, pues, en medio de esta fase aparece por vez primera la toma en consideración del objeto como precursora de una ulterior carga amorosa. Igualmente justificado está atribuir una tal subdivisión a la primera fase oral. En la primera de estas subfases trátase tan sólo de la incorporación oral, faltando toda ambivalencia en la relación con el objeto, constituido por el seno materno. La segunda subfase, caracterizada por la aparición de la actividad de morder, puede ser calificada de oral-sádica; muestra por vez primera los fenómenos de la ambivalencia, que luego, en la fase sádico-anal siguiente, se hacen tanto más precisos. El valor de estas nuevas diferenciaciones se muestra especialmente cuando en determinadas neurosis — neurosis obsesiva y melancolía— buscamos los puntos de disposición en la evolución de la libido. Recordad a este respecto lo que sabemos sobre la conexión de la fijación de la libido, la disposición y la regresión.

Nuestra actitud ante las fases de la organización de la libido ha cambiado, en general, un poco. Si antes acentuábamos, sobre todo, cómo cada una de ellas se desvanece al iniciarse la siguiente, ahora atendemos preferentemente a los hechos, que nos muestran cuánto de cada fase anterior perdura al lado y detrás de las estructuras anteriores y logra una representación permanente en la economía de la libido y en el carácter de la persona. Más importante aún han llegado a ser los estudios que nos han enseñado cuán frecuentemente se desarrollan, bajo condiciones patológicas, regresiones a fases anteriores y cómo determinadas regresiones son características de ciertas formas de enfermedad. Pero de esto no podemos tratar aquí; pertenece a una psicología especial de las neurosis.

Especialmente en el erotismo anal, en las excitaciones procedentes de las fuentes de la zona erógena anal, hemos podido estudiar las transformaciones de los instintos y otros procesos semejantes, y nos ha sorprendido comprobar de cuán múltiples aplicaciones son susceptibles estos impulsos instintivos. No es, quizá, nada fácil libertarse del desprecio que en el curso de la evolución ha recaído precisamente sobre esta zona. Dejemos, pues, a Abraham recordarnos que el ano corresponde embriológicamente a la boca primordial, el cual ha ido

emigrando hasta el final del intestino. Averiguamos entonces que con la desvalorización de las excretas propias, de los excrementos, tal interés instintivo, procedente de fuentes anales, se transfiere a objetos que pueden ser dados *como regalo*. Y ello con razón, pues las excretas fueron el primer regalo que el niño de pecho pudo hacer, la primera cosa de que le fue posible desprenderse, por amor a su madre o nodriza. Luego, análogamente a como sucede en el cambio de significado a través de la evolución del idioma, este primario interés por los excrementos se convierte en la estimación del oro (*Gold*) y del dinero (*Geld*) y procura también su aportación a las catexias afectivas de «niño» y «pene». Todos los niños que permanecen fieles por mucho tiempo a la teoría de la cloaca están convencidos de que los niños son paridos por el intestino, como un trozo de excremento; la defecación es el prototipo del acto del parto. Pero también el pene tiene su precursor en el cilindro fecal, que llena y excita la mucosa del intestino. Cuando el niño descubre, bien a pesar suyo, que existen seres humanos que no poseen tal miembro, el pene les parece algo separable del cuerpo y adquiere así una indudable analogía con el excremento, el cual fue el primer trozo de su cuerpo al que hubieron de renunciar. De este modo, una parte considerable de erotismo anal queda convertida en carga afectiva del pene; pero el interés por esta parte del cuerpo tiene, a más de la raíz erótico-anal, una raíz oral, quizá más poderosa aún: Ya que cuando llega a su fin el amamantamiento, el pene pasa a ser el heredero del pezón de la madre.

Sin conocer estas relaciones abisales es imposible orientarse en las fantasías de los seres humanos, en sus asociaciones, influidas por lo inconsciente y en el lenguaje sintomático. En tales dominios, los conceptos heces-dinero-regalo-niño-pene son tratados como de significación idéntica y aparecen representados por símbolos comunes. Y no olvidéis que sobre todo esto sólo he podido procuraros datos insuficientes. Añadiré aún de pasada que también el interés, muy posterior, hacia la vagina es principalmente de origen erótico-anal. Lo cual no es de extrañar, ya que la vagina misma, según frase acertada de Lou Andreas-Salomé, está como «arrendada» al intestino ciego. En la vida de los homosexuales, los cuales no han recorrido como los demás hombres cierta etapa de la evolución sexual, la vagina vuelve a ser representada por dicho intestino. En los sueños aparece frecuentemente un local que antes era un solo departamento, y ahora está dividido en dos por un tabique, o inversamente, lo cual alude siempre a la relación de la vagina con el intestino. También podemos perseguir sin dificultad cómo normalmente en las muchachas el deseo, nada

femenino, de poseer un pene se transforma en el deseo de un niño, y luego, en el de un hombre como substrato del pene y dispensador del niño. De modo que también en este caso se hace visible cómo una parte de interés, originalmente erótico-anal, logra ser acogida en la organización genital posterior.

En el curso de tales estudios de las fases pregenitales de la libido hemos logrado también algunos atisbos nuevos en la formación del carácter. Nuestra atención ha recaído sobre una tríada de cualidades, que aparecen juntas con cierta regularidad: el orden, la economía y la obstinación, y del análisis de tales personas hemos deducido que estas cualidades han surgido de la retención y otros empleos de su erotismo anal. Hablamos, pues, de un *carácter anal* cuando hallamos tal conjunción y oponemos en cierto modo el carácter anal al erotismo anal no elaborado. Una relación semejante, quizá más firme aún, hallamos también entre la ambición y el erotismo uretral. Una singular alusión a esta conexión se nos mostró en aquella leyenda según la cual Alejandro Magno nació en la misma noche en que cierto Eróstrato, movido por el ansia de gloria, incendió el admirado templo de Artemisa, en Éfeso. ¡Como si los antiguos no hubieran ignorado tal relación! Sabéis ya la múltiple conexión del acto de orinar con el fuego y su extinción^[2346]. Naturalmente, esperamos que también otras cualidades del carácter se nos muestren como precipitados o productos reactivos de determinadas formaciones progenitales de la libido, pero no podemos precisar aún cuáles.

Tiempo es ya de que vuelva a nuestro tema, retornando a los problemas más generales de la vida instintiva. Nuestra teoría de la libido se fundó primero en la antítesis de instintos del yo e instintos sexuales. Cuando más tarde empezamos a estudiar el mismo yo y adoptamos el punto de vista del *narcisismo*, aquella primera diferenciación perdió toda razón de ser. En casos poco frecuentes puede reconocerse que el yo se toma a sí mismo como objeto y se conduce como si estuviera enamorado de sí mismo. De aquí el nombre de *narcisismo*, tomado de la leyenda griega. Pero esto no es más que una extrema intensificación de un estado de cosas normal. Aprendemos a comprender que el yo es siempre el depósito principal de la libido, del que parten las cargas libidinosas de los objetos y al que retornan, mientras que la mayor parte de esta libido queda permanentemente en el yo. Hay, pues, una continua transformación de libido del yo en libido del objeto, y libido del objeto en libido del yo. Y entonces no pueden ser de naturaleza distinta entre sí, no tiene sentido diferenciar la energía

de la una de la energía de la otra, y podemos prescindir de la designación especial de «libido» o emplearla como equivalente a la de energía psíquica en general.

Pero no permanecemos mucho tiempo en este punto de vista. La sospecha de una antítesis dentro de la vida instintiva se procuró en seguida otra expresión más marcada. Mas no quisiera deducir aquí ante vosotros esta novedad de la teoría del instinto; también ella reposa esencialmente en consideraciones biológicas. Os la presentaré como un producto terminado. Suponemos que hay dos clases de instintos, esencialmente diferentes: los instintos sexuales, comprendidos en el más amplio sentido —el *Eros*, si preferís ese nombre—, y los instintos de *agresión*, cuyo fin es la destrucción. Expuesto así, apenas os parecerá algo nuevo. Parece, en efecto, una tentativa de aclaración teórica de la antítesis vulgar de amor y odio, la cual coincide acaso con aquella otra polaridad de atracción y repulsión, que la Física establece para el mundo inorgánico. Pero es singular que esta hipótesis haya sido sentida por muchos como una novedad, y, además, como una novedad indeseable, que debía ser rechazada cuanto antes. Supongo que esta repulsa es movida por un fuerte factor afectivo. ¿Por qué nosotros mismos hemos necesitado tanto tiempo antes de decidirnos a reconocer un instinto de agresión y no hemos utilizado sin vacilaciones para nuestra teoría hechos evidentes y conocidos por todos? Probablemente, la atribución de un instinto con tal fin a los animales hubiera tropezado con menor resistencia. Pero su admisión en la constitución humana parece un sacrilegio; está en flagrante contradicción con muchas premisas religiosas y muchas convenciones sociales. No; el hombre tiene que ser por naturaleza bueno, o al menos bondadoso. Si en ocasiones se muestra brutal, violento y cruel, es por trastornos pasajeros de su vida emocional, provocados en su mayor parte, y quizá sólo consecuencias de los inadecuados órdenes sociales que hasta ahora se ha dado.

Desgraciadamente, lo que la Historia nos relata y lo que nosotros mismos hemos vivido no testimonian en este sentido; más bien justifica el juicio de que la creencia en la «bondad» de la naturaleza humana es una de aquellas nocivas ilusiones de las que los hombres esperan un embellecimiento y un alivio de su vida, cuando en realidad sólo les acarrea perjuicios. Pero no necesitamos llevar adelante esta polémica, pues si aceptamos la hipótesis de un instinto especial de agresión y de destrucción en el hombre, no ha sido por las enseñanzas de la Historia y la experiencia, sino basándonos en consideraciones de origen general, a las que nos condujo el estudio de los fenómenos de *sadismo* y el *masoquismo*.

Como sabéis, hablamos de sadismo cuando la satisfacción sexual se halla enlazada a la condición de que el objeto sexual sufra dolores, malos tratos y humillaciones, y de masoquismo, cuando el individuo siente la necesidad de ser él mismo el objeto maltratado. Sabéis también que la relación sexual normal integra cierto montante de estas dos tendencias, y que las consideramos como perversiones cuando rechazan a segundo término los demás fines sexuales y los sustituyen por sus fines propios. Tampoco habrá escapado a vosotros que el sadismo mantiene una relación más íntima con la virilidad y el masoquismo con la femineidad, como si existiera aquí una secreta afinidad, aunque debo deciros que no hemos avanzado más por este camino. Ambas tendencias —sadismo y masoquismo— son, para la teoría de la libido, fenómenos harto enigmáticos; sobre todo, el masoquismo, y no será nada extraño que, según suele suceder, lo que para una teoría ha sido piedra de escándalo sea la piedra angular de la que la sustituye.

Oponíamos, pues, que en el sadismo y en el masoquismo tenemos ante nosotros dos acabados ejemplos de la mezcla de ambas clases de instintos, del *Eros* con la agresión, y suponemos que tal relación es prototípica y que todos los impulsos instintivos que podemos estudiar se componen de tales mezclas o aleaciones de ambas clases de instintos. Naturalmente, en las más diversas proporciones. En todo ello, los instintos eróticos introducirían en la mezcla la diversidad de sus fines sexuales, mientras que los otros sólo aportarían mitigaciones y atenuaciones de su monótona tendencia. Con esta hipótesis abrimos ante nosotros la perspectiva de investigaciones que un día pueden lograr máxima importancia para la comprensión de procesos patológicos, pues las mezclas pueden también descomponerse en sus elementos, y a tales desfusiones o descomposiciones de mezclas de instintos podemos atribuirles gravísimas consecuencias para la función. Pero estos puntos de vista son aún demasiado nuevos; nadie ha intentado todavía utilizarlos en su labor.

Tornemos al problema especial que el masoquismo nos plantea. Si prescindimos de momento de sus componentes eróticos, nos será testimonio de la existencia de una tendencia que tiene por fin la autodestrucción. Si también, en cuanto al instinto de destrucción, es cierto que el yo —o, mejor dicho, el *ello*, la personalidad completa— encierra en sí originalmente todos los instintos, resulta que el masoquismo es más antiguo que el sadismo, el cual no sería sino el mismo instinto de destrucción vuelto hacia el exterior, con lo cual adquiriría el carácter de agresión. Cierta montante del instinto de destrucción original

perduraría en el interior; parece como si nuestra percepción sólo pudiera aprehenderlo en dos circunstancias cuando se coliga con instintos eróticos para formar el masoquismo, o cuando se orienta como agresión —con más o menos mezcla erótica— contra el mundo exterior. Se nos impone ahora la posibilidad de que la agresión no halle satisfacción en el mundo exterior por tropezar con obstáculos reales. En este caso retrocederá y pasará a incrementar el montante de la autodestrucción interior. Más adelante veremos que así sucede, en efecto, y cuánta importancia entraña tal proceso. La agresión impedida parece constituir un grave daño; parece realmente como si tuviéramos que destruir otras cosas y a otros seres para no destruirnos a nosotros mismos, para protegernos contra la tendencia a la autodestrucción. ¡Triste descubrimiento para los moralistas!

Pero los moralistas podrán consolarse aún durante mucho tiempo con la inverosimilitud de nuestras especulaciones. ¡Singular instinto éste, que se complace en la destrucción de su propio hogar! Los poetas sí hablan de algo semejante; pero los poetas son irresponsables, gozan del privilegio de la licencia poética. Aunque también la Fisiología entraña ideas semejantes; por ejemplo, la de la mucosa del estómago, que se digiere a sí misma. Pero hemos de reconocer que nuestro instinto de destrucción precisa de un apoyo más amplio. Una hipótesis de tanto alcance no puede ser arriesgada tan sólo porque unos cuantos pobres perturbados enlacen su satisfacción sexual a una extraña condición. Creo que un más profundo estudio de los instintos nos procurará lo que necesitamos. Los instintos no rigen tan sólo la vida anímica, sino también la vida vegetativa, y estos instintos orgánicos muestran un carácter que merece especial atención. (Más adelante podremos juzgar si se trata de un carácter general de los instintos.) Se manifiestan, en efecto, como tendencias a restablecer un estado anterior. Podemos suponer que desde el momento mismo en que un estado así constituido es perturbado nace una tendencia a reconstituirlo, tendencia que revoca fenómenos que podemos designar como una *obsesión de repetición*. Así, la Embriología es por completo un caso de obsesión de repetición. Siguiendo la escala ascendente en la serie animal, se extiende una facultad de producir de nuevo órganos perdidos, y el instinto de curación, al que debemos, junto con los auxilios terapéuticos, nuestras curaciones, podrían ser el residuo de esta facultad, tan extraordinariamente desarrollada en los animales inferiores. Las emigraciones de los peces para desovar; quizá las de las aves, y acaso todo lo que en los animales juzgamos manifestaciones del instinto, se desarrollan bajo el mandato de la obsesión de repetición, que pone de manifiesto la *naturaleza*

conservadora de los instintos. Tampoco en el sector anímico tardamos mucho en hallar manifestaciones de la misma. Hemos visto que los sucesos olvidados y reprimidos de la temprana infancia se reproducen durante la labor analítica en sueños y reacciones, sobre todo en los sucedidos en la transferencia, aunque su reviviscencia es contraria a los intereses del principio del placer, y nos hemos explicado tal hecho diciendo que en estos casos la obsesión de repetición se impone incluso al principio del placer. También fuera del análisis podemos observar algo análogo. Hay hombres que repiten siempre a través de toda su vida, sin corregirse y para su daño, las mismas reacciones, o que parecen perseguidos por un destino implacable, mientras que una investigación algo minuciosa nos muestra que son ellos mismos los que sin saberlo se preparan tal destino. En estos casos atribuimos a la obsesión de repetición un carácter *demoniaco*.

Pero ¿en qué puede ayudarnos este carácter conservador de los instintos para la comprensión de nuestra autodestrucción? ¿Qué estado anterior quiere restablecer tal instinto? La respuesta no es difícil y nos abre amplias perspectivas. Si es verdad que una vez —en épocas inconcebibles y de un modo irrepresentable— surgió la vida de la materia inanimada, según nuestra hipótesis, tuvo entonces que nacer un instinto que quiere suprimir de nuevo la vida y restablecer el estado anorgánico. Si en este instinto reconocemos la autodestrucción por nosotros supuesta, podemos ya considerarla como manifestación de un *instinto de muerte* que no dejamos de hallar en ningún proceso vital. Y aquí se nos dividen los instintos en los que creemos en dos grandes grupos: los eróticos, que quieren acumular cada vez más sustancia viva en unidades cada vez mayores, y los instintos de muerte, que se oponen a esta tendencia y retrotraen lo vivo al estado inorgánico. De la colaboración y la pugna de ambos instintos surgen los fenómenos de la vida a los que la muerte pone fin.

Diréis, quizá, encogiéndoos de hombros: Esto no es ciencia natural, es filosofía «schopenhaueriana». ¿Y por qué un osado pensador no podría haber descubierto lo que luego confirmaría la investigación laboriosa y detallada? Además, todo se ha dicho ya alguna vez, y antes de Schopenhauer fueron muchos los que sostuvieron tesis análogas. Y por último, lo que nosotros decimos no coincide en absoluto con las teorías de Schopenhauer. Nosotros no afirmamos que el único fin de la vida sea la muerte; no dejamos de ver, junto a la muerte, la vida. Reconocemos dos instintos fundamentales y dejamos a cada uno

su fin propio. Cómo se mezclan ambos en el proceso de la vida y cómo el instinto de muerte es llevado a coadyuvar a los propósitos del *Eros*, sobre todo en su vuelta hacia el exterior como agresión, son problemas que quedan planteados a la investigación futura. Nosotros no traspasamos el punto en el que se abre ante nosotros tal perspectiva. También la interrogación de si el carácter conservador no será propio de todos los instintos, sin excepción alguna, y si quizá también los instintos eróticos quieren restablecer un estado anterior cuando tienden a la síntesis de lo animado en unidades mayores; también esta pregunta tenemos que dejarla incontestada.

Nos hemos alejado un poco de nuestra base. Quiero comunicaros *a posteriori* cuál fue el punto de partida de estas reflexiones sobre la teoría de los instintos. El mismo que nos condujo a la revisión de la relación entre el *yo* y lo inconsciente: la impresión experimentada en el curso de la labor analítica de que el paciente que opone una resistencia no sabe muchas veces nada de la misma. Pero no sólo le es inconsciente el hecho de la resistencia, sino también el motivo o los motivos de la misma. Tuvimos que investigar tal motivo o tales motivos y, para nuestra sorpresa, lo encontramos en una intensa necesidad de castigo que sólo podíamos adscribir a los deseos masoquistas. La importancia práctica de este hallazgo no es menor que su importancia teórica, pues esta necesidad de castigo es el peor enemigo de nuestros esfuerzos terapéuticos. Es satisfecha por el padecer enlazado a la neurosis y se aferra, por tanto, a la enfermedad. Parece como si este factor, la necesidad de castigo inconsciente, participara en cualquier enfermedad neurótica. En este sentido testimonian convincentemente aquellos casos en los que la dolencia neurótica se deja reemplazar por otra de distinto orden. Os expondré un caso de este género.

Una vez conseguí liberrar a una mujer soltera del complejo de síntomas que a través de quince años la había condenado a una existencia atormentada y la había excluido de la vida. Sintiéndose curada, la sujeto se entregó a una intensa actividad para desarrollar su talento nada escaso, y lograr aún algo de estimación, placer y éxito. Pero cada una de sus tentativas terminó con el descubrimiento, facilitado por los demás o hecho por ella misma, de que tenía ya demasiados años para lograr nada en aquel sector. Después de un tal desenlace, lo más inmediato habría sido una recaída en su enfermedad, pero esto no lo conseguía; en lugar de ello, le acaecían cada vez accidentes, aparentemente fortuitos, que le impedían seguir su actividad y la hacían sufrir. Se caía y se

dislocaba un pie o se hería una rodilla; se hería las manos al hacer cualquier manejo. Advertida de la gran parte que tenía en tales accidentes, aparentemente casuales, cambió, por decirlo así, de técnica. En lugar de los accidentes comenzó a sufrir, en ocasiones idénticas, ligeras enfermedades: catarros, anginas, estados análogos a la gripe, hinchazones reumáticas, hasta que, habiéndose decidido a la resignación, desaparecieron tales fantasmas.

Sobre el origen de esta necesidad de castigo inconsciente no puede, a nuestro juicio, caber duda. Se comporta como una parte de la conciencia moral, como la continuación de nuestra conciencia moral en lo inconsciente; tendrá, pues, el mismo origen que la conciencia moral, correspondiendo, por tanto, a un montante de agresión internalizado y acogido por el *super-yo*. Si los componentes del término «sentimiento de culpabilidad inconsciente» armonizaran mejor, podríamos emplearlos justificadamente para todos los efectos prácticos. Teóricamente dudamos si debemos suponer que toda la agresión retornada del mundo exterior es vinculada por el *super-yo* y orientada así contra el *yo*, o si una parte de ella desarrolla su acción silenciosa y siniestra en el *yo* y en el *ello* como libre instinto de destrucción. Esta última distribución es la más probable, pero nada más sabemos sobre ella. En la instauración primera del *super-yo* es utilizada indudablemente para la constitución de esta instancia aquella parte de agresión contra los padres a la que el niño no pudo procurar una derivación al exterior a causa de su fijación erótica y de dificultades exteriores, y de esto depende que el rigor del *super-yo* no haya de corresponder necesariamente a la severidad de la educación. Es muy posible que, en ocasiones ulteriores de sojuzgamiento de la agresión, el instinto tome el mismo camino que en aquel primer momento decisivo le fue abierto.

Aquellas personas en las que tal sentimiento inconsciente de culpabilidad entraña intensidad predominante lo delatan así en el análisis con la reacción terapéutica negativa, de tan ingrato pronóstico. Cuando les comunicamos la solución de un síntoma, a la cual debería seguir una desaparición, por lo menos temporal, del síntoma correspondiente, observamos, por el contrario, en ellas una intensificación del síntoma y de la dolencia. A veces basta alabar su conducta en la cura o una palabra esperanzada sobre el progreso del análisis para provocar un recrudecimiento de su enfermedad. Los no analíticos dirían que tales personas carecen de «voluntad de curar», los analíticos vemos en esta conducta una manifestación del sentimiento inconsciente de culpabilidad, al cual satisface la enfermedad con sus dolores y sus sentimientos. Los problemas que el

sentimiento inconsciente de culpabilidad ha planteado, sus relaciones con la moral, la pedagogía y la criminología son actualmente el tema preferido de los analíticos.

Donde menos lo esperábamos hemos emergido, desde el mundo psíquico abisal, a campo abierto. No puedo yo guiaros en estos nuevos dominios; pero quiero exponeros, antes de terminar por hoy, un razonamiento. Solemos decir que nuestra cultura ha sido instaurada a costa de tendencias sexuales que, coartadas por la sociedad y reprimidas en parte, han sido también en parte aprovechadas para otros fines. No obstante el orgullo que nos inspiran nuestras conquistas culturales, hemos confesado que no nos es nada fácil satisfacer las exigencias de esta cultura y sentirnos a gusto en ella, porque las restricciones impuestas a nuestros instintos suponen una pesada carga psíquica. Ahora bien: lo que así hemos reconocido en los instintos sexuales es aplicable en igual o mayor medida a los instintos de agresión. Estos instintos son, sobre todo, los que dificultan la vida en común de los hombres y amenazan su perduración; la restricción de su agresividad es el sacrificio primero y quizá más duro que la sociedad exige al individuo. Hemos visto en qué ingeniosa forma se lleva a cabo esta doma de lo rebelde. La instauración del *super-yo*, que atrae a sí los peligrosos impulsos agresivos, sitúa, además, una guarnición en los lugares inclinados a la rebeldía. Mas, por otro lado, desde un punto de vista puramente psicológico, hemos de reconocer que el *yo* no se siente a gusto cuando se ve sacrificado así a las necesidades de la sociedad, cuando se tiene que someter a las tendencias destructoras de la agresión, las cuales le hubiera gustado desarrollar con otros. Es como una continuación en los dominios psíquicos de aquel dilema de comer o ser comido, que domina el mundo de la vida orgánica. Por fortuna los instintos de agresión no aparecen nunca aislados, sino en aleación con los eróticos. Estos últimos tienen mucho que mitigar y precaver en las condiciones de la cultura creada por el hombre.

Lección XXXIII.—LA FEMINIDAD

Señoras y señores:

EN la preparación de estas conferencias vengo luchando constantemente con una dificultad interior. No acabo de encontrar, a plena satisfacción mía, su justificación. Es cierto que el psicoanálisis se ha modificado y enriquecido en el transcurso de quince años de trabajo; pero también lo es que nuestra primera introducción al psicoanálisis podía subsistir, sin modificación ni complemento. No puedo alejar de mí la idea de que estas conferencias carecen de toda razón de ser. Dicen muy poco, y nada nuevo, a los analistas, y a quienes no lo son, demasiado, y sobre todo, cosas para cuya comprensión no están en modo alguno preparados. En consecuencia, he buscado constantemente excusas y disculpas, y he tratado de justificar cada una de estas conferencias con un motivo distinto. La primera, dedicada a la teoría de los sueños, había de situaros en la atmósfera analítica y mostraros la firmeza que habían demostrado nuestras opiniones. La segunda, en la que escudriñamos los caminos que van desde el sueño al ocultismo, me ofrecía ocasión de hablaros libremente sobre un sector de investigación en el cual esperanzas exentas de prejuicios luchan hoy con apasionadas resistencias, suponiendo yo que vuestro juicio, educado en la tolerancia por el ejemplo del psicoanálisis, no me rehusaría vuestra compañía en tan aventurada excursión. La tercera conferencia, consagrada a la disección de la personalidad, sometió vuestra buena voluntad a dura prueba con la singularidad de su contenido; pero no me era posible silenciaros tal primer esbozo de una psicología del yo; y si hace quince años hubiera existido ya, no habría tenido más remedio que exponéroslo por entonces. Mi última conferencia, en fin, que sólo con un magno esfuerzo de atención habréis podido seguir, aportaba rectificaciones imprescindibles y nuevas tentativas de solución de los más importantes problemas, y mi introducción había sido una inducción en error si os la hubiera silenciado. Veis así que en cuanto intenta uno disculparse resulta al cabo que todo era inevitable; una rigurosa fatalidad, ante la cual sólo cabe someterse. Así lo hago yo, y os ruego que sigáis mi ejemplo.

Tampoco la conferencia de hoy debía hallar acogida en una introducción; pero puede procuraros la muestra de una labor analítica de detalle, y he de decir en su abono dos cosas: entraña sólo hechos observados, sin agregación especulativa casi, y trata de un tema que merece vuestro interés como ningún otro. Sobre el problema de la feminidad han meditado los hombres en todos los tiempos.

«Cabezas tocadas con tiaras ornadas de jeroglíficos,
cabezas con turbantes y cabezas con gorros negros,
cabezas con pelucas, y mil otras
pobres, sudorosas cabezas masculinas».

(HEINE: *El mar del Norte.*)

Tampoco vosotros, los que me oís, os habréis excluido de tales cavilaciones. Los hombres, pues las mujeres sois vosotros mismas tal enigma. Masculino o femenino es la primera diferenciación que hacéis al enfrentaros con otro ser humano, y estáis acostumbrados a llevar a cabo tal diferenciación con seguridad indubitable. La ciencia anatómica comparte vuestra seguridad hasta cierto punto, pero no más allá. Masculinos son el producto sexual masculino, el espermatozoo y su vehículo; femeninos, el óvulo y el organismo que los hospeda. En ambos sexos se han formado órganos exclusivamente adscritos a la función sexual, y que probablemente se han desarrollado, partiendo de la misma disposición, en dos estructuras distintas. En ambos muestran además los órganos restantes las formas del cuerpo, y los tejidos, una influencia del sexo; pero esta influencia es inconstante y de magnitud variable, constituyendo los llamados caracteres sexuales secundarios. Y luego la ciencia os dice algo contrario a lo que esperabais y muy apropiado para desconcertaros. Os advierte que ciertos elementos del aparato sexual masculino son también, aunque atrofiados, parte integrante del cuerpo femenino, e inversamente. La ciencia ve en esta circunstancia el signo de una *bisexualidad*, como si el individuo no fuera hombre o mujer, sino siempre ambas cosas, sólo que alternativamente una más que otra. Se os invita luego a familiarizaros con la idea de que las porciones de la mezcla de lo masculino y lo femenino en el individuo están sujetas a grandes oscilaciones. Mas como de todos modos, salvo en rarísimos casos, una persona no integra sino una sola clase de productos sexuales —óvulos o espermatozoos—, dudaréis ya de la significación decisiva de tales elementos, y concluiréis que lo que hace la masculinidad o la feminidad es un carácter desconocido que la Anatomía no puede aprehender.

¿Podrá, acaso, hacerlo la Psicología?

Estamos acostumbrados a emplear los conceptos de «masculino» y «femenino» también como cualidades anímicas, y hemos transferido a la vida psíquica la tesis de la bisexualidad. Decimos, pues, que un ser humano, sea

macho o hembra, se conduce masculinamente en tal punto y femeninamente en tal otro. Pero no tardaréis en daros cuenta de que esto es mera docilidad para con la Anatomía y la convención. No podéis dar a los conceptos de lo masculino y lo femenino contenido *ninguno* nuevo. La diferenciación no es de orden psicológico. Cuando decís «masculino», queréis decir regularmente «activo», y cuando decís «femenino», «pasivo». Y es exacto que existe tal relación. La célula sexual masculina es activamente móvil; busca a la femenina y ésta, el óvulo, es inmóvil, pasivamente expectante. Esta conducta de los organismos elementales sexuales es, incluso, el prototipo de la conducta de los individuos sexuales en el comercio sexual. El macho persigue a la hembra para realizar la cópula sexual, la coge y penetra en ella. Pero con esto dejáis reducido, para la Psicología, al factor de la agresión el carácter de lo masculino. Y dudaréis de haber hallado con ello algo decisivo en cuanto reflexionéis que en algunas especies animales son las hembras más fuertes y agresivas que los machos, y éstos, sólo activos en el acto único de la cópula sexual. Así sucede, por ejemplo, con las arañas. Tampoco las funciones de cuidar de la prole y adiestrarla, que tan exclusivamente femeninas nos parecen, están vinculadas entre los animales al sexo femenino. En especies nada inferiores se observa que los dos sexos comparten tales funciones, e incluso es el macho el que a ellas se consagra. Hasta en los dominios de la vida sexual humana observamos en seguida cuán insuficiente es hacer coincidir la conducta masculina con la actividad, y la femenina, con la pasividad. La madre es activa en todos sentidos en cuanto al niño. Y cuanto más os apartéis del estrecho sector sexual, más claramente veréis el error de tal coincidencia. Las mujeres pueden desplegar grandes actividades en muy varias direcciones, y los hombres no pueden convivir con sus semejantes si no es desplegando una cantidad considerable de adaptabilidad pasiva. Si ahora decís que tales hechos entrañan precisamente la prueba de que tanto los hombres como las mujeres son bisexuales, en sentido psicológico, deduciré que habéis decidido en vuestro fuero interno mantener la coincidencia de lo activo con lo masculino y lo pasivo con lo femenino. Pero no os lo aconsejo; me parece inadecuado, y no nos procura ningún nuevo conocimiento.

Pudiéramos pensar en caracterizar psicológicamente la feminidad por la preferencia de fines pasivos; preferencia que, naturalmente, no equivale a la pasividad, puesto que puede ser necesaria una gran actividad para conseguir un fin pasivo. Lo que acaso sucede es que en la mujer, y emanada de su papel en la función sexual, una cierta preferencia por la actitud pasiva y los fines pasivos se

extiende al resto de su vida, más o menos penetrantemente, según que tal prototipicidad de la vida sexual se restrinja o se amplifique. Pero a este respecto debemos guardarnos de estimar insuficientemente la influencia de costumbres sociales que fuerzan a las mujeres a situaciones pasivas. Todo esto permanece aún muy oscuro. No queremos desatender una relación particularmente constante sobre la feminidad y la vida instintiva.

El sojuzgamiento de su agresión, constitucionalmente prescrito y socialmente impuesto a la mujer, favorece el desarrollo de intensos impulsos masoquistas, los cuales logran vincular eróticamente las tendencias destructoras orientadas hacia el interior. El masoquismo es, pues, así, auténticamente femenino. Pero cuando, como sucede con frecuencia, encontramos el masoquismo en sujetos masculinos, ¿qué podemos decir si no es que tales hombres integran precisos rasgos femeninos?

Con todo esto supondréis ya que tampoco la Psicología habrá de resolver el enigma de la feminidad. Tal solución habrá de venir de otro lado, y no podrá venir antes que hayamos averiguado cómo nació, en general, la diferenciación de los seres animados en dos sexos. Nada sabemos de ello, no obstante ser tal división en dos sexos un carácter tan evidente de la vida orgánica, y el que la diferencia con toda precisión de la naturaleza inanimada. Entre tanto, aquellos individuos humanos manifiesta o predominantemente caracterizados por la posesión de genitales femeninos nos ofrecen materia suficiente de estudio. A la peculiaridad del psicoanálisis corresponde entonces no tratar de describir lo que es la mujer —cosa que sería para nuestra ciencia una labor casi impracticable—, sino investigar cómo de la disposición bisexual infantil surge la mujer. En esta última época hemos logrado averiguar algo sobre ello gracias a varios de nuestros excelentes colegas femeninos que han comenzado a ocuparse analíticamente de este problema. La diferencia de sexos ha prestado a la discusión del mismo un atractivo particular; pues cada vez que una comparación resultaba desfavorable a su sexo, ellas se apresuraban a expresar sus sospechas de que nosotros, sus colegas masculinos, no habíamos superado prejuicios profundamente arraigados contra la feminidad, prejuicios que por parciales invalidaban nuestras investigaciones. En cambio, a nosotros, la tesis de la bisexualidad nos hacía facilísimo evitar toda descortesía, pues llegado el caso, salíamos del apuro diciendo a nuestras antagonistas: «Eso no va con usted; usted es una excepción, pues en este punto concreto es usted más masculina que femenina».

Al llegar a la investigación de la evolución sexual femenina, lo hacemos con dos esperanzas: la primera es que tampoco en este sector se adapte sin resistencia la constitución a la función, y la segunda, que los virajes decisivos se hayan cumplido o iniciado ya antes de la pubertad. Ambas quedan bien pronto confirmadas. Por otro lado, la comparación con lo que sucede en el niño nos muestra que la evolución que transforma a la niña en mujer normal es mucho más ardua y complicada, pues abarca dos tareas más, sin pareja en la evolución del hombre. Seguiremos desde el principio el paralelo. Desde luego, ya el material es diferente en el niño y en la niña; para fijarlo así no es menester el psicoanálisis. La diferencia en la formación de los genitales va acompañada de otras diferencias somáticas, demasiado conocidas para que precisemos citarlas. También en la disposición de los instintos aparecen diferencias, que dejan sospechar lo que luego ha de ser la mujer. La niña es regularmente menos agresiva y obstinada, y se basta menos a sí misma; parece tener más necesidad de ternura, y ser, por tanto, más dependiente y dócil. La mayor facilidad y rapidez con las que logra el dominio de sus excreciones es muy probablemente tan sólo una consecuencia de tal docilidad: la orina y las heces son, como sabemos, los primeros regalos que el sujeto infantil hace a sus guardadores, y su retención es la primera concesión que la vida instintiva infantil se deja arrancar. Experimentamos también la impresión de que la niña es más inteligente y viva que el niño de igual edad; se abre más el mundo exterior, y lleva a cabo cargas de objeto más intensas. Ignoro si este adelanto en la evolución ha sido o no comprobado por observaciones precisas; lo indudable es que no puede decirse que la niña aparezca intelectualmente retrasada. Pero estas diferencias sexuales no pesan gran cosa; pueden ser compensadas por variantes individuales. Para nuestros primeros propósitos podemos muy bien prescindir de ellas.

Las fases más tempranas de la evolución de la libido parecen ser comunes a ambos sexos. Habría podido esperarse que la niña mostrara ya en la fase sádico-anal un cierto retraso de la agresión, pero no es así. El análisis de los juegos infantiles ha mostrado a nuestras colegas analistas que los impulsos agresivos de las niñas no dejan nada que desear en cuanto a cantidad y violencia. Con la entrada en la fase fálica, las diferencias entre los sexos quedan muy por debajo de sus coincidencias. Hemos de reconocer que la mujercita es un hombrecito. Esta fase se caracteriza en el niño, como es sabido, por el hecho de que el infantil sujeto sabe ya extraer de su pequeño pene sensaciones placientes y

relacionar los estados de excitación de dicho órgano con sus ideas del comercio sexual. Lo mismo hace la niña con su clítoris, más pequeño aún. Parece que en ella todos los actos onanistas tienen por sede tal equivalente del pene, y que la vagina, lo propiamente femenino, es aún ignorada por los sexos. Algunos investigadores hablan también de precoces sensaciones vaginales, pero no creemos nada fácil distinguirlas de las anales o de las vestibulares. Como quiera que sea, no pueden desempeñar papel importante ninguno. Podemos, pues, mantener que en fase fálica de la niña es el clítoris la zona erógena directiva. Pero no con carácter de permanencia, pues, con el viraje hacia la feminidad, el clítoris debe ceder, total o parcialmente, su sensibilidad y con ella su significación a la vagina. Ésta sería una de las dos tareas propuestas a la evolución de la mujer, mientras que el hombre, más afortunado, no tiene que hacer más que continuar en el período de la madurez sexual lo que en el de la temprana floración sexual había ya previamente ejercitado.

Más adelante habremos de tornar a ocuparnos de la significación del clítoris. Ahora vamos a dedicar nuestra atención a la segunda tarea planteada a la evolución de la niña. El primer objeto amoroso del niño es la madre; sigue siéndolo en la formación del complejo de Edipo y, en el fondo, durante toda la vida. También para la niña el primer objeto tiene que ser la madre —y las figuras de la nodriza o la niñera, fundidas con la materna—. Las primeras cargas de objeto se desarrollan, en efecto, sobre la base de la satisfacción de las grandes y simples necesidades vitales, y los cuidados prodigados al sujeto infantil son los mismos para ambos sexos. Pero en la situación de Edipo, el objeto amoroso de la niña es ya el padre, y esperamos que, dado el curso normal de la evolución, acabará por hallar el camino que conduce desde el objeto paterno a la elección definitiva de objeto. Así, pues, en el curso del tiempo, la muchacha debe cambiar de zona erógena y de objeto, mientras que el niño conserva los suyos. Surge entonces la interrogación de cómo se desarrollan tales cambios y particularmente la de cómo pasa la niña de la vinculación a la madre a la vinculación al padre, o dicho de otro modo, cómo pasa de su fase masculina a la fase femenina que biológicamente le está determinada.

La solución sería idealmente sencilla si pudiéramos suponer que a partir de cierta edad baste la influencia elemental de la atracción recíproca de los sexos que impulsa a la mujercita hacia el hombre y que la misma ley permita al niño permanecer vinculado a la madre. Podríamos, incluso, añadir que los niños sigan con ello las indicaciones que les procuran las preferencias sexuales de los

padres. Pero las cosas no son tan fáciles; ni siquiera sabemos si podemos creer seriamente en aquel poder enigmático, resistente al análisis, que tanto apasiona a los poetas. Laboriosas investigaciones, en las que lo único fácil ha sido la disposición del material necesario, nos han suministrado datos enteramente distintos. Habéis de saber que son muchas las mujeres que permanecen eróticamente vinculadas al objeto paterno, e incluso al padre real, hasta épocas muy tardías. Tales mujeres, de vinculación paterna intensa y prolongada, nos han procurado descubrimientos sorprendentes. Sabíamos, desde luego, que había habido en ellas un estudio previo de vinculación a la madre; pero no que el mismo podría ser tan abundante en contenido ni tan prolongado, ni que pudiera dejar tras de sí tantas ocasiones de fijaciones y disposiciones. Durante esta época, el padre no es más que un rival importuno; en algunos casos, la vinculación a la madre va más allá de los cuatro años. Casi todo lo que luego hallamos en la relación con el padre estaba ya contenido en ella y ha sido luego transferido al padre. En concreto: llegamos a la convicción de que no es posible comprender a la mujer si no se tiene en cuenta esta fase de la vinculación a la madre, anterior al complejo de Edipo.

Nos preguntamos ahora cuáles son las relaciones libidinosas de la niña con la madre, y hallamos que son muy varias. Como se extiende a través de las tres fases de la sexualidad infantil, toman también los caracteres de cada una de ellas y se manifiestan con deseos orales, sádico-anales y fálicos. Estos deseos representan impulsos tanto activos como pasivos, si los referimos a la diferenciación de los sexos que habrá de aparecer posteriormente —referencia que debemos, en lo posible, evitar—, podemos calificarlos de masculinos y femeninos. Son, además, plenamente ambivalentes; esto es, tanto de naturaleza cariñosa como hostil y agresiva. Estos últimos deseos suelen hacerse aparentes después de transformarse en representaciones angustiosas. No siempre es fácil señalar la formulación de estos precoces deseos sexuales; el que más claramente se manifiesta es el de hacerle un niño a la madre —o tenerlo de ella—, pertenecientes ambos a la fase fálica y harto singulares, pero indudablemente comprobados por la observación analítica. El atractivo de estas investigaciones está en los sorprendentes descubrimientos que nos procuran. Así, descubrimos que el miedo a ser asesinado o envenenado, que puede luego constituir el nódulo de una enfermedad paranoica, se da ya en este período anterior al complejo de Edipo, siendo la madre la persona temida. Otro caso. Recordaréis, sin duda, aquel interesantísimo episodio de la historia de la investigación analítica que

hubo de traerme consigo largas horas de penosa perplejidad. En la época en que nuestro interés principal recaía sobre el descubrimiento de traumas sexuales infantiles, casi todas mis pacientes pretendían haber sido seducidas por su padre. Al cabo, se me impuso la conclusión de que tales informes eran falsos, y aprendí así a comprender que los síntomas histéricos se derivan de fantasías y no de sucesos reales. Más tarde pude reconocer, en esta fantasía de la seducción por el padre, la manifestación del complejo de Edipo típico femenino. Y ahora volvemos a encontrar la fantasía de seducción en la prehistoria, anterior al complejo de Edipo de la niña, con la variante de que la iniciación sexual ha sido efectuada, regularmente, por la madre. Pero aquí la fantasía se basa ya en la realidad, pues es, en efecto, la madre la que al someter a sus hijas a los cuidados de la higiene corporal, estimula y tal vez despierta en los genitales de las mismas las primeras sensaciones placientes.

Sospecho que esta descripción de la riqueza y la intensidad de las relaciones sexuales de la niña con su madre ha de pareceros exagerada. Conocéis a muchas niñas, y nunca habéis advertido en ellas nada semejante. Tal objeción no es válida. Sabiendo observar la vida infantil, descubrimos muchas cosas; pero, además, hay que tener en cuenta que la infancia sólo puede dar expresión preconsciente —no digamos ya comunicar— a una mínima parte de sus deseos sexuales. No hacemos, pues, sino servirnos de un perfecto derecho al estudiar *a posteriori* los residuos y consecuencias de este mundo afectivo en personas en las que tales procesos de la evolución alcanzaron un desarrollo especialmente visible o incluso exagerado. La Patología nos ha prestado siempre el servicio de revelarnos, aislándolas y complicándolas, circunstancias que, dentro de la normalidad, habrían permanecido ocultas. Y como nuestras investigaciones no han sido realizadas en sujetos gravemente anormales, creo que podemos dar crédito a sus resultados.

Orientaremos ahora nuestro interés hacia la disolución de esta poderosa vinculación de la niña a su madre. Sabemos de antemano que su destino es perecer, dejando el puesto a la vinculación del padre. Y tropezamos con un hecho que nos muestra el camino que debemos seguir. En este avance de la evolución no se trata de un nuevo cambio de objeto. El apartamiento de la madre se desarrolla bajo el signo de la hostilidad; la vinculación a la madre se resuelve en odio. El cual puede hacerse muy evidente y perdurar a través de toda la vida, o puede ser luego cuidadosamente supercompensado, siendo lo más corriente que una parte de él sea dominada, perdurando otra. Estas variantes dependen en

gran medida de lo que sucede en años posteriores. Pero aquí nos limitaremos a estudiarlo en el período de viraje hacia el padre, investigando sus motivaciones. Oímos entonces toda una serie de quejas y acusaciones contra la madre, tendentes a justificar los sentimientos hostiles de la niña, y cuyo valor, que analizaremos cuidadosamente, varía mucho. Algunas son obvias racionalizaciones. Habremos, pues, de investigar las fuentes verdaderas de la hostilidad. Espero que os interesará seguirme esta vez a través de todos los detalles de una investigación psicoanalítica.

De los reproches que la sujeto dirige a su madre, el que más se remonta es el de haberla criado poco tiempo a sus pechos, lo cual reputa la sujeto como una falta de cariño. Ahora bien: este reproche no deja de entrañar, en las circunstancias actuales, cierta justificación. Muchas madres de hoy no tienen leche suficiente para criar a sus hijos y se contentan con amamantarlos unos cuantos meses, seis o nueve a lo más. Entre los pueblos primitivos, los niños son amantados por espacio de dos y tres años. La figura de la nodriza, sustitución de la madre, es fundida con la de ésta. Cuando la sustitución ha tenido efecto desde un principio, el reproche mencionado se torna en el de haber despedido demasiado pronto a la nodriza, que tan complacientemente alimentaba a la niña. Pero cualesquiera que hayan sido las circunstancias reales, es imposible que el reproche de la niña sea justificado tan frecuentemente como lo hallamos. Parece más bien que el ansia de la niña por su primer alimento es, en general, inagotable, y que el dolor que le causa la pérdida del seno materno no se apacigua jamás. No me sorprendería que el análisis de un primitivo, amamantado hasta una época en la que ya sabía hablar y corretear, extrajera a la luz el mismo reproche. Con el destete se relaciona también, probablemente, el miedo a ser envenenado. El veneno es un alimento que hace enfermar. Quizá el sujeto infantil refiere a la privación del seno materno sus primeras enfermedades. Hace ya falta buena parte de preparación intelectual para creer en la casualidad; el primitivo, el hombre sin ilustración, y, seguramente, también el niño, saben dar una razón a todo lo que sucede. Probablemente fue originalmente una explicación según la concepción animista. Aún actualmente, en algunos estratos populares, cualquier muerte es achacada a alguien, generalmente al médico. Y la reacción neurótica regular a la muerte de un ser querido es también la autoacusación de haber sido la causa de su muerte.

Otra acusación contra la madre surge al hacer su aparición en la *nursery* un nuevo bebé. Cuando las circunstancias lo hacen posible, la niña relaciona tal

suceso con la privación del seno materno. La madre no quiso o no pudo seguir dándole el pecho porque necesitaba amamantar al nuevo infante. Cuando los dos partos son tan seguidos que la lactancia queda cortada por el segundo embarazo, este reproche adquiere un fundamento real, dándose el caso singular de que, aun cuando entre ambos retoños haya tan sólo una diferencia de once meses, el primero se da cuenta de lo sucedido, no obstante su temprana edad. Pero no es sólo la privación del seno materno lo que dispone a la niña contra el nuevo intruso y rival suyo, sino todos los demás cuidados que la madre le prodiga. Se siente destronada, despojada, perjudicada en su derecho; desarrolla odio y celos contra el nuevo infante y rencor contra la madre infiel, todo lo cual se manifiesta frecuentemente en una desagradable transformación de su conducta. Se torna «mala», excitable, desobediente y abandona los progresos realizados en el dominio sobre sus excretas. Todo esto es conocido tiempo ha y aceptado como cosa natural; pero rara vez nos hacemos una idea exacta de la fuerza de tales impulsos hostiles, de la tenacidad de su adherencia y de la magnitud de su influjo sobre la evolución posterior. Sobre todo, cuando estos celos son alimentados de nuevo, una y otra vez durante los siguientes años infantiles, renovándose la conmoción con cada nuevo parto de la madre. El hecho de que el primogénito continúe siendo el favorito de la madre no cambia gran cosa la situación; la exigencia de cariño del sujeto infantil es desmesurada; demanda exclusividad y no tolera compartirlo.

Los deseos sexuales infantiles, distintos en cada fase de la libido, y que, en su mayor parte, no pueden ser satisfechos, constituyen una copiosa fuente de hostilidad contra la madre. La más intensa de estas privaciones aparece en la época fálica, cuando la madre prohíbe a su retoño —a veces con graves amenazas y manifestando intenso disgusto— el placentero jugueteo con sus órganos genitales, al cual ella misma hubo de inducirle antes, al descubrirle, en sus cuidados de higiene corporal, la cualidad erógena de dichos órganos. Podríamos suponer que éstos eran ya motivos suficientes para fundamentar el apartamiento que siente la niña hacia su madre. Juzgaríamos entonces que tal apartamiento era secuela inevitable de la naturaleza de la sexualidad infantil, de la inmoderación de las exigencias de cariño y de la imposibilidad de satisfacer los deseos sexuales. Pensaríamos, incluso, que esta primera relación amorosa de la niña está destinada al fracaso, precisamente por ser la primera, pues estas precoces cargas de objeto son siempre ambivalentes en muy alto grado; junto al amor intenso existe siempre una intensa tendencia a la agresión, y cuando más

apasionadamente ama el niño a su objeto, más sensible se hace a las decepciones y privaciones que el mismo le inflige. Al cabo el amor sucumbe forzosamente a la agresión acumulada. O también podemos rechazar tal ambivalencia original de las cargas eróticas e indicar que lo que conduce, con igual fatalidad inevitable, a la perturbación del amor infantil es la naturaleza especial de la relación entre madre e hijo; pues toda educación, por benigna que sea, tiene que ejercer coerción e imponer limitaciones, y todo ataque de este orden a su libertad tiene que despertar en el sujeto infantil, como reacción, la tendencia a la agresión y a la rebeldía. La discusión de estas posibilidades podía resultar muy interesante, pero una objeción que de repente surge a nuestro paso orienta nuestra intención en un sentido distinto. Todos estos factores —los desaires, las decepciones amorosas, los celos y la seducción seguida de prohibición— se dan también en las relaciones del niño con la madre y no son, sin embargo, suficientes para apartarle de ella. Si no encontramos algo que sea específico de la niña, algo que no aparezca en el niño o aparezca en él distintamente, no habremos aclarado el desenlace de la vinculación de la niña a la madre.

Por mi parte, creo que hemos hallado tal factor específico, y precisamente en el lugar en que esperábamos hallarlo, si bien en forma sorprendente. En el lugar esperado, digo, porque tal lugar es el complejo de la castración. La diferencia anatómica tenía que manifestarse en consecuencias psíquicas. En cambio, nos sorprendió descubrir, por medio del análisis, que la niña hace responsable a la madre de su carencia de pene y no le perdona tal desventaja.

Como veis, adscribimos también a la mujer un complejo de castración. Fundamentalmente, desde luego; pero tal complejo no puede entrañar el mismo contenido que el del niño. En este último el complejo de castración se forma después que la visión de unos genitales femeninos le han revelado que el miembro que tanto estima él no es, como suponía, inseparable de todo cuerpo humano. Recuerda entonces las amenazas que le valieron sus juguetes con el miembro, empieza a darles crédito, y queda, desde aquel instante, bajo el influjo del *miedo a la castración*, que pasa a ser el motor más importante de su desarrollo ulterior. También el complejo de castración de la niña es iniciado por la visión del genital del otro sexo. La niña advierte en seguida la diferencia y —preciso es confesarlo— también su significación. Se siente en grave situación de inferioridad manifiesta con gran frecuencia, que también ella «quisiera tener una cosita así», y sucumbe a la «envidia del pene», que dejará huellas perdurables en su evolución y en la formación de su carácter, y que ni siquiera en los casos más

favorables será dominada sin grave esfuerzo psíquico. El que la niña reconozca su carencia de pene no quiere decir que la acepte de buen grado. Por el contrario, mantiene mucho tiempo el deseo de «tener una cosita así», cree en la posibilidad de conseguirlo hasta una edad en la que ya resulta inverosímil tal creencia, y aun en tiempos en los que el conocimiento de la realidad la ha hecho ya abandonar semejante deseo por irrealizable, el análisis puede demostrar que el mismo perdura en lo inconsciente y ha conservado una considerable carga de energía. El deseo de conseguir, al fin, el ansiado pene puede aún provocar su aportación a los motivos que impulsan a la mujer adulta a someterse al análisis y aquello que razonablemente puede esperar del análisis; por ejemplo, la capacidad para ejercer una profesión intelectual demuestra muchas veces ser una variante sublimada de dicho deseo reprimido.

De la importancia de la envidia del pene no puede caber duda. Generalmente se considera como un ejemplo de la injusticia masculina la afirmación de que la envidia y los celos desempeñan en la vida anímica de la mujer mayor papel que en la del hombre. Y no es que estas características falten a los hombres o no tengan en las mujeres otra raíz que la envidia del pene, pero nos inclinamos a adscribir el excedente femenino a esta última influencia. Ahora bien: algunos analistas se han inclinado a disminuir la importancia de aquel primer despertar de la envidia del pene en la fase fálica. Opinan que esta actitud femenina es, principalmente, una formación secundaria nacida, con ocasión de conflictos posteriores, por regresión a aquel impulso infantil. Es éste un problema general que entra de lleno en la psicología abisal. En muchas actitudes instintivas patológicas (o simplemente inhabituales); por ejemplo, en todas las perversiones sexuales hemos de preguntarnos qué parte de su energía corresponde a las fijaciones infantiles y cuál otra a la influencia de vivencias y evoluciones posteriores. Trátase casi siempre de series complementarias, como las que hemos supuesto en el estudio de la etiología de las neurosis. Ambos factores participan en magnitudes distintas en la causación, complementándose una a otra. Lo infantil da, en todos los casos, la pauta y es con frecuencia, aunque no siempre, decisivo. Precisamente en el caso de la envidia del pene predomina, a mi juicio, el factor infantil.

El descubrimiento de su castración constituye un punto crucial en la evolución de la niña. Parten de él tres caminos de la evolución: uno conduce a la inhibición sexual o a la neurosis; otro, a la transformación del carácter en el sentido de un complejo de masculinidad; y el otro, al fin, a la feminidad normal.

Sobre los tres hemos averiguado muchas cosas, aunque no todas. El contenido esencial del primero es que la niña —que hasta entonces había vivido masculinamente, sabía procurarse placer excitándose el clítoris y relacionaba tal actividad con sus deseos sexuales, frecuentemente activos, orientados hacia su madre— deja que la influencia de la envidia del pene le eche a perder el goce de la sexualidad fálica. Ofendida en su amor propio por la comparación con el niño, mejor dotado [fálicamente], renuncia a la satisfacción masturbatoria del clítoris, rechaza su amor a la madre y reprime con ello, en muchos casos, buena parte de sus impulsos sexuales. El apartamiento de la madre no tiene efecto de una vez, pues la niña considera al principio su castración como un infortunio individual, y sólo paulatinamente la va extendiendo a otras criaturas femeninas y, por último, también a la madre. El objeto de su amor era la madre fálica; con el descubrimiento de que la madre está castrada se le hace posible abandonarla como objeto amoroso, y entonces los motivos de hostilidad, durante tanto tiempo acumulados, vencen en toda la línea. Así, pues, con el descubrimiento de la falta de pene, la mujer queda desvalorizada para la niña, lo mismo que para el niño y quizá posteriormente para el hombre.

Todos sabéis qué suprema importancia etiológica conceden nuestros neuróticos a su masturbación, la hacen responsable de todas sus dolencias, y nos cuesta mucho trabajo hacerles admitir su error. En realidad, debíamos darles la razón, pues la masturbación es la actividad especial de la sexualidad infantil, de cuya evolución fallida dependen verdaderamente sus padecimientos. Pero es que los neuróticos inculpan a la masturbación del período de pubertad, habiendo olvidado, en cambio, por lo general la de la temprana infancia, que es la que en realidad importa. Quisiera tener algún día la ocasión de explicaros detalladamente cuán importantes son todos los detalles efectivos de la masturbación precoz para la neurosis posterior o para el carácter de cada individuo: si fue o no descubierta, si los padres la combatieron o la consintieron y si el individuo mismo logró sojuzgarla. Todo esto ha dejado huellas perdurables en su evolución. Pero, pensándolo bien, me alegro de no tener que desarrollar tal explicación; sería una labor tan ardua como prolongada, y a su final me pondríais seguramente en un aprieto pidiéndome consejos de orden práctico sobre la conducta que los padres y educadores deben adoptar frente a la masturbación infantil. En la evolución de la niña, tal como la voy exponiendo, tenéis un ejemplo de cómo el infantil sujeto se esfuerza espontáneamente en libertarse de la masturbación. Pero no siempre lo consigue. En los casos en que

la envidia del pene ha despertado un fuerte impulso contra la masturbación clitoridiana y ésta se resiste a desaparecer, se desarrolla una violenta lucha de liberación, en la que la niña toma a su cargo el papel de la madre, destronada ya, y manifiesta su disgusto por la inferioridad fálica de su clítoris con su resistencia contra la satisfacción asequible por medio de su excitación. Todavía muchos años después, cuando la satisfacción masturbadora ha sido vencida mucho tiempo ha, perdura como defensa contra una tentación aún temida. Tal interés se manifiesta en el nacimiento de simpatía hacia personas a las que se supone en idéntico conflicto y puede decidir la elección de esposo o de amante. No es ciertamente cosa fácil ni indiferente la solución de las secuelas de la masturbación infantil.

Con el abandono de la masturbación clitoridiana, la sujeto renuncia a un montante de actividad. La pasividad se hace dominante, y el viraje hacia el padre queda cumplido con ayuda, sobre todo, de impulsos instintivos pasivos. Habréis de reconocer que tal avance de la evolución, que acaba con la actividad fálica, allana el camino a la feminidad. Si las pérdidas que en ello origina la represión no son demasiado considerables, tal feminidad puede resultar normal. El deseo con el que la niña se orienta hacia el padre es quizá, originalmente, el de conseguir de él el pene que la madre le ha negado. Pero la situación femenina se constituye luego, cuando el deseo de tener un pene es relevado por el de tener un niño, sustituyéndose así el niño al pene, conforme a la antigua equivalencia simbólica. No olvidamos que ya anteriormente, en la época fálica imperturbada, la niña deseó también tener un niño: tal era el sentido de sus juegos con las muñecas. Pero este juego no era, en realidad, la manifestación de su feminidad; favorecía la identificación con la madre con la intención de sustituir la pasividad por actividad. La niña jugaba a ser la madre, y la muñeca era ella misma; de este modo podía hacer con la muñeca lo que la madre solía hacer con ella. Sólo al despertar el deseo de tener un pene es cuando la muñeca se convierte en un hijo habido del padre y pasa a ser, en adelante, el fin optativo femenino más intenso. La felicidad es grande cuando el deseo infantil de tener un hijo encuentra más tarde su satisfacción real, sobre todo cuando el hijo es un niño que trae consigo el anhelado pene. En el deseo de tener un hijo del padre, el acento recae, con frecuencia, totalmente sobre el primero de sus elementos, quedando sin relieve alguno el segundo. El viejo deseo masculino de la posesión de un pene se transparenta así todavía a través de la más acabada feminidad. Pero quizá debiéramos reconocer tal deseo del pene como «par excellence» femenino.

Con la transferencia del deseo niño-pene al padre, entra la niña en la situación del complejo de Edipo. La hostilidad contra la madre, preexistente ya, se intensifica ahora, pues la madre pasa a ser la rival que recibe del padre todo lo que la niña anhela de él. El complejo de Edipo de la niña nos ha ocultado mucho tiempo su vinculación anterior a la madre, tan importante, sin embargo, y que tan perdurables fijaciones deja tras de sí. Para la niña la situación de Edipo es el desenlace de una larga y difícil evolución, una especie de solución preliminar, una postura de descanso, que la sujeto tarda en abandonar, tanto más cuanto que el comienzo del período de latencia no está ya lejos. Y ahora advertimos, en cuanto a la relación del complejo de Edipo con el complejo de castración, una diferencia importantísima entre ambos sexos. El complejo de Edipo del niño, en el cual desea a su madre y quisiera apartar al padre, viendo en él un rival, se desarrolla naturalmente a partir de la fase de su sexualidad fálica. Pero la amenaza de castración le fuerza a abandonar tal actitud. Bajo la impresión del peligro de perder el pene, el complejo de Edipo es abandonado, reprimido y, en el caso más normal, fundamentalmente destruido, siendo instaurado, como heredero del mismo, un riguroso *super-yo*. En la niña sucede casi lo contrario. El complejo de castración prepara el complejo de Edipo en lugar de destruirlo; la influencia de la envidia del pene aparta a la niña de la vinculación a la madre y la hace entrar en la situación del complejo de Edipo como en un puerto de salvación. Con la desaparición del miedo a la castración se desvanece el motivo principal que había impulsado al niño a superar el complejo de Edipo. La niña permanece en él indefinidamente, y sólo más tarde e incompletamente lo supera. En estas circunstancias, la formación del *super-yo* tiene forzosamente que padecer; no puede alcanzar la robustez y la independencia que le confieren su valor cultural. Los feministas nos oyen con disgusto cuando les señalamos los resultados de este factor para el carácter femenino medio.

Volviendo un poco atrás. Indicamos antes, como otra de las reacciones posibles al descubrimiento de la castración femenina, el desarrollo de un fuerte complejo de masculinidad. Queremos decir con ello que la niña se niega a admitir la ingrata realidad exagera, con obstinada rebeldía, su masculinidad de hasta entonces, mantiene su actividad clitoridiana y busca un refugio en una identificación con la madre fálica o con el padre. ¿Qué es lo que decide este desenlace? No puede ser sino un factor constitucional, una mayor magnitud de actividad, característica del macho. Lo principal del proceso es que en este lugar de la evolución es evitado el incremento de pasividad que inicia el viraje hacia la

feminidad. El rendimiento máximo de este complejo de masculinidad nos parece ser su influjo en la elección de objeto en el sentido de una homosexualidad manifiesta. La experiencia analítica nos enseña que la homosexualidad femenina no continúa nunca —o sólo raras veces— en línea directa la masculinidad infantil. Así parece confirmarlo el hecho de que también tales niñas toman por algún tiempo al padre como objeto y entran en la situación de Edipo. Pero luego las decepciones inevitables que el padre les inflige las impulsan a una regresión a su anterior complejo de masculinidad. Sin embargo, no debemos exagerar la importancia de tales decepciones, pues también las niñas destinadas a una feminidad normal pasan por ellas, sin que el resultado les sea fatal. La prepotencia del factor constitucional parece indiscutible; pero los dos factores de la evolución de la homosexualidad femenina se reflejan acabadamente en las prácticas de las homosexuales, que lo mismo juegan a ser madre e hija que marido y mujer.

Lo que antecede constituye, por decirlo así, la prehistoria de la mujer. Es el resultado de nuestras investigaciones más recientes y puede haberos interesado como una muestra de la labor analítica de detalle. Como el tema de tal labor es exclusivamente la mujer, me permitiré citar nominalmente a aquellas de nuestras colegas a las que esta investigación debe aportaciones de importancia. La doctora Ruth Mack Brunswick [1928] ha sido la primera en describir un caso de neurosis imputable a una fijación en el estado anterior al complejo de Edipo y en el que la sujeto no llegó siquiera a la situación de tal complejo. El caso tomó la forma de una paranoia de celos y se mostró asequible a la terapia. La doctora Jeanne Lampl-de-Groot [1927] ha comprobado con seguras observaciones la actividad fálica de la niña con respecto a la madre, tan increíble a primera vista. Por último, la doctora Helene Deutsch [1932] ha mostrado que los actos eróticos de las mujeres homosexuales reproducen las relaciones entre la madre y la niña.

No entra en mis propósitos perseguir la conducta posterior de la feminidad, a través de la pubertad, hasta la madurez. Nuestros conocimientos son aún insuficientes para ello. Me limitaré, pues, a daros algunas indicaciones. Tomando como punto de partida la prehistoria, señalaremos que el desarrollo de la feminidad queda expuesto a perturbaciones por parte de los fenómenos residuales del período prehistórico de masculinidad. Las regresiones a las fijaciones de aquellas fases anteriores al complejo de Edipo son cosa frecuente; en algunos historiales hallamos una repetición alternante de períodos en los que

predominan la masculinidad o la feminidad. Parte de aquello que los hombres llamamos «el enigma de la mujer» se deriva, quizá, de esa manifestación de la bisexualidad en la vida femenina. Pero en el curso de estas investigaciones se nos ha hecho más transparente otro problema. Hemos dado el nombre de libido a la fuerza motriz de la vida sexual. Esta vida sexual es regida por la polarización de lo masculino y lo femenino; habremos, pues, de examinar la relación de la libido con tal antítesis. No nos sorprenderá hallar que a cada sexualidad correspondía su libido particular, de manera que una clase de libido perseguiría los fines de la sexualidad masculina y otra los de la femenina. Pero nada de esto sucede. No hay más que una libido que es puesta al servicio tanto de la función masculina como de la femenina. Y no podemos atribuirle un sexo; si, abandonándonos a la equiparación convencional de actividad y masculinidad, la queremos llamar masculina, no deberemos olvidar que representa también tendencias de fines pasivos. Y lo que nunca estará justificado será hablar de una «libido femenina». Experimentamos la impresión de que la libido ha sido objeto de una mayor coerción cuando aparece puesta al servicio de la función femenina, y también la de que en este caso —teleológicamente hablando— la naturaleza tiene menos cuidadosamente en cuenta sus exigencias que en el caso de la masculinidad. Y esto —teleológicamente pensado— puede tener su razón en que la consecución del fin biológico ha sido confiada a la agresión del hombre y hecha independiente, en cierto modo, del consentimiento de la mujer.

La frigidez sexual de la mujer, cuya frecuencia parece confirmar la anterior hipótesis, es un fenómeno insuficientemente comprendido aún. Psicógeno, a veces y accesible entonces a la influencia analítica, impone, en otros casos, la hipótesis de una condicionalidad constitucional e incluso la de intervención de un factor anatómico.

He prometido indicaros aún algunas peculiaridades psíquicas de la feminidad madura, tal y como se nos muestran en la observación analítica. No adscribimos a estas afirmaciones una validez absoluta, y tampoco es siempre fácil distinguir lo que corresponde a la influencia de la función sexual y lo que ha de atribuirse al proceso educativo social. Adscribimos, pues, a la feminidad un elevado montante de narcisismo, el cual influye aún sobre su elección de objeto, de manera que, para la mujer, es más imperiosa necesidad ser amada que amar. En la vanidad que a la mujer inspira su físico participa aún la acción de la envidia del pene, pues la mujer estima tanto más sus atractivos cuanto que los considera como una compensación posterior de su inferioridad sexual original. Al pudor, en

el que se ve una cualidad «par excellence» femenina, pero que es algo mucho más convencional de lo que se cree, le adscribimos la intención primaria de encubrir la defectuosidad de los genitales. Aunque nos olvidamos que después el pudor ha tomado a su cargo otras funciones. Se cree que las mujeres no han contribuido, sino muy poco, a los descubrimientos e inventos de la historia de la civilización; pero quizá sí han descubierto, por lo menos, una técnica: la de tejer e hilar. Si así ha sido, en efecto, podríamos indicar el motivo inconsciente de tal rendimiento. La Naturaleza misma habría suministrado a la mujer el modelo para tal imitación, haciendo que al alcanzar la sujeto la madurez sexual crezca la vegetación pilosa que oculta sus genitales. El paso inmediato habría consistido en adherir unas a otras aquellas hebras que salían aisladas de la piel. Claro está que si juzgáis fantástica esta idea y suponéis una idea fija mía la influencia de la falta de pene en la conformación de la feminidad, nada podré aducir en mi defensa.

Las condiciones de la elección de objeto de la mujer quedan frecuentemente encubiertas por las circunstancias sociales. Cuando tal elección puede ser libre, se desarrolla, muchas veces, conforme al ideal narcisista del hombre que la niña ha permanecido en la vinculación al padre, o sea, en el complejo de Edipo, elegirá conforme al tipo del padre. Dado que en el viraje desde la madre al padre la hostilidad de la relación ambivalente queda enlazada a la madre, tal elección debería garantizar un matrimonio feliz. Pero muy frecuentemente se presenta un desenlace que pone en peligro tan favorable solución del conflicto de la ambivalencia. La hostilidad que ha quedado rezagada persigue a la vinculación positiva y ataca al nuevo objeto. El marido, que había heredado primero al padre, hereda ahora a la madre. De este modo, sucede fácilmente que la segunda mitad de la vida de una mujer aparezca consagrada a la lucha contra su marido, como la primera, más breve, a la rebelión contra su madre. Una vez exhaustivamente vivida esta relación, un segundo matrimonio puede resultar mucho más satisfactorio. Otra transformación de la mujer, inesperada para el marido, puede iniciarse con el nacimiento del hijo primogénito. Bajo la impresión de la propia maternidad, puede quedar reanimada una identificación con la madre, contra la cual se había defendido la mujer hasta su matrimonio, y atraer a sí toda la libido disponible, de manera que la obsesión de repetición reproduzca un matrimonio infeliz de los padres. La distinta reacción de la madre ante el nacimiento de un hijo o una hija muestra que el antiguo factor de la falta de pene no ha perdido aún sus fuerza. Sólo la relación con el hijo procura a la madre satisfacción

ilimitada; es, en general, la más acabada y libre de ambivalencia de todas las relaciones humanas. La madre puede transferir sobre el hijo la ambición que ella tuvo que reprimir y esperar de él la satisfacción de todo aquello que de su complejo de masculinidad queda aún en ella. El matrimonio mismo no queda garantizado hasta que la mujer ha conseguido hacer de su marido su hijo y actuar con él como madre.

La identificación de la mujer con su madre muestra dos estratos: uno, anterior al complejo de Edipo, que reposa sobre la vinculación amorosa a la madre y la toma por modelo, y otro, posterior, basado en el complejo de Edipo, que quiere apartar a la madre y sustituirla al lado del padre. De ambos queda mucho para el futuro, pudiéndose decir que ninguno queda suficientemente superado en el curso de la evolución. Pero la fase de la vinculación amorosa, anterior al complejo de Edipo, es la decisiva para el futuro de la mujer; en ella se prepara la adquisición de aquellas cualidades con las que luego atenderá a su papel en la función sexual y cumplirá sus inestimables funciones sociales. En esta identificación adquirirá también el atractivo para el hombre que convierte la vinculación edípica del mismo a su madre en pasión. Sólo que, muchas veces, es el hijo el que recibe aquello a que el enamorado aspiraba. Experimentamos la impresión de que el amor del hombre y el de la mujer se separan en una diferencia de fases psicológicas.

El hecho de que hayamos de atribuir a la mujer un escaso sentido de la justicia depende, quizá, del predominio de la envidia en su vida anímica, pues la exigencia de justicia es una elaboración de la envidia y procura la condición bajo la cual es posible darle libre campo. Decimos también de las mujeres que sus intereses sociales son más débiles y su capacidad de sublimación de los instintos menor que los de los hombres. Lo primero se deriva, quizá, del carácter disocial propio, indudablemente, de todas las relaciones sexuales. Los amantes se bastan el uno al otro, y hasta la familia se resiste a ser integrada en uniones más amplias. La capacidad de sublimación está sujeta a máximas oscilaciones individuales. En cambio, no puedo menos de mencionar una impresión que experimentamos de continuo en la actividad analítica. Un hombre alrededor de los treinta años nos parece un individuo joven, inacabado aún, del que esperamos aprovechará enérgicamente las posibilidades de desarrollo que el análisis le ofrezca. En cambio, una mujer de igual edad nos asusta frecuentemente por su inflexibilidad de inmutabilidad psíquica. Su libido ha ocupado posiciones definitivas y parece incapaz de cambiarlas por otras. No encontramos caminos

conducentes a un desarrollo posterior; es como si el proceso se hubiera ya cumplido por completo y quedara sustraído ya a toda influencia; como si la ardua evolución hacia la feminidad hubiera agotado las posibilidades de las personas. Como terapeutas, lamentamos este estado de cosas aun en aquellas ocasiones en las que conseguimos poner fin al padecimiento con la solución del conflicto neurótico.

Esto es todo lo que tenía que deciros sobre la feminidad. Es, desde luego, incompleto y fragmentario, y no siempre grato. Ahora bien: no debéis olvidar que sólo hemos descrito a la mujer en cuanto su ser es determinado por su función sexual. Esta influencia llega, desde luego, muy lejos, pero es preciso tener en cuenta que la mujer integra también lo generalmente humano. Si queréis saber más sobre la feminidad, podéis consultar a vuestra propia experiencia de la vida, o preguntar a los poetas, o esperar a que la ciencia pueda procuraros informes más profundos y más coherentes.

Lección XXXIV.—ACLARACIONES, APLICACIONES Y OBSERVACIONES

Señoras y señores:

PARA descansar un poco de la aridez de las conferencias precedentes vais a permitirme que hoy os hable de cosas de muy escaso alcance teórico; pero que, a fuer de adeptos al psicoanálisis, no dejarán de interesaros. Supongamos, por ejemplo, que en vuestros ratos de ocio tomáis en vuestras manos una novela, americana o inglesa, en la que esperáis hallar una descripción de los hombres y las circunstancias contemporáneas. A las pocas páginas tropezáis con una primera manifestación sobre el psicoanálisis, y luego, con otras más, aunque el asunto no parezca hacerlas precisas. No por ello deberéis creer que se trate de una aplicación de la psicología abisal, encaminada a la mejor comprensión de los personajes del texto o de sus hechos, aunque también existan, desde luego, algunas obras literarias en las que real y seriamente se ha llevado a cabo tal intento. Mas, por lo general, tales menciones del psicoanálisis se limitan a observaciones burlonas, con las que el autor de la novela quiere demostrar su

cultura o su superioridad intelectual. Y en la mayoría de los casos experimentáis la impresión de que el autor no conoce en absoluto lo que tan denodadamente juzga.

O supongamos también que en vez de consagrar a la lectura vuestros ocios acudís a una reunión. A poco de estar en ella, la conversación recae sobre el psicoanálisis y oís cómo las personas más distintas se pronuncian sobre él, y casi siempre con un tono de absoluta seguridad. Tales juicios son, por lo general, despectivos, si no ofensivos y, cuando menos, burlones. Pero si sois tan imprudentes que delatáis saber algo sobre la cuestión, todos los circunstantes os abrumarán en el acto, pidiéndoos informaciones y aclaraciones, y os procurarán en seguida la convicción de que sus severos juicios eran anteriores a toda información, y que apenas uno sólo de aquellos adversarios del psicoanálisis ha abierto jamás un libro analítico, o si lo ha abierto, lo ha dejado en cuanto ha tropezado con alguna dificultad, inevitable en el primer encuentro con toda materia nueva.

De una introducción al psicoanálisis esperáis acaso también que os indique los argumentos que podéis emplear para rectificar los errores manifiestos en el enjuiciamiento del análisis, los libros que debéis recomendar, con vistas a una mejor información, e incluso los ejemplos de vuestras lecturas o vuestras experiencias que debéis aducir en la discusión para cambiar la actitud de vuestros interlocutores. Os ruego que no hagáis nada de esto. Sería inútil; lo mejor que podéis hacer es ocultar vuestros conocimientos. Y cuando no os sea posible, limitaos a decir que, por lo que sabéis, el psicoanálisis es una rama especial del saber, muy difícil de comprender y de enjuiciar, y que se ocupa de cosas muy serias, no procediendo, por lo tanto, tomarla a burla ni como tema de amena y ligera charla. Y desde luego no participéis en tentativas de interpretación cuando algún imprudente relate sus sueños, ni cedáis a la tentación de favorecer la causa analítica con relatos de curaciones.

Pero podéis preguntaros por qué estas gentes, tanto las que escriben libros como las que hacen del psicoanálisis tema de frívola conversación, se conducen tan incorrectamente, y os inclinaréis a suponer que ello depende no sólo de ellas, sino también del psicoanálisis. Tal es también mi opinión; lo que en la literatura y en la sociedad halláis en calidad de prejuicio es el efecto de un juicio anterior —del juicio que los representantes de la ciencia oficial hicieron recaer sobre el psicoanálisis en sus albores—. De ello me he lamentado ya una vez en una exposición histórica de nuestra disciplina y no volveré a hacerlo —quizá

también aquella sola vez fue de sobra—; pero, verdaderamente, los adversarios científicos del psicoanálisis se permitieron por entonces obrar no sólo contra toda lógica, sino contra todo decoro y todo buen gusto. Fue una situación como la que realmente se daba en la Edad Media cuando un malhechor, o tan sólo un adversario político, era expuesto en la picota y abandonado a los vejámenes de la plebe. Y no sabéis bien hasta dónde alcanza la plebeyez en nuestra sociedad, ni qué cosas se permiten los hombres cuando se siente parte integrante de una masa y exentos de responsabilidad personal. Por aquel entonces estaba yo casi solo y no tardé en ver que era inútil polemizar; tan inútil como querellarse o recurrir a otros ingenios más altos, pues no había instancia ante la cual presentar la querella. Empecé, pues, otro camino; llevé a cabo la primera aplicación del psicoanálisis, explicándome la conducta de la masa como un fenómeno de la misma resistencia que en cada uno de mis pacientes había de combatir; me abstuve de toda polémica e influí sobre mis adeptos, conforme fueron llegando a mí, en igual sentido. Este procedimiento dio buenos resultados; la proscripción que pesaba sobre el psicoanálisis ha sido luego levantada; pero lo mismo que una fe extinta pervive como superstición y como opinión popular una teoría abandonada por la ciencia, aquella proscripción primera del psicoanálisis por los círculos científicos subsiste hoy en el desprecio burlón de los profanos que escriben libros o dan conversación. Lo cual no habrá ya de sorprendernos.

Pero no esperéis la buena nueva de que la lucha en torno del análisis haya llegado a su fin como su reconocimiento como ciencia y su admisión en la Universidad. La lucha continúa, si bien con maneras más dolorosas. Además, se ha formado en la sociedad científica una especie de amortiguador entre el análisis y sus adversarios, constituido por gentes que admiten algo del psicoanálisis, si bien bajo condiciones harto regocijantes, y rechazan clamorosamente otras cosas, siendo difícilísimo adivinar en qué fundan tal selección. Probablemente en simpatías personales. Unos, repulsan la función de la sexualidad; otros, la existencia de lo inconsciente; el simbolismo, sobre todo, despierta intensa contradicción. Estos eclécticos parecen no darse cuenta de que el edificio del psicoanálisis, si bien inacabado aún, constituye ya hoy una unidad de la que no es posible sustraer a capricho elementos aislados. Ninguno de estos medios adeptos o cuartos de adeptos ha podido darme la impresión de que sus repulsas parciales se fundaban en un detenido examen de nuestra disciplina. A ellos pertenecen también hombres sobresalientes. Tienen ciertamente en su disculpa que tanto su tiempo como su atención están embargados por aquellas

otras materias en las que han sobresalido. Pero, siendo así, ¿no procederían mejor reservando su juicio, en vez de tomar partido tan decididamente? Con uno de estos grandes hombres me fue dado lograr una rápida conversión.

Era un crítico de fama mundial que había seguido las corrientes espirituales de nuestro tiempo con benévola comprensión y aguda visión profética. Hice conocimiento con él cuando contaba ya más de ochenta años, pero su conversación seguía siendo encantadora. Ya adivinaréis de quién se trata. No fui yo, sino él, quien llevó el diálogo hacia el psicoanálisis. Y lo hizo con delicada modestia. «Yo no soy —dijo— más que un literato, mientras que usted es un investigador y un descubridor. Pero he de afirmarle que jamás he abrigado sentimiento de orden sexual hacia mi madre». «Es que no tiene usted por qué haberse dado cuenta —fue mi respuesta—. Se trata de procesos inconscientes para el adulto». «Eso es otra cosa», repuso aliviado, y me apretó la mano. Luego seguimos charlando en la mejor armonía varias horas. Más tarde oí que, en el breve espacio que aún le fue dado vivir, expresó varias veces juicios benévolos sobre el psicoanálisis, gustando de emplear la palabra «represión», nueva para él.

Un conocido proverbio nos advierte que debemos aprender de nuestros enemigos. Confieso que, por mi parte, jamás lo he conseguido; pero en un principio pensé que había de ser muy instructivo para vosotros exponeros una rápida revisión de los reproches y las objeciones que los adversarios del psicoanálisis han alzado contra él y señalar luego su injusticia y su falta de lógica, fácilmente evidenciable. Sin embargo, *on second thoughts*, me he dicho que semejante labor no sería tan interesante como fatigosa e ingrata, llevándome, además, a un terreno cuidadosamente evitado a través de muchos años. Me perdonaréis, pues, que no siga por tal camino y silencie los juicios de nuestros adversarios pretensamente científicos. Trátase, además, siempre de personas cuyo único título de capacidad es la inocencia en que se han conservado, manteniéndose alejados de todas las experiencias del psicoanálisis. Pero sé que en otros casos no me dejaréis salir del paso tan fácilmente. Alegaréis, en efecto, que hay muchas personas a las que no puede aplicarse mi anterior observación, pues no han eludido la experiencia analítica; han analizado pacientes, se han sometido por sí mismos al análisis, han sido incluso colaboradores míos durante largos años, y a pesar de todo ello, han llegado a opiniones y teorías distintas de las mías, separándose, en consecuencia, de mí y fundando escuelas psicoanalíticas independientes. Y me pediréis que os explique la posibilidad y la importancia de estas disociaciones tan frecuentes en la historia del psicoanálisis.

Voy a intentarlo así, pero muy brevemente, pues tal explicación aporta, para la comprensión del psicoanálisis, menos de lo que acaso esperéis. Sé que pensáis, ante todo, en la «Psicología Individual» de Adler, que en Norteamérica, por ejemplo, es considerada como una desviación plenamente justificada de nuestro psicoanálisis y citada siempre al lado de éste. En realidad, tiene muy poco que ver con él, pero a causa de cierta circunstancia histórica vive una especie de vida parasitaria a sus expensas. Las condiciones que antes supusimos a los adversarios de este grupo no coinciden en sus fundadores sino en muy escasa medida. El nombre mismo es inadecuado y parece creado para salir del paso; no podemos discutirlo como antítesis de la «Psicología de Grupo», pero también lo que nosotros hacemos es, sobre todo y ante todo, psicología de individuos humanos. No entraré hoy en una crítica objetiva de la Psicología Individual de Adler, pues, a más de rebasar el plan de la presente introducción, la he intentado ya en otra ocasión, y no hay gran cosa que rectificar en ella. Pero sí quiero ilustrar la impresión que produce con el relato de un suceso acaecido en los años preanalíticos.

En las cercanías de la pequeña ciudad de Moravia, en la que yo nací y de la que salí a los tres años, hay un modesto balneario, situado en una riente campiña. Durante mis años de colegial pasé en él varias veces las vacaciones estivales, y luego, pasados ya veinte años, la enfermedad de un cercano pariente me dio ocasión de retornar a sus ámbitos. En una conversación con el médico del balneario, que había asistido a mi pariente, le interrogué sobre sus relaciones con los campesinos eslovacos, que durante el invierno constituían su única clientela. El médico me contó que en tal período su actividad profesional se desarrollaba en la forma siguiente: A la hora de la consulta acudían los pacientes a su gabinete, se sentaban en fila e iban levantándose y acercándose a él sucesivamente para contarle sus síntomas. El médico los reconocía, se orientaba y les comunicaba su diagnóstico..., que era siempre el mismo: «Lo que tiene usted es que le han embrujado». Asombrado, le pregunté si los campesinos no desconfiaban de él al verle aplicarles a todos el mismo diagnóstico. «Nada de eso —me respondió—. Se van tan satisfechos, pues es precisamente lo que esperaban, y al oírlo, miran contentos a los que esperan su turno y les guiñan un ojo, como diciendo: Se ve que es hombre que lo entiende». No sospechaba yo por entonces en qué circunstancias volvería a hallar una situación semejante.

Trátese de un homosexual o de un necrófilo, de un histérico angustiado, de un neurótico obsesivo o de un demente furioso, el Psicólogo Individual de la

escuela de Adler indicará como motivo principal de su estado el deseo de hacerse valer, de sobrecompensar su inferioridad, de quedar arriba, de pasar de la línea femenina a la masculina. Algo muy semejante oíamos ya los estudiantes de mi tiempo cuando se presentaba en la clínica un caso de histeria. Los histéricos producen sus síntomas para hacerse interesantes, para atraer la atención sobre ellos. ¡Cómo retornan una y otra vez las viejas ideas! Pero este trocito de psicología no nos parecía ya por entonces aclarar por completo el enigma de la histeria. Dejaba, por completo, inexplicado por qué los enfermos no se servían de otros medios para lograr su intención. Algo de la teoría de los Psicólogos Individuales tiene que ser, desde luego, exacto, una ínfima partícula en la vasta totalidad. El instinto de conservación intentará aprovechar cualquier situación dada; el yo querrá transformar también la enfermedad en una ventaja. Esto es lo que en psicoanálisis llamamos «ventaja secundaria de la enfermedad». Aunque si pensamos en los hechos del masoquismo, en la necesidad inconsciente de castigo, y en los neuróticos malos tratos infligidos a sí mismos, que nos inclinan a suponer la existencia de instintos contrarios a la propia conservación, dudaremos también de la validez general de aquella verdad trivial sobre la que se alza el edificio doctrinal de la psicología adleriana. Mas para la mayoría ha de ser bien recibida una teoría que no reconoce complicaciones ni introduce ningún concepto nuevo difícilmente aprehensible ni sabe nada de lo inconsciente, aparta decididamente el problema de la sexualidad que pesa sobre todos los humanos y se limita al descubrimiento de unos cuantos trucos para hacerse más cómoda la vida. Pues la mayoría es cómoda, se contenta con una sola razón aclaratoria, no agradece a la ciencia sus desvelos, quiere obtener soluciones simples y saber resueltos los problemas. Cuando consideramos lo bien que la Psicología Individual cumple tales requerimientos, no podemos impedir recordar una frase del Wallenstein: «Cuando la idea no es dichosamente ingeniosa en verdad, preferiría llamarla estúpida».

La crítica de los círculos científicos, tan implacable contra el psicoanálisis, ha tratado, en general, con máxima benevolencia a la Psicología Individual. Sin embargo, uno de los más renombrados psiquiatras de Norteamérica ha publicado un artículo titulado *Enough* contra Adler, en el que ha dado enérgica expresión a su disgusto ante «la compulsión de repetición» de los Psicólogos Individuales. Y si otros se han conducido más amablemente, ha sido, en gran parte, por su animadversión contra el psicoanálisis.

Sobre otras escuelas ramificadas de nuestro psicoanálisis, sólo muy poco he

de decir. Su existencia no testimonia ni en pro ni en contra de la verdad de nuestra disciplina. Pensad en los intensos factores afectivos que tan difícil hacen a muchos adaptarse o subordinarse, y también en aquella mayor dificultad que la frase *quoi capita tot sensus* acentúa con pleno acierto. Cuando las divergencias de opinión traspasan ciertos límites, lo mejor es separarse y seguir en adelante caminos distintos, sobre todo cuando las diferencias teóricas acarrear una transformación de la práctica. Suponed, por ejemplo, que un analista estima insignificante la influencia del pasado individual^[2347] y busca la curación de las neurosis exclusivamente en motivos presentes y esperanzas orientadas hacia el futuro. Tendrá entonces que prescindir del análisis de la infancia y habrá de emplear, en general, una técnica distinta a la nuestra, compensando falta de los resultados del análisis de la infancia con una intensificación de su influencia instructiva y con una indicación directa de determinados fines vitales. Mas para nosotros todo ello podrá ser una nueva escuela de la sabiduría, nunca psicoanálisis. O suponed que otro analista^[2348] llegara a la conclusión de que el suceso angustioso del nacimiento constituiría el germen de todas las perturbaciones neuróticas ulteriores; entonces le parecerá adecuado limitar el análisis a los efectos de esta única impresión y prometer un buen resultado terapéutico con sólo tres o cuatro meses de tratamiento. Observaréis que he elegido dos ejemplos que parten de supuestos diametralmente contrarios. Es un carácter general de estos «movimientos secesionistas» el que cada una de ellas se apodera de una parte del rico acervo de temas del psicoanálisis —el instinto de poderío, el conflicto ético, la madre, la genitalidad, etc.— y, una vez apoderada de ella, alza bandera independiente. Si os parece que tales secesiones son ya hoy en la historia del psicoanálisis más frecuentes que en otros movimientos intelectuales, no sé si deberé daros la razón. De ser así, la responsabilidad corresponde a las íntimas relaciones que en el psicoanálisis existen entre las opiniones teóricas y la práctica terapéutica. Las meras diferencias de opinión podrían ser conllevadas más prolongadamente. Se suele acusar de intolerancia a los psicoanalíticos. La única manifestación de tan censurable defecto ha sido su separación de los que pensaban de otro modo. Pero nada más han hecho contra ellos, que además han obtenido la mejor parte, pues al separarse se han librado, por lo general, de alguna de las cargas que nos agobian —del odio contra la sexualidad infantil o de las burlas contra el simbolismo—, y el mundo circundante los considera casi de buena fe, lo cual no siempre nos concede a los

demás. Y también ha de hacerse constar que —salvo una notable excepción^[2349] — han sido ellos los que se han excluido de nuestra comunidad.

¿Qué otros alegatos podéis formular basados en la tolerancia? Que si alguien formulare una opinión considerada completamente errónea por nosotros deberíamos decirle: «Gracias por haber expresado esta contradicción. Usted nos está advirtiendo contra el riesgo de la complacencia y nos da la oportunidad de revelar a los americanos que nosotros somos realmente “*broadminded*” como ellos siempre lo deseen ser. Con seguridad que nosotros no creemos una palabra de lo que usted está diciendo, pero esto no cambia las cosas. Probablemente usted está en su derecho como lo estamos nosotros. Después de todo, ¿quién puede afirmar con seguridad cuál tiene la razón? A pesar de nuestro antagonismo nos suplica permitirle expresar sus puntos de vista en nuestras publicaciones. Nuestra esperanza es que usted sea tan generoso como para que en reciprocidad tengan cabida nuestras ideas que usted rechaza». En el futuro, cuando la vapuleada relatividad de Einstein llegue a ser enteramente reconocida, obviamente alcanzaremos un hábito regular en los asuntos científicos. En el presente, en verdad, no hemos llegado tan lejos. Nos restringimos a la manera antigua: adelantar solamente nuestras propias convicciones. De este modo nos exponemos a errores, ya que no nos precavemos en contra y rechazamos aquello que nos es contradictorio. Hemos hecho demasiado uso en el psicoanálisis del derecho de cambiar nuestras opiniones si pensamos que hemos encontrado algo mejor.

Una de las primeras aplicaciones del psicoanálisis fue la que nos enseñó a comprender la animadversión que el mundo circundante nos demostraba porque ejercíamos el psicoanálisis. Otras aplicaciones de naturaleza objetiva pueden aspirar a un interés más general. Nuestra primera intención fue la de llegar a comprender las perturbaciones de la vida anímica humana, ya que una experiencia singular nos había mostrado que en tal terreno la comprensión coincide con la curación y que hay un camino que conduce de la una a la otra. Pero luego, cuando reconocimos las íntimas relaciones, o incluso la identidad interior, entre los procesos patológicos y los llamados normales, el psicoanálisis se convirtió en psicología abisal, y dado que nada de lo que crean o hacen los hombres es comprensible sin auxilio de la Psicología, nacieron espontáneamente las aplicaciones del psicoanálisis a numerosos sectores científicos, sobre todo a

las ciencias del espíritu, y plantearon nuevas tareas. Desgraciadamente, tales tareas tropezaron con obstáculos dependientes de la situación dada y que todavía hoy no han sido del todo removidos. Tal aplicación requiere conocimientos especializados que el analista no posee, mientras que los especialistas correspondientes desconocen el análisis y a veces no quieren tampoco saber nada de él. Resulta así que los analistas, como meros aficionados con más o menos preparación, improvisada a veces en breve tiempo, han emprendido incursiones en dominios tales como la Mitología, la Historia de la Civilización, la Etnografía, la ciencia de las religiones, etc. Los investigadores asentados en tales dominios los recibieron como a verdaderos intrusos, y sus métodos y resultados fueron en un principio despreciados o rechazados. Pero estas circunstancias mejoran de día en día, y en todos los sectores son cada vez más las personas que estudian psicoanálisis para aplicarlo a su especialidad. Esperamos, pues, que nuestros afanes se vean premiados con una rica cosecha de nuevos atisbos. Las aplicaciones del psicoanálisis son, además, siempre confirmaciones de sus doctrinas. Allí donde la labor científica está más alejada de una actividad práctica, será también menos enconada la pugna inevitable de las opiniones.

Me siento muy tentado de conducirlos, a través de todas las aplicaciones del psicoanálisis, a las ciencias del espíritu. Son interesantes para todo intelectual, y además sería para todos nosotros un merecido reposo apartarnos por algún tiempo de lo anormal y de lo patológico. Pero he de renunciar a ello, pues rebasaría los límites de estas conferencias, y —preciso es confesarlo— también mis capacidades. Aunque en algunos de tales sectores fui yo quien dio los primeros pasos, los progresos en ellos realizados desde entonces han acumulado un acervo de conocimientos del que no tengo ya visión precisa y conjunta, por lo que me sería precisa una dilatada labor de recapitulación. Aquellos de vosotros a quienes mi denuncia defraude pueden recurrir a la colección de nuestra revista *Imago*, dedicada a las aplicaciones no médicas del psicoanálisis.

Sólo un tema me es más difícil silenciar, aunque no porque lo domine especialmente o haya laborado intensamente en sus dominios. Por el contrario, apenas me he ocupado de él. Pero entraña tan extraordinaria importancia y está tan lleno de posibilidades de desarrollo, que puede considerarse como la actividad capital de análisis. Me refiero a la aplicación del psicoanálisis a la Pedagogía, a la educación de las generaciones venideras. Puedo, por lo menos,

hacer constar con satisfacción que mi hija, Ana Freud, ha hecho de esta labor la misión de su vida, compensando así mi negligencia. El camino que a tal aplicación nos ha llevado no es difícil de seguir. Cuando en el tratamiento de un neurótico adulto investigábamos la determinación de sus síntomas nos veíamos siempre en la necesidad de retroceder hasta su temprana infancia. El conocimiento de las etiologías posteriores no basta jamás ni para la comprensión del caso ni para la acción terapéutica. De este modo nos vimos precisados a trazar conocimiento con las particularidades psíquicas de la edad infantil, y averiguamos muchas cosas que sólo el análisis podía revelar, siéndonos así factible rectificar muchas de las opiniones generalmente aceptadas sobre la infancia. Descubrimos que los primeros años infantiles (hasta el quinto, poco más o menos) entrañan, por diversas razones, especialísima significación. En primer lugar, porque contienen la flor primera de la sexualidad, la cual deja tras de sí estímulos decisivos para la vida sexual de la madurez. Y en segundo, porque las impresiones de esta época recaen sobre un yo inmaduro y débil, sobre el cual actúan como traumas. De las tempestades de afectos que tales traumas desencadenan, el yo no puede defenderse más que con la represión, y adquiere así en la edad infantil todas las disposiciones a enfermedades y trastornos funcionales posteriores. Hemos comprendido que la dificultad de la infancia reside en que el niño tiene que asimilar, en un breve período de tiempo, los resultados de un desarrollo cultural que se extiende a través de milenios enteros. Sólo una parte de esta transformación puede cumplir el niño por medio de su propio desarrollo; el resto tiene que serle impuesto por la educación. No nos sorprenderá, pues, que en muchos casos sólo muy imperfectamente lleve a cabo el niño tal tarea. Muchos niños pasan en estos primeros períodos por estados que podemos equiparar a las neurosis. Desde luego, todos los que luego enferman manifiestamente. En algunos niños la enfermedad neurótica no espera el período de madurez; aparece ya en la infancia y da que hacer a los padres y a los médicos.

No hemos vacilado en aplicar la terapia psicoanalítica a aquellos niños que mostraban síntomas neuróticos inequívocos o aparecían en vías de una evolución indeseable del carácter. La preocupación de que el análisis perjudicara al niño, expresada por los adversarios del psicoanálisis, se ha demostrado infundada. Nuestro provecho en estas empresas ha sido haber podido confirmar en el objeto vivo lo que en el adulto habíamos deducido, por decirlo así, de documentos históricos. Pero también el provecho del niño ha sido muy satisfactorio. Ha

resultado, en efecto, que el niño es un objeto muy favorable para la terapia analítica; los resultados son fundamentales y permanentes. Claro está que ha sido necesario modificar la técnica creada para el análisis de adultos. El niño es, psicológicamente, distinto del adulto; no posee todavía un *super-yo*; en su análisis, el método de la asociación libre resulta insuficiente, y la transferencia desempeña un papel completamente distinto, ya que el padre y la madre reales existen todavía al lado del sujeto. Las resistencias internas que combatimos en el adulto quedan sustituidas en el niño por dificultades externas. Cuando los padres se hacen substratos de la resistencia suelen poner en peligro el análisis e incluso el desarrollo del mismo, por lo cual se hace, a veces, necesario enlazar al análisis del niño cierta influencia analítica de los padres. Por otro lado las divergencias inevitables entre el análisis de los niños y de los adultos quedan disminuidas por la circunstancia de que algunos de nuestros pacientes adultos conservan tantos rasgos de carácter infantiles, que el analítico, adaptándose nuevamente a su sujeto, no puede menos de emplear con ellos ciertas técnicas del análisis infantil. Ha sucedido automáticamente que el análisis de niños ha llegado a ser terreno de analistas mujeres y sin duda que esto seguirá siendo así.

El descubrimiento de que la mayoría de los niños pasan en su desarrollo por una fase neurótica ha traído consigo el germen de una exigencia higiénica. Puede, en efecto, suscitarse la cuestión de si no sería conveniente auxiliar al niño con un análisis, aun cuando no muestre signos de perturbación, como medida precautoria en pro de su salud, lo mismo que hoy en día se vacuna a los niños contra la difteria, sin esperar a que la contraigan. La discusión de este problema tiene hoy tan sólo un interés académico. Ante vosotros puedo permitirme exponerlo. Mas para la mayoría de nuestros contemporáneos, el solo proyecto de someter al análisis a un niño es un sacrilegio, y dada la actitud de los padres ante el análisis, habremos de renunciar, por ahora, a toda esperanza de generalización. Una profilaxis de la neurosis, muy eficaz seguramente, presupone también una distinta constitución de la sociedad. La aplicación del psicoanálisis a la educación debe, pues, ser por hoy muy otra. Veamos claramente qué es lo que constituye la misión primera de la educación. El niño debe aprender a dominar sus instintos. Es imposible dejarle en libertad de seguir sin restricción alguna sus impulsos. Ello constituiría un experimento muy instructivo para los psicólogos; pero les haría imposible la vida a los padres y acarrearía a los niños mismos graves prejuicios, como se demostraría en parte inmediatamente, y en parte en años posteriores. Así, pues, la educación tiene forzosamente que inhibir, prohibir

y sojuzgar, y así lo ha hecho ampliamente en todos los tiempos. Pero el análisis nos ha demostrado que precisamente este sojuzgamiento de los instintos trae consigo el peligro de la enfermedad neurótica. Recordaréis cuán detalladamente hemos investigado los caminos por los que así sucede. En consecuencia, la educación tiene que buscar su camino entre el escollo del dejar hacer y el escollo de la prohibición. Y si el problema no es insoluble, será posible hallar para la educación un camino óptimo, siguiendo el cual pueda procurar al niño un máximo de beneficio causándole un mínimo de daños. Se tratará, pues, de decidir cuánto se puede prohibir, en qué épocas y con qué medios. Y luego habrá de tenerse en cuenta que los objetos de la influencia educadora entrañan muy diversas disposiciones constitucionales; de manera que un mismo método no puede ser igualmente bueno para todos los niños. La reflexión más inmediata enseña que la educación no ha cumplido hasta ahora sino muy imperfectamente su misión y ha causado a los niños graves daños. Si encuentra el camino óptimo y llega a realizar de un modo ideal su misión, podrá abrigar la esperanza de extinguir uno de los factores de la etiología de la enfermedad: el influjo de los traumas infantiles accidentales. El otro —el poderío de una constitución insubordinare de los instintos— nunca podrá suprimirlo. Si pensamos en los difíciles problemas que al educador se plantean: descubrir la peculiaridad constitucional del niño; adivinar, guiándose por signos apenas perceptibles, lo que se desarrolla en su vida anímica; otorgarle la justa medida de cariño y conservar, sin embargo, autoridad eficaz. Si pensamos en todos estos difíciles problemas, habremos de reconocer que la única preparación adecuada para la profesión del educador es una preparación psicoanalítica fundamental, la cual deberá comprender el análisis del sujeto mismo, pues sin experiencia en la propia persona no es posible asimilar el psicoanálisis. El análisis de los maestros y educadores parece ser una medida profiláctica más eficaz aún que el de los niños, y menos difícil de llevar a la práctica.

Citaremos, de paso, una promoción indirecta de la educación por medio del análisis, que puede alcanzar algún día máxima influencia. Los padres que han pasado por el análisis y deben a él muchas cosas, entre ellas el conocimiento de los defectos de su propia educación, manejarán mucho más comprensivamente a sus hijos y les ahorrarán muchos daños que a ellos no les fueron ahorrados.

Paralelamente a los esfuerzos de los analistas para influir sobre la educación, se desarrollan otras investigaciones sobre la génesis y la profilaxis de la delincuencia infantil y la criminalidad. También en este sector me limitaré a

abrirnos la puerta y mostraros las estancias que detrás de ella se extienden; pero no os introduciré en ellas. Sé que si nuestro interés permanece fiel al psicoanálisis, tendréis ocasiones de oír sobre estas cosas muchos datos, nuevos y valiosos. Pero no quiero abandonar el tema de la educación sin mencionar un determinado punto de vista. Se ha dicho, y con razón, que toda educación es parcial, ya que tiende a que el niño incorpore al orden social existente sin tener en cuenta ni el valor ni la permanencia del mismo. Ahora bien: si estamos convencidos de los defectos de nuestras actuales instituciones sociales, no estará en modo alguno justificado poner también a su servicio la educación, orientada en sentido psicoanalítico. El fin de la misma deberá ser otro y más alto, libertado ya de las exigencias sociales dominantes. Pero, a mi juicio, tal argumento está aquí fuera de lugar. Tampoco el médico llamado para tratar a un enfermo de pulmonía tiene que ocuparse de si el paciente es un hombre honrado, un suicida o un criminal, ni de si merece seguir viviendo o debe deseársele la muerte. Tampoco aquel otro fin que se quiere señalar al psicoanálisis deberá ser parcial, ni es misión del analítico decidir entre los partidos en pugna. Sin contar con que el psicoanálisis se verá negado de toda posibilidad de influir sobre la educación en cuanto confiese intenciones inconciliables con el orden social vigente. La educación psicoanalítica tomaría sobre sí una responsabilidad innecesaria al proponerse hacer de su educando un rebelde. Su misión se limita a hacer de él un hombre sano y eficiente. Contiene ya en sí misma factores revolucionarios suficientes para garantizar que su educando no se situará luego al lado de los enemigos del progreso. Pero, además, creo de todo punto indeseable que la infancia sea revolucionaria.

Me propongo aún deciros algunas palabras sobre el psicoanálisis como terapia. La parte teórica correspondiente hube ya de formularla en mis conferencias de hace quince años, y nada tengo hoy que rectificar; me limitaré, pues, a daros a conocer la experiencia acumulada en el intervalo. Sabéis que el psicoanálisis fue, en su origen, un procedimiento terapéutico; luego ha rebasado tal calidad; pero no por ello ha abandonado su suelo natal, y su desarrollo, tanto en amplitud como en profundidad, continúa ligado al tratamiento de enfermos. El acervo de impresiones del cual extraemos nuestras teorías no puede ser acumulado de otro modo. Los fracasos que como terapeutas sufrimos nos plantean una y otra vez nuevos problemas, y las exigencias de la vida real son una protección eficaz contra el exceso de especulación, de la cual tampoco

podemos prescindir en nuestra labor. Ya en nuestras primeras conferencias examinamos los medios con los que el psicoanálisis ayuda a los enfermos, cuando los ayuda, y los caminos que sigue; hoy examinaremos hasta dónde llega su eficacia.

Sabéis quizá que nunca he sido un entusiasta de la terapia. No es, por tanto, de temer que aproveche esta conferencia para desatarme en alabanzas. Prefiero quedarme corto antes que pasarme. En la época en que yo era aún el único analista solía oír a personas que pretendían afiliarse a mi causa: «Todo eso es muy ingenioso y muy bonito; pero muéstreme usted un caso curado por usted con auxilio del psicoanálisis». Ha sido ésta una de las fórmulas que en el curso del tiempo han ido sustituyéndose en la función de echar a un lado la incómoda novedad de nuestra teoría. Hoy aparece ya tan anticuada como tantas otras, pues los archivos de los analistas rebosan también cartas de agradecimiento de pacientes curados. Pero no es ésta la única analogía. El psicoanálisis es, realmente, una terapia como las demás admitidas. Tiene sus triunfos y sus descalabros, sus dificultades, sus limitaciones y sus indicaciones. Durante cierto tiempo se dijo que el psicoanálisis no podía ser tomado en serio como terapia y que no se aventuraba siquiera a publicar una estadística de sus resultados. Posteriormente, el Instituto Psicoanalítico de Berlín, fundado por el doctor Max Eitingon, ha publicado una extensa Memoria sobre su actividad en los diez primeros años de actuación. Los resultados positivos no son para vanagloriarse ni para avergonzarse. Pero tales estadísticas no son nada instructivas, pues el material al que se refieren es tan heterogéneo, que sólo cifras muy elevadas permitirán sentar conclusiones firmes. Es mucho mejor recurrir a la propia experiencia individual. Haciéndolo así, puedo decir que, desde luego, no creo que nuestros éxitos puedan competir con los de Lourdes. Son muchos más los hombres que creen en los milagros de la Virgen que los que creen en la existencia de lo inconsciente. Volviendo ahora hacia la competencia terrenal, comparemos la terapia psicoanalítica con los restantes métodos psicoterápicos. Hoy en día apenas es preciso mencionar los tratamientos orgánicos físicos de los estados neuróticos. Como método psicoterápico, el análisis no se contrapone a los demás métodos de esta especialidad médica; no los desvaloriza ni los excluye. En teoría es perfectamente conciliable que un médico que aspira a llamarse psicoterapeuta emplee con sus enfermos el análisis al lado de otros métodos de curación, según la peculiaridad del caso y las circunstancias favorables o desfavorables externas. En realidad, es la técnica la que impone la

especialización de la actividad médica. Así han tenido que disociarse la Cirugía y la Ortopedia. La actividad psicoanalítica es muy ardua y exacta, y no puede usarse de ella como de unas gafas que nos ponemos para leer y nos quitamos para salir de paseo. Por lo regular, el psicoanálisis acapara enteramente al médico o le deja fuera de sus ámbitos. Los psicoterapeutas que se ocupan también ocasionalmente del análisis no poseen, que yo sepa, firme base analítica; no han aceptado todo el análisis, sino que lo han «aguado» o incluso «desenfangado», y no pueden ser contados entre los analistas. Lo cual es de lamentar, según pienso. Sería, pues, muy conveniente la colaboración médica de un analista con un psicoterapeuta que se limitase a los demás métodos de la especialidad.

Comparado con los demás métodos de la Psicoterapia, el psicoanálisis es, sin duda alguna, el más poderoso. Lo cual es justo, pues también es el más penoso y prolongado y no se deberá usar en los casos leves. Con él se ha hecho posible, en los casos adecuados, suprimir trastornos y provocar modificaciones en forma ni siquiera soñada antes. Pero tiene también límites muy sensibles. La ambición terapéutica de algunos de mis adeptos los ha llevado a esforzarse en superar tales barreras para conseguir que la acción terapéutica del psicoanálisis se extendiera a todas las perturbaciones neuróticas. Han intentado llevar a cabo la labor analítica en tiempo más breve, intensificar la transferencia, de manera que superase las resistencias todas y mezclar con ella otras clases de influjo para forzar la curación. Estos esfuerzos son, desde luego, plausibles, pero, a mi juicio, también vanos. Traen, además, consigo el peligro de empujar al médico fuera del análisis y llevarle a un ilimitado experimento^[2350]. La esperanza de poder curar todo fenómeno neurótico me inspira la sospecha de ser una derivación de aquella creencia profana según la cual las neurosis son algo por completo superfluo que no tienen ninguna razón de existir. Y, por el contrario, son graves afecciones, constitucionalmente fijadas, que rara vez se limitan a algunas explosiones, siendo lo más corriente que se prolonguen a través de largos períodos, cuando no de toda la vida. La experiencia analítica, según la cual es posible influir intensamente sobre ellas cuando logramos apoderarnos de los motivos históricos de la enfermedad y de los factores auxiliares accidentales, nos ha hecho descuidar en la práctica terapéutica el factor constitucional. La radical inaccesibilidad de las psicosis para la terapia analítica nos indica que debemos limitar a las neurosis su campo de acción. La eficacia terapéutica del

psicoanálisis queda limitada por toda una serie de factores tan importantes como inatacables. En el niño, en el que podíamos descontar grandes éxitos, dichos factores son las dificultades externas de la situación parental, aunque tales dificultades son después de toda parte necesaria de ser un niño. En el adulto aparecen representados por la magnitud de la petrificación psíquica y la forma de la enfermedad con todas las determinaciones más profundas que la misma encubre.

Al primero de estos factores no suele concedérsele —sin razón— toda la importancia que realmente entraña. Por grande que sea la plasticidad de la vida anímica y la posibilidad de reanimar antiguos estados, no todo se deja reanimar. Algunas modificaciones parecen definitivas; corresponden a cicatrices de procesos terminados. Otras veces experimentamos la impresión de una rigidez general de la vida anímica; los procesos psíquicos, susceptibles de ser dirigidos por otros caminos, parecen incapaces de abandonar los antiguos. Aunque esto equivale a lo anterior, sólo que visto de distinto modo. Con gran frecuencia creemos advertir que lo único que falta a la terapéutica es energía suficiente para provocar la modificación. Una determinada relación de dependencia, cierto componente instintivo, es demasiado fuerte en comparación a las fuerzas contrarias que nosotros podemos movilizar. Así sucede siempre en la psicosis. Las comprendemos lo bastante para saber dónde habríamos de insertar las palancas, pero sabemos también que no podrían mover la carga. A este punto se enlaza la esperanza de que en lo futuro el conocimiento de la acción de las hormonas nos procure medios de luchar eficazmente contra los factores cuantitativos de las enfermedades; mas por hoy nos hallamos aún muy lejos de tal posibilidad. Comprendo que la inseguridad de todas estas circunstancias origine un impulso constante a perfeccionar la técnica del análisis y, muy especialmente, la transferencia. Sobre todo, el principiante en psicoanálisis, situado ante un fracaso terapéutico, dudará si atribuirlo a las condiciones del caso o a su defectuoso manejo de métodos. Pero ya dije antes que no creía que los esfuerzos orientados en este sentido produjesen mucho fruto.

La segunda limitación de los éxitos analíticos depende de la forma de la enfermedad. Sabéis ya que el sector de aplicación de la terapia analítica está constituido por las neurosis de transferencia, las fobias, las histerias, las neurosis obsesivas y aquellas anormalidades del carácter que se han desarrollado en lugar de tales enfermedades. Todo lo demás, los estados narcisistas y psicóticos, cae más o menos fuera de su alcance. Sería, por tanto, plenamente legítimo precaver

los fracasos, excluyendo cuidadosamente tales casos. Las estadísticas del análisis mejorarían considerablemente con tal precaución. Desde luego; pero hay una contra. Nuestros diagnósticos se forman muchas veces sólo *a posteriori*. Son como aquella prueba a la que —según cuenta Víctor Hugo— un rey de Escocia sometía a las mujeres sospechosas de hechicería. Las cocía en un gran caldero de agua hirviendo, probaba el caldo, y por el sabor podía decir si la supliciada era o no una bruja. Algo así sucede también en nuestro caso, con la única diferencia de que somos nosotros los perjudicados. Sólo después de haberlo estudiado analíticamente durante algunas semanas, o incluso meses, podemos juzgar al paciente sometido a tratamiento o al candidato a analista. El paciente trae consigo trastornos indeterminados, generales, que no permiten fijar un diagnóstico. Este período de prueba puede revelar que se trata de un caso inadecuado. Entonces despedimos al candidato y al paciente lo conservamos aún breve tiempo, por si ello nos permite verlo a una luz más clara. El paciente se venga entonces, aumentando la lista de nuestros fracasos, y el candidato rechazado, cuando es un paranoico, escribiendo libros psicoanalíticos. Ya veis que nuestras precauciones nos sirven de bien poco.

Temo que estos detalles no atraigan ya vuestro interés; pero aún sentiría más que creyerais que trato de rebajar vuestra estimación del psicoanálisis como terapia. Quizá haya obrado torpemente, pues lo que me proponía era precisamente lo contrario; disculpar las limitaciones terapéuticas del análisis, haciéndonos ver que son inevitables. Con la misma intención tocaré ahora otro punto; el reproche de que el tratamiento psicoanalítico exige demasiado tiempo. Hay que tener en cuenta que las modificaciones psíquicas sólo muy lentamente se cumplen; cuando sobreviene rápidamente es muy mala señal. Es cierto que el tratamiento de una neurosis grave se prolonga fácilmente años enteros; pero, en caso de éxito, podemos preguntarnos cuánto hubiese durado, si no, la enfermedad. Seguramente un decenio por cada año de tratamiento, o lo que es lo mismo, toda la vida del sujeto (como a menudo lo vemos en casos no tratados). En algunos casos tenemos que reanudar el análisis después de muchos años; la vida ha desarrollado en el intervalo, ante nuevos motivos, nuevas reacciones patológicas, pero mientras tanto el paciente ha gozado de buena salud. El primer análisis falló en revelar todas las disposiciones patológicas, y fue natural que terminara el análisis logrado el éxito. Hay también hombres gravemente dañados, a los que es preciso conservar toda su vida bajo supervisión analítica, reanudando de tiempo en tiempo su análisis; pero estos sujetos no podrían vivir

de otro modo y debe satisfacernos poder conservarlos en pie por medio de este tratamiento fraccionado y recurrente. También el análisis de las perturbaciones del carácter exige un tratamiento prolongado, pero que a menudo es exitoso; pero ¿conocéis alguna terapia con la que intentar siquiera una tal labor? La ambición terapéutica puede sentirse descontenta con estas circunstancias; pero el ejemplo de la tuberculosis y el del lupus nos han demostrado ya que el éxito sólo es posible cuando se adapta la terapia a los caracteres de la enfermedad.

Os he dicho que el psicoanálisis comenzó con una terapia; pero no es en calidad de terapia como yo quería recomendarla a vuestro interés, sino por su contenido de verdad por los descubrimientos que nos procura sobre aquello que más interesa al hombre sobre su propio ser y por las relaciones que señala entre sus más diversas actividades. Como terapia es una entre muchas, si bien sea *primus inter pares*. Si no tuviera un valor terapéutico, no habría sido hallada en el tratamiento de los enfermos ni se hubiera desarrollado a través de más de treinta años.

Lección XXXV.—EL PROBLEMA DE LA CONCEPCIÓN DEL UNIVERSO (*Weltanschauung*)

Señoras y señores:

EN nuestra última reunión nos hemos ocupado de pequeños cuidados cotidianos, como si quisiéramos poner en orden nuestros modestos asuntos caseros. Hoy vamos a tomar osado impulso y a arriesgarnos a dar respuesta a una interrogación que repetidamente nos ha sido planteada desde fuera. La de si el psicoanálisis conduce a una determinada *Weltanschauung* (concepción del Universo) y a cuál.

El concepto de *Weltanschauung* es un concepto específicamente alemán, de difícil traducción a otros idiomas. Intentaré, pues, definirlo, aunque estoy seguro de que mi definición ha de pareceros torpe. Para mí, una *Weltanschauung* es una construcción intelectual que resuelve unitariamente, sobre la base de una hipótesis superior, todos los problemas de nuestro ser, y en la cual, por tanto, no queda abierta interrogación ninguna y encuentra su lugar determinado todo lo

que requiere nuestro interés. Se comprende, pues, que la posesión de una tal *Weltanschauung* sea uno de los ideales optativos de los hombres. Teniendo fe en ella, puede uno sentirse seguro en la vida, saber a qué debe uno aspirar y cómo puede orientar más adecuadamente sus afectos y sus intereses.

Si tal fuera realmente el carácter de una concepción del Universo, no sería difícil fijar la posición del psicoanálisis a su respecto. Siendo una ciencia especial, una rama de la Psicología —psicología abisal, o psicología de lo inconsciente—, será absolutamente inadecuada para desarrollar una concepción particular del Universo y tendrá que aceptar la de la ciencia. Pero la concepción científica del Universo se aparta ya notablemente de nuestra definición. Acepta también, desde luego, la *unidad* de la explicación del Universo, pero sólo como un programa cuya realización está desplazada en el futuro. Aparte de esto, se distingue por caracteres negativos, por la limitación a lo cognoscible en el presente y por la repulsa de ciertos elementos ajenos a ella. Afirma que la única fuente de conocimiento del Universo es la elaboración intelectual de observaciones cuidadosamente comprobadas, o sea, lo que llamamos investigación, y niega toda posibilidad de conocimiento por revelación, intuición o adivinación. Parece ser que, durante el siglo pasado, esta concepción llegó a ser casi generalmente reconocida. Estaba reservado a nuestro siglo actual oponer el reparo de que una tal concepción resulta tan pobre como desconsoladora y desatiende tanto las aspiraciones intelectuales del hombre como las necesidades de su mente.

Tal reparo debe ser rechazado con máxima energía. Carece de todo fundamento, pues el intelecto y la mente son objeto de la investigación científica, exactamente del mismo modo que cualesquiera otras cosas ajenas al hombre. El psicoanálisis tiene un derecho particularísimo a intervenir aquí en favor de la concepción científica del Universo, pues no puede hacersele el reproche de haber desatendido lo psíquico en el cuadro del Universo. Su contribución a la ciencia consiste precisamente en la extensión de la investigación al terreno psíquico. Sin una tal psicología, la ciencia sería ciertamente muy incompleta. Pero esta incorporación de la investigación de las funciones intelectuales y emocionales de los hombres (y de los animales) a la ciencia no modifica en modo alguno su posición general, pues no trae consigo nuevas fuentes del saber ni métodos nuevos de investigación. La intuición y la adivinación sí serían tales si existieran, pero podemos contarlas tranquilamente entre las ilusiones, entre las satisfacciones ilusorias de impulsos optativos. No es

tampoco nada difícil comprobar que el planteamiento de semejantes exigencias a una concepción del Universo tiene tan sólo un fundamento afectivo. La ciencia toma nota de que la vida anímica humana crea tales exigencias y está dispuesta a investigar sus fuentes, pero no tiene motivo alguno para reconocerlas justificadas. Muy al contrario, se ve constreñida a separar cuidadosamente del saber todo lo que es ilusión y consecuencia de aquella aspiración afectiva.

Lo cual supone apartar desdeñosamente tales deseos ni subestimar su valor en la vida del hombre. La ciencia está dispuesta a investigar qué satisfacciones han conquistado dichos deseos en los rendimientos del arte y en los sistemas religiosos y filosóficos, pero no puede dejar de ver que sería injusto y en alto grado inconveniente admitir la transferencia de tales aspiraciones al terreno del conocimiento. Pues con ello se abren los caminos que conducen a los dominios de la psicosis, bien sea de la psicosis individual o de la psicosis colectiva, y se sustrae a tales tendencias valiosas energías que se orientan hacia la realidad para satisfacer en ella, dentro de lo posible, deseos y necesidades.

Desde el punto de vista de la ciencia uno no puede evitar ejercer la propia facultad crítica y empezar aquí con rechazos a dimisiones. Es inadmisible decir que la ciencia es un único sector de la actividad del espíritu humano y la religión y la filosofía otros, equivalentes por lo menos, en los cuales no tiene por qué intervenir la ciencia; que todos aspiran por igual a la verdad, y que cada hombre puede elegir libremente de dónde extraer sus convicciones y en qué poner su fe. Tal concepción pasa por ser muy distinguida, tolerante, comprensiva y libre de angostos prejuicios. Desgraciadamente, no es sustentable; participa de toda la novicidad de una concepción del Universo completamente anticientífica y equivale prácticamente a ella. Lo cierto es que la verdad no puede ser tolerante, que no admite transacciones ni restricciones, y que la investigación considera como dominio propio todos los sectores de la actividad humana y tiene que mostrarse implacablemente crítica cuando otro poder quiere apropiarse parte de ellos.

De los tres poderes que pueden disputar a la Ciencia su terreno, el único enemigo serio es la religión. El arte es casi siempre inofensivo y benéfico; no quiere ser sino ilusión. Salvo en pocas personas que, según suele decirse, están poseídas por el arte, éste no arriesga incursiones en el imperio de la realidad. La Filosofía no es contraria a la Ciencia: se comporta ella misma como una ciencia; labora en parte con los mismos métodos; pero se aleja de ella en cuanto sustenta

la ilusión de poder procurar una imagen completa y coherente del Universo, cuando lo cierto es que tal imagen queda forzosamente rota a cada nuevo progreso de nuestro saber. Metodológicamente, yerra en cuanto sobreestima el valor epistemológico de nuestras operaciones lógicas y reconoce otras distintas fuentes del saber, tales como la intuición. Y a menudo pareciera ser que el burlesco comentario del poeta no fuera del todo injustificado cuando se refiere al filósofo en los siguientes términos:

«Con su gorro de dormir y con los jirones de su camisón parcha las brechas de la estructura del Universo». (Heine.)

Pero la Filosofía carece de influencia inmediata sobre la gran mayoría de los hombres; interesa sólo a una minoría dentro del estrato superior, minoritario ya, de los intelectuales, y para los demás es casi inaprehensible. En cambio, la religión es un magno poder que dispone de las más intensas emociones humanas. Sabido es que en tiempos antiguos abarcaba todo lo que en la vida humana era espiritualidad, que ocupaba el lugar de la ciencia cuando apenas existía una ciencia y que ha creado una concepción del Universo incomparablemente lógica y concreta, la cual, aunque resquebrajada ya, subsiste aún hoy en día.

Si queremos darnos cuenta exacta del poderío de la religión, deberemos hacernos presente todo lo que pretende procurar a los hombres. Les explica el origen y la génesis del Universo, les asegura protección y dicha final en las vicisitudes de la vida y orienta sus opiniones y sus actos con prescripciones que apoya con toda su autoridad. Cumple, pues, tres funciones. Con la primera satisface el ansia de saber de los hombres; hace lo mismo que la ciencia intenta con sus medios y entra así en rivalidad con ella. A su segunda función es quizá a la que debe la mayor parte de su influencia. En cuanto mitiga el miedo de los hombres a los peligros y vicisitudes de la vida, les asegura un desenlace venturoso y los consuela en la desgracia; no puede la ciencia competir con ella. La ciencia enseña, desde luego, cómo es posible evitar ciertos peligros y combatir con éxito ciertos padecimientos; sería injusto negar que auxilia poderosamente a los hombres; pero en muchas situaciones tiene que abandonarnos a sus cuitas y sólo sabe aconsejarles resignación. En su tercera función, cuando formula prescripciones, prohibiciones y restricciones, es en la que la religión se aleja más de la ciencia. Pues ésta se contenta con investigar y establecer hechos. Aunque también de sus aplicaciones se deriven, ciertamente, reglas y consejos para la conducta en la vida. En ocasiones, las mismas prescritas por la religión, pero entonces con distinto fundamento.

La coincidencia de estos tres contenidos de la religión no es por completo transparente. ¿Qué puede tener que ver la explicación de la génesis del mundo con la imposición de determinados preceptos éticos? Las seguridades de protección y bienaventuranza aparecen más íntimamente enlazadas a las exigencias éticas. Son el premio al cumplimiento de tales mandamientos; sólo quien a ellos se somete puede contar con semejantes beneficios; los desobedientes son castigados. También en la ciencia hallamos algo análogo. Para ella, quienes desprecian sus aplicaciones se exponen a graves perjuicios.

Para mejor comprender esta singular coincidencia de instrucción, consuelo y exigencia en la religión, basta someterla a un análisis genético. El cual debe partir del punto más impresionante del conjunto de la explicación de la génesis del Universo, pues ¿por qué todo sistema religioso ha de integrar forzosamente una cosmogonía? La doctrina general es que el mundo ha sido creado por un ser semejante al hombre, pero amplificado en todo: poder, sabiduría e intensidad de las pasiones; por un superhombre idealizado. La atribución de la creación del mundo a un animal indica la influencia del totemismo, a la que luego dedicaremos algunas observaciones. Es interesante comprobar que tal Creador es siempre uno solo, aun en aquellas religiones que admiten pluralidad de dioses. Y también que es casi siempre un hombre, aunque no falten casos de divinidades femeninas y algunas mitologías hagan empezar precisamente la creación del mundo con la muerte de una divinidad femenina rebajada a la categoría del monstruo, a manos de una divinidad masculina.

A este punto se enlazan interesantísimos problemas de detalle, pero no podemos detenernos en ellos. El resto del camino se nos hace fácilmente visible en cuanto comprobamos que dicho dios-creador es considerado como padre de los hombres. El psicoanálisis deduce que es realmente el padre con toda la magnificencia como en otros tiempos pareció al niño. El hombre religioso se representa la creación del mundo a la manera de su propia génesis.

Ahora se explica ya, fácilmente, cómo las seguridades consoladoras y las severas exigencias éticas concurren con la cosmogonía. Pues la misma persona a la que el niño debe su existencia, el padre (o más exactamente, la instancia parental compuesta por el padre y la madre), ha protegido y vigilado al niño, débil e inerte, expuesto a todos los peligros acechantes en el mundo exterior; bajo su guarda se sintió seguro. Adulto ya, el hombre sabe poseer fuerzas mayores, pero también su conocimiento de los peligros de la vida se ha acrecentado, y deduce con razón, que, en el fondo, continúa tan inerte y

expuesto como en la infancia; sabe que frente al mundo sigue siendo un niño. Por tanto, no quiere renunciar tampoco entonces a la protección de que gozó en su infancia. Pero ha reconocido tiempo atrás que su padre es un ser de poderío muy limitado y en el que no concurren todas las excelencias. En consecuencia, recurre a la imagen mnémica del padre, tan sobreestimado por él, de su niñez; la eleva a la categoría de divinidad y la sitúa en el presente y en la realidad. La energía afectiva de esta imagen mnémica y la persistencia de necesidad de protección sustentan conjuntamente su fe en Dios.

También el tercer punto capital del programa religioso, la exigencia ética, se adapta sin violencia a esta situación de la infancia. En frase famosa, el filósofo Kant invoca la existencia del firmamento estrellado y la de la ley moral en nuestro corazón como los testimonios más firmes de la grandeza de Dios. Por singular que parezca semejante yuxtaposición —pues ¿qué pueden tener que ver los astros con la cuestión de si un hombre ama a otro o lo asesina?— roza una magna verdad psicológica. El mismo padre (la instancia parental), que ha dado la vida al niño y le ha protegido de los peligros de la misma, le enseñó lo que debía hacer y lo que no debía, le indicó la necesidad de someterse a ciertas restricciones de sus deseos instintivos y le hizo saber qué consideraciones debía guardar a padres y hermanos si quería llegar a ser un miembro tolerado y bien visto del círculo familiar y luego de círculos más amplios. Por medio de un sistema de premios amorosos y castigos, el niño es educado en el conocimiento de sus deberes sociales y se le enseña que la seguridad de su vida depende de que los padres, y luego los demás, le quieran y puedan creer en su amor hacia ellos. Todas estas circunstancias las integra luego el hombre, sin modificaciones, en la religión. Las prohibiciones y las exigencias de los padres perviven como conciencia moral en su fuero interno; con ayuda del mismo sistema de premio y castigo gobierna Dios el mundo de los humanos; del cumplimiento de las exigencias éticas depende qué medida de protección y de felicidad sea otorgada al individuo; en el amor a Dios y en la conciencia de ser amado por Él se funda la seguridad con la que el individuo se acoraza contra los peligros que le amenazan por parte del mundo exterior y del de sus congéneres. Por último, el individuo se ha asegurado, con la oración, una influencia directa sobre la voluntad divina y, con ella, una participación en la omnipotencia divina.

Sé que mientras me oíais han surgido en vosotros múltiples interrogaciones, a las que os gustaría lograr respuesta. Hoy y aquí no me es posible llevar a cabo tal labor, pero estoy seguro de que ninguna de tales investigaciones de detalle

echaría por tierra nuestra tesis de que la concepción religiosa del Universo tiene su determinación en la situación de nuestra infancia. Siendo así tanto más singular que, no obstante éste su carácter infantil, tenga un precedente. Hubo, sin duda, una época sin religión y sin dioses. La de lo que llamamos animismo. El mundo estaba también plagado por entonces de seres espirituales semejantes al hombre —demonios los llamamos—, y todos los objetos del mundo exterior eran su sede o acaso idénticos con ellos, pero no había un poder superior que los hubiera creado a todos ellos, y siguiera dominándolos, y del cual invocar protección y ayuda. Los demonios del animismo eran, en su mayoría, hostiles al hombre, pero parece que el hombre confiaba por entonces más que luego en sus propias fuerzas. Sufría, ciertamente, bajo un miedo constante a tales espíritus malignos, pero se defendía de ellos con determinados actos, a los que atribuía el poder de ahuyentarlos. Y tampoco se consideraba exento de todo poderío. Cuando deseaba algo de la Naturaleza, por ejemplo, cuando quería que lloviese, no rezaba al dios de las lluvias, sino que practicaba un hechizo del que esperaba una influencia directa sobre la Naturaleza; hacía, por sí mismo, algo semejante a la lluvia. En la lucha contra los poderes del mundo circundante, su arma primera fue la magia, precursora primera de nuestra tecnología actual. Suponemos que la confianza en la magia se deriva de la sobreestimación de las propias operaciones intelectuales, de la fe en la «omnipotencia del pensamiento», la cual, incidentalmente, volvemos a hallarla en nuestros neuróticos obsesivos. Podemos imaginar que los hombres de aquellos tiempos se sentían especialmente orgullosos de sus conquistas en el lenguaje hablado, conquistas que hubieron de facilitar grandemente el pensamiento. Atribuyeron, pues, a la palabra fuerza mágica. Este rasgo fue luego tomado por la religión: «Y Dios dijo: Hágase la luz, y la luz fue hecha». Además, el hecho de los actos mágicos muestra que el hombre animista no se confiaba simplemente a la fuerza de sus deseos. Esperaba, más bien, el éxito de la ejecución de un acto que había de promover a imitación a la Naturaleza. Cuando quería lluvia esparcía él mismo agua sobre la tierra, y cuando quería estimular al suelo la fertilidad le daba el espectáculo de una unión sexual al aire libre.

Sabéis ya cuán difícilmente parece lo que ha llegado a crearse expresión psíquica. No os sorprenderá, pues, oír que muchas manifestaciones del animismo se han conservado hasta nuestros días, en su mayor parte, como supersticiones, al lado de la religión y detrás de ella. Más aún: apenas podréis rechazar el juicio de que nuestra filosofía ha conservado rasgos esenciales del pensamiento

animista, tales como la sobreestimación del poder de las palabras y la creencia de que los procesos reales del mundo siguen los caminos que nuestro pensamiento quiere señalarles. Sería, desde luego, un animismo sin actos mágicos. Por otro lado, debemos esperar que ya en aquellas épocas hubiera una especie cualquiera de ética, una serie de preceptos para el trato de los hombres entre sí; pero nada abona que se hallasen más íntimamente ligados a la creencia animista. Probablemente eran la manifestación directa del relativo poder de los hombres o de sus necesidades prácticas.

Sería hartamente deseable saber qué fue lo que motivó el paso desde el animismo a la religión; pero ya supondréis cuán densas tinieblas encubren aún hoy en día estas épocas primordiales de la historia de la evolución del espíritu humano. Parece un hecho que la primera forma expresiva de la religión fue el singularísimo totemismo, el culto a ciertos animales, consecutivamente al cual surgieron los primeros mandamientos, los tabús. En mi libro *Totem y tabú* [1912-3] he desarrollado una hipótesis que refiere este proceso a una revolución de las circunstancias de la familia humana. El rendimiento capital de la religión, comparada con el animismo, reside en la vinculación psíquica del miedo a los demonios. Pero el espíritu maligno ha logrado, como residuo de la época primordial, un puesto en el sistema de la religión.

Expuesta así, a grandes rasgos, la prehistoria de la concepción religiosa del Universo, atenderemos ahora a lo que ha sucedido desde entonces y sucede aún hoy ante nuestros ojos. El espíritu científico, robustecido con la observación de los procesos naturales, ha comenzado a considerar la religión como un asunto humano y a someterla a un examen crítico que la religión no ha podido resistir. Fueron primero sus relatos de milagros los que despertaron extrañeza e incredulidad, porque contradecían todo lo que la observación serena había enseñado y delataban manifiestamente la influencia de la fantasía de los hombres. Luego hubieron de encontrar repulsa sus doctrinas explicativas del mundo existente, pues testimoniaban de una ignorancia que llevaba impreso el sello de tiempos antiguos y a la que el hombre se sabía superior merced a su mayor familiaridad con las leyes naturales. La doctrina de que el mundo habría nacido de actos de cópula o creadores, análogamente a la génesis del individuo humano, no parecía ya ser la hipótesis más inmediata y evidente, una vez impuesta al pensamiento la diferenciación de seres vivos y animados y una naturaleza inanimada, diferenciación incompatible con el mantenimiento del

animismo original. Y tampoco debe perderse de vista la influencia del estudio comparativo de los diversos sistemas religiosos y la de la impresión de su exclusión e intolerancia recíprocas.

Robustecido con estos ejercicios previos, el espíritu científico halló por fin valor suficiente para arriesgarse al examen de los elementos más importantes y efectivamente más valiosos de la concepción religiosa del Universo. Siempre había podido verse, pero sólo muy luego se arriesgó, que también las afirmaciones religiosas que prometen al hombre protección y dicha, en cuanto cumpla determinados mandamientos éticos, se demostraban inverosímiles. No parece ser cierto que exista en el Universo un poder que vele con paternal cuidado por el bienestar del individuo y dirija hacia un dichoso final cuando le atañe. Parece más bien que los destinos del hombre no son conciliables con la hipótesis de una bondad universal ni con la de una justicia universal —que, en parte, contradeciría aquélla—. Los terremotos, los maremotos y los incendios no hacen diferencia alguna entre el hombre piadoso y bueno y el malvado o el incrédulo. Ni tampoco allí donde no interviene la naturaleza inanimada y el destino del individuo depende así de sus relaciones con los demás hombres es regla general que la virtud halle su recompensa y el malvado su castigo, pues es frecuente que el hombre violento, astuto y desconsiderado se apodere de los envidiados bienes terrenos y deje al honrado y piadoso con las manos vacías. Poderes tenebrosos, insensibles y ajenos de todo amor determinan el destino de los hombres; el sistema de premios y castigos, al que la religión ha adscrito el régimen del mundo, no parece existir. He aquí una razón más para sacar unas gotas más de la teoría animista que ha sido incorporada a la religión desde el animismo.

El psicoanálisis ha aportado la última contribución a la crítica de la concepción religiosa del Universo, atribuyendo el origen de la religión a la necesidad de protección del niño inerte y débil y derivando sus contenidos de los deseos y necesidades de la época infantil, continuados en la vida adulta. Lo cual no significa precisamente una refutación de la religión, pero constituye un perfeccionamiento necesario de nuestro conocimiento de ella y, por lo menos en un punto, una contradicción, ya que la religión pretende ser de origen divino. En lo cual no yerra, siempre que se acepte nuestra interpretación de Dios.

El juicio sintético de la ciencia sobre la concepción religiosa del Universo es, pues, el siguiente: Mientras las distintas religiones discuten cuál de ellas posee la verdad, nosotros opinamos que precisamente el contenido de verdad de la

religión es lo que menos importa. La religión es una tentativa de dominar el mundo sensorial, en el que estamos situados, por medio del mundo de anhelos que en nosotros hemos desarrollado a consecuencia de necesidades biológicas y psicológicas. Pero no lo consigue. Sus doctrinas llevan impreso el sello de los tiempos en los que surgieron, el sello de la infancia ignorante de la Humanidad. Sus consuelos no merecen confianza. La experiencia nos enseña que el mundo no es una *nursery*. Las exigencias éticas, a las que la religión quiere prestar apoyo, demandan más bien un fundamento distinto, pues son indispensables a la sociedad humana y es peligroso enlazar su cumplimiento a la creencia religiosa. Si intentamos incorporar la religión a la marcha evolutiva de la Humanidad, no se nos muestra como una adquisición perdurable, sino como una contrapartida de la neurosis que el individuo civilizado atraviesa en su camino desde la infancia a la madurez.

Podéis, claro está, someter esta exposición mía a vuestra crítica. Yo mismo os facilitaré el trabajo. Lo que acabo de deciros sobre la paulatina fragmentación de la concepción religiosa del Universo ha sido —por imperativos del espacio y tiempo— muy incompleto; no hemos seguido con absoluta exactitud la sucesión de los distintos procesos ni tampoco la acción conjunta de fuerzas diversas al despertar del espíritu científico. Ni hemos atendido tampoco a las modificaciones que la misma concepción religiosa del Universo ha experimentado durante la época de su reinado indiscutible, y luego bajo la influencia de la crítica emergente. Por último, he limitado la discusión a un único sistema religioso, al de los pueblos occidentales. Me he creado, por decirlo así, un modelo anatómico, a los fines de una discusión acelerada y lo más impresionante posible. Dejemos a un lado a la cuestión de si mis conocimientos hubieran bastado para hacer algo mejor y más completo. Sé que cuanto os he dicho podéis hallarlo, y mejor, en otros lados; nada de ello es nuevo. Permitidme que manifieste mi convicción de que la más cuidadosa elaboración de la materia del problema de la religión no echaría por tierra nuestros resultados.

Sabéis que la lucha del espíritu científico contra la concepción religiosa del Universo no ha llegado aún a su término y sigue desarrollándose ante nuestros ojos. Aunque el psicoanálisis no gusta de servirse del arma de la polémica, esta vez no queremos privarnos de tomar parte en la pugna, pues ello nos procurará acaso una mayor aclaración en nuestra posición ante las demás concepciones del Universo. Veréis cuán fácil resulta rechazar algunos de los argumentos que los adeptos de la religión aducen, aunque, desde luego, queden en pie otros varios.

La primera objeción que suele oírse es la de que, por parte de la ciencia, supone un atrevimiento hacer de la religión objeto de sus investigaciones, pues la religión es algo sublime, superior a toda actividad intelectual humana, a lo que no debe llegar la crítica. O dicho de otro modo: que la ciencia no está capacitada para enjuiciar a la religión. Es, por lo demás, tan útil como valiosa en tanto se limita a sus dominios, pero la religión cae por completo fuera de ellos. Mas si no nos dejamos intimidar por tan decidida repulsa y seguimos interrogando en qué se funda semejante pretensión a un lugar de excepción entre todos los asuntos humanos, se nos responderá, si se nos responde, que la religión no puede ser estimada con ninguna medida humana, pues es de origen divino y nos ha sido dada por revelación de un espíritu que el espíritu humano es incapaz de comprender. Argumento fácilmente rechazable, pues entraña manifiestamente una «*petitio principii*» un «*begging the question*»^[2351]». Se plantea, en efecto, la cuestión de si existe un espíritu divino y una revelación procedente del mismo, cuestión insoluble desde el momento en que se niega todo derecho a plantearla, ya que la divinidad no puede ser puesta en tela de juicio. Sucede aquí lo que alguna vez en psicoanálisis. Cuando un paciente, razonable en lo demás, rechaza determinada hipótesis con argumentos singularmente estúpidos, tal debilidad lógica atestigua la existencia de un motivo particularmente enérgico de contradicción, que sólo de naturaleza afectiva puede ser un lazo emocional.

Podemos obtener también otra respuesta en la que es francamente confesado tal motivo. La religión no debe ser sometida a un examen crítico, porque es lo más elevado, valioso y magno que el espíritu humano ha producido; porque da expresión a los sentimientos más profundos y es lo que hace tolerable el mundo y digna la vida del hombre. A lo cual no necesitamos replicar discutiendo tal apreciación de la religión, sino orientando la atención hacia otro estado de cosas; esto es, haciendo resaltar que no se trata de una intrusión del espíritu científico en el terreno de la religión, sino, por el contrario, de una intrusión de la religión en la esfera del pensamiento científico. Cualesquiera que sean el valor y la importancia de la religión, no tiene derecho a limitar en modo alguno el pensamiento ni, por tanto, el derecho de excluirse a sí misma de la aplicación del pensamiento.

El pensamiento científico no es, en su esencia, distinto de la actividad intelectual normal que nosotros todos, creyentes e incrédulos, utilizamos en el despacho de nuestros asuntos en la vida. Sólo en algunos rasgos se ha

especializado; se interesa también por cosas que no entrañan una aplicación inmediata y concreta; se esfuerza en mantener alejados los factores individuales y las influencias afectivas; examina severamente la garantía de las percepciones sensoriales en las que basa sus conclusiones; se procura nuevas percepciones imposibles de lograr con los medios cotidianos, y aísla las condiciones de estas nuevas experiencias en experimentos intencionadamente variados. Su aspiración es alcanzar la coincidencia con la realidad; esto es, con aquello que existe fuera e independientemente de nosotros y que, según nos lo ha mostrado la experiencia, es decisivo para el cumplimiento o el fracaso de nuestros deseos. A esta coincidencia con el mundo exterior real es a lo que llamamos verdad. Ella es la meta de la labor científica, incluso cuando prescindimos de su valor práctico. Así, pues, si la religión afirma que puede sustituir a la ciencia y que, por ser benéfica y elevadora, tiene también que ser verdadera, ello constituye una intrusión que debe ser rechazada en nombre del interés general. Al hombre que ha aprendido a llevar sus asuntos ordinarios conforme a las normas de la experiencia y teniendo en cuenta la realidad es una impertinencia exigirle que confíe precisamente el cuidado de sus más íntimos intereses a una instancia que pretende, como privilegio suyo, la liberación de todos los preceptos del pensamiento racional. Y en cuanto a la protección que la religión promete a sus creyentes, creo yo que ninguno de nosotros se arriesgaría a subir a un automóvil cuyo conductor declarase que avanzaba sin cuidarse de las reglas de la circulación, siguiendo sólo los impulsos de su elevada imaginación.

La prohibición de pensar que la religión decreta en servicio de su propia conservación entraña también graves peligros, tanto para el individuo como para la comunidad humana. La experiencia analítica nos ha enseñado que tal prohibición, aunque limitada originalmente a un determinado sector, integra una tendencia a extenderse, haciéndose entonces causa de graves inhibiciones en la vida individual. Esta consecuencia puede ser observada también en el sexo femenino como efecto de la prohibición de ocuparse de su sexualidad, aunque sólo sea con el pensamiento. En las vidas de casi todos los individuos sobresalientes de tiempos pasados pueden señalarse los daños imputables a esta inhibición religiosa del pensamiento. Por otro lado, el intelecto —o, dándole el nombre que más familiar nos es, la razón— pertenece a aquellos poderes de los que más justificadamente podemos esperar una influencia aglutinante sobre los hombres, a los que tan difícil se hace mantener unidos y, por tanto, gobernar. Representémonos cuán imposible se haría la sociedad humana si cada individuo

tuviera también su tabla de multiplicar particular y su sistema especial de pesas y medidas. Nuestra mejor esperanza es que el intelecto —el espíritu científico, la razón— logre algún día la dictadura sobre la vida psíquica del hombre. La esencia misma de la razón garantiza que nunca dejará de otorgar su debido puesto a los impulsos afectivos del hombre y a lo que por ellos es determinado. Pero la coerción común de tal reinado de la razón resultará el más fuerte lazo de unión entre los hombres y procurará otras armonías. Aquello que, como la prohibición religiosa de pensar, se opone a una tal evolución es un peligro para el porvenir de la Humanidad.

Podemos ahora preguntar por qué la religión no pone término a esta pugna, tan sin esperanzas para ella, declarando franca y espontáneamente: «Es cierto que yo no puedo daros aquello que generalmente es llamado la verdad; para ello debéis ateneros a la ciencia. Pero lo que sí puedo procuraros es mucho más bello, consolador y elevado que todo lo que podéis recibir de la ciencia. Y por eso os digo que es también verdadero en un sentido distinto y más alto». La respuesta es fácil: La religión no puede hacer semejante confesión, porque perdería con ella toda influencia sobre la masa. El hombre común no conoce más que una verdad en el sentido común de la palabra. No puede representarse lo que pueda ser una verdad más alta o suprema. La verdad le parece tan incapaz de superación como la muerte y no puede tampoco dar el salto desde lo bello a lo verdadero. Quizá pensáis conmigo que hace muy bien en todo ello.

Así, pues, la pugna no ha terminado. Los adeptos de la concepción religiosa del Universo obran conforme al antiguo precepto de que la mejor defensa es el ataque. Preguntan: ¿Qué es esa ciencia que se atreve a desvalorizar nuestra religión, que ha otorgado salvación y consuelo a millones de hombres durante millares de años? ¿Qué ha hecho por su parte? ¿Y qué podemos esperar de ella? Se confiesa incapaz de procurar consuelo y elevación. Prescindamos de ello, aunque no sea cosa fácil la renuncia. Pero ¿y sus doctrinas? ¿Puede decirnos cuál ha sido el origen del mundo y cuáles han de ser sus destinos? ¿Puede trazarnos siquiera una imagen coherente del mundo y mostrarnos la condición de los fenómenos inexplicados de la vida y cómo actúan las fuerzas espirituales sobre la materia inerte? Si lo pudiera, no le negaríamos nuestra consideración. Pero no hay nada de eso. No ha resuelto aún ningún problema de este orden. Nos da fragmentos de un pretense conocimiento, inconexos y aislados, sin que sepa formar con ellos un todo coherente; reúne observaciones de regularidades en el curso de los sucesos, a las que da el nombre de leyes y las somete a sus

aventuradas interpretaciones. ¡Y qué mínimo grado de seguridad atribuye a sus resultados! Todo lo que enseña es tan sólo provisional; lo que hoy es ensalzado como máxima sabiduría es rechazado mañana y sustituido por otra provisionalidad. El último error es entonces la verdad. Y a esta verdad se pretende que sacrifiquemos nuestro mayor bien.

Me atrevo a creer que, en cuanto compartís la concepción científica del Universo, así atacada, no os habrán impresionado gran cosa tales críticas. En la vieja Austria imperial sucedió algo que, en este punto, quiero recordaros. El viejo soberano, molesto con los actos de un partido político que le era incómodo, se expresó un día en los términos siguientes: «Eso no es ya una oposición ordinaria; es una oposición facciosa». Análogamente, encontraréis, sin duda, injusta y odiosamente exagerados los reproches que así se hacen a la ciencia, de no haber resuelto aún el enigma del Universo. Para tan magna empresa ha tenido en verdad demasiado poco tiempo. La ciencia es muy joven; es una actividad humana muy tardíamente desarrollada. Pensemos, eligiendo tan sólo unas cuantas fechas, que sólo han pasado trescientos años desde que Kepler descubrió las leyes del movimiento de los planetas; que la vida de Newton, que descompuso la luz en sus colores y formuló la ley de gravedad, finalizó en 1727, o sea hace poco más de doscientos años, y que fue pocos años antes de la Revolución francesa cuando Lavoisier descubrió el oxígeno. Una existencia humana es muy breve frente a la duración de la evolución humana; ciertamente soy ya muy viejo^[2352], pero ya estaba en este mundo cuando Carlos Darwin publicó su obra sobre el origen de las especies. En el mismo año, 1859, nació Pierre Curie, el descubridor del radio, y si retrocedemos más, hasta los comienzos de las ciencias naturales exactas, hasta Arquímedes y Aristarco de Samos (doscientos cincuenta años antes de J. C.), el precursor de Copérnico, o incluso a los primeros principios de la Astronomía, en Babilonia, no llenaremos con ello sino un pequeñísimo espacio del tiempo que la Antropología atribuye a la evolución del hombre desde su forma primordial simiesca, tiempo que abarca más de cien mil años. Y no olvidemos que el último siglo ha traído consigo tal plenitud de nuevos descubrimientos y tal aceleración del progreso científico, que tenemos firmes fundamentos para confiar en el porvenir de la ciencia.

A las demás objeciones tenemos que darles la razón en cierto modo. El camino de la ciencia es, en efecto, lento, penoso y vacilante. No es posible negarlo ni evitarlo. Y así, no es maravilla que disguste a los señores del otro

lado, a quienes la revelación se lo ha dado todo hecho. El progreso de la labor científica se cumple muy semejantemente a como en el análisis. Emprendemos la labor abrigando determinadas esperanzas, pero tenemos pronto que abandonarlas. La observación nos revela tan pronto aquí como allá algo nuevo, sin que de momento nos sea posible reunir tales fragmentos en un todo. Arriesgamos entonces hipótesis y edificamos construcciones auxiliares, que luego, de no confirmarse, retiramos; hacemos gasto de amplia paciencia; acogemos abiertamente todas las posibilidades, y renunciamos a convicciones anteriores para no desatender bajo su coerción nuevos factores inesperados, y al final todos nuestros esfuerzos hallan su recompensa; los descubrimientos dispersos se adaptan unos a otros; logramos la visión de toda una parte del suceder anímico, y hemos llevado a buen puerto nuestra labor y estamos libres para emprender otra. Sin embargo, en el análisis carecemos del auxilio que procura la investigación por experimentación.

En la crítica antes expuesta de la ciencia hay también buena parte de exageración. No es verdad que vaya ciega de un experimento a otro, que trueque un error por otro. Por lo general labora como el escultor con la arcilla cuando cambia infatigablemente sus líneas hasta lograr un parecido que le satisfaga con el objeto visto o representado. Y además, por lo menos en las ciencias más maduras, hay ya actualmente un sólido núcleo central que sólo es ya modificado y perfeccionado, pero no cambiado. No todo son, pues, dificultades en la actividad científica.

Y por último, ¿qué se pretende lograr con tan apasionados ataques a la ciencia? A pesar de su incompletud actual y de las dificultades a ella inherentes, nos es indispensable, y nada puede sustituirla. Es susceptible de insospechados perfeccionamientos, lo que no sucede con la concepción religiosa del Universo. Esta última está ya acabada en todas sus partes; si fue un error, seguirá siéndolo siempre. Ningún empequeñecimiento de la ciencia puede modificar en nada el hecho de que intenta adaptarse a nuestra dependencia del mundo real, mientras que la religión es ilusión y extrae su fuerza de su adaptación a nuestros impulsos optativos instintivos.

Estoy obligado a pensar también en otras concepciones del Universo, opuestas igualmente a la científica; pero no lo hago gustoso, pues sé que me falta competencia para enjuiciarlas. No olvidéis, por tanto, esta confesión mía en el curso de las observaciones que siguen, y si logran despertar vuestro interés,

buscad en otro lado quien pueda instruiros mejor.

En primer lugar, habríamos de citar aquí los distintos sistemas filosóficos que se han aventurado a trazar la imagen del mundo tal y como se reflejaba en el espíritu del pensador más vuelto de espaldas a la realidad. Pero ya he intentado antes esbozar una característica de la Filosofía y de sus métodos, y para la discusión de los distintos sistemas estoy menos capacitado que nadie. Volved, pues, conmigo hacia los otros fenómenos, a los que precisamente en nuestros días es imposible desatender.

Una de estas concepciones del Universo es como una contrapartida del anarquismo político; quizá una irradiación de él. Desde luego ya antes ha habido tales nihilistas intelectuales, pero actualmente parece que la teoría de la relatividad de la física moderna se les ha subido a la cabeza. Parten, desde luego, de la ciencia; pero se las componen para impulsarla a su propia anulación, al suicidio, encomendándole la misión de suprimirse a sí misma, renunciando a sus aspiraciones. A veces experimentamos la impresión de que semejante nihilismo no es más que una actitud provisional hasta tanto que tal fin se consiga. Y una vez suprimida la ciencia, podrá florecer en el espacio dejado libre un misticismo cualesquiera o acaso de nuevo la antigua concepción religiosa del Universo. Según la doctrina anarquista no hay, en general, verdad alguna ni conocimiento seguro del mundo exterior. Lo que presentamos como verdad científica no es más que el producto de nuestras propias necesidades, tal como tiene que manifestarse bajo las variables circunstancias exteriores o sea nuevamente ilusiones. En el fondo no hallamos sino lo que necesitamos ni vemos más que lo que queremos ver. No podemos hacer otra cosa. Y como falta el criterio de la verdad, la coincidencia con el mundo exterior, es indiferente cuáles sean nuestras opiniones. Todas son igualmente verdaderas e igualmente falsas. Y nadie tiene derecho a acusar a otros de error.

Para un espíritu nosológicamente orientado podría ser una tentación investigar por qué caminos y mediante qué sofismas consigue el anarquista extraer de la ciencia tales resultados finales. Tropezaría seguramente con situaciones análogas a las que se derivan del conocido ejemplo: Un cretense dice que todos los cretenses son unos mentirosos, etc. Pero no quiero ni puedo adentrarme por este camino. Puedo tan sólo decir que la doctrina anarquista parece tan extraordinariamente superior sólo mientras se refiere a opiniones sobre cosas abstractas, fracasando, en cambio, al primer paso en la vida práctica.

Ahora bien: los actos de los hombres son dirigidos por sus opiniones y sus conocimientos; y es el mismo espíritu científico, que especula sobre la estructura del átomo del origen del hombre y es el mismo que proyecta la construcción de un puente. Si realmente fuera indiferente lo que opinemos; si no hubiera conocimientos, los cuales se caracterizan entre nuestras opiniones por su coincidencia con la realidad, podríamos construir puentes de cartón lo mismo que de piedra, inyectar a un enfermo un decigramo de morfina, en vez de un centigramo, y usar los gases lacrimógenos para la anestesia en lugar del éter. Pero también los anarquistas intelectuales rechazarían enérgicamente tales aplicaciones prácticas de su teoría.

La otra oposición es mucho más seria, y al disponerme a examinarla lamento más que nunca la insuficiencia de mi orientación. Supongo que sabéis más que yo de esta cuestión y que habéis tomado ya hace tiempo vuestra decisión por o contra el marxismo. Las investigaciones de Carlos Marx sobre la estructura económica de la sociedad y la influencia de las distintas formas de economía sobre todos los sectores de la vida humana han logrado en nuestra época una indiscutible autoridad. Naturalmente, yo no puedo saber en qué medida aciertan y en qué otra yerran y tengo oído que tampoco es ello cosa fácil para los mejor enterados. Algunas tesis de la teoría marxista me han causado profunda extrañeza, tales como las de que la evolución de las formas sociales sería un proceso natural, y las de que los cambios sobrevenidos en la estratificación social surgen unos de otros en la trayectoria de un proceso dialéctico. No estoy muy seguro de haber comprendido exactamente estas afirmaciones, que, además, no parecen nada «materialistas», sino más bien un residuo de aquella oscura filosofía hegeliana, por cuya escuela pasó también Marx. No sé cómo poder libertarme de mi opinión profana, habituada a referir la estructura de las clases sociales a las luchas que desde el comienzo de la Historia se desarrollan entre hordas humanas, separadas por mínimas diferencias. Pensaba yo que las diferencias sociales fueron originalmente diferencias entre clanes o de raza. Factores psicológicos tales como el exceso de la tendencia agresiva constitucional, o también la coherencia de la organización dentro de la horda, y factores materiales tales como la posesión de armas mejores habrían decidido la victoria. En la convivencia sobre el mismo suelo, los vencedores se hicieron los amos y los vencidos pasaron a ser esclavos. En todo esto no descubrimos nada de leyes naturales ni de evolución [dialéctica] de conceptos; en cambio, se nos

evidencia el influjo que el dominio progresivo de las fuerzas naturales ejerce sobre las relaciones sociales de los hombres en cuanto éstos ponen siempre al servicio de su agresión los nuevos medios de poderío conquistados y los utilizan unos contra los otros. La introducción del metal, del bronce y del hierro puso fin a épocas enteras de cultura y a sus instituciones sociales. Creo verdaderamente que la pólvora y las armas de fuego dieron al traste con la hegemonía de la nobleza, y que el despotismo ruso estaba condenado a desaparecer antes de la Gran Guerra, ya que ninguna mezcla de sangre dentro de las familias soberanas de Europa hubiera podido engendrar una dinastía de zares invulnerables a la dinamita.

Creo, incluso, que quizá con la crisis económica actual, consecutiva a la Gran Guerra, no hacemos sino pagar el rescate de nuestra última magna victoria sobre la Naturaleza: la conquista del aire. En efecto, la política de Inglaterra se basaba en la seguridad que le garantizaba el mar en torno suyo. En el momento en que Blériot atravesó en aeroplano el canal de la Mancha, quedó roto el aislamiento protector, y en aquella noche, en que todavía en tiempos de paz y en viaje puramente experimental, voló sobre Londres un zepelín alemán, la guerra contra Alemania fue cosa decidida^[2353]. Y tampoco debe olvidarse la amenaza de los submarinos.

Me avergüenza casi despachar un tema tan importante y complicado con tan escasas e insuficientes observaciones y sé también que no os he dicho con ellas nada nuevo. Pero mi propósito era tan sólo haceros advertir que la relación de los hombres con el dominio de la Naturaleza, a la cual toman sus armas para la lucha con sus semejantes, tiene forzosamente que influir sobre sus instituciones económicas.

Parece que nos hemos alejado mucho de los problemas de la concepción del Universo, pero no tardaremos en tornar a ellos. La fuerza del marxismo no estriba manifiestamente en su interpretación de la Historia ni en la predicción del porvenir que en ella funda, sino en la perspicacísima demostración de la influencia coercitiva que las circunstancias económicas de los hombres ejercen sobre sus disposiciones intelectuales, éticas y artísticas. Con ello se descubrió toda una serie de relaciones y dependencias totalmente ignoradas hasta entonces. Pero no se puede admitir que los motivos económicos sean los únicos que determinan la conducta de los hombres en la sociedad. Ya el hecho indudable de que razas, pueblos y personas diferentes se conduzcan distintamente en las

mismas circunstancias económicas excluye el dominio único de los factores económicos. No se comprende, en general, cómo es posible prescindir de los factores psicológicos en cuanto se trata de reacciones de seres humanos vivos, pues no es sólo que los tales hubieron ya de participar en el establecimiento de aquellas circunstancias económicas, sino que tampoco bajo su régimen pueden hacer los hombres otra cosa que poner en juego sus impulsos instintivos de auto-preservación, su agresividad, su necesidad de amor y su tendencia a conquistar placer y evitar el displacer. En una investigación anterior hemos expuesto la importantísima función del *super-yo*, que representa la tradición y los ideales del pasado y que opondrá siempre un período de resistencia a los impulsos de una nueva situación económica. Por último, no debemos olvidar que sobre la masa humana, sometida a las necesidades económicas, transcurre también el proceso de la evolución de la cultura —civilización, dicen otros—, el cual es, desde luego, influido por los demás factores, pero seguramente independiente de ellos en su origen, siendo comparable a un proceso orgánico y muy capaz de influir también por su parte sobre los demás factores. Desplaza los fines instintivos y hace que los hombres se rebelen contra lo que hasta entonces les parecía tolerable; también el robustecimiento progresivo del espíritu científico parece ser parte esencial de él. Si alguien pudiera indicar al detalle cómo estos distintos factores, la disposición instintiva, generalmente humana, sus variantes raciales y sus transformaciones culturales, inhiben o fomentan bajo las condiciones de la ordenación social, de la actividad profesional y de las posibilidades adquisitivas; si alguien pudiera hacerlo así, completaría el marxismo, haciendo de él una verdadera ciencia social. Pues tampoco la Sociología, que trata de la conducta del hombre en la sociedad, puede ser otra cosa que Psicología aplicada. En rigor, no hay más que dos ciencias: la Psicología, pura y aplicada, y la Historia Natural.

Con el nuevo atisbo logrado en la amplia significación de las circunstancias económicas surgió la tentación de no abandonar su transformación a la evolución histórica, sino imponerla por medio de la revolución. Con su realización en el bolcheviquismo ruso, el marxismo teórico ha conquistado la energía, la concreción y la exclusividad de una concepción del Universo, pero también, al mismo tiempo, un siniestro parecido con aquello mismo que combate. Siendo originalmente por sí un fragmento de ciencia y fundada su realización en la ciencia y en la técnica, ha creado, no obstante, una prohibición de pensar tan implacable como la de la religión en su tiempo. Ha prohibido toda investigación

crítica de la teoría marxista, y las dudas sobre su exactitud son tan castigadas como en tiempos de herejía por la Iglesia católica. Las obras de Marx han tomado, como fuente de una revelación, el lugar de la Biblia y el Corán, aunque no están más libres de contradicciones y oscuridades que aquellos libros sagrados más antiguos.

Y aunque el marxismo práctico ha acabado sin compasión con todos los sistemas idealistas y todas las ilusiones anteriores, ha desarrollado también nuevas ilusiones no menos dudosas e indemostrables que las anteriores. Espera transformar la naturaleza humana en el curso de escasas generaciones, de tal modo que los hombres lleguen a convivir sin roce alguno en la nueva ordenación social e incluso a dedicarse al trabajo sin necesidad de coerción alguna. Entre tanto, desplaza a otro sector las restricciones de los instintos, inevitables en la sociedad, y orienta hacia el exterior las tendencias agresivas que amenazan a toda sociedad humana, se apoya en la hostilidad de los pobres contra los ricos y de los inermes contra los anteriores poderosos. Pero una tal mutación de la naturaleza humana es cosa harto inverosímil. El entusiasmo con que actualmente siguen las masas el estímulo bolchevique, mientras el nuevo orden permanece inacabado y amenazado desde el exterior, no da seguridad ninguna de un futuro en el que llegue a estar sólidamente afirmado y exento de peligros. Lo mismo que la religión, el bolchevismo tiene que compensar a sus creyentes los sufrimientos y las privaciones de la vida presente con la promesa de un más allá mejor, en el que no habrá necesidad alguna insatisfecha. Si bien tal paraíso será establecido en la Tierra y se abrirá en época próxima. Pero recordemos que también los judíos, cuya religión no sabe nada de un más allá, han esperado la venida del Mesías, y que la Edad Media cristiana creyó repetidamente que el Reino de Dios estaba próximo.

No es dudoso cuál será la respuesta del bolcheviquismo a estas objeciones. Seguramente la que sigue: Mientras los hombres no queden transformados en su naturaleza, es indispensable emplear los medios que hoy actúan sobre ellos. No se puede llevarlo a cabo sin una coerción en su educación, sin la prohibición de pensar y la violencia hasta el derramamiento de sangre, y si no se despertaran en ellos aquellas ilusiones, no se los movería adaptarse a tal compulsión. Si hay alguien que sepa otro medio, puede intentarlo. Con esto quedaríamos derrotados. Por lo menos yo no sabría qué replicar. Confesaría que hubieran impedido emprenderlo, pero no todos piensan como yo. Hay también hombres de acción, inmovibles en sus condiciones, inaccesibles a la duda, insensibles al dolor de

los demás, cuando éstos obstruyen su camino. A tales hombres debemos que Rusia lleve realmente a cabo, hoy en día, la tentativa de implantar un orden nuevo. En una época en la que grandes naciones proclaman que sólo del mantenimiento de la piedad cristiana esperan su salvación, la revolución soviética se nos muestra —a pesar de todos sus ingratos detalles— como el mensaje de un futuro mejor. Desgraciadamente, ni de nuestras dudas ni de la fanática fe de los otros se desprende indicación alguna sobre el resultado del experimento. El porvenir lo dirá y mostrará, quizá, que el experimento fue iniciado prematuramente y que una modificación capital del orden social carece de probabilidades de éxito, en tanto que nuevos descubrimientos no hayan intensificado nuestro dominio de las fuerzas naturales y facilitado con ello la satisfacción de nuestras necesidades. Sólo entonces se hará posible que un nuevo orden social no sólo excluya la miseria material de las masas, sino que acoja también las aspiraciones culturales del individuo. Y aún así, con las muchas dificultades que lo indómito de la naturaleza humana suscita toda comunidad social, tendremos que luchar aún mucho tiempo.

Para terminar, me permitiréis que sintetice en pocas palabras lo que me proponía deciros sobre la relación del psicoanálisis con el problema de la concepción del Universo. El psicoanálisis es, a mi juicio, incapaz de crear una concepción del Universo a ella peculiar. No lo necesita; es un trozo de ciencia y puede agregarse a la concepción científica del Universo. Pero ésta apenas merece nombre tan pomposo, pues no lo concibe todo, está demasiado inacabada y no aspira a concreción ni a la formación de sistemas. El pensamiento científico es aún demasiado joven entre los hombres y no ha podido dominar todavía muchos de los grandes problemas. Una concepción del Universo fundada en la ciencia tiene, fuera de la acentuación del mundo exterior real, rasgos esencialmente negativos, como el sometimiento a la verdad y la repulsa de las ilusiones. Aquellos de nuestros semejantes a quienes no satisfaga este estado de cosas y demanden algo más para su satisfacción momentánea, puede; procurárselo donde lo encuentren. No se lo tomaremos a mal, pero tampoco podemos ayudarlos a ello, ni pensar, en su obsequio, de otro modo.

CLXVIII

EL PORQUÉ DE LA GUERRA^[2354]

1932 [1933]

Viena, septiembre de 1932.

Estimado señor Einstein:

Cuando me enteré de que usted se proponía invitarme a cambiar ideas sobre un tema que ocupaba su interés y que también le parecía ser digno del ajeno, manifesté complacido mi aprobación. Sin embargo, esperaba que usted elegiría un problema próximo a los límites de nuestro actual conocimiento, un problema ante el que cada uno de nosotros, el físico como el psicólogo, pudiera labrarse un acceso especial, de modo que, acudiendo de distintas procedencias, se encontrasen en un mismo terreno. En tal expectativa, me sorprendió su pregunta: ¿Qué podría hacerse para evitar a los hombres el destino de la guerra? Al principio quedé asustado bajo la impresión de mi —casi hubiera dicho: «de nuestra»— incompetencia, pues aquélla parecíame una tarea práctica que corresponde a los hombres de Estado. Pero luego comprendí que usted no planteaba la pregunta en tanto que investigador de la Naturaleza y físico, sino como amigo de la Humanidad, respondiendo a la invitación de la Liga de las Naciones, a la manera de Fridtjof Nansen, el explorador del Ártico que tomó a su cargo la asistencia de las masas hambrientas y de las víctimas refugiadas de la Guerra Mundial. Además, reflexioné que no se me pedía la formulación de propuestas prácticas, sino que sólo había de bosquejar cómo se presenta a la

consideración psicológica el problema de prevenir las guerras.

Pero usted en su misiva ha expresado ya casi todo lo que podría decir al respecto. En cierta manera, usted me ha sacado el viento de las velas, pero de buen grado navegaré en su estela y me limitaré a confirmar cuanto usted enuncia, tratando de explayarlo según mi mejor ciencia o presunción.

Comienza usted con la relación entre el derecho y el poder: he aquí, por cierto, el punto de partida más adecuado para nuestra investigación. ¿Puedo sustituir la palabra «poder» por el término, más rotundo y más duro, «fuerza»? Derecho y fuerza son hoy para nosotros antagónicos, pero no es difícil demostrar que el primero surgió de la segunda, y retrocediendo hasta los orígenes arcaicos de la Humanidad para observar cómo se produjo este fenómeno, la solución del enigma se nos presenta sin esfuerzo. No obstante, perdóneme usted si en lo que sigue paso revista, como si fuesen novedades, a cosas conocidas y admitidas por todo el mundo: el hilo de mi exposición me obliga a ello.

De modo que, en principio, los conflictos de intereses entre los hombres son solucionados mediante el recurso de la fuerza. Así sucede en todo el reino animal, del cual el hombre no habría de excluirse, pero en el caso de éste se agregan también conflictos de opiniones que alcanzan hasta las mayores alturas de la abstracción y que parecerían requerir otros recursos para su solución. En todo caso, esto sólo es una complicación relativamente reciente. Al principio, en la pequeña horda humana, la mayor fuerza muscular era la que decidía a quién debía pertenecer alguna cosa o la voluntad de quien debía llevarse a cabo. Al poco tiempo la fuerza muscular fue reforzada y sustituida por el empleo de herramientas: triunfó aquel que poseía las mejores armas o que sabía emplearlas con mayor habilidad. Con la adopción de las armas, la superioridad intelectual ya comienza a ocupar la plaza de la fuerza muscular bruta, pero el objetivo final de la lucha sigue siendo el mismo: por el daño que se le inflige o por la aniquilación de sus fuerzas, una de las partes contendientes ha de ser obligada a abandonar sus pretensiones o su oposición. Este objetivo se alcanza en forma más completa cuando la fuerza del enemigo queda definitivamente eliminada, es decir, cuando se lo mata. Tal resultado ofrece la doble ventaja de que el enemigo no puede iniciar de nuevo su oposición y de que el destino sufrido sirve como escarmiento, desanimando a otros que pretendan seguir su ejemplo. Finalmente, la muerte del enemigo satisface una tendencia instintiva que habré de mencionar más adelante. En un momento dado, al propósito homicida se opone la consideración de que respetando la vida del enemigo, pero manteniéndolo

atemorizado, podría empleárselo para realizar servicios útiles. Así, la fuerza, en lugar de matarlo, se limita a subyugarlo. Éste es el origen del respeto por la vida del enemigo, pero desde ese momento el vencedor hubo de contar con los deseos latentes de venganza que abrigaban los vencidos, de modo que perdió una parte de su propia seguridad.

Por consiguiente, ésta es la situación original: domina el mayor poderío, la fuerza bruta o intelectualmente fundamentada. Sabemos que este régimen se modificó gradualmente en el curso de la evolución que algún camino condujo de la fuerza al derecho; pero ¿cuál fue este camino? Yo creo que sólo pudo ser uno: el que pasa por el reconocimiento de que la fuerza mayor de un individuo puede ser compensada por la asociación de varios más débiles. *L'union fait la force*. La violencia es vencida por la unión; el poderío de los unidos representa ahora el derecho, en oposición a la fuerza del individuo aislado. Vemos, pues, que el derecho no es sino el poderío de una comunidad. Sigue siendo una fuerza dispuesta a dirigirse contra cualquier individuo que se le oponga; recurre a los mismos medios, persigue los mismos fines; en el fondo, la diferencia sólo reside en que ya no es el poderío del individuo el que se impone, sino el de un grupo de individuos. Pero es preciso que se cumpla una condición psicológica para que pueda efectuarse este pasaje de la violencia al nuevo derecho: la unidad del grupo ha de ser permanente, duradera. Nada se habría alcanzado si la asociación sólo se formara para luchar contra un individuo demasiado poderoso, desmembrándose una vez vencido éste. El primero que se sintiera más fuerte trataría nuevamente de dominar mediante su fuerza, y el juego se repetiría sin cesar. La comunidad debe ser conservada permanentemente; debe organizarse, crear preceptos que prevengan las temidas insubordinaciones; debe designar organismos que vigilen el cumplimiento de los preceptos —leyes— y ha de tomar a su cargo la ejecución de los actos de fuerza legales. Cuando los miembros de un grupo humano reconocen esta comunidad de intereses aparecen entre ellos vínculos afectivos, sentimientos gregarios que constituyen el verdadero fundamento de su poderío.

Con esto, según creo, ya está dado lo esencial: la superación de la violencia por la cesión del poderío a una unidad más amplia, mantenida por los vínculos afectivos entre sus miembros. Cuanto sucede después no son sino aplicaciones y repeticiones de esta fórmula. El estado de cosas no se complica mientras la comunidad sólo conste de cierto número de individuos igualmente fuertes. Las leyes de esta asociación determinan entonces en qué medida cada uno de sus

miembros ha de renunciar a la libertad personal de ejercer violentamente su fuerza para que sea posible una segura vida en común. Pero esta situación pacífica sólo es concebible teóricamente, pues en la realidad es complicada por el hecho de que desde un principio la comunidad está formada por elementos de poderío dispar, por hombres y mujeres, hijos y padres, y al poco tiempo, a causa de guerras y conquistas, también por vencedores y vencidos que se convierten en amos y esclavos. El derecho de la comunidad se torna entonces en expresión de la desigual distribución del poder entre sus miembros; las leyes serán hechas por y para los dominantes y concederán escasos derechos a los subyugados. Desde ese momento existen en la comunidad dos fuentes de conmoción del derecho, pero que al mismo tiempo lo son también de nuevas legislaciones. Por un lado, algunos de los amos tratarán de eludir las restricciones de vigencia general, es decir, abandonarán el dominio del derecho para volver al dominio de la violencia; por el otro, los oprimidos tenderán constantemente a procurarse mayor poderío y querrán que este fortalecimiento halle eco en el derecho, es decir, que se progrese del derecho desigual al derecho igual para todos. Esta última tendencia será tanto más poderosa si en el ente colectivo se producen realmente desplazamientos de las relaciones de poderío, como acaecen a causa de múltiples factores históricos. En tal caso el derecho puede adaptarse paulatinamente a la nueva distribución del poderío o, lo que es más frecuente, la clase dominante se negará a reconocer esta transformación y se llega a la rebelión, a la guerra civil, es decir, a la supresión transitoria del derecho y a renovadas tentativas violentas que, una vez transcurridas, pueden ceder el lugar a un nuevo orden legal. Aún existe otra fuente de la evolución legal que sólo se manifiesta en forma pacífica: se trata del desarrollo cultural de los miembros de la colectividad; pero ésta pertenece a un conexo que no habremos de considerar sino más adelante.

Vemos, por consiguiente, que hasta dentro de una misma colectividad no se puede evitar la solución violenta de los conflictos de intereses. Sin embargo, las necesidades y los fines comunes que resultan de la convivencia en el mismo terreno favorecen la terminación rápida de esas luchas, de modo que en estas condiciones aumenta sin cesar la probabilidad de que se recurra a medios pacíficos para resolver los conflictos. Pero una ojeada a la Historia de la Humanidad nos muestra una serie ininterrumpida de conflictos entre una comunidad y otra u otras, entre conglomerados mayores o menores, entre ciudades, comarcas, tribus, pueblos, Estados; conflictos que casi invariablemente fueron decididos por el cotejo bélico de las respectivas fuerzas. Semejantes

guerras terminan, ya en el saqueo, ya en el completo sometimiento y en la conquista de una de las partes contendientes. No es lícito juzgar con el mismo criterio todas las guerras de conquista. Algunas, como las de los mogoles y de los turcos, sólo llevaron a calamidades; otras, en cambio, a la conversión de la violencia en el derecho, al establecimiento de entes mayores, en cuyo seno quedó eliminada la posibilidad del despliegue de fuerzas, solucionándose los conflictos mediante un nuevo orden legal. Así, las conquistas de los romanos legaron la preciosa *pax romana* a los pueblos mediterráneos. Las tendencias expansivas de los reyes franceses crearon una Francia pacíficamente unida y próspera. Aunque parezca paradójico, es preciso reconocer que la guerra bien podría ser un recurso apropiado para establecer la anhelada paz «eterna», ya que es capaz de crear unidades tan grandes que una fuerte potencia alojada en su seno haría imposibles nuevas guerras. Pero en realidad la guerra no sirve para este fin, pues los éxitos de la conquista no suelen ser duraderos, las nuevas unidades generalmente vuelven a desmembrarse a causa de la escasa coherencia entre las partes unidas por la fuerza. Además, hasta ahora la conquista sólo pudo crear uniones incompletas, aunque amplias, cuyos conflictos interiores favorecieron aún más las decisiones violentas. Así, todos los esfuerzos bélicos sólo llevaron a que la Humanidad trocara numerosas y aun continuadas guerras pequeñas por conflagraciones menos frecuentes, pero tanto más devastadoras.

Aplicando mis reflexiones a las circunstancias actuales, llego al mismo resultado que usted alcanzó por una vía más corta. Sólo es posible impedir con seguridad las guerras si los hombres se ponen de acuerdo en establecer un poder central, al cual se le conferiría la solución de todos los conflictos de intereses. Esta formulación involucra, sin duda, dos condiciones: la de que sea creada semejante instancia superior, y la de que se le confiera un poderío suficiente. Cualquiera de las dos, por sí sola, no bastaría. Ahora bien: la Liga de las Naciones fue proyectada como una instancia de esta especie, pero no se realizó la segunda condición: no posee poderío autónomo, y únicamente lo obtendría si los miembros de la nueva unidad, los distintos Estados, se la confiriesen. No hay duda que actualmente son muy escasas las probabilidades de que tal cosa suceda. Con todo, se juzgaría mal a la institución de la Liga de las Naciones si no se reconociera que nos encontramos ante un ensayo pocas veces emprendido en la Historia de la Humanidad y quizá jamás intentado en semejante escala. Se trata de una tentativa para ganar, mediante la invocación de ciertas posiciones ideales, la autoridad —es decir, el poder de influir perentoriamente— que en general se

desprende del poderío. Hemos visto que una comunidad humana se mantiene unida merced a dos factores: el imperio de la violencia y los lazos afectivos — técnicamente los llamados «identificaciones»— que ligan a sus miembros. Desapareciendo uno de aquéllos, el otro podrá posiblemente mantener unida a la comunidad. Desde luego, las mencionadas ideas sólo poseen trascendencia si expresan importantes intereses comunes a todos los individuos. Cabe preguntarse entonces cuál será su fuerza. La Historia nos enseña que pudieron ejercer, en efecto, considerable influencia. Así, por ejemplo, la idea panhelénica, la consciencia de ser superiores a los bárbaros vecinos, idea tan poderosamente expresada en las anfictionías, en los oráculos y en los juegos festivos, fue suficientemente fuerte como para suavizar las costumbres guerreras de los griegos, pero no alcanzó a impedir los conflictos bélicos entre las unidades del pueblo heleno y, lo que es más, tampoco pudo evitar que una ciudad o confederación de ciudades se aliara con el poderoso enemigo persa en perjuicio de un rival. Análogamente, el sentimiento de la comunidad cristiana, sin duda alguna poderoso, no tuvo fuerza suficiente para impedir que durante el Renacimiento pequeños y grandes Estados cristianos solicitaran en sus guerras mutuas el auxilio del sultán. Tampoco en nuestra época existe una idea a la cual pudiera atribuirse semejante autoridad unificadora. El hecho de que actualmente los ideales nacionales que dominan a los pueblos conducen a un efecto contrario, es demasiado evidente. Ciertas personas predicen que sólo la aplicación general de la ideología bolchevique podría poner fin a la guerra, pero seguramente aún nos encontramos hoy muy alejados de este objetivo, y quizá sólo podríamos alcanzarlo a través de una terrible guerra civil. Por consiguiente, parece que la tentativa de sustituir el poderío real por el poderío de las ideas está condenada por el momento al fracaso. Se hace un cálculo errado si no se tiene en cuenta que el derecho fue originalmente fuerza bruta y que aún no puede renunciar al apoyo de la fuerza.

Puedo pasar ahora a glosar otra de sus proposiciones. Usted expresa su asombro por el hecho de que sea tan fácil entusiasmar a los hombres para la guerra, y sospecha que algo, un instinto del odio y de la destrucción, obra en ellos facilitando ese enardecimiento. Una vez más, no puedo sino compartir sin restricciones su opinión. Nosotros creemos en la existencia de semejante instinto, y precisamente durante los últimos años hemos tratado de estudiar sus manifestaciones. Permítame usted que exponga por ello una parte de la teoría de los instintos a la que hemos llegado en el psicoanálisis después de muchos

tanteos y vacilaciones. Nosotros aceptamos que los instintos de los hombres no pertenecen más que a dos categorías: o bien son aquellos que tienden a conservar y a unir —los denominamos «eróticos», completamente en el sentido del Eros del *Symposion* platónico, o «sexuales», ampliando deliberadamente el concepto popular de la sexualidad—, o bien son los instintos que tienden a destruir y a matar: los comprendemos en los términos «instintos de agresión» o «de destrucción». Como usted advierte, no se trata más que de una transfiguración teórica de la antítesis entre el amor y el odio, universalmente conocida y quizá relacionada primordialmente con aquella otra, entre atracción y repulsión, que desempeña un papel tan importante en el terreno de su ciencia. Llegados aquí, no nos apresuremos a introducir los conceptos estimativos de «bueno» y «malo». Uno cualquiera de estos instintos es tan imprescindible como el otro, y de su acción conjunta y antagónica surgen las manifestaciones de la vida. Ahora bien: parece que casi nunca puede actuar aisladamente un instinto perteneciente a una de estas especies, pues siempre aparece ligado —como decimos nosotros «fusionado»— con cierto componente originario del otro, que modifica su fin y que en ciertas circunstancias es el requisito ineludible para que este fin pueda ser alcanzado. Así, el instinto de conservación, por ejemplo, sin duda es de índole erótica, pero justamente él precisa disponer de la agresión para efectuar su propósito. Análogamente, el instinto del amor objetual necesita un complemento del instinto de posesión para lograr apoderarse de su objeto. La dificultad para aislar en sus manifestaciones ambas clases de instintos es la que durante tanto tiempo nos impidió reconocer su existencia.

Si usted está dispuesto a acompañarme otro trecho en mi camino, se enterará de que los actos humanos aún presentan otra complicación de índole distinta a la anterior. Es sumamente raro que un acto sea obra de una única tendencia instintiva, que por otra parte ya debe estar constituida en sí misma por Eros y destrucción. Por el contrario, generalmente es preciso que coincidan varios motivos de estructura análoga para que la acción sea posible. Uno de sus colegas de usted, un cierto profesor G. Ch. Lichtenberg, que en los tiempos de nuestros clásicos enseñaba física en Göttingen, ya lo sabía, quizá porque era aún más eximio psicólogo que físico. Inventó la «rosa de los móviles», al escribir: «Los móviles^[2355] de los actos humanos pueden disponerse como los 32 rumbos de la rosa náutica, y sus nombres se forman de manera análoga; por ejemplo: “pan-pan-gloria, o gloria-gloria-pan”». Por consiguiente, cuando los hombres son

incitados a la guerra habrá en ellos gran número de motivos —nobles o bajos, de aquellos que se suele ocultar y de aquellos que no hay reparo en expresar— que responderán afirmativamente; pero no nos proponemos revelarlos todos aquí. Seguramente se encuentra entre ellos el placer de la agresión y de la destrucción: innumerables crueldades de la Historia y de la vida diaria destacan su existencia y su poderío. La fusión de estas tendencias destructivas con otras eróticas e ideales facilita, naturalmente, su satisfacción. A veces, cuando oímos hablar de los horrores de la Historia, nos parece que las motivaciones ideales sólo sirvieron de pretexto para los afanes destructivos; en otras ocasiones, por ejemplo frente a las crueldades de la Santa Inquisición, opinamos que los motivos ideales han predominado en la consciencia, suministrándoles los destructivos un refuerzo inconsciente. Ambos mecanismos son posibles.

Temo abusar de su interés, embargado por la prevención de la guerra y no por nuestras teorías. Con todo, quisiera detenerme un instante más en nuestro instinto de destrucción, cuya popularidad de ningún modo corre parejas con su importancia. Sucede que mediante cierto despliegue de especulación hemos llegado a concebir que este instinto obra en todo ser viviente, ocasionando la tendencia de llevarlo a su desintegración, de reducir la vida al estado de la materia inanimada. Merece, pues, en todo sentido la designación de instinto de muerte, mientras que los instintos eróticos representan las tendencias hacia la vida. El instinto de muerte se torna instinto de destrucción cuando, con la ayuda de órganos especiales, es dirigido hacia afuera, hacia los objetos. El ser viviente protege en cierta manera su propia vida destruyendo la vida ajena. Pero una parte del instinto de muerte se mantiene activa en el interior del ser; hemos tratado de explicar gran número de fenómenos normales y patológicos mediante esta interiorización del instinto de destrucción. Hasta hemos cometido la herejía de atribuir el origen de nuestra conciencia moral a tal orientación interior de la agresión. Como usted advierte, el hecho de que este proceso adquiera excesiva magnitud es motivo para preocuparnos; sería directamente nocivo para la salud, mientras que la orientación de dichas energías instintivas hacia la destrucción en el mundo exterior alivia al ser viviente, debe producirle un beneficio. Sirva esto como excusa biológica de todas las tendencias malignas y peligrosas contra las cuales luchamos. No dejemos de reconocer que son más afines a la Naturaleza que nuestra resistencia contra ellas, la cual por otra parte también es preciso explicar. Quizá haya adquirido usted la impresión de que nuestras teorías forman una suerte de mitología, y si así fuese, ni siquiera sería una mitología grata. Pero

¿acaso no se orientan todas las ciencias de la Naturaleza hacia una mitología de esta clase? ¿Acaso se encuentra usted hoy en la física en distinta situación?

De lo que antecede derivamos para nuestros fines inmediatos la conclusión de que serán inútiles los propósitos para eliminar las tendencias agresivas del hombre. Dicen que en regiones muy felices de la Tierra, donde la Naturaleza ofrece pródigamente cuanto el hombre necesita para su subsistencia, existen pueblos cuya vida transcurre pacíficamente, entre los cuales se desconoce la fuerza y la agresión. Apenas puedo creerlo, y me gustaría averiguar algo más sobre esos seres dichosos. También los bolcheviques esperan que podrán eliminar la agresión humana asegurando la satisfacción de las necesidades materiales y estableciendo la igualdad entre los miembros de la comunidad. Yo creo que eso es una ilusión. Por ahora están concienzudamente armados y mantienen unidos a sus partidarios, en medida no escasa, por el odio contra todos los ajenos. Por otra parte, como usted mismo advierte, no se trata de eliminar del todo las tendencias agresivas humanas; se puede intentar desviarlas, al punto que no necesiten buscar su expresión en la guerra.

Partiendo de nuestra mitológica teoría de los instintos, hallamos fácilmente una fórmula que contenga los medios indirectos para combatir la guerra. Si la disposición a la guerra es un producto del instinto de destrucción, lo más fácil será apelar al antagonista de ese instinto: al Eros. Todo lo que establezca vínculos afectivos entre los hombres debe actuar contra la guerra. Estos vínculos pueden ser de dos clases. Primero, los lazos análogos a los que nos ligan a los objetos del amor, aunque desprovistos de fines sexuales. El psicoanálisis no precisa avergonzarse de hablar aquí de amor, pues la religión dice también, «ama al prójimo como a ti mismo». Esto es fácil exigirlo, pero difícil cumplirlo. La otra forma de vinculación afectiva es la que se realiza por identificación. Cuando establece importantes elementos comunes entre los hombres, despierta tales sentimientos de comunidad, identificaciones. Sobre ellas se funda en gran parte la estructura de la sociedad humana.

Usted se lamenta de los abusos de la autoridad, y eso me suministra una segunda indicación para la lucha indirecta contra la tendencia a la guerra. El hecho de que los hombres se dividan en dirigentes y dirigidos es una expresión de su desigualdad innata e irremediable. Los subordinados forman la inmensa mayoría, necesitan una autoridad que adopte para ellos las decisiones, a las cuales en general se someten incondicionalmente. Debería añadirse aquí que es preciso poner mayor empeño en educar una capa superior de hombres dotados de

pensamiento independiente, inaccesibles a la intimidación, que breguen por la verdad y a los cuales corresponda la dirección de las masas dependientes. No es preciso demostrar que los abusos de los poderes del Estado y la censura del pensamiento por la Iglesia, de ningún modo pueden favorecer esta educación. La situación ideal sería, naturalmente, la de una comunidad de hombres que hubieran sometido su vida instintiva a la dictadura de la razón. Ninguna otra cosa podría llevar a una unidad tan completa y resistente de los hombres, aunque se renunciara a los lazos afectivos entre ellos. Pero con toda probabilidad esto es una esperanza utópica. Los restantes caminos para evitar indirectamente la guerra son por cierto más accesibles, pero en cambio no prometen un resultado inmediato. Es difícil pensar en molinos que muelen tan despacio que uno se moriría de hambre antes de tener harina.

Como usted ve, no es mucho lo que se logra cuando, tratándose de una tarea práctica y urgente, se acude al teórico alejado del mundo. Será mejor que en cada caso particular se trate de enfrentar el peligro con los recursos de que se disponga en el momento; pero aún quisiera referirme a una cuestión que usted no plantea en su escrito y que me interesa particularmente. ¿Por qué nos indignamos tanto contra la guerra, usted, y yo, y tantos otros? ¿Por qué no la aceptamos como una más entre las muchas dolorosas miserias de la vida? Parece natural; biológicamente bien fundada; prácticamente casi inevitable. No se indigne usted por mi pregunta, pues tratándose de una investigación seguramente se puede adoptar la máscara de una superioridad que en realidad no se posee. La respuesta será que todo hombre tiene derecho a su propia vida; que la guerra destruye vidas humanas llenas de esperanzas; coloca al individuo en situaciones denigrantes; lo obliga a matar a otros, cosa que no quiere hacer; destruye costosos valores materiales, productos del trabajo humano, y mucho más. Además, la guerra en su forma actual ya no ofrece oportunidad para cumplir el antiguo ideal heroico, y una guerra futura implicaría la eliminación de uno o quizá de ambos enemigos, debido al perfeccionamiento de los medios de destrucción. Todo eso es verdad, y parece tan innegable que uno se asombra al observar que las guerras aún no han sido condenadas por el consejo general de todos los hombres. Sin embargo, es posible discutir algunos de estos puntos. Se podría preguntar si la comunidad no tiene también un derecho a la vida del individuo; además, no se pueden condenar todas las clases de guerras en igual medida; finalmente, mientras existan Estados y naciones que estén dispuestos a la destrucción inescrupulosa de otros, estos otros deberán estar preparados para

la guerra. Pero dejaré rápidamente estos temas, pues no es ésta la discusión a la cual usted me ha invitado. Quiero dirigirme a otra meta: creo que la causa principal por la que nos alzamos contra la guerra es la de que no podemos hacer otra cosa. Somos pacifistas porque por razones orgánicas debemos serlo. Entonces nos resulta fácil fundar nuestra posición sobre argumentos intelectuales.

Esto seguramente no es comprensible sin una explicación. Yo creo lo siguiente: desde tiempos inmemoriales se desarrolla en la Humanidad el proceso de la evolución cultural. (Yo sé que otros prefieren denominarlo: «civilización»). A este proceso debemos lo mejor que hemos alcanzado, y también buena parte de lo que ocasionan nuestros sufrimientos. Sus causas y sus orígenes son inciertos; su solución, dudosa; algunos de sus rasgos, fácilmente apreciables. Quizá lleve a la desaparición de la especie humana, pues inhibe la función sexual en más de un sentido, y ya hoy las razas incultas y las capas atrasadas de la población se reproducen más rápidamente que las de cultura elevada. Quizá este proceso sea comparable a la domesticación de ciertas especies animales. Sin duda trae consigo modificaciones orgánicas, pero aún no podemos familiarizarnos con la idea de que esta evolución cultural sea un proceso orgánico. Las modificaciones psíquicas que acompañan la evolución cultural son notables e inequívocas. Consisten en un progresivo desplazamiento de los fines instintivos y en una creciente limitación de las tendencias instintivas. Sensaciones que eran placenteras para nuestros antepasados son indiferentes o aun desagradables para nosotros; el hecho de que nuestras exigencias ideales éticas y estéticas se hayan modificado tiene un fundamento orgánico. Entre los caracteres psicológicos de la cultura, dos parecen ser los más importantes: el fortalecimiento del intelecto, que comienza a dominar la vida instintiva, y la interiorización de las tendencias agresivas, con todas sus consecuencias ventajosas y peligrosas. Ahora bien: las actitudes psíquicas que nos han sido impuestas por el proceso de la cultura son negadas por la guerra en la más violenta forma y por eso nos alzamos contra la guerra: simplemente, no la soportamos más, y no se trata aquí de una aversión intelectual y afectiva, sino que en nosotros, los pacifistas, se agita una intolerancia constitucional, por así decirlo, una idiosincrasia magnificada al máximo. Y parecería que el rebajamiento estético implícito en la guerra contribuye a nuestra rebelión en grado no menor que sus crueldades.

¿Cuánto deberemos esperar hasta que también los demás se tornen

pacifistas? Es difícil decirlo, pero quizá no sea una esperanza utópica la de que la influencia de estos dos factores —la actitud cultural y el fundado temor a las consecuencias de la guerra futura— pongan fin a los conflictos bélicos en el curso de un plazo limitado. Nos es imposible adivinar a través de qué caminos o rodeos se logrará este fin. Por ahora sólo podemos decirnos: todo lo que impulse la evolución cultural obra contra la guerra.

Lo saludo cordialmente y le ruego me perdone si mi exposición lo ha defraudado.

Suyo,
SIGMUND FREUD

CLXIX

PREFACIO PARA UN LIBRO DE AUGUST AICHHORN^[2356]

1925

De todas las aplicaciones que el psicoanálisis ha tenido, ninguna despertó tanto interés ni inspiró tantas esperanzas, y en consecuencia, atrajo tantos colaboradores capaces como la teoría y la práctica de la educación infantil. Es fácil comprenderlo, pues el niño se ha convertido en el principal objeto de la investigación psicoanalítica y ha reemplazado en tal sentido al neurótico, con el cual aquélla inició su labor. El análisis demostró que en el enfermo, como en el soñante y en el artista, sobrevive el niño apenas modificado; reveló también las energías y las tendencias instintivas que estampan al pequeño ser su sello característico; por fin, trazó las vías evolutivas que de aquél llevan a la madurez del adulto. Nada extraño tenía, pues, la esperanza de que la labor psicoanalítica en el niño fuese provechosa para la actividad pedagógica que lo guía, lo estimula y lo encauza en su camino a la madurez.

Mi aporte personal a esta aplicación del psicoanálisis ha sido muy escaso. Desde un principio hice mío el dicho de las tres profesiones imposibles — educar, curar, gobernar—, y por otra parte, la segunda de ellas me tenía suficientemente embargado. Mas esto no me impide reconocer el alto valor social que puede reclamar la labor de mis amigos pedagogos.

El presente libro de A. Aichhorn concierne a una parte del magno problema: a la conducción pedagógica de los menores desamparados. Antes de trabar conocimiento con el psicoanálisis, el autor había actuado durante largos años en

su cargo oficial de director de reformatorios municipales. Su actitud ante sus pupilos se alimentó en una cordial simpatía por el destino de esos desventurados y fue felizmente guiada por una comprensión intuitiva de sus necesidades psíquicas. El psicoanálisis poco pudo enseñarle en lo que a la práctica se refiere, pero le ofreció una clara visión teórica de los justificados que eran sus métodos, permitiéndole fundamentarlos ante los demás.

No se puede pretender de todo educador semejante don de comprensión intuitiva. Las experiencias y los resultados de Aichhorn nos ofrecen, a mi juicio, dos advertencias. Ante todo, la de que el educador debe poseer formación psicoanalítica, pues de lo contrario el objeto de sus esfuerzos, el niño, seguirá siendo para él un enigma inaccesible. La mejor forma de alcanzar esta instrucción consiste en someterse a un análisis, experimentándolo en carne propia. La enseñanza teórica no penetra a suficiente profundidad ni nos facilita una convicción.

La segunda advertencia tiene un tono más bien conservador, pues nos dice que la labor pedagógica sería algo *sui generis*, que no podría ser confundido con la influenciación psicoanalítica ni sustituido por ella. El psicoanálisis del niño puede ser aplicado por la educación como un recurso auxiliar, pero no es apropiado para sustituirla, pues no sólo lo prohíben razones prácticas, sino que lo contraindican consideraciones teóricas. La relación entre la educación y el tratamiento psicoanalítico seguramente será sometida, en un futuro no lejano, a minuciosos estudios. En esta ocasión me limitaré a algunas insinuaciones. No debemos dejar que nos confunda la afirmación justificada, por otra parte— de que el psicoanálisis del neurótico adulto equivaldría a su reeducación. Sucede, simplemente, que el niño —ni siquiera el descarriado o el desamparado— todavía no es un neurótico y que la reeducación es cosa muy distinta de la educación de un ser aún inmaduro. La posibilidad de que el análisis ejerza su influencia reposa sobre condiciones muy particulares que pueden condensarse en lo que denominamos «situación analítica»; exige el desarrollo de determinadas estructuras psíquicas y una actitud particular frente al analista. Cuando éstas faltan —como en el niño, en el menor desamparado y, por lo general, también en el criminal impulsivo— debe aplicarse algo distinto del análisis, por más que coincida con éste en cuanto a su objetivo. Los capítulos teóricos del presente libro suministrarán al lector una orientación elemental frente a tan dispares alternativas.

Por fin, no dejaré de agregar una conclusión que ya no concierne a la

pedagogía, pero sí es importante para la posición del educador. Una vez que éste haya aprendido el psicoanálisis por la experiencia en la propia persona, adquiriendo la capacidad de aplicarlo como coadyuvante de su labor en casos mixtos o limítrofes, no cabe duda de que debería permitírsele el ejercicio del análisis y no tratar de impedírsele por motivos mezquinos.

CLXX

**NOTA PARA UN TRABAJO DE E. PICKWORTH
FARROW^[2357]**

1926

Conozco al autor como un hombre de inteligencia poderosa y autónoma, el cual, probablemente a causa de cierta terquedad, no llegó a ponerse de acuerdo con ninguno de los dos analistas con los cuales intentó el tratamiento. Dedicóse entonces a la aplicación consecuente del método del autoanálisis, que en su oportunidad yo utilicé para el análisis de mis propios sueños. Precisamente a causa de las peculiaridades del autor y de su técnica, sus resultados merecen la más atenta consideración.

CLXXI

PRÓLOGO DEL FOLLETO «DÉCIMO ANIVERSARIO DEL INSTITUTO PSICOANALÍTICO DE BERLÍN^[2358]»

1930

En las páginas siguientes se encontrará una reseña de la organización y la obra del Instituto Psicoanalítico de Berlín, al cual le han correspondido en el movimiento psicoanalítico tres funciones de importancia: primera, la de poner nuestra terapia al alcance de aquellas grandes masas de seres humanos que sufren bajo sus neurosis en igual medida que los ricos, pero que no están en la situación de poder solventar su tratamiento; segunda, la de crear un centro en el cual pudiera impartirse la enseñanza teórica del psicoanálisis y transmitir la experiencia de los psicoanalistas más viejos a los alumnos afanosos de aprenderla; finalmente, la de perfeccionar nuestro conocimiento de las enfermedades neuróticas y de nuestra técnica terapéutica merced a su aplicación y su comprobación bajo nuevas condiciones.

La creación de tal instituto era imprescindible, pero habría sido infructuoso esperar para ello el auxilio del Estado o el interés de la Universidad. Tal vacío fue colmado por la energía y la abnegación de uno sólo entre todos los analistas. El doctor Max Eitingon, actual presidente de la Asociación Psicoanalítica Internacional, creó este Instituto, hace ahora diez años, de su propio peculio, lo mantuvo desde entonces y lo dirigió con su esfuerzo personal. La rendición de cuentas de este primer decenio que ha cumplido el Instituto de Berlín constituye

un homenaje a su creador y director, representa un intento de expresarle pública gratitud. Todo aquel que se sienta en algún sentido partícipe en el psicoanálisis no vacilará en adherirse a este agradecimiento.

CLXXII

MENSAJE PARA LA «MEDICAL REVIEW OF REVIEWS^[2359]»

1930

El doctor Feigenbaum me ha invitado a remitirle algunas palabras para la revista cuya publicación acaba de asumir, y aprovecho esta ocasión para desearle el mayor éxito en su labor.

A menudo oigo que el psicoanálisis goza de gran popularidad en los Estados Unidos y que no tropieza allí con la tenaz resistencia que se le enfrenta en Europa. Mas mi satisfacción ante esa noticia es enturbiada por varias circunstancias. Me parece que la popularidad del nombre del psicoanálisis en ese país no implica ni una actitud favorable a su contenido ni una particular difusión o profundización de su conocimiento. Tomo como prueba de lo primero el hecho de que, a pesar de la facilidad y la profusión con que se obtienen allí recursos para financiar todas las empresas científicas y pseudocientíficas, nunca pudimos lograr un apoyo para nuestras instituciones psicoanalíticas. Tampoco mi segunda afirmación es difícil de probar. Aunque los Estados Unidos poseen varios analistas capaces y por lo menos una autoridad como el doctor A. A. Brill, las contribuciones de aquel vasto país a nuestra ciencia son escasas y aportan poco de nuevo. Los psiquiatras y los neurólogos suelen recurrir al psicoanálisis como un método terapéutico, pero generalmente muestran poco interés por sus problemas científicos y por su significación cultural. Con particular frecuencia tradúcese entre los autores y los médicos norteamericanos un dominio harto insuficiente del psicoanálisis, al punto que de él sólo conocen el nombre y

algunos de sus términos más divulgados, pero sin que ello afecte en lo mínimo la seguridad de los juicios que emiten. Además, acostumbran confundir el psicoanálisis con otros sistemas doctrinarios que de él pueden haber surgido, pero que hoy son incompatibles con el mismo. O bien se crean una mescolanza de psicoanálisis con otros elementos, aduciendo tal proceder como prueba de sus *broadmindedness*^[2360], cuando sólo demuestra su *lack of judgment*^[2361].

Muchas de estas circunstancias desagradables, que menciono con pesar, obedecen sin duda a la tendencia general, imperante en los Estados Unidos, de abreviar el estudio y la capacitación para llegar cuanto antes a la aplicación práctica. También se prefiere estudiar un tema como el psicoanálisis no en sus fuentes originales, sino en exposiciones de segunda mano, a menudo carentes de valor. Es inevitable que ello vaya en detrimento de toda profundización.

Cabe esperar que los trabajos de la calidad que el doctor Feigenbaum se propone publicar en su revista fomenten poderosamente el interés por el psicoanálisis en los Estados Unidos.

CLXXIII

PALABRAS PRELIMINARES PARA UN LIBRO DE EDOARDO WEISS^[2362]

1930 [1931]

El autor de estas conferencias, mi amigo y discípulo el doctor Edoardo Weiss, ha deseado que acompañe su trabajo con algunas palabras de recomendación. Las formulo aquí con la plena convicción de que tal recomendación es superflua, pues la obra habla por sí misma. Quien sepa apreciar la seriedad de un esfuerzo científico, quien valore la probidad del investigador que no procura reducir ni disimular las dificultades, quien admire la habilidad del maestro para llevar con su exposición la luz a las tinieblas y el orden al caos, todo aquél concederá un alto rango a este libro y compartirá mi opinión de que está destinado a despertar en los círculos cultos y científicos de Italia un sólido interés por la joven ciencia del psicoanálisis.

CLXXIV

**PREFACIO PARA UN LIBRO DE HERMANN
NUNBERG^[2363]**

1931 [1932]

Este libro de H. Nun berg contiene la exposición más completa y concienzuda que poseemos en la actualidad acerca de la teoría psicoanalítica de los procesos neuróticos. Quien persiga, ante todo, la simplificación y la fácil resolución de los problemas respectivos, difícilmente será complacido por esta obra. Pero todo aquel que prefiera la reflexión científica, que sepa apreciar el mérito de mantener la especulación sujeta a la guía de la experiencia, que perciba el encanto de la hermosa multiplicidad del suceder psíquico, llegará a apreciar esta obra y la estudiará con ahínco.

CLXXV

**PRÓLOGO PARA UN LIBRO DE MARIE
BONAPARTE^[2364]**

1933

Mi amiga y discípula Marie Bonaparte con este libro ha proyectado la luz del psicoanálisis sobre la vida y la obra de un gran poeta patológicamente afectado. Merced a su labor de interpretación, comprendemos ahora cuántos de los caracteres que aparecen en sus obras están condicionados por la personalidad del autor; pero también aprendemos que ésta era, a su vez, el sedimento de intensas fijaciones afectivas y de dolorosas vivencias de su temprana juventud. Tales estudios no pretenden explicar el genio del poeta, pero demuestran qué motivos lo han despertado y qué temas le impuso el destino. Hay, sin duda, un particular atractivo en estudiar las leyes de la vida psíquica humana en los individuos más sobresalientes.

CLXXVI

A ROMAIN ROLLAND^[2365]

1926

Inolvidable amigo: ¿Cuántos esfuerzos y dolores debe haber superado para alcanzar tales alturas del humanitarismo?

Años antes de conocerlo personalmente ya lo había reverenciado como artista y como apóstol del amor humanitario. También yo me adherí a éste; no por motivos de sentimentalismo o de normas ideales, sino por sobrias causas económicas; porque en vista de nuestras disposiciones instintivas y del mundo que nos rodea, hube de proclamarlo tan imprescindible para la conservación de la especie humana como, por ejemplo, lo es la técnica.

Cuando por fin llegué a conocerlo personalmente quedé sorprendido al comprobar que usted sabe prestar tan alto valor a la fuerza y a la energía, y que en su propia persona se encarna tal grado de fuerza de voluntad.

Que el próximo decenio no le depare sino superaciones.

Cordialmente suyo,

SIGMUND FREUD, *aetat.* 70

CLXXVII

A ERNEST JONES, EN SU CINCUENTA ANIVERSARIO^[2366]

1929

Cúpole al psicoanálisis, como primera tarea, revelar aquellos impulsos instintivos que no sólo son comunes a todos los seres humanos vivientes en la actualidad, sino que además la Humanidad actual tiene en común con el hombre de la Prehistoria y de la Protohistoria. Por consiguiente, nada le fue tan fácil como sobreponerse a las discrepancias condicionadas por la pluralidad de razas, de lenguas y de naciones entre los habitantes de la Tierra. De ahí que haya sido desde un comienzo *internacional*, y es sabido que sus cultivadores lograron superar antes que otros las influencias hostiles de la Gran Guerra.

Entre los hombres que en la primavera de 1908 se reunieron en Salzburgo para celebrar el Primer Congreso Psicoanalítico, destacábase un joven médico inglés que llevó allí un pequeño estudio titulado *Rationalization in Everyday Life*^[2367]. El contenido de esta obra primeriza se mantiene aún hoy en pie; gracias a ella, nuestra joven ciencia viose enriquecida con un importante concepto y con un término imprescindible.

Desde entonces, Ernest Jones ya no ha descansado más. Primero en su posición como profesor en Toronto, luego como médico en Londres, como fundador y maestro de un grupo local, como gerente de una editorial, director de una revista, cabeza de un instituto de enseñanza, actuó incansablemente en pro del psicoanálisis; con sus conferencias públicas divulgó su acervo científico puesto al día; con sus críticas brillantes, severas, pero justas, lo defendió contra

los ataques y las tergiversaciones de sus adversarios; con habilidad y moderación afianzó su difícil posición en Inglaterra, frente a las pretensiones de la *Profession*^[2368], y a la par de toda esa actividad exterior, colaborando con lealtad en el desarrollo del psicoanálisis en el continente, realizó aun esa hazaña científica de la cual son testimonios sus *Papers on Psycho-Analysis* y sus *Essays in Applied Psycho-Analysis*^[2369]. Ahora, alcanzando el pináculo de su vida, no sólo es el indisputado dirigente entre los analistas de habla inglesa, sino que se le reconoce como uno de los más destacados representantes de psicoanálisis en general, como un apoyo para sus amigos y, todavía hoy, como una esperanza para el futuro de nuestra ciencia.

Aunque el director de esta revista ha quebrado para saludar al amigo el silencio al cual su edad lo condena (o que ésta le permite), séale dado no concluir estas líneas con la expresión de un deseo —no creemos en la omnipotencia del pensamiento—, sino con la confesión de que no le es posible imaginarse a Ernest Jones, ni aun después de su cincuenta cumpleaños, de distinta manera que antes: activo y enérgico, belicoso y entregado a la causa.

CLXXVIII

MENSAJE PARA LA INAUGURACIÓN DE LA UNIVERSIDAD HEBREA^[2370]

1925

LOS historiadores nos enseñan que nuestra pequeña nación sólo pudo sobrevivir a la aniquilación de su independencia como Estado gracias a que en la escala de sus valores estimativos comenzó a transferir el más alto lugar a sus bienes espirituales, a su religión y a su literatura.

Vivimos actualmente una época en que este pueblo tiene la perspectiva de volver a conquistar el país de sus antecesores con ayuda de una potencia que domina al mundo, y celebramos la ocasión fundando una Universidad en su vieja ciudad capital.

Una Universidad es un lugar en el que se enseña la ciencia por encima de todas las diferencias religiosas y nacionales; donde se realizan investigaciones, donde se intenta mostrar a los hombres hasta qué límite comprenden el mundo que los rodea y hasta qué punto pueden someterlo a su acción.

Tal empresa es un noble testimonio del desarrollo que ha alcanzado nuestro pueblo en sus dos mil años de infortunio.

Lamento profundamente que mi mala salud me impida asistir a las festividades inaugurales de la Universidad Judía de Jerusalén.

CLXXIX

CARTA SOBRE LA POSICIÓN FRENTE AL JUDAISMO^[2371]

1925

«**P**UEDO declarar que estoy tan alejado de la religión judía como de todas las demás; en otras palabras: las considero sumamente importantes como objetos de interés científico, pero no me atañen sentimentalmente en lo más mínimo. En cambio, siempre tuve un poderoso sentimiento de comunidad con mi pueblo, sentimiento que también he nutrido en mis hijos. Todos seguimos perteneciendo a la confesión judía.

Mi juventud transcurrió en una época en que nuestros liberales maestros de religión no daban valor a que sus alumnos adquirieran conocimientos en la lengua y la literatura hebreas. Por eso mi cultura ha quedado muy atrasada en este terreno, defecto que más tarde tuve múltiples ocasiones de lamentar».

CLXXX

DISCURSO A LOS MIEMBROS DE LA SOCIEDAD B'NAI B'RITH^[2372]

1926 [1941]

¡**I**LUSTRÍSIMO *gran presidente, ilustres presidentes, queridos hermanos!*
¡Gracias por el honor que hoy me habéis demostrado! Sabéis todos por qué no puede responderos con el sonido de mi propia voz. Habéis oído hablar de mi labor científica a uno de mis amigos y discípulos; pero es difícil abrir juicio sobre estas cosas, al punto que quizá por mucho tiempo no se pueda pronunciarlo con certeza. Permitidme agregar algo al discurso de aquel que es también mi amigo y mi solícito médico. Quisiera contaros brevemente cómo me hice B. B. y qué busqué entre vosotros.

Fue en los años siguientes al 1895 cuando dos poderosas impresiones coincidieron en mí para despertar un mismo efecto. Por un lado, había alcanzado mi primera visión de los abismos de la vida instintiva humana, había contemplado muchas cosas susceptibles de desilusionarme y, al principio, aun de asustarme; por el otro, la exposición de tan desagradables comprobaciones tuvo la consecuencia de que me viera privado de la mayor parte de las relaciones humanas que cultivaba en esa época. Me sentía como un proscrito, repudiado por todo el mundo. En ese aislamiento despertóse en mí al anhelo de un círculo de hombres selectos y de elevadas ambiciones que me recibieran amistosamente, a pesar de mi temeridad. Me fue indicada vuestra Sociedad como el lugar donde podría hallar tales hombres.

El que vosotros fuerais judíos sólo podía serme grato, pues yo mismo era

judío y siempre consideré no sólo indigno, sino directamente absurdo tratar de negarlo. Debo confesaros aquí que no me ligaba al judaísmo ni la fe ni el orgullo nacional, pues siempre fui un incrédulo, fui educado sin religión, aunque no sin respeto ante las exigencias de la cultura humana que consideramos «éticas». Cuando me sentía inclinado al orgullo nacional, siempre procuré dominarlo por funesto e injusto, amedrentándome el amenazante ejemplo de los pueblos en medio de los cuales vivimos nosotros los judíos. Con todo, bastante quedaba aún para tornarme irresistible la atracción del judaísmo y de los judíos: cuantiosas potencias sentimentales oscuras, tanto más poderosas cuanto más difícilmente dejábanse expresar en palabras; la clara consciencia de una íntima identidad, la secreta familiaridad de poseer una misma arquitectura anímica. A ello no tardó en agregarse la comprensión de que sólo a mi naturaleza judía debo las dos cualidades que llegaron a serme indispensables en el difícil sendero de mi existencia. Precisamente por ser judío me hallé libre de muchos prejuicios que coartan a otros en el ejercicio de su intelecto; precisamente, como judío, estaba preparado para colocarme en la oposición y para renunciar a la concordancia con la «sólida mayoría».

Así, pues, llegué a ser uno de los vuestros; así tomé parte en vuestros intereses humanitarios y nacionales, conquisté amigos entre vosotros y convencí a los pocos amigos que aún me quedaban para que ingresaran en nuestra Sociedad. Ni siquiera podía pensar en convertiros a mi nueva doctrina; pero en una época en que nadie en Europa me escuchaba y cuando ni en Viena tenía un solo discípulo, vosotros me ofrecisteis vuestra benévola atención. Así fue cómo hallé aquí mi primer auditorio.

Cerca de las dos terceras partes del largo tiempo transcurrido desde mi ingreso me mantuve escrupulosamente junto a vosotros, obtuve en vuestro medio estímulo y confortamiento. Hoy habéis tenido la gentileza de no echarme en cara el que en este último tercio de dicho período me haya mantenido alejado. El trabajo llegó a abrumarme; imponíanse las obligaciones relacionadas con el mismo, y mis jornadas ya no podían prolongarse con la asistencia a las reuniones; además, el cuerpo no tardó en exigir la observancia estricta de mis horas de comida. Finalmente, llegaron los años de esta enfermedad que también hoy me impide presentarme ante vosotros.

No sé si llegué a ser un verdadero B. B. en el sentido en que vosotros lo entendéis. Me inclino a dudarlo, pues en mi caso intervinieron excesivas condiciones particulares. Puedo aseguraros, sin embargo, que habéis significado

mucho para mí, que ha sido mucho lo que me habéis dado en los años en que os pertenecí. Así, recibid mi más cálido agradecimiento por los días pasados tanto como por el día de hoy.

In W. B.&E^[2373].

Vuestro

SIGMUND FREUD.

CLXXXI

CARTA A DAVID EDER^[2374]

1926

Viena IX, Berggasse 19.
Mayo 11 de 1926.

Estimado doctor Eder:

He sobrevivido a mi septuagésimo cumpleaños —lo que de por sí no es empresa fácil— y me encuentro enfrentado ahora al deber —que difícilmente pueda cumplir— de agradecer a todos aquellos que me depararon el placer de hacerme llegar las expresiones de su simpatía. Usted mismo es uno de ellos y le doy las gracias de todo corazón, rogándole al mismo tiempo que me facilite la tarea transmitiendo mi más profundo y sincero agradecimiento a los distinguidos miembros del curatorio de la Universidad Hebrea y al comité ejecutivo de la Organización Sionista. Pienso especialmente en el doctor Weizmann y en el profesor Einstein, quienes me han demostrado tanta simpatía y a los que le ligan tantos intereses compartidos, sin que, para pesar mío, tenga la fortuna de conocerlos personalmente. Perdóneme por molestarlo con esta comisión y acepte los más cordiales saludos de su

Freud.

CLXXXII

**CARTA AL BURGOMAESTRE DE LA CIUDAD DE
PRIBOR^[2375]**

1931

Agradezco al señor burgomaestre de la ciudad del Pribor Freiberg, a los organizadores de este homenaje y a todos los presentes el honor que me demuestran al ornar mi casa natal con esta placa conmemorativa, ejecutada por mano de artista. Tanto más es apreciado este honor cuanto que el así honrado vive aún y sus coetáneos de ningún modo son unánimes en la apreciación de su obra.

He abandonado Freiberg a la edad de tres años, y sólo volví a visitarla a los dieciséis como estudiante en vacaciones, huésped de la familia Fluss, sin retornar desde entonces. Muchos son los azares que desde esos tiempos he tenido: cuantiosos esfuerzos, algunos pesares, también felicidad y cierto éxito, como suelen mezclarse en toda existencia humana. A mí, que he alcanzado los setenta y cinco años, no me resulta fácil volverme a esa época temprana de mi existencia, de cuyo rico contenido sólo escasos restos asoman a mi recuerdo. Pero de algo sí puedo estar seguro: hundido muy en lo profundo, sobrevive todavía en mí el feliz niño de Freiberg, el hijo primogénito de una madre juvenil, que en esos aires, en ese suelo recibió las primeras impresiones inextinguibles. Así, séame permitido cerrar estas palabras de gratitud con los más cordiales deseos de felicidad para ese lugar y para sus habitantes.

CLXXXIII

CARTA A PAUL FEDERN^[2376]

1931

Viena, noviembre 1 de 1931.

Querido doctor:

Hace unos días se apareció usted en mi casa con tres bustos, solicitándome que eligiera uno como regalo de la Asociación Psicoanalítica Vienesá.

La elección no fue fácil. Aunque los bustos fueron hechos por la misma mano y representan a la misma persona, el artista infundió a cada uno de ellos un encanto y una distinción particulares, que no muestran los demás y a los que es difícil sustraerse. Finalmente, dado que no puedo tener tres cabezas, como Cerbero, me decidí en favor de la talla en madera. Con su expresión vivaz y amistosa, promete convertirse en un agradable compañero de estancia.

A usted, que descubrió al artista y que lo alentó, con la Asociación que me obsequia con este doble mío, quiero expresarles mi cordial agradecimiento. Un regalo como éste, empero, es sintomático de espíritus que uno valoriza tanto más cuanto más raramente los encuentra en la vida, y aun estos sentimientos se cuentan entre los bienes más preciosos que es dable recibir.

Sin embargo, desgraciadamente viene a mi mente la idea de que todos ustedes han asumido tamaño sacrificio en una época en que las necesidades materiales pesan agobiadoramente sobre nosotros. Yo no he empobrecido en la misma medida que los demás. Desearía, pues, indemnizarlos, y aun así quedaría una gran deuda de gratitud. Según están las cosas hoy, les ruego que me acepten la suma de tres mil chelines austríacos, que podrían utilizar para las finalidades

de nuestra clínica e instituto de enseñanza.

Lo más lamentable es que dispongamos de recursos tan míseros para sostener nuestras instituciones, pero bien sabemos que hoy en día no es una desgracia ser pobre. Confío para el futuro en que perduren las palabras aplicadas cierta vez por mí al destino de nuestro movimiento: *Fluctuat nec mergitur*. Con los más cordiales saludos, suyo,

Sigmund Freud.

CLXXXIV

EN MEMORIA DE JOSE BREUER^[2377]

1925

El 20 de junio de 1925 falleció en Viena, a los ochenta y cuatro años, el doctor José Breuer, creador del método catártico, cuyo nombre está por ello inseparablemente ligado a los orígenes del psicoanálisis.

Breuer era un clínico general, discípulo de Oppolzer; en años anteriores había trabajado junto a Ewald Hering en la fisiología de la respiración, y aún más tarde, durante las escasas horas de solaz que le dejaba su extensa práctica de consultorio, se dedicó con éxito a experiencias sobre la función del aparato vestibular en los animales. Nada permitía sospechar en su formación intelectual que sería el primero en intuir decisivamente el antiquísimo enigma de la neurosis histérica, aportando al conocimiento de la vida psíquica humana una contribución de valor imperecedero. Mas era un hombre de grande y universal talento, cuyos intereses trascendían en vastos y múltiples sentidos el ámbito de su actividad profesional.

Fue en 1880 cuando el azar le trajo una enferma de singulares cualidades, una joven extraordinariamente inteligente que había caído en grave histeria durante la atención de su padre enfermo. El resultado que alcanzó con este «primer caso», el inagotable tesón y la paciencia con que desarrolló la técnica, una vez hallada, hasta librar a la enferma de todos sus incomprensibles síntomas; el entendimiento de los mecanismos psíquicos de la neurosis que adquirió en el curso de esa tarea, de todo esto el mundo sólo se enteró unos catorce años más tarde, a través de nuestro trabajo en colaboración *Estudios sobre la histeria*

(1895), aunque la información ofrecida entonces no fue, por desgracia, sino muy incompleta y censurada por consideraciones de discreción profesional.

Nosotros, los psicoanalistas, que hace tiempo estamos acostumbrados a dedicar centenares de horas a un solo enfermo, ya no podemos imaginarnos cuán revolucionario debió parecer semejante esfuerzo hace cuarenta y cinco años. Puede ser que requiera una buena porción de interés personal —si es lícita la expresión— de libido médica, pero también fue necesaria una dosis considerable de libre pensar y de juicio impertérrito. Cuando publicamos nuestros *Estudios* ya podíamos remitirnos a los trabajos de Charcot y a las investigaciones de Pierre Janet, que por entonces habían restado prioridad a parte de los descubrimientos de Breuer, aunque cuando éste trató a su primer caso (1881-82) nada se sabía de tales cuestiones. *Automatisme Psychologique*, de Janet, apareció en 1889; su otra obra, *U état mental des Hystériques*, tan sólo en 1892. Parece, pues, que la investigación de Breuer fue completamente original y sólo orientada por las sugerencias que le ofrecía el propio caso.

En repetidas ocasiones —por última vez en mi *Autobiografía* (1925), incluida en la compilación de Grote, *Die Medizin der Gegenwart* («La Medicina de hoy») — traté de fijar la parte que me cupo en los estudios publicados en común. Mi mérito consistió esencialmente en haber vuelto a despertar en Breuer un interés que parecía agotado y en haberlo impulsado a la publicación. Cierta reticencia que le era propia, una íntima modestia que debía resultar sorprendente en la brillante personalidad de este hombre, le había impelido a mantener secreto durante largo tiempo su asombroso descubrimiento, hasta que por fin dejó de ser nuevo en su totalidad. Más tarde tuvo motivos para aceptar que también un factor puramente afectivo le había restado entusiasmo para proseguir su labor con esta neurosis, pues llegó a toparse con la inevitable transferencia de la enferma hacia el médico y no logró comprender la índole impersonal de ese proceso. Sin embargo, en la época en que cedió a mi influencia y se dispuso a publicar los *Estudios*, parecía afianzado su juicio sobre la importancia de los mismos, pues decía: «Creo que esto es lo más importante que ambos podremos comunicar al mundo».

Además de la historia clínica de su primer caso, Breuer aportó a los *Estudios* un trabajo teórico que, lejos de haber perdido actualidad, contiene ideas y sugerencias aún insuficientemente explotadas. Quien se embarque en tal trabajo especulativo estimará en su justa medida la categoría intelectual de ese hombre, cuyo interés científico sólo se dedicó, desgraciadamente, durante un breve

espacio de su larga vida a nuestra psicopatología.

CLXXXV

EN MEMORIA DE KARL ABRAHAM^[2378]

1926

El 25 de diciembre falleció en Berlín el doctor K. Abraham, presidente del grupo berlinés por él fundado y actual presidente de la Asociación Psicoanalítica Internacional. No contando aún cincuenta años, sucumbió a un padecimiento interno contra el cual su recio organismo ya venía luchando desde la primavera de 1925. En el último Congreso de Homburg, K. Abraham parecía curado, para alegría de todos nosotros, pero una recidiva nos deparó esta amarga decepción.

Con este hombre

—*integer vitae scelerisque purus*^[2379]

perdemos a una de las más sólidas promesas de nuestra joven y aún tan combatida ciencia; quizá se haya perdido también un trozo irreparable de su futuro. Conquistó un lugar tan destacado entre todos los que me siguieron por los umbríos caminos de la labor psicoanalítica que sólo podría pronunciarse, junto al suyo, un solo nombre más. La confianza de colaboradores y discípulos, que gozó en medida ilimitada, probablemente lo habría llevado a la dirección del movimiento, y con seguridad habría sido un guía ejemplar hacia la investigación de la verdad, tan imperturbable ante la alabanza y la censura de las multitudes como ante el brillo seductor de sus propias creaciones imaginativas.

Escribo estas líneas para los amigos y colegas que conocieron y apreciaron a Abraham como yo lo hice, para aquellos que sin duda comprenderán cuánto representa para mí la pérdida del amigo menor en tantos años, para los que me

disculparán si no persisto en intentar decir lo difícilmente decible. En ésta nuestra revista será otro quien rinda tributo a la personalidad científica de Abraham y a su obra.

CLXXXVI

EN MEMORIA DE SANDOR FERENCZI^[2380]

1933

La experiencia nos ha demostrado que desear no cuesta nada, y por eso nos regalamos generosamente, los unos a los otros, los mejores y más afectuosos deseos, entre los cuales el primer lugar le corresponde al deseo de larga vida. Pero justamente este deseo tiene una ambivalencia que nos es revelada por cierta anécdota oriental hartamente conocida. Un sultán se ha hecho trazar su horóscopo por dos agoreros. «La fortuna sea contigo, ¡oh señor! —dice el primero—. En las estrellas está escrito que verás morir a todos tus parientes antes de morir tú». Este vidente es ajusticiado. «La fortuna sea contigo, ¡oh señor! —dice también el otro—. Leo en las estrellas que sobrevivirás a todos tus parientes». Éste es ricamente recompensado. No obstante, ambos habían expresado idéntica realización de deseos.

En enero de 1926 tuve que escribir la necrología de nuestro inolvidable amigo Karl Abraham. Pocos años antes, en 1923, pude complimentar a Sándor Ferenczi por haber alcanzado los cincuenta años de vida. Hoy, un corto decenio más tarde, me duele haberle sobrevivido también a él. En aquella salutación para su aniversario hube de celebrar públicamente su universalidad, su originalidad, la riqueza de sus talentos; en cambio, la discreción debida al amigo me prohibía hablar de su personalidad amable, magnánima y abierta a todo lo importante.

Desde que el interés por el naciente psicoanálisis lo condujo a mí, muchas han sido nuestras empresas compartidas. Cuando en 1909 fui invitado a Worcester, Massachusetts, para dictar allí conferencias durante una semana de

jubileo, le pedí que me acompañara. Todas las mañanas, antes de la hora de mi conferencia, nos pescábamos ante la Universidad y yo lo invitaba a proponerme el tema a exponer ese día; él esbozaba así lo que media hora después yo exponía en improvisación. Fue de esta manera como Ferenczi tomó parte en la génesis de las *Cinco conferencias sobre psicoanálisis*. Poco después, en el Congreso de Nuremberg, de 1910, lo induje a proponer la organización de los analistas en una Asociación Internacional, tal como la habíamos proyectado juntos. Su proyecto fue aprobado con pocas modificaciones; hoy todavía está en vigor. Durante varios años sucesivos pasamos juntos en Italia nuestras vacaciones otoñales, y más de un trabajo que posteriormente fue publicado con su nombre o con el mío tuvo allí, en nuestras conversaciones, su forma primigenia. Cuando estalló la guerra mundial, poniendo fin a nuestra libertad de movimientos, pero paralizando también nuestra actividad analítica, aprovechó el intervalo para comenzar su análisis conmigo, que si bien fue interrumpido por su incorporación a filas, pudo ser continuado posteriormente. El sentimiento de íntima y segura comunidad que paulatinamente se formó a través de tantas experiencias en común tampoco se vio perturbado cuando, lamentablemente ya avanzada su existencia, ligóse a la excelente mujer que hoy lo llora como viuda suya.

Cuando hace diez años la *Internationale Zeitschrift* y el *International Journal* dedicaron sendas entregas especiales a celebrar al cincuenta aniversario de Ferenczi, ya se hallaban publicados la mayoría de aquellos trabajos que hicieron de todos los analistas sus discípulos. No obstante, aún mantenía en reserva su obra más brillante, más pletórica de ideas. Yo lo sabía, y concluí mi mensaje de congratulación exhortándolo a entregárnosla. Así fue como apareció en 1924 su *Ensayo de una teoría genital*^[2381]. El pequeño libro es un estudio biológico más bien que psicoanalítico, una aplicación de los puntos de vista y de los conocimientos surgidos del psicoanálisis, a la biología de los procesos sexuales y aun al problema de la vida orgánica en general; por cierto, la más osada aplicación del psicoanálisis que se haya intentado jamás. Como idea cardinal, se acentúa la índole conservadora de los instintos, que tienden a restablecer todo estado abandonado a causa de una perturbación exterior; los símbolos se reconocen como testimonios de conexiones arcaicas; muéstrase, por medio de ejemplos convincentes, cómo las particularidades de lo psíquico conservan las huellas de las modificaciones primordiales y arcaicas de la sustancia somática. Al leer este trabajo, créese comprender muchas

peculiaridades de la vida sexual que antes nunca había sido posible captar en su concatenación, y el lector se siente enriquecido con sugerencias que prometen conducir a profundísimas perspectivas nuevas en vastos sectores de la Biología. Sería inútil querer discernir ya hoy cuánto puede aceptarse como conocimiento fidedigno y cuánto hay de tanteo hacia un conocimiento futuro, a manera de una fantasía científica. Déjase este pequeño libro con la impresión de que leerlo todo es demasiado para una sola jornada, de que se impone releerlo al cabo de una pausa. Mas no soy el único que tiene esta impresión. No obstante, quizá llegue a existir alguna vez realmente un «bioanálisis» como Ferenczi lo ha proclamado, y éste tendrá que invocar sin duda el *Ensayo de una teoría genital*.

Después de esta obra culminante, nuestro amigo comenzó a apartarse paulatinamente de nosotros. Vuelto de una temporada de trabajo en Estados Unidos, pareció sumirse cada vez más en la obra solitaria; él, que antes siempre había participado vivamente de cuanto ocurría en los círculos analíticos. Súpose que un único problema había embargado totalmente su interés. La imperiosa necesidad interior de curar y de socorrer al enfermo se había tornado omnipotente en él. Quizá se hubiese impuesto metas aún inaccesibles con nuestros actuales recursos terapéuticos. De sus inagotables fuentes afectivas llególe la convicción de que se podría alcanzar mucho más con nuestros enfermos dándoles en medida suficiente el amor que anhelaron tener en su infancia. Se propuso averiguar cómo sería posible hacerlo en el marco de la situación psicoanalítica, y mientras no hubo alcanzado el éxito en tal tarea, se mantuvo apartado, quizá también por no estar ya tan seguro de la concordancia de ideas con sus amigos. Dondequiera que el camino emprendido por él lo hubiese podido llevar, no le fue dado recorrerlo hasta el final. Paulatinamente manifestáronse los signos del grave proceso destructivo orgánico que probablemente ya había ensombrecido su vida desde años atrás. Así, poco antes de alcanzar los sesenta años, sucumbió a consecuencia de una anemia perniciosa. No es concebible que la historia de nuestra ciencia llegue a olvidarlo jamás.

Mayo de 1933.

CLXXXVII

MOISÉS Y LA RELIGION MONOTEISTA: TRES ENSAYOS^[2382]

1934-8 [1939]

I. MOISÉS, EGIPCIO

PRIVAR a un pueblo del hombre que considera el más grande de sus hijos no es empresa que se acometerá de buen grado o con ligereza, tanto más cuanto uno mismo forma parte de ese pueblo. Ningún escrúpulo, sin embargo, podrá inducirnos a eludir la verdad en favor de pretendidos intereses nacionales, y, por otra parte, cabe esperar que el examen de los hechos desnudos de un problema redundará en beneficio de su comprensión.

El hombre *Moisés*, que para el pueblo judío fue libertador, legislador y fundador de su religión, pertenece a épocas tan remotas que no es posible rehusar la cuestión previa de si fue un personaje histórico o una creación de la leyenda. Si realmente vivió, debe haber sido en el siglo XIII, o quizá aun en el XIV antes de nuestra era; no tenemos de él otra noticia sino la consignada en los libros sacros y en las tradiciones escritas de los judíos. Aunque esta circunstancia resta certeza definitiva a cualquier decisión al respecto, la gran mayoría de los historiadores se pronunciaron en el sentido de que Moisés vivió realmente y de que el Éxodo de Egipto, vinculado a su persona, tuvo lugar en efecto. Con toda razón se sostiene que la historia ulterior del pueblo de Israel sería incomprensible si no se aceptara esta premisa. Por otra parte, la ciencia de

nuestros días se ha tornado más cautelosa y procede mucho más respetuosamente con las tradiciones que en los primeros tiempos de la crítica histórica.

Lo primero que atrae nuestro interés en la persona de Moisés es precisamente su nombre, que en hebreo reza *Mosche*. Bien podemos preguntarnos: ¿De dónde procede este nombre; qué significa? Como se sabe, ya el relato del Éxodo, en su segundo capítulo, nos ofrece una respuesta. Nárrase allí que la princesa egipcia, cuando rescató al niño de las aguas del Nilo, le dio aquel nombre con el siguiente fundamento etimológico: «Pues yo lo saqué de las aguas». Mas esta explicación es a todas luces insuficiente. Un autor de *Jüdisches Lexikon*^[2383] opina así: «La interpretación bíblica del nombre —*el que fue sacado de las aguas*— es mera etimología popular, y ya la forma hebrea activa (*Mosche* podría significar, a lo sumo: *el que saca de las aguas*) está en pleno desacuerdo con ella». Podemos apoyar esta refutación con dos nuevos argumentos: ante todo, sería absurdo atribuir a una princesa egipcia una derivación del nombre sobre la base de la etimología hebrea; por otra parte, las aguas de las que se sacó al niño no fueron, con toda probabilidad, las del Nilo.

En cambio, desde hace mucho tiempo y por diversos conductos se ha expresado la presunción de que el nombre *Moisés* procedería del léxico egipcio. En lugar de mencionar a todos los autores que se han manifestado en este sentido, citaré la traducción del pasaje correspondiente de un nuevo libro de J. H. Breasted^[2384], autor a cuya *History of Egypt* (1906) se concede la mayor autoridad: «Es notable que su nombre, *Moisés*, sea egipcio. No es sino el término egipcio “mose” (que significa “niño”) y representa una abreviación de nombres más complejos, como, por ejemplo, “Amen-mose”, es decir, “niño de Amon”, o “Ptah-mose”, “niño de Ptah”, nombres que a su vez son abreviaciones de apelativos más largos: “Amon (ha dado un) niño”, o “Ptah (ha dado un) niño”. El nombre abreviado “Niño” se convirtió pronto en un sustituto cómodo para el complicado nombre completo, de modo que la forma nominal *Mose* se encuentra con cierta frecuencia en los monumentos egipcios. El padre de Moisés seguramente había dado a su hijo un nombre compuesto con Ptah o Amon, y en el curso de la vida diaria el patronimio divino cayó gradualmente en olvido, hasta que el niño fue llamado simplemente *Mose*. (La ‘s’ final de Moisés procede de la traducción griega del Antiguo Testamento. Tampoco ella pertenece a la lengua hebrea, donde el nombre se escribe Mosheh.)»^[2385]. He citado

textualmente este pasaje, pero no estoy dispuesto a asumir la responsabilidad por todas sus partes. Además, me asombra un tanto que Breasted haya omitido en su enumeración precisamente los nombres teofóricos similares que se encuentran en la lista de los reyes egipcios, como, por ejemplo, *Ah-mose*, *Thut-mose* (Totmés) y *Ra-mose* (Ramsés).

Ahora bien: cabría esperar que alguno de los muchos autores que reconocieron el origen egipcio del nombre de Moisés también llegase a la conclusión —o por lo menos planteara la posibilidad— de que el propio portador de un nombre egipcio fuese a su vez egipcio. Cuando nos referimos a épocas modernas no vacilamos en adoptar semejante conclusión, pese a que actualmente una persona ya no lleva un solo nombre, sino dos —el de pila y el apellido— y aunque no son nada raras las modificaciones y asimilaciones de los nombres bajo la influencia de circunstancias exteriores. Así, no nos extrañamos al comprobar que el poeta alemán Chamisso es de origen francés, que Napoleón Buonaparte, en cambio, es italiano, y que Benjamín Disraeli es efectivamente un judío italiano, como su nombre permite sospechar. Cabe suponer que en épocas pretéritas y arcaicas semejante deducción de la nacionalidad a partir del nombre debería ser mucho más fidedigna y aun imperativa. Sin embargo, en la medida de mis conocimientos, ningún historiador ha derivado esta conclusión en el caso de Moisés, ni tampoco lo hizo ninguno de aquellos que, como Breasted, están dispuestos a aceptar que Moisés «estaba familiarizado con toda la sabiduría de los egipcios^[2386]».

No podemos establecer con seguridad qué obstáculos se opusieron a tan justificada deducción. Quizá fuese insuperable el respeto ante la tradición bíblica; quizá pareciera demasiado monstruosa la idea de que el hombre Moisés hubiese sido otra cosa, sino un hebreo. En todo caso, comprobamos que la aceptación del carácter egipcio de su nombre no es considerada como decisiva para juzgar sobre el origen de Moisés, es decir, que nada se deduce de ella. Si concedemos alguna importancia al problema de la nacionalidad de este gran hombre, sin duda convendrá aducir nuevo material que facilite su solución.

He aquí el objeto de mi breve ensayo. Su pretensión a tener cabida en la revista *Imago* se basa en que su tema es una aplicación del psicoanálisis. El argumento al cual he de llegar no impresionará, sin duda, más que a la minoría de lectores familiarizados con las ideas analíticas y capaces de apreciar sus resultados: sin embargo, espero que por lo menos éstos lo considerarán

significativo.

En el año 1909, Otto Rank, que entonces aún se encontraba bajo mi influencia, publicó por sugestión mía un trabajo titulado *El mito del nacimiento del héroe*^[2387]. Trátase allí el hecho de que «casi todos los pueblos civilizados importantes... ensalzaron precozmente, en creaciones poéticas y leyendas, a sus héroes, reyes y príncipes legendarios, a los fundadores de sus religiones, de sus dinastías, imperios y ciudades; en suma, a sus héroes nacionales. Especialmente las historias de nacimiento y juventud de estos personajes fueron adornadas con rasgos fantásticos, cuya similitud —y aun a veces su concordancia textual— en pueblos distintos, algunos distanciados y completamente independientes entre sí, se conoce desde hace tiempo y ha llamado la atención de muchos investigadores». Si de acuerdo con el método de Rank, y aplicando una técnica al modo de Galton, se reconstruye una «leyenda tipo» que destaque los rasgos esenciales de todas estas versiones, se obtendrá el siguiente esquema:

«El héroe es hijo de *ilustrísimos* padres, casi siempre hijo de reyes.

»Su concepción es precedida por dificultades, como la abstinencia, la esterilidad prolongada o las relaciones secretas de los padres, debidas a prohibiciones u otros obstáculos exteriores. Durante el embarazo, o aun antes, ocurre un anuncio (sueño, oráculo) que advierte contra su nacimiento, amenazando por lo general la seguridad del padre.

»En consecuencia, el niño recién nacido es condenado, casi siempre *por el padreo por el personaje que lo representa*, a ser muerto o *abandonado*; de ordinario se lo abandona *a las aguas en una caja*.

»Luego es *salvado* por animales o por *gente humilde (pastores)* y amamantado por un *animal hembra* o por una *mujer de baja alcurnia*.

»Ya hombre, vuelve a encontrar a sus nobles padres por caminos muy azarosos; *se venga de su padre* y, además, *es reconocido*, alcanzando grandeza y gloria».

El más antiguo de los personajes históricos a quienes se vinculó este mito natal es *Sargón de Agade*, el fundador de Babilonia (circa 2800 a. J. C.). Para nuestros fines interesa particularmente reproducir aquí la narración atribuida al propio monarca.

«Sargón, el poderoso rey, el rey de Agade, soy yo. Mi madre fue una vestal; a mi padre no lo conocí, pero el hermano de mi padre habitaba en las montañas.

En mi ciudad, Azupirani, situada a orillas del Eufrates, me concibió en su vientre mi madre, la vestal. *Me dio a luz en secreto; me colocó en una caja de juncos, cerrando mi puerta con pez negra y descendíendome al río*, que no me ahogó. La corriente me llevó hacia Akki, el aguatero, Akki, el aguatero, con la bondad de su corazón, me levantó de las aguas. *Akki, el aguatero, como hijo propio me crió*. Akki, el aguatero, me confió el cuidado de su jardín. Trabajando como jardinero, Ishtar se enamoró de mí; llegué a ser rey y durante cuarenta y cinco años ejercí mi reinado».

En la serie iniciada por Sargón de Agade, los nombres que mejor conocemos son los de Moisés, Ciro y Rómulo, pero Rank enumeró, además, muchos otros personajes heroicos pertenecientes a la poesía o a la leyenda, supuestos protagonistas de idéntica historia juvenil, ya sea en su totalidad o en partes fácilmente reconocibles. Entre ellos se cuentan Edipo, Kama, Paris, Télefos, Perseo, Heracles, Gilgamesh, Anfión y Zethos.

Las investigaciones de Rank, que sólo mencionaré con breves alusiones, nos han permitido conocer el origen y la tendencia de este mito. Un héroe es quien se ha levantado valientemente contra su padre, terminando por vencerlo. Nuestro mito traza esta lucha hasta la protohistoria del individuo, al hacer que el niño nazca contra la voluntad del padre y que sea salvado contra los malos designios de éste. El abandono en la caja es una inconfundible representación simbólica del nacimiento: la caja es el vientre materno; el agua, el líquido amniótico. En incontables sueños, la relación padres-hijo es representada por el extraer o salvar de las aguas. La fantasía popular, al atribuir este mito natal a un personaje famoso, pretende reconocerlo como héroe, proclamando que ha cumplido el esquema de una vida heroica. Pero la fuente última de toda esta fábula se halla en la denominada «novela familiar» del niño, por medio de la cual el hijo reacciona ante las modificaciones de su vinculación afectiva con los primogenitores, especialmente con el padre. Los primeros años de la infancia están dominados por una grandiosa supervaloración del padre, de acuerdo con la cual los reyes y las reinas de los cuentos y los sueños representan siempre a los padres; más tarde, en cambio, bajo la influencia de la rivalidad y de las frustraciones reales, comienza el desprendimiento de los progenitores y aparece una actitud crítica frente al padre. En consecuencia, las dos familias del mito, la ilustre tanto como la humilde, son imágenes de la propia familia, tal como se le presenta al niño en períodos sucesivos de su vida.

No es excesivo afirmar que estas explicaciones permiten comprender la

amplia difusión y la uniformidad del mito natal del héroe. Tanto mayor será nuestro interés por la leyenda del nacimiento y el abandono de Moisés al comprobar su singularidad y aun su contradicción con respecto a los demás mitos en un elemento fundamental.

Tomemos como punto de partida a las dos familias entre las cuales se desenvuelve el destino del niño. Sabemos que ambas formas una sola en la interpretación analítica, estando separadas únicamente en el tiempo. En la versión típica de la leyenda, la primera familia, aquélla en la que nace el niño, es noble y casi siempre real; la segunda, donde el niño crece, es la humilde o degradada, como por otra parte corresponde a las condiciones en que se basa nuestra interpretación. Esta diferencia sólo está borrada en la leyenda de Edipo, pues el niño abandonado por una familia real es acogido por otra pareja de reyes. No podremos considerar casual la circunstancia de que justamente en este ejemplo la identidad primitiva de ambas familias se transparente también en la leyenda. El contraste social entre las dos familias permite al mito —destinado, como sabemos, a destacar la naturaleza heroica del gran hombre— cumplir una segunda función que adquiere particular importancia cuando se trata de personajes históricos. En efecto, también sirve para proveer al héroe con una patente de hidalguía, para encumbrarlo socialmente. Así, Ciro es un conquistador extranjero para los medos, pero gracias a la leyenda del abandono se convierte en nieto del rey medo. Con Rómulo sucede algo parecido: si realmente existió un personaje histórico que le correspondiera, fue con seguridad un aventurero venido de comarcas remotas, un advenedizo; en cambio, la leyenda lo torna descendiente y heredero de la casa regia de Alba Longa.

Muy distinto es el caso de Moisés. La primera familia, generalmente la noble, es aquí bastante modesta: Moisés es hijo de judíos levitas. La segunda, en cambio, la familia humilde en la cual suele criarse el héroe, está sustituida, aquí por la casa real de Egipto: la princesa lo cría como hijo propio. Muchos estudiosos se extrañaron ante esta discrepancia de la leyenda típica. Eduard Meyer y otros después de él aceptaron que la leyenda tuvo originalmente otra versión: El faraón habría sido advertido por un sueño profético^[2388] de que un hijo de su hija le depararía peligros, a él y a su reino. Por eso hace abandonar en el Nilo al niño que acaba de nacer, pero éste es salvado por judíos, que lo crían como hijo propio. A causa de «motivos nacionales», como dice Rank^[2389], la leyenda habría sido elaborada hasta adoptar la forma que conocemos.

Pero la menor reflexión demuestra que jamás pudo existir semejante leyenda mosaica original, concordante con las demás de su especie. En efecto, la leyenda sólo pudo haber sido de origen egipcio, o bien judío. El primer caso queda excluido de antemano, pues los egipcios no tenían motivo alguno para ensalzar a Moisés, que no era un héroe para ellos. Por consiguiente, la leyenda debe haber surgido en el pueblo judío, es decir, se la habría vinculado en su versión conocida a la persona del caudillo. Mas para tal fin era completamente inapropiada, pues ¿de qué podía servirle a un pueblo una leyenda que convirtiera a su gran hombre en un extranjero?

En la versión que conocemos actualmente, el mito de Moisés está muy lejos de cumplir sus propósitos secretos. Si Moisés no es convertido en hijo de reyes, la leyenda no puede proclamarlo héroe; si lo deja como hijo de judíos, nada habrá hecho para encumbrarlo. Sólo una partícula del mito entero conserva su eficacia: la aseveración de que el niño sobrevivió, pese a los violentos poderes antagónicos exteriores; este rasgo, precisamente, se repetirá en la historia infantil de Jesucristo, en la que Herodes asume el papel del faraón. Siendo así, tendremos en efecto derecho de aceptar que algún torpe exegeta ulterior, al elaborar el material legendario, creyó necesario atribuir a su héroe, Moisés, ciertos rasgos similares a la clásica leyenda del abandono, privativa de los héroes; sin embargo, ese nuevo elemento no podía concordar con su portador, debido a las circunstancias peculiares de este caso.

Nuestra investigación se limitaría, pues, a este resultado poco satisfactorio y, además, muy incierto, de modo que nada habría contribuido a resolver el problema de si Moisés era egipcio. Pero aún disponemos de otro acceso, quizá más prometedor, para analizar la leyenda del abandono.

Volvamos a las dos familias del mito. Sabemos que en el plano de la interpretación analítica ambas son idénticas, mientras que en el plano mitológico se diferencian en una noble y otra humilde. Pero tratándose de un personaje histórico al cual se ha proyectado el mito, existe aún otro, un tercer plano: el de la realidad. En tal caso, una de las familias habría existido en la realidad: aquélla en la cual el personaje, el gran hombre, efectivamente nació y se crió; la otra, en cambio, sería ficticia, creada por el mito para cumplir sus fines propios. Por lo general, la familia que realmente existió es la humilde, mientras que la ficticia es la noble. En el caso de Moisés, algo parecía discrepar de esta norma; pero ahora podemos aclarar la situación mediante un nuevo punto de vista: En todos los casos a nuestro alcance, la primera familia, aquella que abandona al niño, es la

ficticia; la segunda, en cambio, la que lo recoge y lo cría, es la verdadera. Si nos atrevemos a conceder vigencia general a esta regla, sometiéndole también la leyenda de Moisés, advertiremos de pronto con toda claridad: Moisés es un egipcio, probablemente noble, que merced a la leyenda ha de ser convertido en judío. ¡He aquí, pues, nuestro resultado! El abandono a las aguas ocupa un lugar lógico en la leyenda, pero para adaptarlo a la nueva tendencia fue preciso torcer, no sin violencia, su propósito: de motivo de perdición que era, hubo de convertirse en recurso de salvación.

Pero la discrepancia de la leyenda mosaica frente a todas las demás de su especie puede ser reducida a una particularidad que presenta la historia de Moisés. Mientras en general el héroe se eleva en el curso de su vida por sobre sus orígenes modestos, la vida heroica del hombre Moisés comienza con su descenso de las alturas, con su condescendencia hacia los hijos de Israel.

Hemos emprendido esta breve disquisición con la esperanza de que nos ofreciera un segundo y nuevo argumento favorable a la hipótesis de que Moisés era egipcio. Ya sabemos que el primer argumento, el derivado de su nombre, no presionó decisivamente a muchos estudiosos^[2390]; deberemos atenernos a que el nuevo argumento, logrado al analizar la leyenda del abandono, no corra mejor suerte. Las objeciones en su contra quizá nos digan que las condiciones de formación y transformación de las leyendas todavía son demasiado enigmáticas como para justificar una conclusión como la nuestra; que las tradiciones referidas a la figura heroica de Moisés son tan confusas, tan contradictorias y llevan tantas huellas inconfundibles de multiseculares refundiciones y agregados tendenciosos que deben condenar al fracaso todo esfuerzo encaminado a revelar el núcleo de verdad histórica oculto tras ellas. Por mi parte, no comparto esta actitud negativa, pero tampoco logro refutarla.

¿Por qué he publicado, en principio, este estudio, si no nos proporciona mayor certidumbre? Lamento que tampoco mi justificación pase de algunas meras alusiones. Pero el caso es que creo que si nos dejamos llevar por los dos argumentos aquí mencionados y si tratamos de aceptar seriamente la hipótesis de que Moisés era un noble egipcio, entonces se nos abrirán perspectivas muy vastas e interesantes. Con ayuda de ciertas y no muy lejanas suposiciones, creemos comprender los motivos que animaron a Moisés en su extraordinaria decisión; además, en estrecha relación con ellos, podremos concebir el posible fundamento de numerosas características y particularidades de la legislación y la

religión que él dio al pueblo judío; por fin, aún lograremos conceptos fundamentales sobre el origen de las religiones monoteístas en general. Sin embargo, conclusiones de tal importancia no pueden fundarse únicamente sobre hipótesis psicológicas. Si aceptamos la nacionalidad egipcia de Moisés como uno de los asideros, aún necesitaremos por lo menos un segundo fundamento para defender el cúmulo de nuevas hipótesis contra la crítica de que se trataría de meros productos de la fantasía, demasiado ajenos a la realidad. Aquella condición quedaría cumplida, por ejemplo, con la demostración objetiva de la época a que corresponde la vida de Moisés y, en consecuencia, el Exodo de Egipto. Mas no hemos podido encontrar semejante prueba, de modo que será mejor reservarnos todas las restantes deducciones inherentes al reconocimiento de que Moisés era egipcio.

II. SI MOISÉS ERA EGIPCIO...

EN una precedente colaboración a esta revista^[2391] intenté afianzar con un nuevo argumento la sospecha de que el hombre *Moisés*, libertador y legislador del pueblo judío, no fue judío, sino egipcio. Hace tiempo se sabía que su nombre procede del léxico egipcio, aunque no se prestase debida consideración a esta circunstancia; por mi parte, agregué que la interpretación del mito del expósito que se vincula a Moisés obliga a la conclusión de que éste habría sido un egipcio a quien un pueblo entero necesitaba transformar en judío. Al concluir mi estudio afirmé que la hipótesis de que Moisés fuese egipcio daría lugar a importantes y trascendentes conclusiones, aunque por mi parte no estaría dispuesto a sustentarlas públicamente, ya que sólo se apoyaban en probabilidades psicológicas y carecían de pruebas objetivas. Cuanto más importantes son los conocimientos así adquiridos, tanto más poderosa es la resistencia a exponerlos sin seguro fundamento a la crítica ajena, cual bronceas figuras sobre pedestales de barro. Ni la más seductora verosimilitud puede protegernos contra el error; aunque todos los elementos de un problema parezcan ordenarse como las piezas de un rompecabezas, habremos de recordar que lo probable no es necesariamente cierto, ni la verdad siempre es probable. Por fin, no nos tienta el ser incluidos entre los escolásticos y talmudistas que se deleitan en hacer jugar su perspicacia sin importarles cuán remotas de la realidad pueden

ser sus afirmaciones.

No obstante estos escrúpulos, que hoy aún pesan tanto como entonces, superé el conflicto decidiéndome a continuar esa primera comunicación con este estudio, que, sin embargo, tampoco contiene todo lo anunciado, ni siquiera su parte principal.

(1)

Pues si Moisés era egipcio..., pues entonces esta hipótesis nos ofrece, como primer resultado, un nuevo enigma de difícil solución. Cuando un pueblo o una tribu^[2392] se dispone a una gran empresa, cabe esperar que uno de sus miembros se erija en jefe o sea elegido para esta función. Pero no es fácil conjeturar qué puede haber inducido a un encumbrado egipcio —príncipe quizá, sacerdote o alto funcionario— a encabezar una horda de inmigrantes extranjeros, culturalmente inferiores, para abandonar con ellos su país. El conocido desprecio de los egipcios por los pueblos extranjeros presta particular inverosimilitud a semejante decisión, al punto que, según me atrevo a creer, éste es justamente el motivo por el cual aun los historiadores, que reconocieron el origen egipcio del hombre y que atribuyeron a su portador toda la sabiduría de Egipto, no quisieron considerar la posibilidad, tan evidente, de que Moisés fuese egipcio.

A esta primera dificultad no tarda en agregarse una segunda. Recordemos que Moisés no sólo fue el conductor político de los judíos radicados en Egipto, sino también su legislador y educador, y que les impuso el culto de una nueva religión, llamada aún hoy mosaica en mérito a su creador. Pero ¿acaso un solo hombre puede llegar tan fácilmente a crear una nueva religión? Además, si alguien pretende influir sobre la religión de otro, ¿por ventura no es lo más natural que comience por convertirlo a su propia religión? El pueblo judío de Egipto seguramente poseía alguna forma de religión, y si Moisés, que le dio una nueva, era egipcio, no podemos dejar de presumir que esa otra nueva religión debía ser la egipcia.

Mas algo se opone a esta posibilidad: la circunstancia del tajante antagonismo entre la religión atribuida a Moisés y la egipcia. Aquélla es un monoteísmo de grandiosa rigidez: sólo existe un Dios, único, todopoderoso e inaccesible; nadie soporta su contemplación; nadie puede formarse una imagen del mismo, ni siquiera pronunciar su nombre. En la religión egipcia, en cambio,

nos encontramos con un enjambre casi inabarcable de divinidades que reconocen distinto origen y jerarquía; algunas de ellas son materializaciones de grandes potencias naturales, como el cielo y la tierra, el sol y la luna; también hallamos en ocasiones una abstracción como *Maat* (la Verdad, la Justicia), o un monstruo como el enano *Bes*: pero, en general, son deidades locales, originarias de la época en que el país estaba dividido en numerosos cantones; tienen forma de animales, como si aún no hubiesen superado su descendencia de los antiguos animales totémicos; se diferencian escasamente entre sí, y apenas hay algunos destinados a cumplir funciones determinadas. Los himnos en loor de estos dioses dicen más o menos lo mismo de todos ellos, los identifican unos con otros sin la menor reserva, en forma tal que nos dejaría perdidamente confundidos. Los nombres de los dioses son combinados entre sí, de manera que uno de ellos queda reducido casi al epíteto del otro; así, en el apogeo del Nuevo Imperio, el dios principal de Tebas se llama *Amon-Re*, compuesto cuya primera parte designa al dios ciudadano con cabeza de carnero, mientras que *Re* es el nombre del dios solar de *On*, con cabeza de gavián. El culto de estos dioses, como toda la vida cotidiana de los egipcios, estaba dominado por ceremonias mágicas y rituales, por conjuros y amuletos.

Algunas de estas discrepancias pueden obedecer a la contradicción fundamental entre un monoteísmo estricto y un politeísmo ilimitado. Otras son consecuencias evidentes del desnivel espiritual entre una religión muy próxima a fases primitivas, y otra que se ha elevado a las alturas de la más humilde abstracción. Quizá se deba a estos dos factores si se tiene a veces la impresión de que la antítesis entre la religión mosaica y la egipcia habría sido voluntaria y deliberadamente agudizada; así, cuando una de ellas condena con la mayor severidad toda forma de magia y hechicería, mientras que éstas florecen exuberantemente en la otra. O bien si el insaciable afán de los egipcios por materializar a sus dioses en arcilla, piedra y metal, afán al que tanto deben hoy nuestros museos, se enfrenta con la rigurosa prohibición judía de representar plásticamente a cualquier ente vivo o imaginado. Pero aún hay otra contradicción entre ambas religiones que no capta nuestra intentada explicación. Ningún otro pueblo de la antigüedad ha hecho tanto como el egipcio para negar la existencia de la muerte; ninguno adoptó tan minuciosas precauciones para asegurar la existencia en el más allá. De acuerdo con ello, el dios de los muertos, *Osiris*, el señor de ese otro mundo, era el más popular e indisputado de todos los dioses egipcios. La primitiva religión judía, en cambio, renunció completamente

a la inmortalidad; jamás ni en parte se menciona la posibilidad de una continuación de la existencia después de la muerte. Y esto es tanto más notable cuanto que experiencias ulteriores han demostrado que la creencia en un existir ultraterreno puede ser perfectamente compatible con una religión monoteísta.

Según esperábamos, la hipótesis de que Moisés fuese egipcio debía ser fructífera e ilustrativa en más de un sentido; pero ya nuestra primera deducción de esta hipótesis —la de que la nueva religión dada a los judíos no habría sido sino la propia, la egipcia— ha fracasado ante el reconocimiento de la discrepancia, y aun de la diametral contradicción entre ambas religiones.

(2)

Un hecho extraño en la historia de la religión egipcia, un hecho que sólo llegó a ser reconocido y apreciado en una época relativamente reciente, nos abre una nueva e inesperada perspectiva. Gracias a ella subsiste la posibilidad de que la religión que Moisés dio a su pueblo judío fuese, pese a todo, *una* religión egipcia, aunque no *la* religión egipcia.

Durante la gloriosa dinastía XVIII, bajo cuya égida Egipto llegó a ser por vez primera una potencia mundial, ascendió al trono, por el año 1375 a. J. C., un joven faraón que primero se llamó *Amenhotep IV*, como su padre, pero que más tarde cambió de nombre, y por cierto algo más que su nombre^[2393]. Este rey se propuso imponer a sus egipcios una nueva religión, una religión contraria a sus tradiciones milenarias y a todas sus maneras familiares de vivir. Tratábase de un rígido monoteísmo la primera tentativa de esta clase emprendida en la historia de la humanidad, en cuanto alcanzan nuestros conocimientos. Con la creencia en un dios único nació casi inevitablemente la intolerancia religiosa, extraña a los tiempos anteriores y también a largas épocas ulteriores. Pero el reinado de *Amenhotep* sólo duró diecisiete años, y muy poco después de su muerte, ocurrida en 1358, la nueva religión ya había sido eliminada y proscrita la memoria del rey hereje. En las ruinas de la nueva residencia que construyó y dedicó a su dios y en las inscripciones esculpidas en sus pétreas tumbas se encuentra lo poco que sabemos sobre este faraón. Pero cuanto hemos logrado averiguar sobre su personalidad, harto extraña y aun singular, merece nuestro mayor interés^[2394].

Sin embargo, todo lo nuevo debe hallar antecedentes y condiciones previas en hechos anteriores. También los orígenes del monoteísmo egipcio pueden ser

perseguidos en determinado trecho con cierta certidumbre^[2395]. En la escuela sacerdotal del templo solar de *On* (Heliopolis) se agitaban desde tiempo atrás ciertas tendencias dirigidas a desarrollar la representación de un dios universal y a destacar la faz ética de su esencia. *Maat*, la diosa de la Verdad, del Orden y la Justicia, era hija del dios solar *Re*. Ya durante el reinado de *Amenhotep III*, padre y antecesor del reformador, la adoración del dios solar alcanzó un nuevo apogeo, probablemente en oposición a *Amon*, el dios de Tebas, que se había tornado excesivamente poderoso. Se remozó un antiquísimo nombre del dios solar, *Aton* o *Atum*, y el joven rey halló en esta religión de Aton un movimiento que no era necesario crear de la nada, al que bastaba plegarse.

Por esa época, las condiciones políticas de Egipto habían comenzado a ejercer poderosa influencia sobre su religión. Gracias a las campañas del gran conquistador *Thotmés III*, Egipto se había transformado en una potencia mundial, extendiéndose a Nubia, por el Sur; a Palestina, Siria y parte de Mesopotamia, por el Norte. Este imperialismo vino a reflejarse en la religión bajo la forma del universalismo y el monoteísmo, pues ya que la tutela del faraón comprendía ahora, además de Egipto, a Nubia y Siria, también la divinidad debía trascender su limitación nacional, y tal como el faraón era el único e indisputado señor del mundo conocido por los egipcios, también la nueva deidad egipcia hubo de asumir ese carácter. Además, era natural que Egipto se tornara más accesible a las influencias extranjeras, al dilatarse los límites del imperio; algunas de las consortes reales^[2396] eran princesas asiáticas, y posiblemente aun llegaran desde Siria influencias directas del monoteísmo.

Amenhotep jamás renegó su adhesión al culto solar de *On*. En los dos himnos a *Aton* que nos han transmitido las inscripciones funerarias y que quizá fueran compuestos por el mismo rey, ensalza al sol como creador y conservador de toda vida, dentro y fuera de Egipto, con fervor tal que sólo tiene parangón, muchos siglos más tarde, en los salmos en honor del dios judío *Jahve*. Pero *Amenhotep* no se conformó con anticipar tan sorprendentemente los conocimientos científicos sobre el efecto de las radiaciones solares, pues sin duda dio un paso más, no adorando al sol tan sólo como objeto material, sino como símbolo de un ente divino cuya energía se manifiesta en sus radiaciones^[2397].

Pero no haríamos justicia al rey si lo considerásemos como mero prosélito y fomentador de una religión de *Aton* ya existente. Su acción fue mucho más profunda; le agregó algo nuevo, que convirtió la doctrina del dios universal en

un monoteísmo: el elemento de la exclusividad. En uno de sus himnos lo dice explícitamente: «¡Oh, Tú, Dios único! ¡No hay otro Dios sino Tú!»^[2398]. Además, recordemos que para apreciar la nueva doctrina no basta conocer su contenido positivo, pues casi igual importancia tiene su faz negativa, el conocimiento de lo que condena. También sería erróneo aceptar que la nueva religión surgió de pronto a la vida, completa y con todas sus armas, como Pallas Athene de la cabeza de Zeus. Todo indica, más bien, que se fortaleció gradualmente durante el reinado de Amenhotep, adquiriendo cada vez mayor claridad, consecuencia, rigidez e intolerancia. Probablemente esta evolución se llevara a cabo bajo la influencia de la violenta hostilidad que los sacerdotes de Amon opusieron a la reforma del rey. En el sexto año de su reinado la enemistad había llegado a punto tal que el rey modificó su nombre, pues una parte del mismo era el proscrito nombre divino *Amon*. En lugar de *Amenhotep* se llamó *Ikhнатon*^[2399]. Pero no sólo extinguió el nombre del odiado dios en su propio gentilicio, sino también en todas las inscripciones, incluso donde aparecía formando parte del nombre de su padre, Amennotepe III. Poco después de repudiar su nombre, Ikhнатon abandonó Tebas, dominada por Amon, y se construyó río abajo una nueva residencia, que denominó *Akhetaton* («Horizonte de *Atom*»). Sus ruinas se llaman hoy *Tell-el-Amarna*^[2400].

La persecución del rey cayó con mayor dureza sobre Amon, pero no sólo sobre este dios. En todas las comarcas del reino fueron cerrados los templos, prohibidos los servicios divinos, confiscados los bienes de los templos. Más aún: el celo del rey llegó a tal punto que hizo revisar todos los viejos monumentos para borrar en ellos la palabra «dios», siempre que aparecieran en plural^[2401]. Nada de extraño tiene que estas medidas de Ikhнатon despertaran una reacción de venganza fanática entre los sacerdotes sojuzgados y el pueblo descontento; estado de ánimo que pudo descargarse libremente una vez muerto el rey. La religión de Aton no había llegado a ser popular, y probablemente no trascendiera de un pequeño círculo próximo al faraón. El fin de Ikhнатon ha quedado oculto en las tinieblas. Tenemos noticias de algunos descendientes efímeros y nebulosos de su familia. Ya su yerno *Tutankhaton* tuvo que regresar a Tebas y sustituir, en su nombre, al dios *Aton* por *Amon*. Luego siguió una época de anarquía, hasta que en 1350 el caudillo militar *Haremhab* logró restablecer el orden. La gloriosa dinastía quedó extinguida, y con ella se perdieron sus conquistas en Nubia y Asia. En este turbio interregno fueron restablecidas las antiguas religiones de

Egipto; el culto de Aton quedó eliminado, la residencia de Ikhnaton fue destruida y saqueada, y su memoria, condenada como la de un criminal.

Perseguimos determinado propósito al destacar aquí algunos elementos negativos de la religión de Aton. Ante todo, el hecho de que excluye todo lo mítico, lo mágico y lo taumatúrgico^[2402].

Luego, la forma en que se representa al dios solar; ya no, como en tiempos anteriores, por una pequeña pirámide y un halcón, sino mediante un disco del cual parten rayos que terminan en manos humanas, forma que casi podríamos calificar de sobria y racional. Pese a la exuberante producción artística del período de Amarna, no se ha encontrado ninguna otra representación del dios solar ni una imagen personal de Aton, y puede afirmarse confiadamente que jamás será hallada^[2403].

Por fin, el completo silencio que se cierne sobre Osiris, el dios de la muerte, y sobre el reino de los muertos. Ni los himnos ni las inscripciones funerarias mencionan nada de lo que quizá fuese más querido al corazón del egipcio. La antítesis frente a la religión popular no podría hallar expresión más cabal^[2404].

(3)

Ahora nos aventuramos a formular la siguiente conclusión: Si Moisés era egipcio y si transmitió a los judíos su propia religión, entonces ésta fue la de *Ikhnaton*, la religión de *Aton*.

Acabamos de comparar la religión judía con la popular egipcia, comprobando el antagonismo entre ambas. Ahora trataremos de cotejarla con la de *Aton*, esperando poder demostrar su identidad original. Sabemos que no nos encontramos ante una tarea fácil, pues debido a la furia vengativa de los sacerdotes de Amon, quizá sean insuficientes nuestros conocimientos sobre la religión de *Aton*. En cuanto a la religión mosaica, sólo la conocemos en su estructura final, fijada por los sacerdotes judíos unos ochocientos años más tarde, en la época posterior al Exilio. Si a pesar de estos inconvenientes del material llegásemos a hallar unos pocos indicios favorables a nuestra hipótesis, sin duda podríamos concederles gran valor.

Nos sería posible demostrar rápidamente nuestra tesis de que la religión mosaica no es sino la de Aton recurriendo a una profesión de fe, a una proclamación; mas temo se nos objete que este camino no es viable. Me refiero a

la profesión de fe judía, que, como se sabe, reza así: *Shema Jisroel Adonai Elohenu Adonai Ejod*. Si el parentesco fonético entre el nombre egipcio *Aton* (o *Atum*), la palabra hebrea *Adonai* y el nombre del dios sirio *Adonis*, no es tan sólo casual, sino producto de un arcaico vínculo lingüístico y semántico, entonces se podría traducir así aquella fórmula judía: «Oye, Israel, nuestro dios *Aton* (*Adonai*) es un dios único». Desgraciadamente, no tengo competencia alguna para decidir esta cuestión, y tampoco hallé gran cosa sobre ella en la bibliografía^[2405]; pero quizá no sea lícito recurrir a una solución tan fácil. Por lo demás, aún tendremos ocasión de volver sobre el problema del nombre divino.

Tanto las analogías como las discrepancias entre ambas religiones son manifiestas, pero no nos ofrecen muchos asideros. Ambas son formas de un monoteísmo estricto, y de antemano tenderemos a reducir todas sus analogías a este carácter básico. En algunos sentidos, el monoteísmo judío adopta una posición aún más rígida que el egipcio; por ejemplo, cuando prohíbe toda forma de representación plástica. Además del nombre del dios, la diferencia esencial consiste en que la religión judía abandona completamente la adoración del sol, en la que aún se había basado el culto egipcio. Al compararla con la religión popular egipcia tuvimos la impresión de que, junto a una oposición de principios, la discrepancia entre ambas religiones traduce cierta contradicción intencional. Tal impresión se justifica si en este cotejo sustituimos la religión judía por la de *Aton*, que, como sabemos, fue creada por *Ikhнатon* en deliberado antagonismo con la religión popular. Con razón nos asombramos por qué la religión judía nada quiera saber del más allá y de la vida ultraterrena, pues semejante doctrina sería perfectamente compatible con el más estricto monoteísmo. Pero este asombro desaparece si retrocedemos de la religión judía a la de *Aton*, aceptando que aquel rechazo ha sido tomado de ésta, pues para *Ikhнатon* representaba un arma necesaria al combatir la religión popular, cuyo dios de los muertos, Osiris, desempeñaba un papel quizá más importante que cualquier otro dios del mundo de los vivos. La concordancia de la religión judía con la de *Aton* en este punto fundamental es el primer argumento sólido en favor de nuestra tesis; ya veremos que no es el único.

Moisés no sólo dio a los judíos una nueva religión; también puede afirmarse con idéntica certidumbre que introdujo entre ellos la costumbre de la circuncisión. Este hecho tiene decisiva importancia para nuestro problema, aunque hasta ahora apenas haya sido considerado. Es cierto que la narración

bíblica le contradice en varias ocasiones, pues por un lado hace remontar la circuncisión a la época de los patriarcas, como signo del pacto entre Dios y Abraham; por otra, en un pasaje particularmente confuso nos cuenta que Dios descargó su ira contra Moisés por haber descuidado la práctica sagrada^[2406], queriendo matarlo por ello; pero la mujer de Moisés, una madianita, lo salvó de la cólera divina efectuando rápidamente la operación. Sin embargo, éstas son desfiguraciones que no deben inducirnos a error; más adelante ya conoceremos sus motivos. Al preguntarnos de dónde les llegó a los judíos la costumbre de la circuncisión, tendremos que seguir contestándonos: de Egipto. *Heródoto*, el «padre de la Historia», nos informa que la costumbre de la circuncisión existía en Egipto desde mucho tiempo atrás, y sus palabras han sido confirmadas por los exámenes de momias y aun por las figuras murales de las sepulturas. En la medida de nuestra información, ningún otro pueblo del Mediterráneo oriental tenía esa costumbre; se acepta con certeza que los semitas, babilonios y sumerios no eran circuncisos. De los pobladores de Canaán lo dice el mismo texto bíblico; por otra parte, tal circunstancia es la condición previa para el final que tuvo la aventura de la hija de Jacob con el príncipe de Sichem^[2407]. Podemos rechazar, por inconsistente, la posibilidad de que los judíos de Egipto hubiesen adoptado la costumbre de la circuncisión por conducto distinto de la religión instituida por Moisés. Atengámonos a que la circuncisión fue una práctica general del pueblo egipcio, y aceptemos por un instante la opinión establecida de que Moisés era un judío que quiso libertar a sus compatriotas de la esclavitud egipcia, para conducirlos, fuera del país, a una existencia nacional independiente y autónoma—como, por otra parte, realmente sucedió—. En tal caso, empero, ¿qué sentido podía tener el hecho de que al mismo tiempo les impusiera una penosa costumbre que, en cierta manera, los convertía a su vez en egipcios, que había de mantener despierto en ellos el recuerdo de Egipto, mientras que, por el contrario, sus esfuerzos debían tender exclusivamente al fin opuesto, a que su pueblo olvidara el país de la esclavitud y superara la añoranza de «las ollas de las carnes» de Egipto^[2408]?. No; el hecho que dimos por sentado y la suposición que le agregamos son tan inconciliables entre sí que nos atrevemos a sustentar otra conclusión: Si Moisés, además de dar a los judíos una nueva religión, les impuso el precepto de la circuncisión, entonces no era judío, sino egipcio; en tal caso, la religión mosaica probablemente fuera también egipcia, aunque no una religión cualquiera, sino la de Aton, predestinada para tal fin por su antítesis con la

religión popular y por sus notables concordancias con la religión judía ulterior.

Hemos comprobado que nuestra hipótesis de que Moisés no era judío, sino egipcio, crea un nuevo problema, pues sus actos, que parecían fácilmente comprensibles en un judío, se tornan inconcebibles en un egipcio. Pero si situamos a Moisés en la época de Ikhnaton y lo relacionamos con este faraón, desaparece dicho enigma y surge la posibilidad de una motivación que resolverá todos nuestros problemas. Partamos de la premisa de que Moisés era un hombre encumbrado y de noble alcurnia, quizá hasta un miembro de la casa real, como afirma el mito. Seguramente tenía plena consciencia de sus grandes dotes, era ambicioso y emprendedor; quizá soñara con dirigir algún día a su pueblo, con gobernar el reino. Muy estrechamente vinculado al faraón, era un decidido prosélito del nuevo culto, cuyas ideas fundamentales habría hecho suyas. Al morir el rey y al comenzar la reacción vio destruidas todas sus esperanzas y sus perspectivas; si no quería abjurar de sus convicciones más caras, Egipto ya nada tenía que ofrecerle: había perdido su patria. En tal trance halló un recurso extraordinario. Ikhnaton, el soñador, se había extrañado a su pueblo y había dejado desmembrarse su imperio. Con su naturaleza enérgica, Moisés forjó el plan de fundar un nuevo imperio, de hallar un nuevo pueblo al cual pudiera dar, para rendirle culto, la religión desdeñada por Egipto. Como vemos, era un heroico intento de oponerse al destino, de resarcirse doblemente por las pérdidas que le trajo la catástrofe de Ikhnaton. Moisés quizá fuera por esa época gobernador de aquella provincia limítrofe (Gosen) en la que (¿ya en tiempos de los hicsos?) se habían radicado ciertas tribus semitas. A éstas las eligió como su nuevo pueblo. ¡Decisión crucial en la historia humana^[2409]!.

Una vez concertado el plan con estos pueblos, Moisés se puso a su cabeza y organizó «con mano fuerte» su salida. En plena contradicción con las tradiciones bíblicas, cabe aceptar que este éxodo transcurrió pacíficamente y sin persecución alguna, pues la autoridad de Moisés lo facilitaba y en aquellos tiempos no existía un poder central que hubiese podido impedirlo.

De acuerdo con esta construcción nuestra, el Éxodo de Egipto correspondería a la época entre 1358 y 1350; es decir, después de la muerte de Ikhnaton y antes de que la autoridad estatal fuera restablecida por Haremhab^[2410]. El objetivo de la emigración sólo podía ser la tierra de Canaán. Después del derrumbe del dominio egipcio habían irrumpido allí huestes de belicosos arameos que la conquistaron y saquearon, demostrando así dónde un pueblo emprendedor podía

hallar nuevas tierras. Tenemos noticias de estos guerreros a través de las cartas halladas en 1887 en el archivo de las ruinas de Amarna. Allí se los llama *habiru*, nombre que, no se sabe cómo, pasó a los invasores judíos —*hebreos*— que llegaron posteriormente y a los cuales no pueden aludir la cartas de Amarna. Al sur de Palestina, en Canaán, también vivían aquellas tribus que eran parientes más próximas de los judíos emigrantes de Egipto.

Los motivos que hemos colegido en el Éxodo de los judíos también explican la práctica de la circuncisión. Sabemos cómo reaccionan los hombres, tanto los pueblos como los individuos, frente a esta antiquísima costumbre, apenas comprendida en la actualidad. Quienes no la practican, la consideran sumamente extraña y le tienen cierto horror: los otros, en cambio, los que adoptaron la circuncisión, están orgullosos de ella; se sienten elevados, como ennoblecidos, y consideran despectivamente a los demás, que les parecen impuros. Aún hoy, el turco insulta al cristiano llamándolo «perro incircunciso». Es concebible que Moisés, a su vez circunciso por ser egipcio, también compartiera esta posición. Los judíos, con quienes se disponían a dejar la patria, debían ser para él sustitutos perfeccionados de los egipcios que dejaba atrás. En ningún caso podían ser inferiores a éstos. Quiso hacer de ellos un «pueblo sagrado»— como dice expresamente el texto bíblico—, y para indicar tal consagración también estableció entre ellos esa costumbre, que, cuanto menos, los equiparaba con los egipcios. Además, hubo de resultarle conveniente el que esta característica aislara a los judíos, impidiéndoles mezclarse con los pueblos extraños que encontrarían en su emigración, tal como los mismos egipcios se habían discernido de todos los extranjeros^[2411].

Pero la tradición judía adoptó más tarde una actitud tal como si la oprimiera el razonamiento que acabamos de desarrollar. Conceder que la circuncisión era una costumbre egipcia introducida por Moisés casi equivalía a aceptar que la religión instituida por éste también había sido egipcia. Existían, sin embargo, poderosas razones para negar ese hecho; en consecuencia, también era preciso contradecir todas las circunstancias relacionadas con la circuncisión.

(4)

Llegados aquí me dispongo a oír el reproche de haber levantado con excesiva o injustificada certidumbre toda esta construcción hipotética que sitúa a Moisés,

el egipcio, en la época de Ikhnaton; que deriva de las condiciones políticas de esa época su decisión de conducir al pueblo judío; que identifica la religión cedida o impuesta a sus protegidos con la de Aton, recién abandonada en el propio Egipto. Creo que esa objeción es injustificada. Ya he destacado el elemento dubitativo en mis palabras iniciales, estableciéndolo como un denominador común que no es preciso repetir en cada párrafo.

Algunas de mis propias observaciones críticas permiten proseguir la consideración del problema. El elemento nuclear de nuestro planteamiento, es decir, la conclusión de que el monoteísmo judío depende del episodio monoteísta en la historia de Egipto, ha sido presumido y señalado vagamente por distintos autores. Evitaré repetir aquí estas opiniones, pues ninguna de ellas nos muestra el camino por el cual puede haberse ejercido tal influencia. Aunque nosotros la consideramos ligada indisolublemente a la persona de Moisés, también cabe considerar sobre esta base posibilidades distintas de la que preferimos. No es de creer que el derrumbamiento de la religión oficial de Aton hubiese puesto definitivo punto final a la corriente monoteísta en Egipto. La escala sacerdotal de On, de la que había surgido, sobrevivió a la catástrofe y su ideología seguramente siguió influyendo sobre generaciones enteras posteriores a Ikhnaton. Con ello, la empresa de Moisés también sería concebible, aunque éste no hubiese vivido en la época de Ikhnaton y aunque no hubiese experimentado su influencia personal; sólo es necesario que fuera un prosélito o tan sólo un miembro de la escuela de On. Esta posibilidad desplazaría la fecha del Éxodo, aproximándola a la que se suele aceptar (siglo XIII); por lo demás, ningún otro dato aboga en su favor. Aceptando esta eventualidad, tendríamos que abandonar todos los motivos que animaron a Moisés y faltaría la facilitación del Éxodo por la anarquía reinante en el país. Los reyes siguientes de la dinastía XIX implantaron un régimen fuerte. Todas las circunstancias externas e internas favorables al Éxodo sólo coinciden en la época que sigue inmediatamente a la muerte del rey hereje.

Fuera de la Biblia, los judíos poseen una rica literatura, en la cual se encuentran las leyendas y los mitos que en el curso de los siglos se formaron alrededor de la grandiosa figura de su primer conductor e institutor de la religión, transfigurándolo y oscureciéndolo a la vez. En este material pueden encontrarse diseminados algunos fragmentos de tradiciones fidedignas que no hallaron cabida en los cinco libros bíblicos. Una de dichas leyendas describe

cautivamente cómo la ambición del hombre Moisés se expresó ya en su infancia. Cierta vez que el faraón lo tomó en brazos y lo levantó jugando, el rapaz de tres años le arrancó la corona de la cabeza y se la caló a su vez. El faraón se asustó ante este presagio, apresurándose a interrogar sobre ellos a sus sabios agoreros^[2412]. En otra ocasión se cuentan victoriosas acciones militares que habría cumplido en Etiopía como general egipcio, agregándose que huyó de Egipto por amenazarlo la envidia de un partido cortesano o del propio faraón. El mismo texto bíblico atribuye a Moisés algunos rasgos que cabe considerar auténticos. Lo describe como un hombre iracundo y colérico, cuando en su furia mata al brutal egipcio que maltrataba a un trabajador judío; cuando, encolerizado por la apostasía del pueblo, hace añicos las Tablas de la Ley que descendiera de la divina montaña; por fin, Dios lo castiga al término de su vida por un acto de impaciencia, sin consignarse la naturaleza de éste. Dado que semejantes cualidades no tienen finalidad laudatoria, bien podrían corresponder a la verdad histórica. Además, cabe aceptar la posibilidad de que muchos rasgos del carácter atribuidos por los judíos a la representación primitiva de su dios, calificándolo de celoso, severo e implacable, procedan en el fondo del recuerdo de Moisés, pues en realidad no había sido un dios invisible quien los sacó de Egipto, sino el hombre Moisés.

Otro rasgo que se le atribuye merece nuestro particular interés. Moisés habría sido «torpe de lengua», es decir, habría padecido una inhibición o un defecto del lenguaje, de modo que en las pretendidas discusiones con el rey necesitó la ayuda de Aarón, al cual se considera hermano suyo. También esto puede ser verdad histórica y contribuiría a dar mayor vida al retrato del gran hombre. Pero es posible asimismo que tenga una significación distinta y más importante. Podría ser que el texto bíblico aludiera, en ligera perífrasis, al hecho de que Moisés era de lengua extranjera, que no podía comunicarse sin intérprete con sus neoegepcios semitas, por lo menos al comienzo de sus relaciones. Es decir, una nueva confirmación de la tesis de que Moisés era egipcio.

Mas nuestra labor parece haber tocado aquí a un término prematuro, pues, demostrada o no. por ahora nada podemos seguir deduciendo de nuestra hipótesis de que Moisés era egipcio. Ningún historiador podrá ver en el relato bíblico sobre Moisés y el Éxodo algo más que un mito piadoso, el cual transformó una antigua tradición al servicio de sus propias tendencias. Ignoramos qué decía originalmente la tradición; mucho nos agradecería averiguar cuáles fueron las

tendencias deformadoras, pero éstas se ocultan tras nuestra ignorancia de los hechos históricos. No nos dejaremos confundir por el hecho de que nuestra reconstrucción no incluya tantas otras piezas brillantes del relato bíblico, como las diez plagas, el pasaje del mar Rojo y la solemne entrega de la Ley en el monte Sinai. En cambio, no quedaremos impasibles al comprobar que nos hemos colocado en antagonismo con la más sobria investigación histórica de nuestros días.

Estos nuevos historiadores, como cuyo representante quisiéramos considerar a *Eduard Meyer*^[2413], se ajustan al relato bíblico en un punto decisivo. También ellos opinan que las tribus judías, de las cuales surgiría más tarde el pueblo de Israel, adoptaron en determinado momento una nueva religión. Pero este acontecimiento no se habría producido en Egipto, ni tampoco al pie de una montaña en la península de Sinai, sino en una localidad que se designa *Meribahkadesh*, un oasis notable por su riqueza en fuentes y manantiales, situado al sur de Palestina, entre las estribaciones orientales de la península de Sinai y el límite occidental de Arabia. Allí los judíos adoptaron la veneración de un dios llamado *Jahve*, probablemente de la tribu árabe de los *madianitas*, que habitaba comarcas vecinas. Es muy posible que también otras tribus cercanas adorasen a este dios.

Jahve era, con seguridad, un dios volcánico. Pero, como sabemos, en Egipto no existen volcanes, y tampoco las montañas de la península de Sinai han tenido jamás tal carácter; en cambio, junto al límite occidental de Arabia existen volcanes que quizá aún se encontraran en actividad en épocas relativamente recientes. De modo que una de esas montañas debe haber sido el *Sinai-Horeb*, donde se suponía que moraba *Jahve*^[2414]. Pese a todas las modificaciones que sufrió el relato bíblico, según E. Meyer podría reconstruirse el carácter original del dios: es un demonio siniestro y sangriento que ronda por la noche y teme la luz del día^[2415].

El mediador entre el dios y el pueblo, el que instituyó la nueva religión, es identificado con Moisés. Era el yerno del sacerdote madianita Jethro y pacía sus rebaños cuando tuvo la revelación divina. También recibió en Kadesh la visita de Jethro, quien le impartió instrucciones.

E. Meyer afirma no haber dudado jamás que la narración de la estancia en Egipto y de la catástrofe que afectó a los egipcios contuviera algún núcleo histórico^[2416], pero evidentemente no acierta a situar y a utilizar este hecho,

cuya legitimidad acepta. Sólo está dispuesto a derivar de Egipto la costumbre de la circuncisión. Este historiador aporta dos importantes indicios a nuestra precedente argumentación: primero, el de que *Josué* conmina al pueblo a circuncidarse «para quitar de vosotros el oprobio de Egipto»; luego, la cita de Heródoto, según la cual los fenicios (seguramente se refiere a los judíos) y los asirios de Palestina confiesan haber aprendido de los egipcios la práctica de la circuncisión^[2417]. No obstante, concede escaso valor a la notación de un Moisés egipcio. «El Moisés que conocemos es el antecesor de los sacerdotes de Kadesh, es decir, un personaje de la leyenda genealógica relacionada con el culto, pero en modo alguno una personalidad histórica. Por eso, excluyendo a quienes aceptan ingenuamente la tradición como verdad histórica, ninguno de los que lo trataron como un personaje histórico logró atribuirle algún contenido determinado, no pudo representarlo como una individualidad concreta ni señalar algo que hubiese creado y que correspondiera a su obra histórica^[2418]».

En cambio, Meyer no deja de acentuar las relaciones entre Moisés, por un lado, y Kadesh y Madián, por otro. «La figura de Moisés, tan íntimamente vinculada a Madián y a los lugares del culto en el desierto^[2419]». «Esta figura de Moisés está, pues, indisolublemente ligada con Kadesh (Massah y Maribah), vinculación que es completada por el parentesco con el sacerdote madianita. En cambio, su relación con el Exodo y toda la historia de su juventud son completamente secundarias y meras consecuencias de haber querido adaptara Moisés una historia legendaria de texto cerrado en sí mismo^[2420]». Meyer también indica que todas las características contenidas en la historia juvenil de Moisés son abandonadas más tarde. «Moisés, en Madián, ya no es un egipcio y nieto del faraón, sino un pastor a quien se le ha revelado Jahve. En la narración de las plagas ya no se mencionan sus antiguos parentescos, aunque bien podían haberse prestado para producir un efecto dramático; además, la orden de matar a los niños israelitas queda relegada al olvido. En la partida y en la aniquilación de los egipcios, Moisés no desempeña papel alguno y ni siquiera se le menciona. El carácter heroico que presupone la leyenda de su niñez falta completamente en el Moisés ulterior; ya no es más que el taumaturgo, un milagrero a quien Jahve ha dotado de poderes sobrenaturales...»^[2421].

No podemos eludir la impresión de que este Moisés de Kadesh y Madián, al que la propia tradición pudo atribuir la erección de una serpiente de bronce que oficiara como divinidad curativa, es un personaje muy distinto del magnífico

egipcio inferido por nosotros, que dio al pueblo una religión en la cual condenaba con la mayor severidad toda magia y hechicería. Nuestro Moisés egipcio quizá no discrepara del Moisés madianita en menor medida que el dios universal Aton del demonio Jahve, habitante del monte sagrado. Y si hemos de conceder la más mínima fe a las revelaciones de los historiadores contemporáneos, no podemos sino confesarnos que la hebra que pretendíamos hilar partiendo de la hipótesis de que Moisés era egipcio ha vuelto a romperse por segunda vez, y al parecer sin dejar ahora esperanzas de poder reanudarla.

(5)

Pero también aquí nos hallamos con un expediente inesperado. Los esfuerzos por concebir a Moisés como una figura que trasciende los rasgos de un mero sacerdote de Kadesh y por confirmar la grandeza que la tradición ensalza en él, tampoco cesaron después de los trabajos de Eduard Meyer (*Gressmann*, entre otros). En el año 1922. *Ernest Sellin* hizo un descubrimiento que ejerce decisiva influencia sobre nuestro problema^[2422]. Estudiando al profeta Oseas (segunda mitad del siglo VII), halló rastros inconfundibles de una tradición según la cual Moisés, el institutor de la religión, habría tenido fin violento en el curso de una rebelión de su pueblo, tozudo y levantisco, que al mismo tiempo renegó de la religión instituida por aquél. Pero esta tradición no se limita a Oseas, sino que también la encontramos en la mayoría de los profetas ulteriores, al punto que Sellin la considera como fundamento de todas las esperanzas mesiánicas más recientes. Al concluir el Exilio de Babilonia se desarrolló en el pueblo judío la creencia de que Moisés, tan miserablemente asesinado, retornaría de entre los muertos para conducir a su pueblo arrepentido —y quizá no sólo a éste— al reino de la eterna bienaventuranza. No han de ocuparnos aquí las evidentes vinculaciones de esta tradición con el destino del fundador de una religión ulterior.

Naturalmente, tampoco esta vez puedo decidir si Sellin interpretó correctamente los pasajes proféticos; pero en caso de que tenga razón, cabe conceder autenticidad histórica a la tradición que ha descubierto, pues tales hechos no se fraguan fácilmente. Carecen de todo motivo tangible; si realmente ocurrieron, resultaría fácil comprender que se quisiera olvidarlos. No es preciso que aceptemos todos los detalles de la tradición. Sellin opina que el lugar del

asesinato de Moisés corresponde a *Shittim*, en Transjordania; pero pronto veremos que esta localidad es incompatible con nuestros razonamientos.

Adoptemos de Sellin la hipótesis de que el Moisés egipcio fue asesinado por los judíos, que la religión instituida por él fue repudiada. Esta presunción nos permite conservar el hilo que veníamos persiguiendo, sin caer en contradicción con los resultados fidedignos de la investigación histórica. Pero en lo restante nos atrevemos a independizarnos de los autores, «avanzando sin guía por sendero virgen». El Éxodo de Egipto seguirá siendo nuestro punto de partida. Deben haber sido muchos los que abandonaron el país junto con Moisés, pues un grupo pequeño no habría merecido el esfuerzo a los ojos de este hombre ambicioso y animado de grandes proyectos. Probablemente los emigrantes habían residido en el país el tiempo suficiente como para formar una población numerosa, pero no erraremos al aceptar, con la mayoría de los autores, que sólo una pequeña parte de quienes formaron más tarde el pueblo de los judíos sufrieron realmente los azares de Egipto. En otros términos: la tribu retornada de Egipto se unió ulteriormente, en la región situada entre aquel país y Canaán, con otras tribus emparentadas que residían allí desde hacía mucho tiempo. La expresión de esta alianza, que dio origen al pueblo de Israel, fue el establecimiento de una nueva religión —la de Jahve—, común a todas las tribus; suceso que, según E. Meyer, ocurrió en Kadesh, bajo la influencia madianita. Después de esto, el pueblo se sintió con fuerzas suficientes para emprender la invasión de Canaán. Este proceso es incompatible con el hecho de que la catástrofe de Moisés y de su religión ocurriera en Transjordania; por el contrario, debe haber sucedido mucho antes de la alianza.

En la formación del pueblo judío seguramente se aunaron muy distintos elementos, pero la mayor discrepancia entre estas tribus debe haber residido en su pasado: si habían estado o no en Egipto y si soportaron los azares consiguientes. Basándonos en este elemento, podemos decir que la nación judía surgió de la fusión de dos componentes; y, en efecto, de acuerdo con ello, la nación se desmembró, luego de un breve período de unidad política, en dos partes; el reino de *Israel* y el reino de *Judea*. La historia se complace en semejantes retornos a estos previos que anulan fusiones ulteriores y manifiestan de nuevo las divisiones precedentes. El caso más notable de esta clase lo constituye, como se sabe, la Reforma, que volvió a manifestar, al cabo de más de un siglo, la línea divisoria entre la parte de Germania que otrora había sido romana y la que siempre permaneció independiente. Para el caso del pueblo

judío no podemos demostrar una reproducción tan fiel del viejo estado de cosas; nuestros conocimientos de esas épocas son demasiado inseguros como para justificar la afirmación de que en el reino septentrional se habrían reunido las tribus autócratas, y en el reino meridional, las retornadas de Egipto. Como quiera que sea, el cisma ulterior también debe haber guardado relación, en este caso, con la fusión precedente. Con toda probabilidad, los que volvieron de Egipto formaban minoría, pero demostraron ser culturalmente más fuertes; ejercieron una influencia más poderosa sobre la evolución ulterior del pueblo, porque traían consigo una tradición que faltaba a los otros.

Quizá trajeran también algo más tangible que una tradición. Entre los más grandes enigmas de la prehistoria judía se encuentra el del origen de los *levitas*. Se los remonta a una de las doce tribus de *Israel*, a la de *Leví*, pero ninguna tradición se aventuró a indicar de dónde procedía esta tribu o qué comarca del país conquistado de Canaán le fue adjudicada. Sus miembros ocupaban los más importantes cargos sacerdotales, pero se los distinguía de los sacerdotes: un levita no es por fuerza un sacerdote; no se trata, pues, del nombre de una casta. Nuestra premisa sobre la persona de Moisés nos aproxima a una explicación. No es de creer que un gran señor, como el egipcio Moisés, se uniese sin compañía a un pueblo que le era extraño; sin duda llevó consigo un séquito: sus prosélitos más próximos, sus escribas, su servidumbre. Ésos fueron originalmente los levitas. La afirmación tradicional de que Moisés era un levita parece una desfiguración muy trasparente de la verdad: los levitas eran las gentes de Moisés. Esta solución es abonada por el hecho, ya mencionado en mi ensayo precedente, de que sólo entre los levitas siguen apareciendo, más tarde, nombres egipcios^[2423]. Cabe suponer que buena parte de esta gente de Moisés escapase a la catástrofe que cayó sobre él y sobre su institución religiosa. En las generaciones siguientes se multiplicaron y se fundieron con el pueblo en el cual vivían, pero permanecieron fieles a su amo, mantuvieron vivo su recuerdo y cultivaron la tradición de sus doctrinas. En la época de la fusión con los creyentes de Jahve formaban una minoría de gran influencia y de cultura superior.

Doy por establecido, por ahora con carácter hipotético, que entre la caída de Moisés y la institución religiosa en Kadesh transcurrieron dos generaciones, quizá un siglo entero. No veo modo alguno que nos permita decidir si los neoegipcios —como aquí quisiera llamarlos a manera de distinción—, es decir,

si los emigrantes se encontraron con las tribus emparentadas después que hubieron adoptado la religión de Jahve, o si ya se juntaron anteriormente. Podría considerarse como más probable esta última eventualidad; pero, en todo caso, nada importa para el resultado final, pues lo que sucedió en Kadesh fue una transacción que exhibe de manera inconfundible la participación de las tribus mosaicas.

Una vez más podemos remitirnos al testimonio de la circuncisión, que ya nos ha prestado servicios tan importantes en repetidas ocasiones, cual si fuera un «fósil cardinal». Esta costumbre se convirtió también en un precepto de la religión de Jahve, y estando indisolublemente vinculada a Egipto, sólo puede haber sido aceptada por concesión a los secuaces de Moisés, quienes —o, en todo caso, los levitas entre ellos— no querían renunciar a este signo de su consagración. Por lo menos eso querían salvar de su antigua religión, y a tal precio estaban dispuestos a aceptar la nueva deidad y cuanto le atribuían los sacerdotes madianitas. Es posible que también obtuvieran otras concesiones. Ya hemos mencionado que el ritual judío impone ciertas restricciones en el uso del nombre de Dios. En lugar de *Jahve* debía decirse *Adonai*. Sería fácil vincular este precepto con el razonamiento que venimos siguiendo, pero se trata de una mera conjetura sin mayor fundamento. La prohibición de pronunciar el nombre divino es, como sabemos, un antiquísimo tabú. No se llega a comprender por qué reapareció precisamente en los mandamientos judíos, pero no es imposible que ello sucediera bajo la influencia de una nueva motivación. No es preciso suponer que la prohibición fuera cumplida consecuentemente, pues el nombre del dios Jahve quedó librado a la formación de nombres propios teofóricos, es decir, de los compuestos como *Johanan*, *Jehú*, *Josué*. Sin embargo, este nombre estaba rodeado de circunstancias peculiares. Es sabido que la exégesis de la Biblia acepta dos fuentes para el Hexateuco, designadas con las letras *J* y *E*, porque una de ellas emplea el nombre divino *Jahve*, mientras que la otra recurre a *Elohim*. Es cierto que dice *Elohim* y no *Adonai*, pero puede aducirse aquí la observación de un autor ya citado: «Los nombres distintos son el índice de dioses primitivamente distintos^[2424]».

Aceptamos que la subsistencia de la circuncisión era una prueba de la transacción realizada al instante la religión en Kadesh. Sus términos podemos colegirlos de los relatos concordantes de *J* y *E*, es decir, de las partes que proceden de una fuente común (crónica escrita o tradición oral). La tendencia

directriz era la de demostrar la grandeza y el poderío del nuevo dios Jahve. Dado que la gente de Moisés concedía tan alto valor a su Éxodo de Egipto, este acto de liberación hubo de ser atribuido a Jahve, ornándolo con aderezos que proclamaran la terrible grandeza del dios volcánico, como la columna de humo que de noche se convertía en columna de fuego, como la tempestad que dejó momentáneamente seco el mar, de modo que los perseguidores fueron ahogados por las aguas al cerrarse éstas sobre ellos. Al mismo tiempo, el Éxodo fue aproximado a la fundación de la religión, negándose el prolongado intervalo que media entre ambos hechos: tampoco se deja que la entrega de la Ley suceda en Kadesh, sino que se la sitúa al pie de la montaña sagrada, entre manifestaciones de una erupción volcánica. Pero esta representación cometió gran injusticia contra la memoria del hombre Moisés, pues él, y no el dios volcánico, había sido quien libertó al pueblo de los egipcios. Debíasele, pues, una indemnización, que le fue rendida transportándolo a Kadesh o al Sinaí-Horeb y colocándolo en lugar de los sacerdotes madianitas. Más adelante indicaremos cómo esta solución vino a satisfacer una segunda tendencia, urgente e ineludible. De tal manera, se estableció una especie de compensación: a Jahve, originario de una montaña madianita, se lo dejó extender su injerencia a Egipto; la existencia y la actividad de Moisés, en cambio, fueron extendidas hasta Kadesh y Transjordania, fundiéndolo así con la persona del que ulteriormente instituyó la religión, con el yerno del madianita Jethro, a quien prestó su nombre de Moisés. Pero nada personal podemos decir de este otro Moisés, que es completamente ocultado por el anterior, el egipcio. El único recurso consiste en partir de las contradicciones que presenta el texto bíblico al trazar el retrato de Moisés. Muchas veces lo presenta como dominante, irascible, aun violento; y, sin embargo, también se dice de él que habría sido el más benigno y paciente de los hombres. Es evidente que estas últimas propiedades poco habrían servido al Moisés egipcio, que proyectaba tan grandes y arduas empresas con su pueblo; quizá fueron rasgos pertenecientes al otro, al madianita. Creo que es lícito separar de nuevo a ambas personas, aceptando que el Moisés egipcio jamás estuvo con Kadesh ni oyó el nombre de Jahve, y que el Moisés madianita nunca pisó el suelo de Egipto y nada sabía de Aton. Para fundir entre sí a ambas personas, la tradición o la leyenda tuvieron que llevar hasta Madián al Moisés egipcio, y ya hemos visto que para explicar este hecho circulaba más de una versión.

Estamos dispuestos a oír de nuevo el reproche de que hemos procedido con excesiva e injustificada certitud al reconstruir la prehistoria del pueblo de Israel. Pero esta crítica no puede vulnerarnos, pues halla eco en nuestro propio juicio. Bien sabemos que nuestro edificio tiene puntos débiles, pero también pilares sólidos. En su totalidad, nos da la impresión de que valdrá la pena proseguir el estudio en la dirección emprendida. La narración bíblica de que disponemos contiene valiosos y hasta inapreciables datos históricos, que, sin embargo, han sido deformados por influencias tendenciosas y ornados con los productos de la inventiva poética. En el curso de nuestro precedente análisis ya pudimos revelar una de estas tendencias adulteradoras, hallazgo que nos señalará el camino a seguir: la revelación de otras tendencias semejantes. Si disponemos de asideros que nos permitan reconocer las deformaciones producidas por dichas tendencias, lograremos revelar tras ellas nuevos fragmentos de la verdad.

Ante todo, dejemos que la investigación crítica de la Biblia nos diga cuanto sabe sobre los orígenes del Hexateuco, es decir, los cinco libros de Moisés y el de Josué, únicos que aquí nos interesan^[2425]. Como fuente más antigua se considera a *J*, el *Jahvista*, que recientemente se ha querido identificar con el sacerdote Ebjatar, un contemporáneo del rey David^[2426]. Algo más tarde, aunque no se sabe bien cuándo, aparece el llamado *Elohista*, que pertenece al reino septentrional^[2427]. Después de la caída de este reino, en 722, un sacerdote judío, reunió partes de *J* y de *E*, añadiéndoles algunas contribuciones propias, compilación que se designa *JE*. En el siglo VII se agrega el *Deuteronomio*, quinto libro que se pretendía haber hallado, ya completo, en el Templo. En la época que sigue a la destrucción del Templo (586), en el Exilio y después del retorno, se sitúa la refundición denominada *Códice sacerdotal*. En el siglo V la obra es objeto de su redacción definitiva, y desde entonces ya no fue esencialmente modificada^[2428].

Con toda probabilidad, la historia del rey David y de su época es obra de uno de sus contemporáneos. Se trata de un genuino trabajo historiográfico, cinco siglos antes de Heródoto, el «padre de la Historia», una empresa que podríamos explicarnos más fácilmente si la atribuyésemos a influencia egipcia, de acuerdo con nuestra hipótesis^[2429]. Hasta se ha llegado a plantear la suposición de que los primitivos israelitas de esa época, los escribas de Moisés, habrían tenido

cierta injerencia en la invención del primer alfabeto^[2430]. Naturalmente, es imposible establecer la medida en que las noticias sobre épocas anteriores reposan en crónicas muy antiguas o en tradiciones orales, ni podemos determinar en cada caso el lapso que medió entre un suceso determinado y su documentación escrita. Pero el texto que tenemos ante nosotros también nos habla con elocuencia sobre su propia historia. Advertimos en él las huellas de dos influencias antagónicas entre sí. Por un lado, fue sometido a elaboraciones que lo falsearon de acuerdo con tendencias secretas, mutilándolo o ampliándolo, hasta invertir a veces su sentido; por otro lado, veló sobre él un piadoso respeto que trató de conservar intactas todas sus partes, siéndole indiferente si los diversos elementos concordaban entre sí o se contradecían mutuamente. De tal suerte, en casi todos los pasajes de la Biblia se encuentran flagrantes omisiones, molestas repeticiones, contradicciones manifiestas; signos todos que traducen cosas que nunca se había querido exponer. En la deformación de un texto sucede algo semejante a lo que ocurre en un crimen. La dificultad no está en cometerlo, sino en borrar sus huellas. Quisiéramos dar a la palabra «deformación» [’Entstellung’] el doble sentido que denota, por más que hoy ya no se lo aplique. En efecto, no significa tan sólo alterar una forma, sino también desplazar algo a otro lugar, trasladarlo^[2431]. Por consiguiente, en muchos casos de deformación de un texto podremos contar con que hallaremos oculto en alguna otra parte lo suprimido y lo negado, aunque allí se encontrará modificado y separado de su conexo, de modo que no siempre será fácil reconocerlo.

Las tendencias deformadoras que procuramos captar ya deben haber actuado sobre las tradiciones antes de que fuesen registradas por escrito. Una de ellas, quizá la más poderosa de todas, ya la hemos descubierto. Decíamos que al ser instituido en Kadesh el nuevo dios Jahve surgió la necesidad de hacer algo para glorificarlo. Sería más correcto decir: fue necesario imponerlo, abrirle campo, borrar las huellas de religiones anteriores. Esto parece haber sido logrado por completo en lo que se refiere a la religión de las tribus autóctonas, pues ya nada oímos de ella. Con los emigrantes, en cambio, no fue tan fácil alcanzarlo, pues no querían dejarse robar el Éxodo de Egipto, el hombre Moisés ni la costumbre de la circuncisión. Por consiguiente, se aceptó que habían estado en Egipto, pero que habían vuelto a abandonar este país, y desde ese momento debía ser negado todo rastro de la influencia egipcia. Se eliminó al hombre Moisés, trasladándolo a Madián y a Kadesh, y fundiéndolo con el sacerdote que fundó la religión de

Jahve. La circulación, el signo más indeleble de la dependencia de Egipto, hubo de ser conservado, pero no faltaron los intentos para desvincular esta costumbre de Egipto, pese a todas las pruebas en contrario. El pasaje tan enigmático del Éxodo, escrito en estilo casi incomprensible, según el cual Jahve se habría encolerizado con Moisés por haber descuidado éste el precepto de la circuncisión, salvándolo su mujer madianita al realizar rápidamente la operación, sólo puede ser concebido como una contradicción intencionada contra aquella verdad tan sospechosa. Pronto nos encontraremos con otra invención destinada a eliminar dicho incómodo testimonio.

Cuando aparecen intentos de negar rotundamente que Jahve fuese un dios nuevo, extraño a los judíos, resulta difícil atribuirlos a una nueva tendencia, pues más bien representan continuaciones de la ya esbozada. Para cumplir aquel propósito se recurre a los mitos de los patriarcas del pueblo judío, a Abraham, Isaac y Jacob. Jahve asevera haber sido ya el dios de esos patriarcas, aunque se ve obligado a confesar que ellos no lo habrían venerado bajo éste, su propio nombre^[2432].

Pero no agrega cuál fue el otro nombre; y aquí se ofrecía la oportunidad para emprender un ataque decisivo contra el origen egipcio de la circuncisión. Jahve ya se la habría impuesto a Abraham, estableciéndola como testimonio de su pacto con los descendientes del patriarca. Pero esto era una ficción torpe en grado sumo, pues como signo que debe distinguirlo a uno de los demás y que le asegurará un rango de preferencia, se elige algo que no exista en otros, y no algo que millones de seres extraños también podrían exhibir. Cualquier israelita trasladado a Egipto tendría que haber reconocido a todos los egipcios como hermanos de alianza, como hermanos en Jahve. El hecho de que la circuncisión fuese una costumbre nativa en Egipto de ningún modo pudo ser ignorado por los israelitas, que crearon el texto de la Biblia. El pasaje del libro de Josué, mencionado por Eduard Meyer, lo admite sin reservas, pero la circunstancia misma debía ser refutada a cualquier precio.

No se pretenderá que la formación de mitos religiosos tenga gran consideración con el razonamiento lógico. De no ser así, el sentimiento popular podría haberse indignado justificadamente por la conducta de un dios que, habiendo concertado un pacto de mutuo compromiso con los antepasados, no se preocupa luego de sus socios humanos durante siglos enteros, hasta que de pronto se le ocurre revelarse de nuevo a los descendientes. Más extraña aún es la

idea de que un dios «elija» de pronto a un pueblo, proclamándolo como «su» pueblo, y a sí mismo como dios de éste. Creo que se trata del único caso semejante en la historia de las religiones. En general, el dios y su pueblo están indisolublemente unidos, constituyen desde el principio una unidad, y aunque a veces oímos de un pueblo que adopta a otro dios, jamás hallamos un dios que elija un nuevo pueblo. Quizá logremos comprender este proceso singular teniendo en cuenta las relaciones entre Moisés y el pueblo judío. Moisés había condescendido a unirse con los judíos; hizo de ellos su pueblo; ellos fueron su «pueblo elegido»^[2433].

La incorporación de los patriarcas a la nueva región de Jahve sirvió también a otro propósito. Habían vivido en Canaán, su recuerdo estaba ligado a determinados lugares de esa comarca; quizá aun fueran, originalmente, divinidades locales o héroes cananeos que los israelitas inmigrantes adoptaron más tarde para reconstruir su prehistoria. Al evocarlos, se afirmaba en cierta manera el propio origen autóctono y se evitaba así el odio dirigido contra el conquistador intruso. Por cierto un recurso muy hábil, pues de tal manera el dios Jahve no hacía sino restituirles lo que sus antecesores habían poseído.

En las contribuciones ulteriores al texto bíblico prevaleció el propósito de evitar toda mención de Kadesh. Como lugar en que había sido instituida la religión se adoptó definitivamente el monte sagrado Sinaí-Horeb. El motivo de ello no es claramente visible; quizá se pretendiera evitar el recuerdo de la influencia que tuvo Madián. Pero todas las deformaciones ulteriores, especialmente las introducidas en la época del denominado *Código sacerdotal*, sirven a otro propósito. Ya no era necesario deformar en sentido determinado las crónicas de sucesos pretéritos, pues eso se había logrado tiempo atrás. En cambio, se trató de referir a épocas pasadas ciertos mandamientos e instituciones del presente, buscándoles, por lo general, fundamentos en la legislación mosaica, para derivar de ella su título de santidad y autoridad. Pese a todas las falsificaciones que de este modo sufrió el cuadro del pasado, el procedimiento no carece de cierta justificación psicológica. En efecto, reflejaba el hecho de que, al correr de largos tiempos —desde el Éxodo de Egipto hasta la fijación del texto bíblico bajo *Esdras* y *Nehemías* transcurrieron unos ochocientos años—, la religión de Jahve había seguido una evolución retrógrada, hasta coincidir, quizá hasta ser idéntica con la religión primitiva de Moisés.

He aquí el resultado medular, el contenido crucial de la historia de la religión

judía.

(7)

Entre todos los acontecimientos de la prehistoria judía que los poetas, los sacerdotes y los historiadores ulteriores trataron de elaborar se destaca uno que era necesario suprimir por los más obvios y poderosos motivos humanos. Se trata del asesinato de Moisés, el gran conductor y libertador, crimen que Sellin pudo colegir a través de alusiones contenidas en los libros de los profetas. No cabe calificar de fantástica la hipótesis de Sellin, pues tiene suficientes visos de probabilidad. Moisés, discípulo de Ikhnaton, tampoco empleó métodos distintos a los del rey: ordenó, impuso al pueblo su creencia^[2434]. La doctrina de Moisés quizá fuera aún más rígida que la de su maestro, pues ya no necesitaba ajustarse al dios solar, dado que la escuela de On carecía de todo significado para el pueblo extranjero. Tanto Moisés como Ikhnaton sufrieron el destino de todos los déspotas ilustrados. El pueblo judío de Moisés era tan incapaz como los egipcios de la dinastía XVIII para soportar una religión tan espiritualizada, para hallar en su doctrina la satisfacción de sus anhelos. En ambos casos sucedió lo mismo: los tutelados y oprimidos se levantaron y arrojaron de sí la carga de la religión que se les había impuesto. Pero mientras los apacibles egipcios esperaban hasta que el destino hubo eliminado a la sagrada persona del faraón, los indómitos semitas tomaron el destino en sus propias manos y apartaron al tirano de su camino^[2435].

Tampoco se puede negar que el texto bíblico, tal como se ha conservado, induce a aceptar este fin de Moisés. La narración de la «peregrinación por el desierto» —que bien puede corresponder a la época del dominio de Moisés— describe una serie de graves sublevaciones contra su autoridad, que —de acuerdo con la ley de Jahve— son reprimidas con sangrientos castigos. Es fácil imaginarse que alguna de estas revueltas tuviese un desenlace distinto del que refiere el texto. Éste también nos narra la apostasía del pueblo, aunque lo hace en forma meramente episódica. Trátase de la historia del becerro de oro, en la cual, gracias a un hábil giro, se atribuye al propio Moisés el haber quebrado en su cólera las Tablas de la Ley, acto que debería comprenderse en sentido simbólico («él ha quebrado la ley»).

Llegó una época en la cual se lamentó el asesinato de Moisés y se trató de olvidarlo; sin duda, esto ocurrió en el tiempo del encuentro en Kadesh. Pero

abreviando el intervalo entre el Éxodo y la institución religiosa en el oasis, haciendo que en ésta interviniera Moisés en lugar de aquel otro personaje, no sólo quedaban satisfechas las exigencias de la gente de Moisés, sino que también se lograba negar el hecho penoso de su violenta eliminación. En realidad es muy poco probable que Moisés hubiese podido tomar parte en los sucesos de Kadesh, aunque su vida no hubiera tenido un fin prematuro.

Ha llegado el momento de intentar una aclaración de las relaciones cronológicas entre estos hechos. Hemos dejado establecido el Éxodo de Egipto en la época que sigue al fin de la dinastía XVIII (1350 a. J. C.). Puede haber ocurrido entonces o poco más tarde, pues los cronistas egipcios incluyeron los siguientes años de anarquía en la regencia de Haremhab, que le puso fin y que gobernó hasta 1315 a. J. C. El más próximo, pero también el único dato cronológico, lo ofrece la estela de *Merneptah* (1225-1215 a. J. C.), que celebra el triunfo sobre *Isiraal* (Israel) y la devastación de sus simientes (?). Por desgracia, la interpretación de este jeroglífico es dudosa, pero se lo acepta como prueba de que ya entonces había tribus israelitas radicadas en Canaán^[2436]. E. Meyer deduce con acierto de esta estela que Merneptah no pudo haber sido el faraón en cuya época se produjo el Éxodo, como anteriormente se venía aceptando. El Éxodo debe corresponder a una época anterior; por lo demás, es vano preguntarse quién reinaba a la sazón, pues no hay tal faraón del Éxodo, ya que éste se produjo durante un interregno. Mas el descubrimiento de la estela de Merneptah tampoco arroja luz sobre la posible fecha de la unión y de la conversión religiosa en Kadesh. Lo único cierto es que tuvieron lugar en algún momento entre 1350 y 1215 a. J. C. Sospechamos que, dentro de ese siglo, el Éxodo está muy próximo a la primera de esas fechas, y los sucesos de Kadesh no se alejan demasiado de la segunda. Quisiéramos reservar la mayor parte de este período para situar el intervalo que medió entre ambos hechos, pues nos es preciso contar con cierto lapso para que se apaciguaran entre los emigrantes las pasiones agitadas por el asesinato de Moisés y para que la influencia de su gente, de los levitas, aumentara en la medida que presupone el compromiso de Kadesh. Quizá bastaran para ello dos generaciones, unos sesenta años; pero este intervalo casi es demasiado exiguo. La fecha que arroja la estela de Merneptah viene a trastornar nuestros cálculos, pues es demasiado temprana; por otro lado, ya que en nuestra construcción cada hipótesis sólo se funda sobre otra anterior, confesamos que estas consideraciones cronológicas descubren un lado débil de

nuestros argumentos. Por desgracia, todo lo concerniente al establecimiento del pueblo judío en Canaán no es menos incierto y confuso. Quizá nos quede el recurso de aceptar que el nombre inscrito en la estela de Israel no se refiera a las tribus cuyo destino intentamos perseguir, que más tarde se fundieron para formar el pueblo israelita. Ello no sería imposible, pues también pasó a este pueblo el nombre de los *Habiru* (= hebreos), de la época de Amarna.

Cualquiera que sea la fecha en que las tribus se reunieron para formar una nación al aceptar una religión común, este suceso fácilmente podría haber quedado reducido a un acto bastante intrascendente para la historia de la humanidad. En tal caso, la nueva religión habría sido arrastrada por la corriente de los hechos; Jahve habría podido ocupar su plaza en la procesión de los dioses pretéritos que concibió Flaubert; de su pueblo se habrían «perdido» las doce tribus, y no sólo las diez que los anglosajones buscaron durante tanto tiempo. El dios Jahve, a quien Moisés el madianita condujo un nuevo pueblo, probablemente no fuera en modo alguno un ente extraordinario. Era un dios local, violento y mezquino, brutal y sanguinario; había prometido a sus prosélitos la «tierra que mana leche y miel», y los incitó a exterminar «con el filo de la espada» a quienes la habitaban a la sazón. Es en verdad sorprendente que a pesar de todas las refundiciones aún queden en el texto bíblico tantos datos que permiten reconocer el carácter original del dios. Ni siquiera es seguro que su religión fuese un verdadero monoteísmo, que negase categoría divina a las deidades de otros pueblos. Probablemente se limitara a afirmar que el propio dios era más poderoso que todos los dioses extranjeros. Si, pese a esto, todo siguió más tarde un curso distinto del que permitían suponer tales comienzos, ello sólo pudo obedecer a un hecho: Moisés, el egipcio, había dado a una parte del pueblo una representación divina más espiritualizada y elevada, la noción de una deidad única y universal, tan dotada de infinita bondad como de omnipotencia, adversa a todo ceremonial y a toda magia; una deidad que impusiera al hombre el fin supremo de una vida dedicada a la verdad y a la justicia. En efecto, a pesar de lo fragmentarias que son nuestras informaciones sobre los elementos éticos de la religión de Aton, no puede carecer de importancia el que Ikhnaton siempre se calificara a sí mismo, en sus inscripciones, como «el que vive en *Maat*» (Verdad, Justicia)^[2437]. A la larga, nada importó que el pueblo, quizá ya al poco tiempo, rechazara la doctrina de Moisés y lo eliminara a él mismo, pues subsistió su *tradición*, cuya influencia

logró, aunque sólo paulatinamente, en el curso de los siglos, lo que no alcanzara el propio Moisés. El dios Jahve adquirió honores inmerecidos cuando, a partir de Kadesh, se le atribuyó la hazaña libertadora de Moisés, pero tuvo que pagar muy cara esta usurpación. La sombra del dios cuyo lugar había ocupado se tornó más fuerte que él; al término de la evolución histórica volvió a aparecer, tras su naturaleza, el olvidado dios mosaico. Nadie duda de que sólo la idea de este otro dios permitió al pueblo de Israel soportar todos los golpes del destino y sobrevivir hasta nuestros días.

En el triunfo final del dios mosaico sobre Jahve ya no puede comprobarse la participación de los levitas. Cuando se selló el compromiso de Kadesh, éstos habían defendido a Moisés, animados aún por el recuerdo vivo de su amo, cuyos secuaces y compatriotas eran. Pero en los siglos ulteriores terminaron por confundirse con el pueblo o con la clase sacerdotal, y precisamente los sacerdotes asumieron la misión cardinal de desarrollar y vigilar el ritual, de guardar y refundir según sus propios designios los libros sagrados. Pero ¿acaso todo sacrificio y todo ceremonial no eran, en el fondo, sino la magia y hechicería que la antigua doctrina de Moisés había condenado incondicionalmente? Mas entonces surgieron del pueblo, en interminable sucesión, hombres que no descendían necesariamente de la gente de Moisés, pero que también se sentían poseídos por la grande y poderosa tradición que paulatinamente había ido creciendo en la sombra; y fueron estos hombres, los profetas, quienes proclamaron incansablemente la antigua doctrina mosaica, según la cual el dios condenaba los sacrificios y el ceremonial, exigiendo tan sólo la fe y la consagración a la verdad y a la justicia (*Maat*). Los esfuerzos de los profetas tuvieron éxito duradero; las doctrinas con las que restablecieron la vieja creencia se convirtieron en contenido definitivo de la religión judía. Suficiente honor es para el pueblo judío que haya logrado mantener viva semejante tradición y producir hombres que la proclamaran, aunque su germen hubiese sido foráneo, aunque la hubiese sembrado un gran hombre extranjero.

No me sentiría seguro en este terreno si no pudiese referirme al juicio de otros investigadores idóneos que consideran en igual forma la significación de Moisés para la historia de la religión judía, aunque no acepten su origen egipcio. Así, por ejemplo, dice Sellin^[2438]: «Por consiguiente, en principio debemos representarnos la verdadera religión de Moisés, la creencia en el dios único, ético, que ella proclama, como atributo de un pequeño círculo del pueblo. En

principio, no podremos esperar hallarla en el culto oficial, en la religión de los sacerdotes, en las creencias populares. Sólo podemos contar, en principio, con que ora aquí, ora allá, vuelva a inflamarse alguna vez una chispa de la gran conflagración espiritual que otrora provocara; que sus ideas no hubiesen muerto, sino que influyeran silenciosamente sobre las creencias y las costumbres, hasta que alguna vez, tarde o temprano, bajo el influjo de vivencias poderosas o de personalidades profundamente imbuidas de este espíritu, volviesen a surgir con mayor potencia y lograsen dominio sobre las grandes masas del pueblo. En principio, la historia de la antigua religión israelita debe considerarse desde este punto de vista. Quien pretendiera reconstruir la religión mosaica de acuerdo con la forma en que las crónicas históricas nos la describen en la vida popular durante los primeros cinco siglos en Canaán, cometería el más grave error metodológico». Volz se expresa aún más claramente^[2439]: considera «que la gigantesca obra de Moisés sólo fue comprendida y aplicada, al principio, muy débil y escasamente, hasta que en el curso de los siglos se impuso cada vez más, y por fin encontró en los grandes profetas espíritus afines que continuaron la obra del solitario sembrador».

Con esto he llegado al término de mi trabajo, que en realidad sólo estaba destinado al único fin de adaptar la figura de un Moisés egipcio a la historia judía. Expondré en breves fórmulas el resultado alcanzado. A las conocidas dualidades de la historia judía —*dos pueblos* que se funden para formar una nación, *dos reinos* en que se desmiembra esta nación, *dos nombres* divinos en las fuentes de la Biblia— agregamos dos nuevas dualidades: *dos fundaciones* de nuevas religiones, la primera desplazada por la segunda y más tarde resurgida triunfalmente tras aquélla; *dos fundador es de religiones*, denominados ambos con el mismo nombre de Moisés, pero cuyas personalidades hemos de separar entre sí. Mas todas estas dualidades no son sino consecuencias forzosas de la primera: de que una parte del pueblo sufrió una experiencia que cabe considerar traumática y que la otra parte eludió. Al respecto aún queda mucho por considerar, por explicar y confirmar; sólo entonces podría justificarse, en realidad, el interés dedicado a nuestro estudio, puramente histórico. Sería, por cierto, una tarea tentadora la de estudiar, en el caso especial del pueblo judío, en qué consiste la índole intrínseca de una tradición y a qué se debe su particular poderío; cuán imposible es negar el influjo personal de determinados grandes hombres sobre la historia de la humanidad: qué profanación de la grandiosa

multiformidad de la vida humana se comete al no aceptar sino los motivos derivados de necesidades materiales; de qué fuentes derivan ciertas ideas, especialmente las religiosas, la fuerza necesaria para subyugar a los individuos y a los pueblos. Semejante continuación de mi trabajo vendría a relacionarse con opiniones formuladas hace veinticinco años en *Totem y tabú*; pero ya no me siento con fuerzas suficientes para realizar esta labor.

III. MOISÉS, SU PUEBLO Y LA RELIGIÓN MONOTEISTA

PRIMERA PARTE

PREFACIO I

(Antes de marzo de 1938, en Viena)

CON la audacia de quien poco o nada tiene que perder, me dispongo a quebrantar por segunda vez un propósito bien fundado, agregando a los dos trabajos sobre Moisés, ya publicados en la revista *Imago* (tomo XXIII, números 1 y 3), la parte final que hasta ahora me había reservado. Concluí la anterior asegurando saber que mis fuerzas no bastarían para esta tarea, y desde luego me refería al debilitamiento de la capacidad creadora que acompaña la edad avanzada^[2440]; pero también pensaba en otro obstáculo.

Vivimos en una época harto extraña. Comprobamos, asombrados, que el progreso ha concluido un pacto con la barbarie. En la Rusia soviética se acometió la empresa de mejorar la forma de vida de unos cien millones de seres mantenidos en la opresión. Se tuvo la osadía de sustraerles el «opio» de la religión y la sensatez de concederles una medida razonable de libertad sexual; pero al mismo tiempo se los sometió a la más cruel dominación, quitándoles toda posibilidad de pensar libremente. Con análoga violencia se pretende imponer al pueblo italiano el sentido del orden y del deber. El ejemplo que ofrece el pueblo alemán aún llega a aliviarnos de una preocupación que nos venía inquietando, pues en él comprobamos que también se puede caer en barbarie casi prehistórica, sin invocar para ello ninguna idea progresista. Como quiera que sea, los sucesos

han venido a dar en una situación tal que las democracias conservadoras son hoy las que protegen el progreso de la cultura, y por extraño que parezca, la institución de la Iglesia católica es precisamente la que opone una poderosa defensa contra la propagación de ese peligro cultural. ¡Nada menos que ella, hasta enemiga acérrima del libre pensamiento y de todo progreso hacia el reconocimiento de la verdad!

Vivimos en un país católico, protegido por esa Iglesia, sin saber a ciencia cierta cuánto durará esta protección. Pero mientras subsista es natural que vacilemos en emprender algo que pudiera despertar su hostilidad. No se trata de cobardía, sino de mera precaución, pues el nuevo enemigo, a cuyos intereses nos guardaremos de servir, es más peligroso que el viejo, con el cual ya habíamos aprendido a convivir. La investigación psicoanalítica, a la cual nos dedicamos ya, es, de todos modos, objeto de recelosa atención por parte del catolicismo. No afirmaremos, por cierto, que esta desconfianza sea infundada. En efecto, si nuestra labor nos lleva al resultado de reducir la religión a una neurosis de la humanidad y a explicar su inmenso poderío en forma idéntica a la obsesión neurótica revelada en nuestros pacientes, podemos estar bien seguros de que nos granjearemos la más enconada enemistad de los poderes que nos rigen. No es que tengamos algo nuevo que decir, algo que no hubiésemos expresado con toda claridad hace ya un cuarto de siglo; mas desde entonces todo eso ha sido olvidado, y sin duda tendrá cierto efecto el hecho de que hoy lo repitamos y lo ilustremos en un ejemplo válido para todas las funciones de religiones en general. Esto podría llevar, probablemente, a que se nos prohibiera el ejercicio del psicoanálisis, pues aquellos métodos de opresión violenta en modo alguno son extraños a la Iglesia católica: más bien ésta considera usurpadas sus prerrogativas cuando también otros los aplican. El psicoanálisis empero, que en el curso de mi larga vida se ha extendido por todo el mundo, aún no encontró ningún hogar que pudiera ser máspreciado que la ciudad donde nació y se desarrolló.

No es que lo crea tan sólo: sé muy bien que este otro obstáculo, este peligro exterior, me disuadirá de publicar la última parte de mi estudio sobre Moisés. No obstante, apelé a un recurso extremo para allanar de obstáculos mi camino, diciéndome que todos mis temores se fundarían en una excesiva valoración de la importancia que tiene mi persona. A las instancias decisivas probablemente les parezca harto indiferente cuanto pueda escribir yo sobre Moisés y el origen de las religiones monoteístas; mas no me siento muy seguro al juzgar de tal manera,

y me parece mucho más verosímil que la malicia y el sensacionalismo compensarán con creces lo que a mi persona pueda faltarle en el juicio de los contemporáneos. No daré a conocer, pues, este trabajo mío; pero ello no debe impedirme que lo escriba, tanto más cuanto que ya lo redacté una vez, hace de esto dos años, de modo que bastará con que le dé nueva forma y lo acople como pieza terminal a los dos ensayos precedentes. Podrá quedar entonces guardado en el secreto, hasta que llegue alguna vez el día en que pueda asomarse impunemente a la luz o hasta que pueda decirse a quien sustente idénticas conclusiones y pareceres: «En tiempos más tenebrosos ya hubo una vez alguien que pensó como tú».

PREFACIO II

(En junio de 1938, en Londres)

LAS extraordinarias dificultades —tanto reservas íntimas como impedimentos exteriores— que pesaron sobre mí al redactar el presente estudio sobre la persona de Moisés, dieron lugar a que este tercer ensayo final lleve dos prefacios contradictorios y aun excluyentes entre sí. Sucede que en el breve lapso intermedio han cambiado profundamente las circunstancias ambientales de quien esto escribe. Vivía yo entonces, al amparo de la Iglesia católica y me tenía preso el temor de que mi publicación me hiciera perder esa tutela, acarreando a los prosélitos y discípulos del psicoanálisis la prohibición de ejercerlo en Austria. Mas entonces sobrevino de pronto la invasión alemana: el catolicismo demostró ser una «tenue brizna», para expresarlo en términos bíblicos. Convencido de que ahora ya no se me perseguiría tan sólo por mis ideas, sino también por mi «raza», abandoné con muchos amigos la ciudad que fuera mi hogar durante setenta y ocho años, desde mi temprana infancia.

Hallé la más cordial acogida en la hermosa, libre y generosa Inglaterra. Aquí vivo como huésped gratamente recibido, sintiéndome aliviado de aquella opresión y libre otra vez para poder decir y escribir —casi hubiese dicho pensar— lo que quiero o debo. Así pues, me atrevo a publicar la última parte de mi trabajo.

Ya no tropiezo con impedimentos exteriores, o al menos éstos no son tales que podrían alarmarme. Durante las pocas semanas que he pasado en este país

recibí innumerables saludos de amigos que se regocijan por mi llegada, de desconocidos e incluso de personas indiferentes que sólo quieren expresar su satisfacción porque haya hallado aquí libertad y existencia segura. Además, recibí, en número sorprendente para un extranjero, mensajes de otra especie de personas que se preocupan por la salvación de mi alma, indicándome los caminos de Cristo o tratando de ilustrarme sobre el porvenir de Israel. Las buenas gentes que así escriben poco deben haber sabido de mí; pero espero que cuando una traducción haga conocer a mis nuevos compatriotas este trabajo sobre Moisés, también perderé ante muchos de ellos buena parte de la simpatía que ahora me ofrecen.

Las dificultades íntimas no pudieron ser modificadas por conmociones políticas ni por cambios de ambiente. Como antes, vacilo frente a mi propio trabajo y echo de menos ese sentimiento de unidad y pertenencia que debe existir entre el autor y su obra. No es que me falte la convicción de la exactitud de sus resultados, pues ya la adquirí hace un cuarto de siglo, en 1912, cuando escribí el libro sobre *Tótem y tabú*: desde entonces mi certidumbre no ha cesado de aumentar. Jamás he vuelto a dudar que los fenómenos religiosos sólo pueden ser concebidos de acuerdo con la pauta que nos ofrecen los ya conocidos síntomas neuróticos individuales; que son reproducciones de trascendentes, pero hace tiempo olvidados sucesos prehistóricos de la familia humana; que su carácter obsesivo obedece precisamente a ese origen; que, por consiguiente, actúan sobre los seres humanos gracias a la verdad *histórica* que contienen. Mis vacilaciones sólo comienzan al preguntarme si he logrado demostrar esta tesis en el ejemplo aquí elegido del monoteísmo judío. Este trabajo, originado en un estudio del hombre Moisés, se presenta a mi sentido crítico cual una bailarina que se balancea sobre la punta de un pie. Si no hubiera podido apoyarme en la interpretación analítica del mito del abandono en las aguas y, partiendo de ésta, en la hipótesis de Sellin sobre la muerte de Moisés, todo el estudio debería haber quedado inédito. Como quiera que sea, correré una vez más el albur de proseguirlo.

A) La premisa histórica^[2441]

EL fondo histórico de los sucesos que han cautivado nuestro interés es, por tanto, el siguiente: Las conquistas de la dinastía XVIII han hecho de

Egipto un imperio mundial. El nuevo imperialismo se refleja en el desarrollo de las nociones religiosas, si no en las de todo el pueblo, al menos en las de su capa dominante e intelectualmente activa. Bajo la influencia que ejercen los sacerdotes del dios solar en On (Heliópolis), reforzada quizá por incitaciones asiáticas, surge la idea de un dios universal, *Aton*, que ya no está restringido a determinado pueblo o país. Con el joven Amenhotep IV (que más tarde adoptará el nombre de *Ikhнатon*), llega al trono un faraón cuyo supremo interés es el de propagar esta idea teológica. Instituye la religión de Aton como doctrina de Estado, y por su intermedio el dios universal se convierte en el *Dios Único*; todo lo que se cuenta de otros dioses es falacia y mentira. Con grandiosa implacabilidad resiste a todas las tentaciones del pensamiento mágico y rechaza la ilusión de una vida ultraterrena, tan cara precisamente a los egipcios. Con singular premonición de conocimientos científicos ulteriores, ve la fuente de toda la vida terrenal en la energía de las radiaciones solares, y adora al sol como símbolo del poderío de su dios. Se precia de su alegría por la creación y por su vida en *Maat* (Verdad y Justicia).

He aquí el primero y quizá el más genuino ejemplo de una religión monoteísta en la historia de la Humanidad. El conocimiento más profundo de las condiciones históricas y psicológicas que determinaron su origen tendrían inapreciable valor; pero el desarrollo histórico se encargó de que no llegaran hasta nosotros mayores noticias sobre la religión de Aton. Ya bajo los débiles sucesores de Ikhнатon se derrumbó cuanto éste había creado. La venganza de las castas sacerdotales que había oprimido se descargó sobre su memoria; la religión de Aton fue abolida; la ciudad residencial del faraón condenado por hereje fue arrasada y saqueada. Alrededor de 1350 a. de J. C. se extinguió la dinastía XVIII; después de un intervalo de anarquía, el orden fue restablecido por el jefe militar Haremhab, que gobernó hasta 1315. La reforma de Ikhнатon parecía ser un episodio destinado al olvido.

He aquí cuanto se ha establecido históricamente; comienza ahora nuestra prosecución hipotética. Entre las personas próximas a Ikhнатon encontrábase un hombre llamado quizá *Thothmés*, como entonces se llamaban muchos otros^[2442]; mas poco importa el nombre, salvo que su segunda parte debió de ser —*mose*. Era un encumbrado personaje, decidido partidario de la religión de Aton; pero, al contrario del caviloso rey, era enérgico y apasionado. Para este hombre la caída de Ikhнатon y la abolición de su creencia implicaban el fin de todas sus

esperanzas. En Egipto sólo podía seguir viviendo como proscrito o como renegado. Siendo quizá gobernador de una provincia limítrofe, habríase relacionado con una tribu semita inmigrada allí algunas generaciones antes. En la zozobra de su desengaño y su aislamiento se vinculó con estos extranjeros, buscando en ellos compensación para lo que había perdido. Los adoptó como pueblo suyo y trató de realizar en ellos sus ideales. Después de haber abandonado Egipto acompañado de su séquito, los ungió con el signo de la circuncisión, les dio leyes, los inició en las doctrinas de la religión atónica, que los egipcios acababan de proscribir. Los preceptos que este hombre, Moisés, dio a sus judíos, quizá fueran aún más severos que los de su amo y maestro Ikhnaton; quizá abandonara también el culto del dios solar de On, que aquél aún había conservado.

Hemos de situar el Éxodo de Egipto en el período de interregno que siguió al año 1350. Las épocas siguientes a esa fecha, hasta que concluye la conquista de Canaán, son particularmente impenetrables. La investigación histórica de nuestros días pudo rescatar dos hechos de las tinieblas en que el texto bíblico ha dejado —o, mejor, ha sumido— ese período. El primer hecho, revelado por E. Sellin, es el de que los judíos, tercetos e indómitos frente a su legislador y dirigente, como nos los dice la misma Biblia, se rebelaron cierto día contra aquél, lo mataron y rechazaron la religión de Aton que les había impuesto, tal como antes lo habían hecho los egipcios. El segundo hecho, demostrado por E. Meyer, es el de que estos judíos retornados de Egipto se unieron más tarde a otras tribus estrechamente emparentadas con ellos, que vivían en la comarca situada entre Palestina, la península de Sinai y Arabia; allí, en el oasis de Kadesh, adoptaron, por influencia de los árabes madianitas, una nueva religión, la del dios volcánico Jahve. Poco después se aprestaron a irrumpir en Canaán y a conquistarla.

Son muy inciertas las relaciones cronológicas de estos dos sucesos entre sí y con el Éxodo de Egipto. El asidero histórico más próximo lo ofrece una estela del faraón Memoptah (hasta 1215), que al narrar las campañas de Siria y Palestina menciona entre los vencidos a «Israel». Aceptando la fecha de esta estela como un *terminus ad quem*^[2443], nos queda alrededor de un siglo (desde después de 1350 hasta antes de 1215) para ubicar todo lo ocurrido a continuación del Éxodo; pero también es posible que el nombre *Israel* no se refiera todavía a las tribus cuyo destino estamos persiguiendo, y que en realidad

dispongamos de un espacio de tiempo más prolongado. El asentamiento del futuro pueblo judío en Canaán no fue, sin duda, una conquista rápida, sino un proceso llevado a cabo en varias irrupciones y extendido durante largo tiempo. Si prescindimos de los límites que nos impone la estela de Merneptah, nos será más fácil adjudicar el plazo de una generación (treinta años) a la época de Moisés^[2444], concediendo, además, por lo menos dos generaciones —quizá más— hasta que ocurre la unificación de Kadesh^[2445]; el intervalo entre ésta y la marcha hacia Canaán no precisa ser prolongado. Como demostramos en el trabajo precedente, la tradición judía tenía buenos motivos para abreviar el lapso entre el Éxodo y la institución religiosa de Kadesh, mientras que para los fines de nuestra argumentación nos interesa demostrar lo contrario.

Pero todo esto aún es mera crónica narrativa, un intento de colmar las lagunas de nuestros conocimientos históricos y, en parte, repetición de lo dicho ya en el segundo ensayo publicado en la revista *Imago*. Nos interesa perseguir del destino de Moisés y de sus doctrinas que sólo aparentemente tuvieron fin con la sublevación de los judíos. La crónica del Jahvista, redactada alrededor del año 1000, pero seguramente basada en documentos anteriores, nos ha permitido reconocer que la fusión de las tribus y la conversión religiosa de Kadesh implicaron una transacción cuyas dos tendencias aún pueden ser discernidas perfectamente. A una de las partes sólo le interesaba negar el carácter reciente y foráneo del dios Jahve y acrecentar su derecho a la sumisión del pueblo; la otra no quería abandonar el caro recuerdo de la liberación egipcia y de la grandiosa figura de su caudillo Moisés, logrando, efectivamente, situar aquel hecho y a este hombre en la nueva versión de la prehistoria judía, conservar por lo menos la circuncisión, signo externo de la religión mosaica, e imponer quizá ciertas restricciones en el empleo del nuevo nombre divino. Dijimos que los representantes de estas pretensiones fueron los levitas, descendientes de la gente de Moisés, separados por escasas generaciones de los coetáneos y compatriotas de éste y ligados a su memoria por una tradición viva aún. Las narraciones poéticamente ornadas que atribuimos al Jahvista y a su émulo más reciente, el Elohísta, vinieron a ser como mausoleos que hundieron en reposo eterno, sustrayéndolas al conocimiento de generaciones futuras, la verdadera crónica de aquellos sucesos lejanos, la índole genuina de la religión mosaica y la eliminación violenta del gran hombre. Si, en efecto, hemos adivinado correctamente este proceso, nada queda en él que pudiera parecer extraño, pues

bien puede haber representado el fin definitivo del episodio mosaico en la historia del pueblo judío.

Pero lo notable es precisamente que no sucede tal cosa, que las repercusiones más poderosas de aquellas vivencias sufridas por el pueblo sólo habían de manifestarse más tarde, irrumpiendo paulatinamente a la realidad en el curso de muchos siglos. No es probable que el carácter de Jahve discrepara mucho de los dioses que adoraban los pueblos y las tribus circundantes. Es verdad que luchaba contra aquéllos, tal como los pueblos mismos luchaban entre sí; pero podemos aceptar que a un adorador de Jahve no podía ocurrírsele negar en aquellas épocas la existencia de los dioses de Canaán, Moab, Amálele, etc., como tampoco podía pensar en negar la existencia de los pueblos que los veneraban.

La idea monoteísta, cuyo primer destello aparece con Ikhnaton, se había vuelto a eclipsar y estaba destinada a quedar por mucho tiempo envuelta en las tinieblas. Hallazgos efectuados en la isla de Elefantina, situada cerca de la primera catarata del Nilo, nos han ofrecido la sorprendente noticia de que allí existía desde siglos atrás una guarnición militar judía, en cuyo templo se veneraba, junto al dios principal, *Jahu*, otras dos deidades femeninas, una de las cuales se llamaba *Anai-Jahu*. Pero es verdad que estos judíos estaban separados de la madre patria y no habían participado en la evolución religiosa que allí se llevaba a cabo; sólo llegaron a conocer los nuevos preceptos rituales de Jerusalén por intermedio del Gobierno persa del siglo IV^[2446]. Volviendo a épocas anteriores, podemos establecer que el dios Jahve no tenía seguramente semejanza alguna con el dios mosaico. Aton había sido pacifista, igual que el faraón Ikhnaton, su representante terreno y, en realidad, su prototipo, que contempló impasible el desmembramiento del imperio conquistado por sus antecesores. Jahve seguramente era un dios más apropiado para un pueblo que se disponía a conquistar por la fuerza nuevos territorios donde vivir. Por otra parte, cuanto era digno de veneración en el dios mosaico debía escapar al entendimiento de aquellas masas primitivas.

Ya dejamos establecido —señalando con agrado la concordancia con otros autores— que el hecho nuclear de la historia de la religión judía habría consistido en que el dios Jahve perdió, con el correr del tiempo, sus características propias, adquiriendo cada vez mayor semejanza con el antiguo dios de Moisés, con Aton. Es cierto que subsistieron ciertas discrepancias que a primera vista podrían parecer importantes; pero no resulta difícil explicarlas. La

hegemonía de Aton en Egipto había comenzado durante una época feliz de estabilidad perfecta, y aun al comenzar la decadencia del imperio, sus prosélitos pudieron apartarse de todas las conmociones terrenas y continuaron ensalzando y disfrutando sus divinas creaciones.

Al pueblo judío, en cambio, el destino le deparó una serie de duras pruebas y dolorosas experiencias, de modo que su Dios se tomó duro y severo; en cierto modo, lúgubre. Conservó el carácter de dios universal, tutelar de todos los países y pueblos; pero el hecho de que su adoración hubiese pasado de los egipcios a los judíos se expresó en el aditamento de que los judíos serían su pueblo elegido, cuyas obligaciones especiales también encontrarían, al fin, recompensa especial. Al pueblo judío seguramente le resultó difícil conciliar su convicción de ser el elegido de su dios omnipotente, con las tristes experiencias que le acarreaba su infausto destino. Pero no se dejó perturbar por ello: exacerbó su sentimiento de culpabilidad para ahogar las dudas frente a Dios, y quizá aun terminara por invocar los «inescrutables designios de Dios», como todavía suelen hacerlo los piadosos. Aunque le causara extrañeza que Dios le deparase sin cesar nuevos agresores que lo subyugaban y maltrataban —asirios, babilonios, persas—, el pueblo judío siempre salía del paso y concluía por reconocer el poderío de su dios al comprobar que estos malvados enemigos eran vencidos a su vez y que sus imperios quedaban aniquilados.

El ulterior dios de los judíos terminó por identificarse con el antiguo dios mosaico en tres puntos importantes. El primero y decisivo es el de que realmente fue reconocido, como dios único, junto al cual no era posible concebir a ningún otro. El monoteísmo de Ikhnaton fue aceptado seriamente por un pueblo entero; más este pueblo se aferró tan enérgicamente a esa idea, que hizo de ella el contenido básico de su vida espiritual, sin dedicar el menor interés a ninguna otra. Al respecto estaban de acuerdo el pueblo y la casta sacerdotal que llegó a dominarlo; pero mientras los sacerdotes limitaban su actividad a elaborar el ceremonial destinado a su veneración, el pueblo les oponía una poderosa corriente ideológica en la que pujaban por renacer otros dos artículos de la doctrina mosaica. Las voces de los profetas no se cansaban de proclamar que Dios despreciaba el ceremonial y los sacrificios, exigiendo tan sólo que se creyese en él y que se siguiera una vida consagrada a la verdad y la justicia. Además, los profetas seguramente se encontraban bajo el influjo de los ideales mosaicos cuando ensalzaban la austeridad y la santidad de su vida en el desierto.

Ha llegado el momento de preguntarnos si es necesario invocar siquiera la

influencia que tuvo Moisés en la conformación definitiva de la noción teomórfica judía, o si para explicarla basta considerar la evolución espontánea hacia un nivel superior de espiritualidad, evolución desplegada durante una vida cultural extendida por siglos enteros. Cabe aducir dos razones ante esta explicación plausible, que, si la aceptáramos, pondría fin a todas nuestras disquisiciones. Ante todo, no explica nada, pues circunstancias idénticas no llevaron, por cierto, al monoteísmo en el pueblo griego —sin duda, dotado de plena capacidad para desarrollarlo—, sino que condujeron al relajamiento de la religión politeísta y al comienzo del pensamiento filosófico. Tal como nosotros lo concebimos, el monoteísmo surgió en Egipto a la par del imperialismo; Dios era el reflejo de un faraón que dominaba autocráticamente un gran imperio mundial. Las condiciones políticas en que vivían los judíos eran sumamente desfavorables para que la idea de un dios nacional exclusivo evolucionara hacia la del regente universal del mundo entero, y, por lo demás, ¿cómo podía esta minúscula e impotente nación tener la osadía de proclamarse hija favorable del poderoso Señor? Si nos conformásemos con esto, dejaríamos sin respuesta la pregunta sobre el origen del monoteísmo entre los judíos, o bien tendríamos que contentarnos con el recurso corriente de atribuirlo-al particular genio religioso de este pueblo. Como se sabe, el genio es incomprensible e irresponsable, de modo que no habremos de invocarlo para explicar algo, sino cuando haya fracasado toda otra solución^[2447].

Por otra parte nos encontramos con que la propia crónica y la historiografía de los judíos nos señalan la ruta al afirmar con toda decisión —y sin contradecirse esta vez— que la idea de un dios único habría sido inculcada al pueblo por Moisés. Si algún reparo puede hacerse a la fe que merece esta aseveración, es el de que los sacerdotes, al elaborar el texto que tenemos ante nosotros, evidentemente le atribuyeron demasiado a Moisés. Tanto instituciones como preceptos ritualistas que pertenecen sin duda a épocas posteriores son proclamados como leyes mosaicas con el manifiesto propósito de incrementar su autoridad. Esto es, por cierto, un buen motivo para despertar nuestra desconfianza; pero no basta para justificar la completa recusación de todo el texto, pues el motivo profundo de semejante exageración aparece con toda claridad. Los sacerdotes en sus versiones pretenden establecer un nexo de continuidad entre su propia época y la prehistoria mosaica, es decir, tratan de negar precisamente aquello que hemos calificado como hecho más notable en la

historia de la religión judía: que entre la legislación de Moisés y la religión judía ulterior se abre una brecha que al principio fue ocupada por el culto de Jahve y que sólo más tarde fue colmada gradualmente. Aquellas versiones procuran negar por todos los medios este proceso, a pesar de que su autenticidad histórica escapa a toda duda, pues la peculiar elaboración que sufrió el texto bíblico dejó intactos numerosísimos datos que lo demuestran. Al respecto, los sacerdotes persiguieron una tendencia semejante a aquella otra que convirtió al nuevo dios Jahve en el Dios de los patriarcas. Teniendo en cuenta este propósito del *Códice sacerdotal*, nos será difícil negar crédito a la afirmación de que realmente habría sido Moisés quien diera a sus judíos la idea monoteísta. Nuestra anuencia será tanto más fácil cuanto que sabemos de dónde le llegó a Moisés esa idea, cosa que seguramente habrían dejado de saber los sacerdotes judíos.

Mas, llegados aquí, alguien podría preguntarnos: ¿De qué nos sirve derivar el monoteísmo judío del egipcio? Con ello sólo desplazamos un tanto el problema, sin que esto nos permita saber algo más sobre la génesis de la idea monoteísta. No vacilaremos en responder que aquí no se trata de obtener un beneficio, sino de profundizar una investigación, y aun podría ser que aprendiésemos algo nuevo al tratar de restablecer el verdadero curso de los hechos.

B) Período de latencia y tradición

Hacemos nuestra, pues, la opinión de que la idea de un dios único, así como el rechazo del ceremonial mágico y la acentuación de los preceptos éticos en nombre de ese dios, fueron realmente doctrinas mosaicas que al principio no hallaron oídos propicios, pero que llegaron a imponerse luego de un largo período intermedio, terminando por prevalecer definitivamente. ¿Cómo podremos explicarnos semejante acción retardada y dónde hallaremos fenómenos similares?

Al punto se nos ocurre que los encontramos con frecuencia en los más diversos terrenos y que probablemente aparezcan de múltiples maneras, más o menos fáciles de comprender. Consideremos, por ejemplo, el destino de una nueva teoría científica, como la doctrina evolucionista de Darwin. Ante todo, se la rechaza con encono, se la discute violentamente durante algunos decenios; pero basta el lapso de una generación para que sea reconocida como un gran progreso hacia la verdad. Darwin mismo aun alcanzó el honor de ser sepultado

en un cenotafio de la abadía de Westminster. Semejante caso nos deja poco que dilucidar: la nueva verdad ha despertado resistencias afectivas, disfrazadas con argumentos que permiten refutar las pruebas favorables a la doctrina ofensiva; el pleito de las opiniones encontradas exige cierto tiempo; desde el primer momento hay partidarios y adversarios; el número y la importancia de los primeros aumenta sin cesar, hasta que por fin adquieren la supremacía; durante toda la contienda jamás se ha olvidado su verdadero motivo. Apenas nos asombramos de que todo este proceso requiera cierto tiempo, y quizá no consideremos suficientemente la circunstancia de que nos encontremos ante un proceso de psicología colectiva.

No es difícil hallar en la vida psíquica individual una analogía que corresponda enteramente a este proceso. Me refiero al caso de quien se entera de algo nuevo, cuya veracidad debe aceptar en base a ciertas pruebas, por más que ello contraría algunos de sus deseos y ofenda preciadas convicciones. En este trance titubeará, buscará motivos que le permitan poner en duda la novedad y luchará consigo mismo durante un tiempo, hasta concluir por confesarse: «No puedo menos que aceptarlo, por más difícil que me resulte, por más que me cueste creerlo». Este proceso sólo nos enseña que la elaboración racional por el yo exige cierto tiempo para superar objeciones apoyadas en poderosas catexias afectivas. Evidentemente, no es muy estrecha la analogía entre este caso y el que nos esforzamos por comprender.

El segundo ejemplo al que recurrimos parece tener aún menos injerencia en nuestro problema. Sucede que un hombre abandona, al parecer indemne, el lugar donde le ha ocurrido un accidente pavoroso, como, por ejemplo, un choque de trenes; mas en el curso de las semanas siguientes produce una serie de graves síntomas psíquicos y motores que sólo pueden atribuirse a la conmoción sufrida o a cualquier otro factor que a la sazón hubiese actuado. Decimos que este hombre padece ahora una «neurosis traumática». Ésta parecería ser totalmente incomprensible, es decir, representa un hecho nuevo. El intervalo transcurrido entre el accidente y la primera aparición de los síntomas se denomina «período de incubación», aludiendo claramente a la patología de las enfermedades infecciosas. Profundizando el examen, debe llamarnos la atención que, pese a sus discrepancias fundamentales, el problema de la neurosis traumática y el del monoteísmo judío tiene un punto de coincidencia: su rasgo común, que quisiéramos calificar de *latericia*. En efecto, según nuestra fundada presunción, la historia de la religión judía presenta, una vez apostatada la religión mosaica,

un prolongado período en el que no queda el menor rastro de la idea monoteísta, del repudio por el ceremonial y del predominio ético. Todo esto nos prepara para aceptar la posibilidad de que nuestro problema haya de solucionarse recurriendo a determinada situación psicológica.

En varias ocasiones ya hemos establecido las consecuencias que tuvo la fusión de Kadesh entre las dos partes del ulterior pueblo judío al adoptar una nueva religión. Entre los que habían estado en Egipto, todavía se conservaban, poderosos y vivos, los recuerdos del Éxodo y de la figura de Moisés, al punto que exigían ser incorporados a cualquier crónica del pasado. Quizá aun fueran los nietos de personas que habían conocido al propio Moisés, y algunos de ellos todavía se considerarían como egipcios, llevarían nombres egipcios. Sin embargo, tenían sus buenos motivos para reprimir el recuerdo del destino que había sufrido su caudillo y legislador. Los otros, en cambio, perseguían tenazmente el propósito de ensalzar al nuevo dios y de negar su foraneidad. Ambas partes de la nueva tribu tenían el mismo interés en refutar que habían tenido otra religión anterior y en ignorar su contenido. De esta manera se estableció aquella primera transacción, que probablemente fuera codificada al poco tiempo en la crónica escrita, pues la gente de Egipto había traído consigo el arte de la escritura y la afición a la historiografía; pero aún debía pasar mucho tiempo hasta que los historiadores acataran la ley de la estricta veracidad. Por lo pronto, no tuvieron el menor reparo en deformar la crónica de acuerdo con sus necesidades y tendencias circunstanciales, como si aún no comprendiesen el significado de la falsificación. En consecuencia, comenzó a desarrollarse un antagonismo entre la versión escrita y la transmisión oral, es decir, la *tradición* de un mismo asunto. Todo lo que omitía o adulteraba la redacción, bien pudo conservarse incólume en la tradición, que venía a ser el complemento y al mismo tiempo la refutación de la historiografía. Estaba menos sometida a la influencia de las tendencias desfigurantes, y algunas de sus partes quizá aun les escaparan del todo; por eso podía ser más veraz que la narración fijada por la letra. Pero su crédito sufrió, porque era más vaga y fluctuante que la crónica y estaba expuesta a múltiples modificaciones y distorsiones al ser transmitida oralmente de generación en generación. Semejante tradición puede sufrir diversos destinos. El más probable sería que se viera aniquilada por la crónica, que no lograra subsistir junto a ésta, que se tornara cada vez más nebulosa y cayera por fin en el olvido. Pero también puede correr otras suertes: una de ellas es que la propia tradición termine por fijarse gráficamente, y más adelante aún habremos de

aludir a otros azares posibles.

Ahora podemos explicar el fenómeno de la latencia en la historia de la religión judía, que aquí nos ocupa, aceptando que los hechos y los temas deliberadamente negados por la historiografía, que podría calificarse de oficial, jamás se perdieron en realidad, sino que las noticias de los mismos subsistieron en tradiciones conservadas por el pueblo. Según nos asegura Sellin, hasta sobre el fin de Moisés existía una tradición que contradecía rotundamente la versión oficial, acercándose mucho más a la verdad. Podemos aceptar que lo mismo sucedió con otros contenidos aparentemente suprimidos junto con Moisés; con muchos elementos de la religión mosaica que habían sido inadmisibles para la mayoría de los contemporáneos de Moisés.

Pero lo notable del caso es que estas tradiciones, en lugar de debilitarse al correr el tiempo, se tornaron cada vez más poderosas en el curso de los siglos, invadieron las elaboraciones ulteriores de la crónica oficial y por fin tuvieron la fuerza necesaria para influir decisivamente sobre el pensamiento y la actividad del pueblo. Sin embargo, las condiciones que facilitaron este proceso están, por ahora, lejos de ser evidentes.

El hecho es tan notable, que consideramos justificado exponerlo una vez más, pues representa el núcleo de nuestro problema. El pueblo judío abandonó la religión de Aton que le había dado Moisés, dedicándose a la adoración de otro dios, poco diferente de los *Baalim* que veneraban los pueblos vecinos. Todos los esfuerzos de las tendencias distorsionantes ulteriores no lograron ocultar esta circunstancia humillante. Mas la religión mosaica no había desaparecido sin dejar rastros, pues se mantuvo algo así como un recuerdo de ella, una tradición, quizá oscura y deformada. Y esta tradición de un pasado grandioso fue la que siguió actuando desde la penumbra, la que poco a poco fue dominando el espíritu del pueblo, y por fin llegó a transformar al dios Jahve en el dios mosaico, despertando a nueva vida la religión de Moisés, instituida muchos siglos atrás y luego abandonada. Es difícil imaginarse cómo una tradición perdida pudo ejercer tan poderoso efecto sobre la vida anímica de un pueblo. Hemos aquí ante un tema de psicología colectiva que no nos resulta familiar; buscaremos apoyo en hechos análogos o, por lo menos, de índole similar, aunque procedan de otros terrenos; y, en efecto, creemos poder hallarlos.

En las épocas en que se preparaba entre los judíos el restablecimiento de la religión mosaica, el pueblo griego poseía un riquísimo tesoro de leyendas

genealógicas y de mitos heroicos. En los siglos IX u VIII fueron creadas, según se cree, las dos epopeyas homéricas, cuyo asunto procede de aquel material legendario. Con nuestros actuales conocimientos psicológicos podría haberse planteado, mucho antes de Schliemann y Evans, la pregunta: ¿De dónde tomaron los griegos todo el material legendario que Homero y los grandes dramaturgos áticos elaboraron en sus inmortales obras maestras? En tal caso habríamos debido responder así: Probablemente haya pasado ese pueblo en su prehistoria por un período de brillantez exterior y apogeo cultural que tuvo fin con una catástrofe histórica y del que estas leyendas conservan una oscura tradición. Las investigaciones arqueológicas de nuestros días han venido a confirmar esta hipótesis, que a la sazón, sin duda, habría parecido demasiado osada. Tales investigaciones revelaron testimonios de la grandiosa cultura minoico-micénica, que probablemente ya hubiese llegado a su fin en Grecia continental antes de 1250 a. de J. C. Entre los historiadores griegos de épocas posteriores apenas encontramos mención alguna de la misma; tan sólo la alusión a una época en que los cretenses regían los mares; luego, el nombre del rey Minos y el de su palacio, el Laberinto; eso es todo, y fuera de ello nada quedó de dicha época, salvo las tradiciones recogidas por los poetas.

También se conocen epopeyas populares entre otros pueblos: alemanes, hindúes, finlandeses; corresponde a los historiadores de la literatura el investigar si su origen puede atribuirse a las mismas condiciones que intervinieron en el caso de los griegos. Por mi parte, creo que tal investigación arrojaría resultado positivo. En suma, la condición básica de su aparición, que creo haber establecido, es la siguiente: Debe existir un sector de la prehistoria que, inmediatamente después de transcurrido, hubo de parecer pleno de sentido, importante, grandioso y quizá siempre heroico, pero que, siendo tan remoto, perteneciendo a épocas tan lejanas, sólo pudo llegar a las generaciones ulteriores a través de una tradición confusa e incompleta. Ha causado sorpresa el hecho de que la epopeya se haya extinguido como género poético en épocas ulteriores; pero la explicación quizá resida en que ya no se dieron sus condiciones básicas; el material arcaico ya había sido elaborado, y para todos los sucesos posteriores la historiografía vino a ocupar el lugar de la tradición. Los más heroicos actos de nuestros días ya no pueden inspirar una epopeya, y el propio Alejandro Magno tuvo razones para lamentarse de que no encontraría ningún Homero.

Las épocas muy remotas cautivan la fantasía humana con atracción poderosa,

a veces enigmática. Cada vez que el hombre se siente insatisfecho con su presente —y esto sucede muy a menudo—, se vuelve hacia el pasado, esperando ser realizado allí el eterno sueño de la edad de oro^[2448]. Probablemente siga hallándose todavía bajo el hechizo de su infancia, que una memoria hartamente parcial le evoca como una época de imperturbable bienaventuranza. Cuando sólo quedan del pasado los fragmentarios y esfumados recuerdos que llamamos tradición, los artistas sienten un incentivo especial, pues entonces pueden colmar libremente y al arbitrio de su fantasía las lagunas del recuerdo, plasmando conforme a sus propósitos la imagen de la época que pretenden evocar. Casi podría decirse que la tradición es tanto más útil para el poeta cuanto más incierto sea su contenido. De modo que no es necesario asombrarse de la importancia que la tradición tiene para la poesía; por lo demás, la analogía con las condiciones precisas de las cuales depende la epopeya nos inclinará un tanto en favor de la extraña hipótesis de que entre los judíos habría sido la tradición de Moisés la que transformó el culto de Jahve, adoptándolo a la antigua religión mosaica. Pero en lo restante ambos casos aún discrepan mucho entre sí: en uno, el resultado es una creación poética; en otro, una religión; y en cuanto a esta última, hemos aceptado que, bajo el impulso de la tradición, es reproducida con una fidelidad que, naturalmente, no tiene parangón en el caso de la epopeya. Con ello nuestro problema aún presenta suficientes incógnitas como para justificar la búsqueda de analogías más certeras.

C) La analogía

La única analogía satisfactoria para el extraño proceso que hemos descubierto en la historia de la religión judía se encuentra en un terreno aparentemente muy remoto; en cambio, es tan completa que casi equivale a una identidad. También allí nos encontramos con el fenómeno de la latencia, con la aparición de manifestaciones incomprensibles y necesitadas de explicación, con la condición básica de una vivencia temprana, olvidada más tarde. También nos presenta la característica de la compulsividad, que se impone al psiquismo, superando el pensamiento lógico, rasgo que no pudimos comprobar, por ejemplo, en la génesis de la epopeya.

Todos estos rasgos análogos los presenta, en el terreno de la psicopatología, la génesis de las neurosis humanas, fenómeno correspondiente por entero a la

psicología del individuo, mientras que las manifestaciones religiosas atañen, desde luego, a la de las masas. Ya veremos que esta analogía no es tan sorprendente como a primera vista podría pensarse; que, por el contrario, tiene más bien carácter axiomático.

Llamamos *traumas* a las impresiones precozmente vivenciadas y olvidadas más tarde, que, según dijimos, tienen tanta importancia en la etiología de las neurosis; ello no significa empero que nos pronunciemos acerca de si la etiología de las neurosis puede considerarse en general como traumática, pues semejante concepto tropezaría al punto con la objeción de que la prehistoria del neurótico no siempre permite establecer un trauma evidente. A menudo debemos conformarnos con decir que sólo existe una reacción anormal y extraordinaria frente a sucesos y emergencias que, afectando a todos los individuos restantes, suelen ser elaborados y resueltos por éstos de una manera distinta, que es dable considerar normal. Como podrá comprenderse, nos inclinaremos a decir que la neurosis no sería adquirida, sino gradualmente desarrollada por el individuo, cuando para explicar su génesis sólo dispongamos de las disposiciones hereditarias y constitucionales.

Mas de todo este razonamiento se destacan dos puntos en particular. Primero, que la génesis de la neurosis se remonta siempre y en todos los casos a impresiones infantiles muy precoces^[2449]. Segundo, que, efectivamente, existen casos que se distinguen como «traumáticos», pues en ellos los efectos proceden a todas luces de una o varias impresiones poderosas ocurridas en esa época precoz y sustraídas a su resolución normal, pudiéndose aceptar, pues, que si éstas no se hubiesen producido, tampoco se habría originado la neurosis. El abismo que media entre ambos grupos de neurosis no parece insuperable, aunque para nuestros fines bastaría con que sólo pudiésemos aplicar a estos casos traumáticos la analogía que perseguimos. En efecto, es muy posible fundir en un solo concepto ambas condiciones etiológicas; todo depende de la definición que concedamos a lo traumático. Si podemos aceptar que el carácter traumático de una vivencia sólo reside en un factor cuantitativo; si, por consiguiente, el hecho de que una vivencia despierte reacciones insólitas, patológicas, siempre obedece al exceso de demandas que plantee al psiquismo, entonces será fácil establecer el concepto de que frente a determinada constitución puede actuar como trauma algo que frente a otra distinta no tendría semejante efecto. Logramos de tal modo la noción de una denominada *serie complementaria* gradual, a la que concurren

dos factores integrantes de la condición etiológica, compensándose la mengua de uno con el exceso del otro, produciéndose generalmente una acción conjunta de ambos, mientras que sólo en ambos extremos de la serie podemos hablar de una motivación simple. Teniendo en cuenta estas consideraciones se puede desechar la diferenciación entre la etiología traumática y la no traumática, por carecer de importancia para la analogía que procuramos estatuir.

A riesgo de incurrir en repeticiones, quizá convenga dejar sentado los hechos que ostentan la analogía tan importante para nosotros. Helos aquí: Nuestra investigación ha establecido que los denominados fenómenos (síntomas) de una neurosis son consecuencia de determinadas vivencias e impresiones, que por eso mismo consideramos como traumas etiológicos. Nos hallamos ahora frente a dos tareas: primera, la de establecer los caracteres comunes de estas vivencias; segunda, la de averiguar lo que tienen de común los síntomas neuróticos; al cumplirlas es inevitable que incurramos en cierta esquematización.

Ad I: a) Todos estos traumas corresponden a la temprana infancia, hasta alrededor de los cinco años. Las impresiones ocurridas en la época en que el niño comienza a desarrollar el lenguaje se destacan por su particular interés; el período de los dos a los cuatro años aparece como el más importante; no se puede establecer con certeza a qué distancia del nacimiento comienza esta fase de peculiar sensibilidad, b) Por regla general, las vivencias respectivas son completamente olvidadas, permanecen inaccesibles al recuerdo, caen en el período de la amnesia infantil, que casi siempre es penetrado por algunos restos mnemónicos aislados, por los denominados «recuerdos encubridores», c) Se refieren a impresiones de índole sexual y agresiva; también, sin duda alguna, a daños sufridos precozmente por el yo (ofensas narcisistas). Al respecto cabe señalar que los niños tan pequeños todavía no diferencian netamente los actos sexuales de los puramente agresivos (interpretación sádica del acto sexual). El predominio del factor sexual es, naturalmente, muy notable, circunstancia que todavía aguarda su debida consideración teórica.

Estos tres atributos —ocurrencia precoz en el curso de los primeros cinco años, olvido, contenido sexual-agresivo— están íntimamente vinculados entre sí. Los traumas consisten en experiencias somáticas o en percepciones sensoriales, por lo general visuales o auditivas; son, pues, vivencias o impresiones. La relación entre aquellos tres atributos la establece una teoría emanada de la labor analítica, única que puede suministrar un conocimiento de las vivencias

olvidadas, o que, en términos más concretos, aunque menos correctos, puede volverlas a la memoria. En contradicción con la creencia popular, esta teoría nos dice que la vida sexual del hombre —o lo que le corresponde en épocas posteriores— experimenta un florecimiento precoz que concluye alrededor de los cinco años, siguiéndole el denominado período de latencia —hasta la pubertad—, en el cual no sólo se detiene todo progreso de la sexualidad, sino que aun se anula lo ya desarrollado. Esta teoría es confirmada por el estudio anatómico del desarrollo de los genitales internos; nos lleva a presumir que el hombre desciende de una especie animal que alcanzó su madurez sexual a los cinco años, y despierta la sospecha de que el aplazamiento y el doble comienzo de la vida sexual estarían íntimamente vinculados con la historia de la humanización del hombre. Éste parece ser el único animal con semejante latencia y retardo sexual. Para apreciar la validez de esta teoría sería indispensable realizar en los primates investigaciones que, a mi juicio, aún no han sido emprendidas. Psicológicamente no puede ser indiferente que el período de la amnesia infantil coincida con este brote precoz de la sexualidad. Quizá residan en estas circunstancias las condiciones básicas para que pueda darse la neurosis, que en cierto sentido es un privilegio humano y que, desde este punto de mira, vendría a ser un resto atávico *survival*^[2450] de la prehistoria, como lo son ciertos elementos integrantes de nuestra anatomía.

Ad II: En cuanto a las características comunes o a las particularidades de los fenómenos neuróticos, cabe destacar dos puntos:

a) Los efectos del trauma son de dos clases: positivos y negativos. Los primeros representan esfuerzos para reanimar el trauma, o sea, para recordar la vivencia olvidada o, mejor aún, para tornarla real, para poder vivenciar nuevamente una réplica del mismo, y si sólo se trata de una vinculación afectiva pretérita, para reanimarla mediante una relación análoga con otra persona. Todas estas tendencias se hallan comprendidas en los conceptos de la *fijación* al trauma y del *impulso de repetición*. Sus efectos pueden ser incorporados al yo denominado normal, confiriéndole entonces indelebles rasgos de carácter, al convertirse en tendencias constantes de aquél, pese a que —o, más bien: precisamente porque— su fundamento cabal, su origen histórico, ha sido olvidado. Así, por ejemplo, un hombre cuya infancia haya transcurrido bajo el signo de una fijación materna excesiva, hoy olvidada, puede pasarse la vida en busca de una mujer con la que logre establecer una relación de dependencia, de

una mujer que lo alimente y lo mantenga. Una niña que en la temprana infancia haya sido objeto de una seducción sexual podrá adaptar su entera vida sexual ulterior a la provocación incesante de tales ataques. Es fácil colegir que estas nociones nos llevan más allá del problema de las neurosis, hacia la comprensión de la formación del carácter en general.

Las reacciones negativas frente al trauma persiguen la finalidad opuesta: que nada se recuerde ni se repita de los traumas olvidados. Podemos englobarlas en las *reacciones defensivas*; su expresión principal la constituyen las denominadas *evitaciones*, que pueden exacerbarse hasta culminar en las *inhibiciones* y las *fobias*. También estas reacciones negativas contribuyen en grado sumo a la plasmación del carácter; en el fondo, también ellas son fijaciones al trauma, igual que sus símiles positivos, con la única diferencia de que son fijaciones de tendencia diametralmente opuesta. Los síntomas neuróticos propiamente dichos son productos de una transacción a la cual concurren ambos tipos de tendencias emanadas de los traumas, de tal suerte que ya la participación de un componente, ya la del otro, encuentra en aquéllos expresión predominante. Este antagonismo de las reacciones da lugar a conflictos que por regla general no pueden llegar a ningún término.

b) Todos estos fenómenos —tanto los síntomas como las restricciones del yo y las modificaciones estables del carácter— son de índole *compulsiva*, es decir, junto a su gran intensidad psíquica, guardan amplia independencia frente a la organización de los restantes procesos anímicos, adaptados a las exigencias del mundo exterior real y sujetos a las leyes del pensamiento lógico. Aquéllos se sustraen al influjo de la realidad exterior o lo soportan sólo en medida insuficiente; tanto esta realidad como sus equivalentes mentales no les merecen la menor consideración, de manera que fácilmente llegan a colocarse en activo antagonismo con ambos. Constituyen, por decirlo así, un Estado en el Estado, una facción inaccesible, reacia a toda colaboración, pero capaz de vencer al resto, considerado como normal, sometiéndolo a su servicio. Cuando tal cosa sucede, se ha llegado a la dominación de una realidad psíquica interior sobre la realidad del mundo exterior, quedando abierto el camino a la psicosis. Pero aun cuando no alcance tales extremos, sería difícil sobreestimar la importancia práctica de este conflicto. La inhibición y aun la incapacidad vital que sufren las personas dominadas por la neurosis constituyen factores de suma importancia en la sociedad humana, pudiéndose reconocer en ellos la expresión directa de su fijación a una fase precoz de su pasado.

¿Y qué intervención tiene la *latencia*, que tanto nos interesa en relación con nuestra analogía? Un trauma de la infancia puede ser seguido inmediatamente por un brote neurótico, por una neurosis infantil, colmada de esfuerzos defensivos expresados en la formación de síntomas. Esta neurosis puede perdurar cierto tiempo y provocar trastornos notables, pero también puede transcurrir en forma latente, pasando inadvertida. Por regla general, la defensa tiene en ella la supremacía; en todo caso deja, cual formaciones cicatriciales, alteraciones permanentes del yo. Sólo raramente la neurosis infantil se continúa sin intervalo con la neurosis del adulto; es mucho más frecuente que le suceda una época de desarrollo al parecer normal, proceso este que es favorecido o posibilitado por la intervención del período fisiológico de latencia. Sólo posteriormente sobreviene el cambio que da lugar a la manifestación de la neurosis definitiva, como efecto tardío del trauma: sucede esto, bien con la irrupción de la pubertad, bien algún tiempo después; en el primer caso, porque los instintos exacerbados por la maduración física pueden reasumir ahora la lucha en la cual originalmente fueron derrotados por la defensa; en el segundo caso, porque las reacciones y las modificaciones del yo, establecidas por los mecanismos de defensa, dificultan ahora la solución de los nuevos problemas planteados por la vida, de modo que se originan graves conflictos entre las exigencias del mundo exterior real y las del yo, que trata de conservar su organización penosamente desarrollada en el curso de la lucha defensiva. Cabe aceptar como típico el fenómeno de la latencia en las neurosis, fenómeno intermedio entre las primeras reacciones frente al trauma y el ulterior desencadenamiento de la enfermedad. Además, puede considerarse esta enfermedad como una tentativa de curación, como un intento de volver a conciliar con los elementos restantes las porciones del yo escindidas por el trauma, fundiéndolas en una poderosa unidad dirigida contra el mundo exterior. Mas este esfuerzo sólo en raros casos tiene éxito, a menos que venga en su ayuda la labor analítica, y aun entonces no lo alcanza siempre; con harta frecuencia termina en el completo aniquilamiento y la desintegración del yo, o en su sojuzgamiento por aquel sector precozmente escindido y dominado por el trauma.

Para convencer al lector de la realidad de estas condiciones sería necesario comunicar detalladamente numerosas biografías de neuróticos, mas en tal caso la amplitud y la dificultad del tema destruirían por completo la unidad de este

trabajo, que se convertiría en un tratado sobre la teoría de las neurosis, y aun así su influencia quizá sólo quedase reducida a aquella minoría que ha dedicado su existencia al estudio y a la práctica del psicoanálisis. Dado que me dirijo aquí a un público más amplio, no me queda otro recurso sino solicitar al lector que conceda por el momento cierto crédito a las consideraciones que acabo de exponer sucintamente, quedando entendido, por mi parte, que sólo habrá de aceptar las conclusiones a las cuales pueda conducirlo, una vez que demuestren ser exactas las doctrinas que constituyen su fundamento.

No obstante, bien puedo intentar la descripción de un único caso que permite reconocer con particular claridad algunas de las mencionadas características de la neurosis. Desde luego, no debe esperarse que un solo caso lo demuestre todo, ni habrá que llamarse a decepción si su contenido se aparta lejos de aquello cuya analogía tratamos de establecer.

Un niño pequeño, que en los primeros años de su vida había compartido el dormitorio de los padres —como sucede tan a menudo en las familias de la pequeña burguesía—, tuvo frecuentes y aun constantes oportunidades de observar las relaciones sexuales de los padres, de ver muchas cosas y de oír muchas más, ocurriendo todo esto a una edad en que apenas había alcanzado la capacidad del lenguaje. En su neurosis ulterior, desencadenada inmediatamente después de la primera polución espontánea, el insomnio se destacaba como síntoma más precoz y molesto: el niño se tornó sumamente sensible a los ruidos nocturnos, y una vez despierto, no podía volver a conciliar el sueño. Este trastorno del reposo era un genuino síntoma de transacción: por un lado, expresaba su defensa contra aquellas observaciones nocturnas; por el otro, era una tentativa de restablecer el estado de vigilia que otrora le permitió atisbar aquellas impresiones.

Despertada precozmente su virilidad agresiva por tales observaciones, el niño comenzó a excitar manualmente su pequeño falo y a emprender diversos ataques sexuales contra la madre, identificándose con el padre, cuyo lugar ocupaba al hacerlo. Estas actividades continuaron hasta que por fin la madre le prohibió tocarse el pene, amenazándole además con contárselo todo al padre, quien lo castigaría quitándole el pecaminoso miembro. Tal amenaza de castración tuvo un efecto traumático extraordinariamente poderoso sobre el niño, que abandonó su actividad sexual y experimentó una modificación del carácter. En lugar de identificarse con el padre, comenzó a temerlo, adoptó una posición

pasiva frente a él, y mediante ocasionales travesuras provocaba sus castigos físicos, que adquirieron para él significación sexual, de modo que al sufrirlos pudo identificarse con su maltratada madre. Se aferró cada vez más temerosamente a la madre, como si en ningún momento pudiera pasarse sin su amor, en el que veía la protección contra el peligro de castración que lo amenazaba por parte del padre. Dominado por esta modificación del complejo de Edipo, transcurrió el período de latencia libre de trastornos notables; se convirtió en un niño ejemplar y tuvo éxito en sus labores escolares.

Hasta aquí hemos perseguido la repercusión inmediata del trauma, confirmando el fenómeno de la latencia.

El comienzo de la pubertad trajo consigo la neurosis manifiesta y dio expresión a su segundo síntoma básico, la impotencia sexual. El adolescente había perdido toda sensibilidad genital, nunca intentaba tocarse el pene ni osaba aproximarse a una mujer con intenciones eróticas. Toda su actividad sexual quedó limitada a la masturbación psíquica, con fantasías sadomasoquistas en las cuales era difícil dejar de reconocer los derivados de aquellas tempranas observaciones del coito parental. El brote de masculinidad exaltada por la pubertad que trae aparejado se consumió en feroz odio y en rebeldía contra el padre. Esta relación, llevada al extremo de no vacilar siquiera ante la autodestrucción, provocó también su fracaso en la vida y sus conflictos con el mundo exterior. Así, le era imposible tener éxito en su profesión, pues el padre se la había impuesto; tampoco tenía amigos y jamás entabló buenas relaciones con sus superiores.

Cuando, aquejado por estos síntomas e inhibiciones y muerto ya el padre, logró hallar por fin una mujer, se manifestaron en él, como núcleo de su modalidad, rasgos de carácter que convirtieron su trato en empresa muy difícil para cuantos lo rodeaban. Desarrolló una personalidad absolutamente egoísta, despótica y brutal, que parecía sentir la necesidad imperiosa de oprimir y ofender a los demás. Llegó a ser la copia fiel del padre, de acuerdo con la imagen de éste que había plasmado en su memoria, es decir, reanimó la identificación paterna en la cual el niño pequeño se había precipitado años atrás por motivos sexuales. En estas manifestaciones reconocemos el *retomo de lo reprimido* que hemos descrito como parte integrante de los rasgos esenciales de toda neurosis, junto con las repercusiones inmediatas del trauma y con el fenómeno de la latencia.

D) Aplicación

Trauma precoz-Defensa-Latencia-Desencadenamiento de la neurosis-Retorno parcial de lo reprimido: he aquí la fórmula que establecimos para el desarrollo de una neurosis. Ahora invitamos al lector a que dé un paso más, aceptando que en la vida de la especie humana acaeció algo similar a los sucesos de la existencia individual, es decir, que también en aquélla ocurrieron conflictos de contenido sexual agresivo que dejaron efectos permanentes, pero que en su mayor parte fueron rechazados, olvidados, llegando a actuar sólo más tarde, después de una prolongada latencia, y produciendo entonces fenómenos análogos a los síntomas por su tendencia y su estructura.

Creemos poder conjeturar estos procesos y demostraremos que sus consecuencias, equivalentes a los síntomas neuróticos, son los fenómenos religiosos. No pudiéndose dudar ya, desde la aparición de la idea evolucionista, que el género humano tiene una prehistoria, y siendo ésta ignorada, es decir, olvidada, aquella deducción tiene casi el valor de un postulado. Cuando nos enteremos de que los traumas afectivos y olvidados conciernen, en uno como en otro caso, a la existencia en la comunidad familiar humana, saludaremos esa noticia como un inesperado, pero muy oportuno, complemento que nuestras consideraciones precedentes no llevaban implícito.

Ya sustenté esta tesis hace un cuarto de siglo, en mi libro *Totem y tabú* (1912-3), de modo que en esta oportunidad me limitaré a reseñarla. Mi argumentación arranca de un dato de Charles Darwin e incluye una conjetura de Atkinson. Según ella, en épocas prehistóricas el hombre primitivo habría vivido en pequeñas hordas dominadas por un macho poderoso. No es posible precisar su cronología; todavía no se ha podido establecer su relación con las épocas geológicas conocidas; probablemente aquel ser humano aún no hubiese progresado mucho en el desarrollo del lenguaje. Una pieza importante de esta argumentación es la premisa de que el curso evolutivo en ella implícito haya afectado sin excepción a todos los hombres primitivos, o sea, a todos nuestros antepasados.

Narraremos esta historia en una enorme condensación, como si sólo hubiese sucedido una vez lo que en realidad se extendió a muchos siglos, repitiéndose infinitas veces durante este largo período. Así, el macho poderoso habría sido amo y padre de la horda entera, ilimitado en su poderío, que ejercía brutalmente. Todas las hembras le pertenecían: tanto las mujeres e hijas de su propia horda

como quizá también las robadas a otras. El destino de los hijos varones era muy duro: si despertaban los celos del padre, eran muertos, castrados o proscritos. Estaban condenados a vivir reunidos en pequeñas comunidades y a procurarse mujeres raptándolas, situación en la cual uno u otro quizá lograra conquistar una posición análoga a la del padre en la horda primitiva. Por motivos naturales, el hijo menor, amparado por el amor de su madre, gozaba de una posición privilegiada, pudiendo aprovechar la vejez del padre para suplantarlo después de su muerte. En las leyendas y en los cuentos creemos reconocer ecos de la proscripción que sufrieron los hijos mayores, como de la situación privilegiada que gozaban los menores.

El siguiente paso decisivo hacia la modificación de esta primera forma de organización «social» habría consistido en que los hermanos, desterrados y reunidos en una comunidad, se concertaron para dominar al padre, devorando su cadáver crudo, de acuerdo con la costumbre de esos tiempos. Este canibalismo no debe ser motivo de extrañeza, pues aún se conserva en épocas muy posteriores. Pero lo esencial es que atribuimos a esos seres primitivos las mismas actitudes afectivas que la investigación analítica nos ha permitido comprobar en los primitivos del presente y en nuestros niños. En otros términos: creemos que no sólo odiaban y temían al padre, sino que también lo veneraban como modelo, y que en realidad cada uno de los hijos quería colocarse en su lugar. De tal manera, el acto canibalista se nos torna comprensible como un intento de asegurarse la identificación con el padre, incorporándose una porción del mismo.

Es de suponer que al parricidio le sucedió una prolongada época en la cual los hermanos se disputaron la sucesión paterna, que cada uno pretendía retener para sí. Llegaron por fin a conciliarse, a establecer una especie de contrato social, comprendiendo los riesgos y la futilidad de esa lucha, recordando la hazaña libertadora que habían cumplido en común, dejándose llevar por los lazos afectivos anudados durante la época de su proscripción. Surgió así la primera forma de una organización social basada en la *renuncia a los instintos*, en el reconocimiento de *obligaciones mutuas*, en la implantación de determinadas *instituciones*, proclamadas como inviolables (sagradas); en suma, los orígenes de la moral y del derecho. Cada uno renunciaba al ideal de conquistar para sí la posición paterna, de poseer a la madre y a las hermanas. Con ello se estableció el *tabú del incesto* y el precepto de la *exogamia*. Buena parte del poderío que había quedado vacante con la eliminación del padre pasó a las mujeres, iniciándose la época del *matriarcado*. En este período de la «alianza fraterna» aún sobrevivía el

recuerdo del padre, recurriéndose como sustituto de éste a un animal fuerte, que al principio quizá también fuese siempre uno temido. Puede parecer extraña semejante elección, pero hemos de tener en cuenta que el abismo creado más tarde por el hombre entre sí mismo y el animal no existía para los primitivos, como tampoco existe en nuestros niños, cuyas zoofobias hemos logrado interpretar como expresiones del miedo al padre. La relación con el animal totémico retenía íntegramente la primitiva antítesis (ambivalencia) de los vínculos afectivos con el padre. Por un lado, el totem representaba al antepasado carnal y espíritu tutelar del clan, debiéndosele veneración y respeto; por el otro, se estableció un día festivo en el que se le condenaba a sufrir el mismo destino que había sufrido el padre primitivo: era muerto y devorado en común por todos los hermanos (banquete totémico, según Robertson Smith). En realidad, esta magna fiesta era una celebración triunfal de la victoria de los hijos aliados contra el padre.

Mas ¿dónde interviene en este asunto la religión? En que, según creo, el totemismo, con su adoración de un sustituto paterno, con la ambivalencia frente al padre expresada en el banquete totémico, con la institución de fiestas conmemorativas, de prohibiciones cuya violación se castiga con la muerte: creo, pues, que tenemos sobrados motivos para considerar al totemismo como la primera forma en que se manifiesta la religión en la historia humana y para confirmar el hecho de que desde su origen mismo la religión aparece íntimamente vinculada con las formaciones sociales y con las obligaciones morales. Aquí sólo podemos ofrecer una brevísima visión panorámica de las evoluciones ulteriores que siguió la religión; sin duda alguna, éstas corren paralelas con los progresos culturales del género humano y con las transformaciones que sufrió la estructura de las instituciones sociales.

El primer progreso a partir del totemismo es la humanización del ente venerado. En lugar de los animales aparecen dioses humanos cuya descendencia del totem es manifiesta, pues el dios aún es representado con figura animal, o por lo menos con facciones de animal, o bien el totem se convierte en compañero inseparable del dios, o bien, por fin, la leyenda hace que el dios mate precisamente a ese animal, que en realidad no era sino su predecesor. En un punto difícilmente determinable de esta evolución, quizá aun antes de los dioses masculinos, aparecen grandes divinidades maternas cuya veneración persiste durante largo tiempo junto a la de aquéllos. Mientras tanto, ha tenido lugar una profunda transformación social. El matriarcado ha cedido la plaza al orden

patriarcal restaurado. Desde luego, los nuevos padres jamás alcanzaron la omnipotencia del padre primitivo, pues eran demasiados y vivían agrupados en sociedades mayores que la horda primitiva; tuvieron que conciliarse entre sí y se vieron coartados por preceptos sociales. Probablemente, las divinidades maternas surgieron en la época de limitación del matriarcado, con el fin de indemnizar a las madres destronadas. Las deidades masculinas aparecen por primera vez como hijos, junto a las grandes madres, y sólo posteriormente adquieren nítidos rasgos de figuras paternas. Estos dioses masculinos del politeísmo reflejan las condiciones de la época patriarcal: son numerosos, se limitan mutuamente y en ocasiones se subordinan a un dios superior. Pero la etapa siguiente nos lleva al tema que aquí nos ocupa: al retorno del dios paterno único, exclusivo y todopoderoso.

Debemos conceder que este esquema histórico es incompleto y que en muchos puntos precisa ser confirmado; pero quien pretendiera declarar fantasía nuestra reconstrucción de la historia primitiva, incurriría en grave menosprecio de la riqueza y el valor demostrativo del material con que la hemos edificado. Grandes sectores del pasado que aquí hemos anudado en un todo orgánico han sido históricamente demostrados^[2451], como el totemismo y las alianzas varoniles. Otros elementos se han conservado en forma de réplicas notables. Así, a más de un autor le ha llamado la atención cuán fielmente el rito de la comunión cristiana, en el que el creyente ingiere simbólicamente la sangre y la carne de su dios, repite el sentido y el contenido del antiguo banquete totémico. Numerosos restos de aquellas olvidadas épocas primitivas subsisten en las leyendas y en los cuentos del acervo popular, y, por otra parte, el estudio analítico de la vida psíquica infantil ha suministrado un material inesperadamente rico que viene a colmar las lagunas de nuestros conocimientos del tan importante vínculo con el padre, basta consignar las zoofobias, el temor, al parecer tan extraño, de ser devorado por el padre y la enorme intensidad de la angustia de castración. Nuestro edificio teórico no contiene nada que haya sido arbitrariamente inventado o que carezca de bases sólidas.

Si se admite nuestra exposición de la prehistoria, considerándola en términos generales digna de crédito, será posible discernir elementos de dos clases en las doctrinas y en los ritos religiosos; por un lado, fijaciones a la prehistoria familiar y restos de ésta; por el otro, reproducciones de lo pasado, evocaciones de lo olvidado, luego de largos intervalos. Este último elemento, que hasta ahora pasó

inadvertido y por ello no fue comprendido, será ilustrado en esta ocasión a través de, por lo menos, un ejemplo convincente.

En efecto, es digno de particular atención el hecho de que cualquier elemento retornado del olvido se impone con especial energía, ejerciendo sobre las masas humanas una influencia incomparablemente poderosa y revelando una irresistible pretensión de veracidad contra la cual queda inerme toda argumentación lógica, a manera del *credo quia absurdum*^[2452]. Sólo podrá comprenderse este enigmático carácter comparándolo con el delirio del psicótico. Hace tiempo hemos advertido que la idea delirante contiene un trozo de verdad olvidada, que ha debido someterse a deformaciones y confusiones en el curso de su evocación y que la convicción compulsiva inherente al delirio emana de este núcleo de verdad y se extiende a los errores que lo envuelven. Semejante contenido de verdad —que bien podemos llamar *verdad histórica*— también hemos de concedérselo a los artículos de los credos religiosos, que, si bien tienen el carácter de síntomas psicóticos, se han sustraído al anatema del aislamiento presentándose como fenómenos colectivos.

Ningún otro sector de la historia de las religiones ha adquirido para nosotros tanta transparencia como la implantación del monoteísmo entre los judíos y su continuación en el cristianismo, abstracción hecha de la evolución, no menos íntegramente comprensible, que conduce del animal totémico al dios antropomorfo, provisto de su invariable compañero animal. (Hasta cada uno de los cuatro evangelistas cristianos tiene aún su animal predilecto.) Admitiendo por el momento que la hegemonía mundial de los faraones fue el motivo exterior que permitió la aparición de la idea monoteísta, se advierte al punto que ésta es separada de su terreno original, es injertada a un nuevo pueblo, del cual se apodera luego de un prolongado período de latencia, siendo custodiada por él como su tesoro más preciado y confiriéndole, a su vez, la fuerza necesaria para sobrevivir, al imponerle el orgullo de sentirse el pueblo elegido. Es precisamente la religión del protopadre la que anima las esperanzas de recompensa, distinción y, por fin, la de dominación del mundo. Esta última fantasía desiderativa, hace tiempo abandonada por el pueblo judío, aún sobrevive entre sus enemigos como creencia en la conspiración de los «Sabios de Sión». Más adelante señalaremos de qué modo debieron actuar sobre el pueblo judío las particularidades específicas de la religión monoteísta que tomó de Egipto, plasmando definitivamente su carácter al hacerle repudiar la magia y la mística, al

impulsarle por el camino de la espiritualidad y de las sublimaciones. Así, este pueblo, feliz en su convicción de poseer la verdad e imbuido de la consciencia de ser el elegido, llegó a encumbrar todo lo intelectual y lo ético, tendencias que por fuerza hubieron de ser acentuadas por el destino aciago y por las defraudaciones reales que sufrió. Por el momento, sin embargo, perseguiremos su evolución histórica en otra dirección.

La restauración del protopadre en todos sus derechos históricos significó, sin duda alguna, un considerable progreso, pero no pudo ser un término final, pues también los restantes elementos de la tragedia prehistórica exigían imperiosamente que se les prestara reconocimiento. No es fácil colegir qué puede haber puesto en marcha tal proceso. Parecería que, como precursor del retorno del contenido reprimido, un creciente sentimiento de culpabilidad se apoderó del pueblo judío, y quizá aun de todo el mundo a la sazón civilizado, hasta que por fin un hombre de aquel pueblo halló en la reivindicación de cierto agitador político-religioso el pretexto para separar del judaísmo una nueva religión: la cristiana. *Pablo*, un judío romano oriundo de Tarso, captó aquel sentimiento de culpabilidad y lo redujo acertadamente a su fuente protohistórica, que llamó «pecado original», crimen contra Dios que sólo la muerte podía expiar. Con el pecado original la muerte había entrado en el mundo. En realidad, ese crimen punible de muerte había sido el asesinato del protopadre, divinizado más tarde; pero la doctrina no recordó el parricidio, sino que en su lugar fantaseó su expiación, y, por ello esta fantasía pudo ser saludada como un mensaje de salvación (Evangelio). Un Hijo de Dios se había dejado matar, siendo inocente, y con ello había asumido la culpa de todos. Era preciso que fuese un Hijo, pues debía expiarse el asesinato de un Padre. La elaboración de la fantasía redentora probablemente sufriera el influjo de tradiciones originadas en misterios orientales y griegos, pero lo esencial en ella parecer ser obra del propio Pablo, un hombre de la más pura y cabal disposición religiosa, en cuya alma acechaban las oscuras huellas del pasado, dispuestas a irrumpir hacia las regiones de la consciencia.

La circunstancia de que el Redentor se hubiese sacrificado siendo inocente era una deformación evidentemente tendenciosa, difícil de conciliar con el pensamiento lógico, pues, ¿cómo podría alguien, inocente en el homicidio, asumir sobre sí la culpa de los asesinos mediante el simple expediente de dejarse matar? La realidad histórica, en cambio, no presentaba semejante contradicción. El «redentor» no podía ser sino el principal culpable, el caudillo de la horda

fraterna que había derrocado al Padre. A mi juicio, no podemos decidir si alguna vez existió semejante incitador y caudillo de los rebeldes; es muy posible que así fuera, pero también debemos tener en cuenta que cada uno de los miembros de la horda fraterna tuvo ciertamente el deseo de realizar por sí solo el crimen, conquistando así una posición privilegiada y un sucedáneo de la identificación paterna que debía ser abandonada en aras de la comunidad. Caso que no haya existido tal cabecilla, Cristo es el heredero de una fantasía desiderativa jamás realizada; si realmente existió aquél, éste es su sucesor y su reencarnación. Pero ya nos encontramos aquí ante una fantasía, ya ante el retorno de una realidad olvidada, lo cierto es que en este hecho reside el origen de la concepción del héroe: el que siempre se subleva contra el padre, el que lo mata bajo uno u otro disfraz^[2453]. He aquí también la verdadera fuente de la «culpa trágica» que el héroe asume en el drama y que es tan difícil demostrar de otro modo. Apenas puede dudarse de que el protagonista y el coro de la tragedia griega representan precisamente a este héroe rebelde y a la horda fraterna; tampoco carece de significación la circunstancia de que en la Edad Media el teatro renaciera con las representaciones de la Pasión.

Ya hemos señalado que la ceremonia cristiana de la santa comunión, en la que el creyente ingiere la carne y la sangre del Redentor, no hace sino reproducir el tema del antiguo banquete totémico, aunque tan sólo en su sentido tierno, de veneración, y no en el sentido agresivo. Pero la ambivalencia que rige toda la relación con el padre se evidenció claramente en el producto final de la innovación religiosa, pues aunque estaba destinada a propiciar la reconciliación con el padre-dios, concluyó con su destronamiento y su eliminación. El judaísmo había sido una religión del Padre; el cristianismo se convirtió en una religión del Hijo. El antiguo Dios-Padre pasó a segundo plano, detrás de Cristo; Cristo, el Hijo, vino a ocupar su lugar, tal como cada uno de los hijos lo había anhelado en aquellos tiempos primitivos. Pablo, el continuador del judaísmo, se convirtió también en el destructor. Sin duda, su éxito obedeció, en primer lugar, al hecho de que con la idea de la redención había invocado el humano sentimiento de culpabilidad, pero además se debió a que renunció al privilegio del pueblo elegido, como lo demuestra el abandono de su signo ostentativo, la circuncisión, de manera que la nueva religión pudo alcanzar carácter universal y extenderse a todos los hombres. Aunque en este paso dado por Pablo puede haber influido su sed de venganza por la repulsa con que los judíos recibieron sus innovaciones,

con él quedaba restablecido, sin embargo, un carácter de la antigua religión de Aton, su universalidad, aboliéndose así la limitación que había sufrido al pasar a su nuevo portador, el pueblo judío.

En ciertos sentidos, la nueva religión representó una regresión cultural frente a la anterior, la judía, como suele suceder cuando nuevas masas humanas de nivel cultural inferior irrumpen o son admitidas en culturas más antiguas. La religión cristiana no mantuvo el alto grado de espiritualización que había alcanzado el judaísmo. Ya no era estrictamente monoteísta, sino que incorporó numerosos ritos simbólicos de los pueblos circundantes, restableció la gran Diosa Madre y halló plazas, aunque subordinadas, para instalar a muchas deidades del politeísmo, con disfraces harto transparentes. Pero, ante todo, no cerró la puerta —como lo había hecho la religión de Aton y la mosaica que le sucedió— a los elementos supersticiosos, mágicos y místicos, que habrían de convertirse en graves obstáculos para el desarrollo espiritual de los dos milenios siguientes.

El triunfo del cristianismo fue una nueva victoria de los sacerdotes de Amon sobre el dios de Ikhnaton, lograda al cabo de quince siglos y en un ámbito mucho más vasto. Sin embargo, el cristianismo marca un progreso en la historia de las religiones, es decir, con respecto al retorno de lo reprimido, mientras que desde entonces la religión judía quedó reducida en cierta manera a la categoría de un fósil.

Valdría la pena tratar de comprender por qué la idea monoteísta ejerció semejante imperio precisamente sobre el pueblo judío y por qué éste se le aferró con tal tenacidad. Creo que dicha pregunta tiene respuesta. El destino enfrentó al pueblo judío con la gran hazaña, la criminal hazaña de los tiempos primitivos — el parricidio—, pues le impuso su repetición en la persona de Moisés, una eminente figura paterna. En otros términos, el pueblo judío ofrece un caso de «actuación» [‘acting-out’] —en lugar de recordar—, como sucede tan frecuentemente durante el análisis de los neuróticos. Pero ante la doctrina de Moisés, que los estimulaba a recordar el crimen, los judíos reaccionaron negando el acto cometido, deteniéndose en el reconocimiento del gran Padre y cerrándose así el acceso a la fase de la cual Pablo había de arrancar más tarde para desarrollar su continuación de la protohistoria. Por otra parte, difícilmente podría atribuirse a mera casualidad el hecho de que la institución religiosa de Pablo partiese también de la muerte violenta de otro gran hombre. Un hombre, es Cierto, al que unos pocos prosélitos de Judea tenían por el Hijo de Dios y el

anunciado Mesías; un hombre que más tarde asumió una parte de la historia de infancia atribuida a Moisés, pero del cual en realidad apenas tenemos informaciones más certeras que las correspondientes al propio Moisés; un hombre del cual ni siquiera sabemos si realmente fue el gran Maestro que describen los Evangelios, o si no fueron más bien las circunstancias y el hecho mismo de su muerte los que decidieron la importancia que su persona llegaría a adquirir. Pablo, llamado a ser su apóstol, ni siquiera alcanzó a conocerle personalmente.

De tal modo, pues, la muerte de Moisés a manos de sus judíos —hecho descubierto por Sellín a través de las huellas que dejó en la tradición, y que, por curioso que parezca, también admitió el joven Goethe, sin basarse en prueba alguna^[2454]—, se convierte así en un elemento imprescindible de nuestra argumentación teórica, en un importante eslabón entre los sucesos prehistóricos olvidados y su ulterior reaparición bajo la forma de las religiones monoteístas^[2455]. Es, por cierto, seductora la presunción de que el remordimiento por el asesinato de Moisés haya dado impulso a la fantasía desiderativa del Mesías, que había de retornar trayendo a su pueblo la redención y el prometido dominio del mundo entero. Si Moisés fue ese primer Mesías, Cristo hubo de ser suplente y sucesor, y en tal caso Pablo también pudo decir a los pueblos, con cierta justificación histórica: «Ved, el Mesías en verdad ha vuelto, pues ante vuestros ojos ha sido asesinado». En tal caso, también la resurrección de Cristo tiene una parte de verdad histórica, pues él era, en efecto, Moisés resucitado, y tras éste, el protopadre de la horda primitiva, que había vuelto en transfiguración para ocupar, como hijo, el lugar del padre.

El pobre pueblo judío, que con su acostumbrada tozudez siguió negando el parricidio, tuvo que expiar amargamente esta actitud en el curso de los tiempos. Continuamente se le echó en cara: «Vosotros habéis matado a nuestro Dios». Correctamente interpretado, este reproche hasta es justo, pues referido a la historia de las religiones reza así: «Vosotros *no queréis admitir* que habéis asesinado a Dios» (al arquetipo de Dios, al protopadre y a todas sus reencarnaciones ulteriores). Pero debería agregarse: «Claro está que nosotros hicimos otro tanto, pero al menos *lo hemos admitido*, y desde entonces estamos redimidos».

Mas no todas las inculpaciones con que el antisemitismo persigue a los descendientes del pueblo judío son acreedoras a análoga justificación.

Naturalmente, un fenómeno tan intenso y persistente como el odio de los pueblos a los judíos debe tener más de un fundamento. Podemos adivinar toda una serie de motivos: algunos, manifiestamente derivados de la realidad, que no exigen interpretación alguna; otros, más profundos, originados en fuentes ocultas, que quisiéramos considerar como motivos específicos. Entre los primeros, el más falaz posiblemente sea el reproche de su extranjería, pues en muchos de los lugares dominados hoy por el antisemitismo, los judíos constituyen la parte más antigua de la población o aun se establecieron allí antes que sus actuales habitantes. Tal es el caso, por ejemplo, en la ciudad de Colonia, a la que los judíos llegaron con los romanos aun antes de ser ocupada por los germanos. Otros fundamentos del odio contra los judíos son más sólidos; así, por ejemplo, la circunstancia de que suelen vivir formando minorías en el seno de otros pueblos, pues el sentimiento de comunidad de las masas precisa para completarse el odio contra una minoría extraña, cuya debilidad numérica incide a oprimirla. Pero otras dos peculiaridades de los judíos son absolutamente imperdonables. Ante todo, la de que en ciertos sentidos se diferencien de sus «huéspedes», aunque no sean fundamentalmente distintos, pues no constituyen una remota raza asiática, como afirman sus enemigos, sino que en su mayor parte están formados por restos de los pueblos mediterráneos y son herederos de su cultura. Pero, en todo caso, son distintos; a menudo indefiniblemente distintos, ante todo de los pueblos nórdicos; y aunque parezca extraño, la intolerancia de las masas se manifiesta más intensamente frente a las pequeñas diferencias que ante las fundamentales. Más grave aún es su segunda cualidad: la de desafiar todas las opresiones, la de que las más crueles persecuciones no hayan logrado exterminarlos, pues, por el contrario, manifiestan la capacidad de imponerse en toda actividad dirigida a su subsistencia, aportando también valiosas contribuciones a la cultura cuando se les permite el acceso a ésta.

Los motivos más profundos del odio a los judíos tienen sus raíces en tiempos muy remotos, actúan desde el inconsciente de los pueblos y, a no dudarlo, podrán parecer inverosímiles de primera intención. En efecto, me atrevo a afirmar que aun hoy no se ha logrado superar la envidia contra el pueblo que osó proclamarse hijo primogénito y predilecto de Dios-Padre, cual si efectivamente se concediera crédito a esta pretensión. Además, entre las costumbres con que se distinguieron los judíos, la circuncisión ha impresionado desagradable y siniestramente, debido sin duda a que evoca la temida castración, tocando con ello una parte del pasado prehistórico que todos olvidarían de buen grado. Y, por

fin, como motivo más reciente de esta serie cabe tener presente que todos esos pueblos, hoy destacados enemigos de los judíos, no se convirtieron al cristianismo sino en épocas relativamente tardías, y muchas veces fueron compelidos a hacerlo por sangrienta imposición. Podría decirse que todos ellos fueron, en cierto momento, «mal bautizados»; que bajo un tenue barniz cristiano siguen siendo lo que eran sus antepasados, adoradores de un politeísmo bárbaro. No lograron superar todavía su rencor contra la nueva religión que les fue impuesta, pero lo han desplazado a la fuente desde la cual les llegó el cristianismo. La circunstancia de que los Evangelios narran una historia que sucede entre judíos y que, en realidad, sólo trata de judíos, ha facilitado, por cierto, semejante desplazamiento. En el fondo, el odio de estos pueblos contra los judíos es un odio a los cristianos, y no debe sorprendernos que esta íntima vinculación entre las dos religiones monoteístas se haya expresado tan claramente en la persecución de ambas por la revolución nacional-socialista alemana.

E) Dificultades

Quizá hayamos logrado demostrar en lo que antecede la analogía entre los procesos neuróticos y los fenómenos religiosos, señalando así el insospechado origen de los últimos. Al llegar a cabo esta transferencia de la psicología individual a la de las masas surgen dos dificultades de distinta índole e importancia, que ahora merecerán nuestra atención. La primera reside en que aquí sólo hemos tratado un caso aislado de la rica fenomenología que presentan las religiones, sin arrojar luz alguna sobre los restantes. El autor se ve obligado a admitir con pesadumbre su incapacidad para ofrecer más que esta sola demostración, pues su saber científico no alcanza para completar la investigación. Sin embargo, sus limitados conocimientos aún le permiten agregar, por ejemplo, que la fundación de la religión mahometana representa, en su concepto, una repetición abreviada de la judía, habiendo surgido como imitación de ésta. Parecería, en efecto, que el profeta tuvo originalmente el propósito de adoptar el judaísmo en pleno. La recuperación del protopadre único y excelso produjo en los árabes una extraordinaria exaltación de su autoestima que los condujo a grandes triunfos materiales, pero que también se agotó en éstos. Alá se mostró mucho más agradecido para con su pueblo elegido que

otrora Jahve frente al suyo. Pero el desarrollo interno de la nueva religión se detuvo al poco tiempo, quizá porque le faltara la profundidad que en el caso de la judía resultó del asesinato de su fundador. Las religiones orientales, aparentemente racionalistas, son esencialmente cultos de antepasados, y por tanto también ellas se detienen en las primeras etapas de la reconstrucción del pasado. De ser cierto que en los actuales pueblos primitivos se encuentra el reconocimiento de un Ser Supremo como único contenido de su religión, esto sólo podría ser interpretado como una atrofia de la evolución religiosa, a semejanza de los innumerables casos de neurosis rudimentarias que es dable observar en la psicología clínica. Ni en el campo individual ni en el colectivo logramos comprender por qué se ha detenido la mencionada evolución. Convendrá tener en cuenta la parte que incumbe a los dones individuales de estos pueblos, a la orientación de sus actividades y a sus circunstancias sociales en general. Por lo demás, una buena regla de la labor analítica aconseja conformarse con la explicación de lo existente, sin tratar de explicar lo que aún no ha llegado a producirse.

La segunda dificultad de esta aplicación a la psicología de las masas es mucho más importante, pues ofrece un nuevo problema de carácter esencial. Plántese la cuestión de la forma bajo la cual la tradición activa en la vida de los pueblos, problema que no se da en el caso del individuo, pues en éste queda resuelto por la existencia en el inconsciente de los restos mnemónicos del pasado. Volvamos, pues, a nuestro ejemplo histórico. Habíamos explicado el compromiso de Qadesh por la persistencia de una poderosa tradición en el pueblo retornado de Egipto. Este caso no esconde problema alguno. De acuerdo con nuestra hipótesis, tal tradición se habría apoyado en el recuerdo consciente de comunicaciones orales que el pueblo judío de esa época había recibido, a través de sólo dos o tres generaciones, de sus antepasados, que a su vez fueron participantes y testigos presenciales de los sucesos en cuestión. Pero ¿acaso podemos aceptar que haya ocurrido lo mismo en siglos más recientes: que la tradición siempre se fundó en un conocimiento transmitido en forma normal, de generación en generación? Hoy ya no es posible indicar, como en el caso precedente, cuáles fueron las personas que conservaron y transmitieron de boca en boca tal noción tradicional. Según Sellin, la tradición del asesinato de Moisés siempre subsistió entre los sacerdotes, hasta que por fin halló expresión escrita, único medio que permitió a dicho autor establecer su existencia. Pero, en todo caso, sólo pudo ser conocida de pocos, pues no había pasado al dominio popular.

¿Por ventura bastan tales condiciones para explicar la repercusión que tuvo esta corriente tradicional? ¿Es posible aceptar que algo conocido por sólo pocas personas tenga el poder de apoderarse tan tenazmente de las masas, apenas llega a conocimiento de éstas? Sería mucho más verosímil que también entre la masa ignorante haya existido algo afín, en cierto modo, al conocimiento de aquellos pocos, algo que viniese al encuentro de la tradición cuando ésta llegó a manifestarse.

Es todavía más difícil llegar a una conclusión en el caso análogo de la prehistoria. Al correr los milenios se olvidó, por cierto, que alguna vez existió un protopadre dotado de las conocidas cualidades, y cuál fue el destino que sufrió; tampoco cabe suponer que de ello existiera, como en el caso de Moisés, una tradición oral. ¿En qué sentido puede hablarse entonces de una tradición? ¿En qué forma puede haberse conservado ésta?

Para facilitar la comprensión a los lectores que no estén dispuestos o preparados para sumirse en intrincadas situaciones psicológicas comenzaré por renunciar el resultado de la investigación siguiente. Helo aquí: Sostengo que en este punto es casi completa la concordancia entre el individuo y la masa: también en las masas se conserva la impresión del pasado bajo la forma de huellas mnemónicas inconscientes.

En lo que al individuo se refiere, creemos concebir los hechos con toda claridad. La huella mnemónica de las vivencias tempranas siempre se conserva en él, pero en un estado psicológico peculiar. Podría decirse que el individuo jamás deja de conocer los hechos olvidados, a manera del conocimiento que se tiene de lo reprimido. Al respecto nos hemos formado ciertas concepciones fácilmente verificables por el análisis, acerca de cómo algo puede ser olvidado y, no obstante, puede aparecer de nuevo al cabo de cierto tiempo. Lo olvidado no está extinguido, sino sólo «reprimido»; sus huellas mnemónicas subsisten en plena lozanía, pero están aisladas por «contracatexias». No pueden establecer contacto con los demás procesos intelectuales; son inconscientes, inaccesibles a la consciencia. También puede suceder que ciertos sectores de lo reprimido escapen al proceso de la represión, permaneciendo accesibles al recuerdo y penetrando ocasionalmente en la consciencia, pero aun entonces aparecen en completo aislamiento, como cuerpos extraños inconexos con el resto. Tal cosa es posible, pero no necesaria; la represión también puede ser completa, y es éste el caso al cual nos ajustaremos en lo que sigue.

Esto, lo reprimido, conserva todo su empuje, su tendencia a irrumpir hacia la

consciencia, logrando su objetivo bajo tres condiciones: 1) cuando la fuerza de la contracatexia es disminuida por procesos patológicos que afectan el resto del aparato psíquico, el denominado yo, o bien por una redistribución de las energías catécticas en este yo, como sucede regularmente al dormir; 2) cuando la dotación instintiva anexa a lo reprimido experimenta un reforzamiento particular como lo ejemplifican cabalmente los procesos de la pubertad; 3) cuando entre las vivencias actuales aparecen en algún momento impresiones o sucesos tan semejantes a lo reprimido, que son capaces de reanimarlo; en tal caso, el material reciente es reforzado por la energía latente de lo reprimido, de manera que el material reprimido alcanza su efectuación bajo la capa de lo reciente y con ayuda de éste. En ninguno de estos tres casos el material que hasta el momento había estado reprimido llega directamente a la consciencia sin sufrir alteraciones; por el contrario, siempre es preciso que acepte deformaciones, testimonios de la influencia que ejerce la resistencia de la contracatexia, incompletamente superada, así como de la influencia modificadora de las vivencias recientes, o de ambos factores en forma simultánea.

Hemos recurrido al carácter consciente e inconsciente de un proceso psíquico como índice y jalón para orientarnos. Lo reprimido es, sin duda, inconsciente, pero sería una grata simplificación si este aserto pudiera invertirse, es decir, si la diferencia de las cualidades «consciente» (Cs) e «inconsciente» (Ics) coincidiera con la separación de lo yoico y lo reprimido. El hecho de que en nuestra vida psíquica existan tales contenidos aislados e inconscientes ya sería, de por sí, bastante singular e importante, pero en realidad las cosas son más complicadas. Es cierto que todo lo reprimido es inconsciente, pero ya no es del todo cierto que cuanto pertenece al yo sea también consciente. Advertimos que la consciencia es una cualidad fugaz, sólo transitoriamente adherida a un proceso psíquico. Por eso tendremos que sustituir para nuestros fines «consciente» por «conscienciable», y a esta cualidad de ser consciente la llamaremos «preconsciente» (Pcs). Entonces diremos, con más justeza, que el yo es esencialmente preconsciente (virtualmente consciente), pero que algunas partes del yo son inconscientes.

Esta última comprobación nos enseña que para orientarnos en las tinieblas de la vida psíquica no bastan las cualidades a que hasta ahora nos hemos atendido. Es preciso que adoptemos una nueva diferenciación, ya no cualitativa, sino *topográfica* y —lo que le concede particular valor— al mismo tiempo *genética*. En nuestra vida psíquica, que concebimos como un aparato compuesto de varias

instancias, sectores o provincias, discerniremos ahora una región denominada, con propiedad, *yo* de otra que llamamos *ello*. El *ello* es la parte más antigua; el *yo* se ha desarrollado de él, como si fuera una corteza, por influencia del mundo exterior. En el *ello* actúan nuestros instintos primitivos; todos los procesos del *ello* transcurren inconscientemente. El *yo* coincide, como ya lo hemos dicho, con el sector de lo preconscious; partes del mismo, en condiciones normales, permanecen inconscientes. En los procesos psíquicos del *ello* rigen leyes de actuación y de interacción muy distintas de las vigentes en el *yo*. En el fondo, es precisamente el descubrimiento de estas diferencias el que nos ha conducido a nuestra nueva concepción y el que la justifica.

Lo *reprimido* corresponde al *ello*, también está supeditado a sus mecanismos y sólo se diferencia de éste en cuanto a su génesis. La diferenciación se lleva a cabo en una época temprana, cuando el *yo* se desarrolla a partir del *ello*. Una parte de los contenidos del *ello* es incorporada entonces por el *yo* y elevada al nivel preconscious, mientras que otra parte escapa a esta traslación, permaneciendo en el *ello* en calidad de «lo inconsciente» propiamente dicho. Pero en el curso ulterior de la formación yoica sucede que ciertas impresiones y funciones psíquicas del *yo* quedan excluidas del mismo por un proceso defensivo, perdiendo su carácter preconscious, de modo que nuevamente se ven rebajadas a elementos integrantes del *ello*. He aquí, pues, lo «reprimido» que existe en el *ello*. Por consiguiente, en lo que se refiere al tráfico entre ambas provincias psíquicas, aceptamos, por un lado, que los procesos inconscientes del *ello* pueden ser elevados al nivel preconscious e incorporados al *yo*; por otro lado, que los materiales preconscious del *yo* pueden seguir el camino inverso, siendo relegados al *ello*. No concierne a nuestro presente interés el hecho de que más tarde se delimite en el *yo* un sector particular; el del *super-yo*.

Todo esto puede parecer muy poco simple, pero una vez que nos hayamos familiarizado con la insólita concepción espacial o topográfica del aparato psíquico, su representación ya no podrá ofrecer dificultades extraordinarias. Aún debo señalar que la topografía psíquica aquí desarrollada nada tiene que ver con la anatomía cerebral, a la que sólo toca en un único punto. Además, la insuficiencia de esta concepción, que percibo tan claramente como el que más, obedece a nuestra completa ignorancia sobre la naturaleza *dinámica* de los procesos psíquicos. Hemos llegado a comprender que la diferencia entre una idea consciente y otra preconscious, y, a su vez, entre ésta y una inconsciente, no puede residir sino en una modificación o quizá una redistribución de la

energía psíquica. Hablamos de catexias e hipercatexias, pero fuera de ello nos falta todo conocimiento y aun todo punto de partida para establecer una fructífera hipótesis de trabajo. Sobre el fenómeno de la consciencia podemos decir, al menos, que originalmente adhiere a la percepción. Todas las impresiones derivadas de la percepción de estímulos dolorosos, táctiles, auditivos o visuales son habitualmente conscientes. Los principios cogitativos y los que en el *ello* puedan corresponderles son de por sí inconscientes y sólo logran acceso en la consciencia, a través de la función del lenguaje, merced a su vinculación con restos mnemónicos de percepciones visuales o auditivas. En el animal, que carece de aquella función, estas condiciones deben ser más simples.

Las impresiones de los traumas precoces, que fueron nuestro punto de partida, no son trasladadas a lo preconsciente, o bien son vueltas rápidamente a la condición del *ello* por la represión. En tal caso, sus restos mnemónicos son inconscientes y actúan desde el *ello*. Creemos poder perseguir fácilmente su destino ulterior, siempre que se trate de experiencias personales del individuo. En cambio, surge una nueva complicación cuando nos percatamos de que en la vida psíquica del individuo no sólo actúan, probablemente, contenidos vivenciados por él mismo, sino también otros ya existentes al nacer; es decir, fragmentos de origen filogénico, una *herencia arcaica*. En tal caso tendremos que preguntarnos: ¿En qué consiste esta herencia, qué contiene, cuáles son las pruebas de su existencia?

La primera y más segura respuesta nos dice que esa herencia está formada por determinadas disposiciones, como las que poseen todos los seres vivientes. En otros términos, consta de la capacidad y la tendencia a seguir determinadas orientaciones evolutivas y a reaccionar de modo particular frente a ciertas excitaciones, impresiones y estímulos. Dado que la experiencia nos demuestra que los individuos de la especie humana presentan, al respecto, diferencias entre sí, esa herencia arcaica debe incluir tales diferencias, que formarían lo que se acepta como *factor constitucional* del individuo. Ahora bien, como todos los seres humanos experimentan, por lo menos en su más temprana edad, más o menos las mismas vivencias, también reaccionan frente a éstas de manera uniforme, pudiéndose plantear la duda de si no habría que atribuir estas reacciones, junto con todas sus diferencias individuales, a la mencionada herencia arcaica. Esta duda debe ser desechada; la circunstancia de dicha uniformidad no enriquece nuestros conocimientos sobre la herencia arcaica.

Pero la investigación analítica ha ofrecido algunos resultados que deben ser

materia de reflexión. Ante todo, nos encontramos con el carácter universal del simbolismo lingüístico. La sustitución simbólica de un objeto por otro —lo mismo ocurre con las acciones— es perfectamente familiar y natural en todos los niños. No es posible determinar cómo podrían haberla aprendido, y en muchos casos aun debemos admitir la imposibilidad de aprenderla. He aquí un conocimiento primordial que el adulto olvidará más tarde, pues aunque emplee los mismos símbolos en sus sueños, ya no los comprende, a menos que el analista se los interprete, y aun entonces no se muestra muy dispuesto a aceptar la traducción. Cuando emplea alguna de las locuciones tan comunes en las cuales se encuentra cristalizado este simbolismo, debe admitir que su sentido cabal se le ha escapado por completo. El simbolismo también trasciende las diferencias entre las lenguas; su estudio probablemente demostraría que es ubicuo, uno y el mismo en todos los pueblos. Parecería, pues, que aquí nos encontrásemos ante un caso indudable de herencia arcaica, procedente de la época en que se desarrolló el lenguaje, pero aún podría intentarse una explicación distinta, afirmando que se trata de relaciones cogitativas entre ideas, establecidas durante el desarrollo histórico del lenguaje y que por fuerza deben ser repetidas cada vez que un individuo desarrolla su propio lenguaje. Nos veríamos entonces ante un caso de herencia de una disposición intelectual similar a la herencia de una disposición instintiva, y nuevamente habríamos perdido un aporte a la aclaración de nuestro problema.

Sin embargo, la investigación analítica también ha traído a la luz otras cosas que por su envergadura superan con mucho lo que antecede. Cuando estudiamos las reacciones frente a los traumas precoces, muchas veces quedamos sorprendidos al comprobar que aquéllas no se ajustan a la propia vivencia del sujeto, sino que se apartan de ésta en una forma que concuerda mucho más con el modelo de un suceso filogenético, y que, en general, sólo es posible explicar por la influencia de éste. La conducta del niño neurótico frente a sus padres, en los complejos de Edipo y de castración, está colmada de tales reacciones, que parecen individualmente injustificadas y que sólo filogenéticamente se tornan comprensibles, es decir, por medio de su vinculación con vivencias de generaciones anteriores. Sin duda valdría la pena reunir y publicar el material en que aquí puedo fundarme; su valor probatorio me parece lo bastante sólido como para atreverme a dar un paso más, afirmando que la herencia arcaica del hombre no sólo comprende disposiciones, sino también contenidos, huellas mnemónicas de las vivencias de generaciones anteriores. Con esto hemos ampliado

significativamente la extensión y la importancia de la herencia arcaica.

Pensándolo bien, debemos admitir que hace tiempo desarrollamos nuestra argumentación como si no pudiera ponerse en duda la herencia de huellas mnemónicas de las vivencias ancestrales, independientemente de su comunicación directa y de la influencia que ejerce la educación por el ejemplo. Al referirnos a la subsistencia, de una antigua tradición en un pueblo o a la formación de un carácter étnico, casi siempre aludimos a semejante tradición heredada, y no a una transmitida por comunicación. O, por lo menos, no establecimos diferencias entre ambas ni nos percatamos claramente de la osadía en que incurrimos con esta omisión. Pero nuestro planteamiento es dificultado por la posición actual de la ciencia biológica, que nada quiere saber de una herencia de cualidades adquiridas. No obstante, confesamos con toda modestia que, a pesar de tal objeción, nos resulta imposible prescindir de este factor de la evolución biológica. Es verdad que en ambos casos no se trata de una misma cosa: allí son cualidades adquiridas, difícilmente captables; aquí, huellas mnemónicas de impresiones exteriores, en cierta manera tangibles; pero en el fondo seguramente sucede que no podemos imaginarnos una de esas herencias sin la otra. Si aceptamos la conservación de tales huellas mnemónicas en nuestra herencia arcaica, habremos superado el abismo que separa la psicología individual de la colectiva, y podremos abordar a los pueblos igual que al individuo neurótico. Estamos de acuerdo en que para las huellas mnemónicas en la herencia arcaica no disponemos hasta ahora de una prueba más rotunda que aquellos remanentes de la labor analítica que exigen ser derivados de la filogenia, pero esta prueba parece lo bastante convincente como para postular tal estado de cosas. Si no fuese así, no lograríamos avanzar un solo paso más en el camino que hemos emprendido, tanto en el psicoanálisis como en la psicología de las masas. Incurrimos, pues, en una audacia inevitable.

Pero con todo esto aún hacemos algo más: estrechamos el abismo que la soberbia humana abrió en épocas remotas entre el hombre y el animal. Si los denominados instintos de los animales, que en nuevas condiciones de vida les permiten conducirse desde el principio como si ésta fuese conocida y familiar desde mucho tiempo atrás, si esta vida instintiva de los animales acepta, en principio, una explicación, entonces sólo puede ser la de que traen a su nueva existencia individual las experiencias de la especie; es decir, que conservan en sí los recuerdos de las vivencias de sus antepasados. En el animal humano sucedería fundamentalmente lo mismo. Su herencia arcaica, aunque de extensión

y contenido diferentes, corresponde por completo a los instintos de los animales.

Después de estas consideraciones no tengo reparo alguno en expresar que los hombres siempre han sabido de aquella manera especial— que tuvieron alguna vez un padre primitivo y que le dieron muerte.

Quedan aún dos preguntas por responder. Ante todo, ¿en qué condiciones se incorpora semejante recuerdo a la herencia arcaica?; además, ¿en qué circunstancias puede activarse, es decir, irrumpir de su estado inconsciente en el *ello*, a la consciencia, aunque en forma alterada y distorsionada? Es fácil formular la respuesta a la primera pregunta: Sucede eso cuando el hecho fue lo bastante importante, cuando se repitió un número suficiente de veces, o en ambas circunstancias. Para el caso del parricidio se cumplen las dos condiciones. En cuanto a la segunda pregunta, cabe observar lo siguiente: Puede intervenir toda una serie de influencias sin ser preciso que todas sean conocidas; además, podemos imaginarnos que la irrupción ocurra espontáneamente, en analogía a lo que sucede en muchas neurosis; pero seguramente tiene decisiva importancia la evocación de la huella mnemónica olvidada, por una repetición real y reciente del suceso. El asesinato de Moisés fue una de esas repeticiones; también lo fue, más tarde, el pretendido asesinato jurídico de Cristo, de manera que estos sucesos ocupan el primer plano como agentes causales. Ocurre como si la génesis del monoteísmo no hubiera sido posible sin tales acaecimientos. Se nos ocurre aquí el aforismo del poeta: «Lo que inmortal en el canto ha de vivir, en la vida primero debe sucumbir^[2456]».

Para concluir, vaya aún cierta observación que involucra un argumento psicológico. Una tradición que únicamente se basara en la comunicación oral, nunca podría dar lugar al carácter obsesivo propio de los fenómenos religiosos. Sería escuchada, juzgada y eventualmente rechazada, como cualquiera otra noticia del exterior, pero jamás alcanzaría el privilegio de liberarse de las restricciones que comporta el pensamiento lógico. Es preciso que haya sufrido antes el destino de la represión, el estado de conservación en lo inconsciente, para que al retornar pueda producir tan potentes efectos, para que logre doblegar a las masas bajo su dominio, como lo comprobamos en la tradición religiosa, asombrados y sin lograr explicárnoslo por el momento. Por fin, esta reflexión pesa mucho en favor del crédito que nos merece nuestra exposición de los hechos, o por lo menos una muy similar.

SEGUNDA PARTE

SÍNTESIS Y RECAPITULACIÓN

NO sería lícito publicar la siguiente parte de este estudio sin prolijas explicaciones y excusas, pues no se trata más que de una fiel y muchas veces textual repetición de la primera parte, podada de algunas investigaciones críticas y aumentada con comentarios sobre el problema de cómo se originó el peculiar carácter del pueblo judío. Sé que tal forma de exposición es tan inadecuada como poco artística, y por mi parte no vacilo en condenarla sin reticencias. ¿Por qué entonces incurro en ella? No me es difícil hallar la respuesta correspondiente, pero tampoco me resulta fácil confesarla. Sucede, simplemente, que no fui capaz de borrar las huellas del origen un tanto insólito que tuvo este trabajo.

En realidad fue escrito dos veces. La primera, hace algunos años, en Viena, cuando ni siquiera pensaba en la posibilidad de publicarlo. Decidí no seguir adelante, pero la tarea inconclusa me tortura como un alma en pena, de modo que recurrí al expediente de dar autonomía a dos de sus partes, para publicarlas en nuestra revista *Imago*: la obertura psicoanalítica del conjunto (*Moisés, egipcio*) y la construcción histórica sobre ella edificada (*Si Moisés era egipcio...*). El resto, que contenía los elementos realmente ofensivos y peligrosos —la aplicación de mi teoría a la génesis del monoteísmo y mi interpretación de la religión en general—, me propuse dejarlo inédito; según creía, para siempre. Prodújose entonces, en marzo de 1938, la inesperada invasión alemana, obligándome a abandonar la patria, pero liberándome al mismo tiempo de la preocupación de que al publicar mi trabajo podría acarrear la prohibición del psicoanálisis en un país que aún lo toleraba. Apenas llegado a Inglaterra, me sedujo irresistiblemente la tentación de entregar al mundo mis callados conocimientos, y comencé a revisar la tercera parte del estudio para adaptarla a las dos primeras, ya publicadas. Naturalmente, ello trajo consigo cierta reordenación parcial del material, pero al efectuarla no conseguí colocar todos los temas en esta segunda elaboración. Por otra parte, tampoco pude decidirme a renunciar completamente a las versiones anteriores, de modo que recurrí al arbitrio de agregar toda una parte de la primera versión, sin modificaciones, a la segunda, con lo que incurrí en el defecto de una extensa repetición.

Podría consolarme, sin embargo, con la reflexión de que los asuntos aquí

tratados son tan nuevos y significativos —excluido, desde luego, el grado de exactitud con que los presento—, que no sería una desgracia si el público hubiera de leer dos veces su idéntica exposición. Hay cosas que es preciso decir más de una vez y que no pueden ser dichas con excesiva frecuencia. Mas al detenerse en un tema o al volver sobre el mismo debe intervenir la libre decisión del lector, y no es lícito obligarse subrepticamente a ese repaso, presentándolo dos veces lo mismo en un mismo libro. Esto no deja de ser una torpeza a cuya censura no me es posible escapar. Mas, desgraciadamente, la capacidad creadora de un autor no siempre corre pareja con su voluntad: la obra se concluye de la mejor manera posible, y a menudo se enfrenta con el autor como un lago independiente y aun extraño.

A) El pueblo de Israel

Si reconocemos que un procedimiento como el nuestro —admitir lo que nos parece útil del material transmitido por la tradición, rechazando lo que no nos sirve, y luego combinar las distintas partes según su probabilidad psicológica—, que semejante técnica, pues, no ofrece seguridad alguna de conducirnos a la verdad, entonces nos preguntaremos con todo derecho por qué emprendimos, en principio, semejante tarea. Para responder, aduciremos el resultado alcanzado. Si se atenúa considerablemente la severidad de las exigencias impuestas a una investigación histórico-psicológica, quizá sea posible dilucidar problemas que siempre parecieron merecer nuestra atención y que, debido a recientes acontecimientos, han vuelto a cautivar la consideración del observador. Como sabemos, entre todos los pueblos que en la antigüedad habitaban la cuenca del Mediterráneo, el judío es casi el único que aun sobrevive, tanto nominalmente como también quizá sustancialmente. Con incomparable capacidad de resistencia ha desafiado las catástrofes y las persecuciones, desarrolló características peculiares y al mismo tiempo despertó la cordial antipatía de todos los restantes pueblos. Por cierto que quisiéramos comprender algo más del origen que tiene esta tenacidad de los judíos y de la relación que su carácter guarda con el destino que sufrieron.

Podemos tomar como punto de partida un rasgo característico de los judíos, que domina sus relaciones con los otros pueblos. No cabe duda que los judíos tienen una opinión particularmente exaltada de sí mismos, que se consideran más

nobles, encumbrados y superiores a los demás, de quienes también se diferencian por muchas de sus costumbres^[2457]. Con todo esto, los anima una particular confianza en la vida, como la confiere la posesión secreta de un bien precioso, una especie de optimismo que los piadosos llamarían «confianza en Dios».

Bien conocemos las razones de esta actitud y sabemos cuál es su más arcano tesoro. Los judíos realmente se consideran el pueblo elegido de Dios, creen estar particularmente próximos a éste, y tal creencia les confiere su orgullo y su confiada seguridad. Según nociones fidedignas, ya se conducían así en las épocas helenísticas, de modo que ya entonces el carácter judío estaba perfectamente plasmado, y los griegos, entre los cuales y junto a quienes vivían, reaccionaron ante la peculiaridad judía de idéntica manera que sus «huéspedes» actuales. Podría pensarse que reaccionan tal como si realmente creyeran en el privilegio que el pueblo de Israel reclama para sí. Si uno es el predilecto declarado del temido padre, no ha de extrañarse porque atraiga sobre sí los celos fraternos, y las consecuencias que éstos pueden tener las muestra exquisitamente la leyenda judía de José y sus hermanos. El curso que siguió la historia humana pareció justificar más tarde la pretensión judía, pues cuando Dios resolvió enviar a la humanidad un Mesías y Redentor, lo eligió una vez más de entre el pueblo de los judíos. Los demás pueblos bien podrían haberse dicho entonces que los judíos realmente tenían razón, que eran en efecto el pueblo elegido de Dios; pero, en cambio, sucedió que la redención por Jesucristo sólo les acarreó una exacerbación del odio contra los judíos, mientras que éstos, a su vez, no obtuvieron beneficio alguno de esa segunda predilección, pues no reconocieron al Redentor.

Basándonos en nuestras anteriores consideraciones podemos afirmar ahora que fue el hombre Moisés quien impuso para todos los tiempos a los judíos este rasgo fundamental. Exaltó su autoestima, asegurándoles que eran los elegidos de Dios; les impuso la santificación y los comprometió a mantenerse apartados de los demás. No es que los demás pueblos hubieran carecido de autoestima, pues, igual que ahora, cada nación se consideraba también entonces mejor que todas las demás. Pero gracias a Moisés la autoestima de los judíos logró fundarse en la religión, convirtiéndose en una parte de su credo religioso. Merced a las relaciones particularmente íntimas con su Dios, los judíos se hicieron partícipes de su magnificencia. Como sabemos que tras el Dios que eligió a los judíos y los

libertó de Egipto se levanta la persona de Moisés —que realizó precisamente estas obras, aunque, según pretendía, en nombre de Dios—, nos atrevemos a decir: Fue este único hombre, Moisés, quien creó a los judíos. A él le debe ese pueblo su tenaz poder de supervivencia, pero también buena parte de la hostilidad que experimentó y que aún sufre.

B) El gran hombre

¿Cómo es posible que un hombre ejerza, él solo, tan extraordinaria efectividad, que logre crear un pueblo con individuos y familias indiferentes, que pueda plasmar su carácter definitivo y determinar su destino por milenios futuros? ¿Acaso no constituye semejante hipótesis una retrogresión a aquella manera de pensar que engendró los mitos demiúrgicos y la adoración de los héroes, un retroceso a épocas cuya historiografía se agotaba en la crónica de las hazañas y los destinos individuales de ciertos personajes, monarcas o conquistadores? Por el contrario, la corriente moderna tiende a reducir los procesos de la historia humana a factores más recónditos, generales e impersonales, a la influencia forzosa de las circunstancias económicas, a las variantes de las condiciones de alimentación, a los progresos en el empleo de materiales y herramientas, a migraciones provocadas por el crecimiento demográfico y las modificaciones climáticas. En esta causación no se concede a los individuos aislados más papel que el de exponentes o representantes de tendencias colectivas, cuya manifestación es inevitable y que la alcanzan, como por casualidad, a través de aquellos personajes.

He aquí puntos de vista plenamente justificados, pero que nos inducen a señalar una significativa discrepancia entre la orientación de nuestro órgano pensante y la organización del mundo que ha de ser aprehendido por medio de nuestro pensamiento. Nuestra imperiosa necesidad de hallar nexos causales se conforma con que cada proceso tenga *una* causa demostrable; pero en la realidad exterior difícilmente sucede tal cosa, pues cada fenómeno parece estar más bien sobredeterminado, presentándose como efecto de múltiples causas convergentes. Intimidado ante la insuperable complejidad del suceder, nuestro conocimiento opta por un nexo determinado, en contra de otro; establece contradicciones inexistentes, sólo debidas a la arbitraria destrucción de relaciones más amplias^[2458]. De modo que si la investigación de un caso particular nos

demuestra la preponderante influencia de una sola personalidad, no es preciso que nuestra conciencia nos reproche el haber rechazado con esa conclusión la doctrina de la importancia que poseen aquellos factores generales e impersonales. En principio, tienen cabida ambas concepciones; pero no es menos cierto que en el caso particular de la génesis del monoteísmo no atinamos a señalar ningún otro factor externo, fuera del ya mencionado: que dicha evolución está ligada al establecimiento de relaciones íntimas entre distintas naciones y a la construcción de un gran imperio.

Reservamos, pues, al «gran hombre» un lugar en la cadena, o más bien en la trama de las causaciones. Pero quizá no sea inútil preguntarnos bajo qué condiciones conferimos aquel título honorífico. Quedamos sorprendidos al comprobar que no es tan fácil responder a esta pregunta. Una primera formulación de la respuesta —el gran hombre es quien está especialmente dotado de las cualidades que más valoramos— es a todas luces y en todo sentido desacertada. La belleza física, por ejemplo, o la fuerza muscular, aunque son cualidades envidiables, no abonan pretensión alguna de «grandeza». Debe tratarse, pues, de cierta calidad espiritual, de dones psíquicos e intelectuales. Mas esta última mención nos recuerda que nunca calificaríamos de gran hombre a alguien que manifestase extraordinaria capacidad en determinado terreno, y seguramente no llamaríamos así a un maestro del ajedrez o a un virtuoso de la música, ni estaríamos tentados de hacerlo con un extraordinario artista o investigador. Más bien nos inclinamos a decir en tales casos que se trata de un gran poeta, pintor, matemático o físico, de un precursor en el terreno de tal o cual actividad, pero vacilamos en conferirle el título de gran hombre. Si, por ejemplo, no titubeamos en proclamar como grandes hombres a Goethe, Leonardo da Vinci y Beethoven, es porque nos anima algo más que la admiración por sus grandiosas creaciones. Si no diésemos precisamente con estos ejemplos, quizá llegaríamos a pensar que el calificativo «un gran hombre» está reservado preferentemente para los hombres de acción, es decir, para los conquistadores, jefes militares y gobernantes, destinándoselo a reconocer la grandeza de sus hazañas, el poderío de la influencia que de ellos emana. Pero tampoco esta conclusión es satisfactoria y puede ser plenamente rebatida por nuestra condenación de tantos personajes indignos, a quienes, sin embargo, no es posible negar la repercusión que tuvieron sobre sus contemporáneos y descendientes. Tampoco recurriremos al éxito como atributo distintivo de la grandeza, pensando en la inmensa mayoría de grandes hombres que, en lugar de alcanzarlo,

sucumbieron en la desgracia.

Así, por el momento nos inclinaremos a decidir que no merece la pena buscar una definición inequívoca del concepto «gran hombre». Éste sólo sería un término aplicado sin precisión y concedido con cierto arbitrio, para denotar el desarrollo desmesurado de ciertas cualidades humanas; es decir, su acepción se acercaría bastante al sentido primitivo y literal de la palabra «grandeza». Además, reflexionaremos que no nos interesa tanto la naturaleza del gran hombre como la cuestión de los medios que le permiten influir sobre sus semejantes. Pero, en todo caso, procuraremos abreviar en lo posible esta investigación, pues amenaza apartarnos muy lejos de nuestro objetivo.

Aceptamos, pues, que el gran hombre influye de doble manera sobre sus semejantes: merced a su personalidad y por medio de la idea que sustenta. Esta idea bien puede acentuar un antiguo deseo de las masas, o señalarles una nueva orientación de sus deseos, o bien cautivarlas aun en otra forma. A veces —y éste seguramente es el caso más primitivo— actúa sólo la personalidad, y la idea desempeña un papel muy insignificante. En todo caso, la causa de que el gran hombre adquiriera, en principio, su importancia, no nos ofrece la menor dificultad, pues sabemos que la inmensa mayoría de los seres necesitan imperiosamente tener una autoridad a la cual puedan admirar, bajo la que puedan someterse, por la que puedan ser dominados y, eventualmente, aun maltratados. La psicología del individuo nos ha enseñado de dónde procede esta necesidad de las masas. Se trata de la añoranza del padre, que cada uno de nosotros alimenta desde su niñez; del anhelo del mismo padre que el héroe de la leyenda se jacta de haber superado. Y ahora advertimos quizá que todos los rasgos con que dotamos al gran hombre no son sino rasgos paternos, que la esencia del gran hombre, infructuosamente buscada por nosotros, reside precisamente en esta similitud. La decisión de sus ideas, la fuerza de su voluntad, el poderío de sus acciones, forman parte de la imagen del padre, pero sobre todo le corresponden la autonomía e independencia del gran hombre, su olímpica impavidez, que puede exacerbarse hasta la falta de todo escrúpulo. Se debe admirarlo, se puede confiar en él, pero es imposible dejar de temerlo. Habríamos hecho bien dejándonos llevar por el significado cabal de las palabras, pues ¡quién sino el padre pudo haber sido en la infancia el «hombre grande»!

Sin duda fue un tremendo modelo de padre el que en la persona de Moisés condescendió a los pobres siervos judíos para asegurarles que serían sus queridos hijos. No menos tremenda impresión debe de haberles causado la idea

de un Dios único, eterno y todopoderoso, que los consideraba dignos, en su miseria, de sellar con ellos un pacto, y que prometía ampararlos siempre que permanecieran fieles a su veneración. Probablemente a los judíos no les resultase fácil discernir la imagen del hombre Moisés frente a la de su dios, y con ello no estaban errados, pues Moisés bien puede haber incluido en el carácter de su dios rasgos de su propia persona, como la iracundia y la inexorabilidad. Y cuando más tarde llegaron a matar a éste su gran hombre, no hicieron sino repetir un crimen que en épocas arcaicas había sido cometido por ley contra el rey divino; un crimen que, como sabemos, se deriva de un modelo más antiguo aún^[2459].

Si, por un lado, la persona del gran hombre adquirió de esta manera dimensiones divinas, ha llegado, por el otro, el momento de recordar que también el padre fue una vez un hijo. Según lo que hemos expuesto, la gran idea religiosa sustentada por el hombre Moisés no era, en el fondo, la suya propia, sino que la había tomado de su rey Ikhnaton. Éste, cuya grandeza como fundador de una religión está inequívocamente confirmada, quizá siguiera a su vez estímulos que le llegaron de regiones asiáticas cercanas o remotas, por intermedio de su madre o por otros conductos.

No nos es posible perseguir más lejos tal concatenación; pero si estos primeros eslabones que hemos expuesto son correctos, entonces la idea monoteísta habría vuelto, cual si fuera un *boomerang*, al país de su origen. Es infructuoso querer apreciar los méritos de un individuo en la elaboración de una nueva idea, pues sin duda fueron muchos los que contribuyeron a su desarrollo y le aportaron su contribución. Por lo demás, sería a todas luces injusto pretender interrumpir en Moisés la cadena de su causación, desdeñando los méritos de sus sucesores y continuadores, los profetas judíos. La simiente del monoteísmo no había echado raíces en Egipto y lo mismo pudo haber ocurrido en Israel, después que el pueblo se desembarazó de la religión incómoda y presuntuosa que le había sido impuesta. Pero en el seno del pueblo judío surgieron sin cesar nuevos hombres que remozaron la tradición moribunda, que renovaron los preceptos y las leyes de Moisés, sin reposar hasta que quedó restablecida la hegemonía de los perdidos bienes tradicionales. Mediante esfuerzos que no cesaron durante siglos enteros, y por fin mediante dos grandes reformas —una anterior y otra posterior al Exilio babilónico—, prodújose la transformación del dios popular Jahve en el Dios cuya adoración Moisés había impuesto a los judíos. Y es prueba de una particular aptitud psíquica de la masa que se convirtió en el pueblo judío

el que lograra producir de su seno tantos seres dispuestos a asumir la carga de la religión mosaica, por la recompensa de poder considerarse el pueblo elegido y quizá aun por otros premios de análoga jerarquía.

C) El progreso en la intelectualidad

Para despertar poderosas repercusiones psíquicas en un pueblo, evidentemente no basta asegurarle que es el elegido de Dios, sino que es menester demostrárselo además en alguna forma, a fin de que crea en ello y extraiga las consecuencias de esta fe. En la religión mosaica, el Éxodo de Egipto vino a servir de prueba semejante; Dios, o Moisés en su nombre, no se cansaron de invocar esta prueba de predilección. Se instituyó la fiesta de *Pessah* (Pascuas) para mantener vivo el recuerdo de aquel suceso, o más bien se dotó de tal contenido a una festividad ya existente desde hacía tiempo. Con todo, no era sino un recuerdo; el Éxodo pertenecía a un pasado nebuloso, mas en el presente los signos del favor divino eran exigüos, y el destino del pueblo atestiguaba más bien su caída en desgracia. Los pueblos primitivos solían derrocar o aun castigar a sus dioses cuando no cumplían sus deberes, concediéndoles triunfos, fortuna y bienestar. En todos los tiempos, los reyes no han escapado a la suerte de los dioses, manifestándose así su arcaica identidad y su descendencia de una raíz común. Así, también los pueblos modernos suelen desterrar a sus reyes cuando el esplendor de su poderío es enturbiado por derrotas, con la correspondiente pérdida de territorios y fortunas. Sin embargo, la razón por la cual el pueblo de Israel permaneció siempre tanto más devotamente sumiso a su dios cuanto peor le trataba éste, constituye un problema que por ahora debemos dejar irresuelto.

Con todo, puede incitarnos a investigar si la religión de Moisés no habría ofrecido al pueblo algo más que un aumento de su autoestima por la consciencia de ser el elegido. Es fácil, por cierto, hallar ese otro factor. La religión también confirió a los judíos una representación divina mucho más grandiosa, o, escuetamente dicho, la representación de un dios más grandioso. Quien creyera en ese dios, participaría en cierto modo de su grandeza, podría sentirse magnificado. Quizá esto no sea muy evidente para un incrédulo, pero se podrá comprenderlo más fácilmente recordando la sensación de seguridad de que está imbuido un ciudadano británico en un país extraño agitado por revueltas, confianza que le falta por completo al natural de cualquier pequeña nación del

continente. Ello se debe a que el inglés cuenta con que su *Government* despachará un buque de guerra si tan sólo le tocan un pelo —cosa que los revoltosos tendrán bien presente—, mientras que aquella nación pequeña ni siquiera posee buques de guerra. De modo que el orgullo por la grandeza del *British Empire* también arraiga en la consciencia de la mayor seguridad, de la protección que ofrece a cada uno de sus súbditos. Algo semejante puede suceder con la representación del dios grandioso, y ya que es difícil pretender ayudar a Dios en la administración de este mundo, el orgullo por su magnificencia se confunde con el de ser su predilecto.

Entre los preceptos de la religión mosaica se cuenta uno cuya importancia es mayor de lo que a primera vista se sospecharía. Me refiero a la prohibición de representar a Dios por una imagen; es decir, a la obligación de venerar a un Dios que no es posible ver. Sospechamos que en este punto Moisés superó la severidad de la religión de Aton; con ello quizá sólo quisiera ser consecuente, haciendo que su Dios no tuviera nombre ni imagen, pero también podía tratarse de una nueva precaución contra las intromisiones de la magia. En todo caso, esta prohibición tuvo que ejercer, al ser aceptada, un profundo efecto, pues significaba subordinar la percepción sensorial a una idea decididamente abstracta, un triunfo de la intelectualidad sobre la sensualidad y, estrictamente considerada, una renuncia a los instintos, con todas sus consecuencias psicológicamente ineludibles.

Para poder considerar fidedigno algo que a primera vista no parece convincente, es preciso traer a colación otros procesos de análogo carácter ocurridos en el desarrollo de la cultura humana. El más antiguo de ellos, quizá el más importante, se pierde en las tinieblas de la prehistoria, pero su realidad se nos impone por sus extraordinarias repercusiones. En efecto, tanto nuestros niños como los adultos neuróticos y los pueblos primitivos presentan el fenómeno psíquico que denominamos creencia en la «omnipotencia del pensamiento». A juicio nuestro, se trata de una supervaloración del influjo que nuestros actos psíquicos —en este caso los actos intelectuales pueden ejercer sobre el mundo exterior, modificándolo. En el fondo, toda magia —precursora de nuestra técnica— reposa en esta precondition. También cabe incluir aquí toda magia de las palabras, así como la convicción del poderío implícito en el conocimiento o en la pronunciación de un nombre. Aceptamos que la «omnipotencia del pensamiento» expresó el orgullo de la humanidad por el desarrollo del lenguaje, facultad que tuvo por consecuencia tan extraordinario

estímulo de las actividades intelectuales. Abrióse al hombre el nuevo reino de la intelectualidad, en el cual lograron preeminencia las ideas, los recuerdos y los procesos del raciocinio, en oposición a las actividades psíquicas inferiores cuyo contenido son las percepciones inmediatas de los órganos sensoriales. Ésta fue, sin duda, una de las etapas más importantes en el camino hacia la humanización del hombre.

Otro proceso de épocas posteriores se nos presenta en forma mucho más tangible. Bajo la influencia de condiciones exteriores que no necesitamos perseguir aquí —y que en parte tampoco son suficientemente conocidas— sucedió que el orden matriarcal de la sociedad fue sustituido por el patriarcal, con lo que naturalmente sobrevino la subversión de las condiciones jurídicas imperantes hasta entonces. Aún creemos percibir el eco de esta revolución en la *Orestíada*, de Esquilo. Pero esta reversión de la madre hacia el padre también implica un triunfo de la intelectualidad sobre la sensualidad, es decir, un progreso cultural, pues la maternidad es demostrada por el testimonio de los sentidos, mientras que la paternidad sólo es un supuesto construido sobre una premisa y una deducción. Al sobreponer así el proceso del pensamiento a la percepción sensorial, la humanidad dio un paso que había de estar preñado de consecuencias.

En algún momento situado entre los dos sucesos que acabamos de mencionar ocurrió un tercero, el más afín al que hemos investigado en la historia de la religión. El hombre se sintió urgido a reconocer, en principio, la existencia de poderes «espirituales^[2460]», es decir, de fuerzas que no pueden ser captadas con los sentidos, especialmente con el de la vista, pero que, sin embargo, manifiestan efectos indudables y aun poderosísimos. Si podemos confiar en el testimonio del lenguaje, fue el aire en movimiento el que dio la pauta para la espiritualidad, pues el espíritu deriva su nombre del hálito aéreo (*animus*, *Spiritus*; hebreo, *ruaj*, hálito). Con esto también se había descubierto el alma [o mente] como principio espiritual del individuo humano. La observación redescubrió el movimiento del aire en el aliento de la respiración, interrumpida con la muerte (aun hoy se dice que el individuo «exhala» su alma). De esta manera se le abrió al hombre el reino de los espíritus, no vacilando en adjudicar a toda la restante naturaleza la misma alma que había descubierto en sí. Todo el universo fue animado, y a la ciencia, que llegó mucho más tarde, le costó arduo trabajo volver a desanimar una parte del universo, al punto que aun hoy no ha dado término a esta tarea.

Gracias a la prohibición mosaica, Dios fue elevado a un nivel superior de espiritualidad, abriéndose el camino para nuevas modificaciones de la idea de Dios, que todavía ocuparán nuestra atención. Pero, por el momento, ha de embargarnos otra consecuencia de esa prohibición. Todos los progresos semejantes en la intelectualidad tienen por efecto exaltar la autoestima del hombre, lo tornan orgulloso, de manera que se siente superior a los demás, que aún se encuentran sujetos en los lazos de la sensualidad. Ya sabemos que Moisés había transmitido a los judíos la soberbia de ser un pueblo elegido; la desmaterialización de Dios agregó un nuevo y precioso elemento a este secreto tesoro. Los judíos conservan su inclinación a los intereses intelectuales, y los infortunios políticos que sufrió su nación les enseñaron a valorar debidamente el único bien que les quedó: su literatura, sus crónicas escritas. Inmediatamente después que Tito destruyó el templo de Jerusalén, el rabino Johanan ben Saccai solicitó el permiso de abrir en Jabneh la primera escuela para el estudio de la Torah. Desde entonces, el pueblo disgregado se mantuvo unido gracias a la Sagrada Escritura y a los esfuerzos espirituales que ésta suscitó.

Todo esto es generalmente conocido y aceptado; sólo quise agregar que esta evolución característica de la esencia judía fue iniciada por la prohibición mosaica de adorar a Dios en una imagen visible.

Naturalmente, el privilegio que durante unos dos mil años gozaron los anhelos espirituales en la vida del pueblo judío no dejó de tener consecuencias: contribuyó a restringir la brutalidad y la propensión a la violencia que suelen aparecer cuando el despliegue de la fuerza muscular se convierte en ideal del pueblo. A los judíos les quedó negada la armonía entre el desarrollo de las actividades espirituales y el de las corporales que alcanzó el pueblo griego; pero, colocados ante la disyuntiva, optaron al menos por lo más valioso.

D) La renuncia instintiva

No es muy evidente ni fácil de comprender por qué un progreso en la espiritualidad, una subordinación de la sensualidad, habría de elevar la autoestima de una persona o de un pueblo. Tal consecuencia parece fundarse en la preexistencia de determinado criterio estimativo y en la de otra persona o instancia que lo aplique. Para aclarar el problema recurriremos a un caso análogo de la psicología del individuo, que hemos llegado a comprender.

Si en un ser humano el *ello* sustenta una exigencia instintiva de naturaleza erótica o agresiva, lo más simple y natural es que el *yo*, que dispone de los aparatos del pensamiento y neuromuscular, la satisfaga mediante una acción. Esta satisfacción del instinto es percibida placenteramente por el *ego* tal como la insatisfacción instintual se habría convertido, sin duda, en fuente de displacer. Pero puede suceder el caso de que el *yo* se abstenga de la satisfacción instintiva en consideración a obstáculos exteriores cuando reconoce que la acción correspondiente desencadenaría un grave peligro para su integridad. De ningún modo es placentero este desistimiento de la satisfacción, esta renuncia instintual por obstáculos exteriores, o, como decimos nosotros, por obediencia al principio de la realidad. La renuncia instintiva tendría por consecuencia una permanente tensión displacentera si no se lograra reducir la propia fuerza de los instintos mediante desplazamientos de energía. Pero la renuncia al instinto también puede ser impuesta por otros motivos, que calificamos justificadamente de *internos*. Sucede que, en el curso de la evolución individual, una parte de las potencias inhibitoras del mundo exterior es internalizada, formándose en el *yo* una instancia que se enfrenta con el resto y que adopta una actitud observadora, crítica y prohibitiva. A esta nueva instancia la llamamos *super-yo*. Desde ese momento, antes de poner en práctica la satisfacción instintiva exigida por el *ello*, el *yo* no sólo debe tomar en consideración los peligros del mundo exterior, sino también el veto del *super-yo*, de manera que hallará aún más motivos para abstenerse de aquella satisfacción. Pero mientras la renuncia instintual por causas exteriores sólo es displacentera, la renuncia por causas interiores, por obediencia al *super-yo*, tiene un nuevo efecto económico. Además del inevitable displacer, proporciona al *yo* un beneficio placentero, una satisfacción sustitutiva, por así decirlo. El *yo* se siente exaltado, está orgulloso de la renuncia instintual como de una hazaña valiosa. Creemos comprender el mecanismo de este beneficio placentero. El *super-yo* es el sucesor y representante de los padres (y de los educadores), que dirigieron las actividades del individuo durante el primer período de su vida; continúa, casi sin modificarlas, las funciones de esos personajes. Mantiene al *yo* en continua supeditación y ejerce sobre él una presión constante. Igual que en la infancia, el *yo* se cuida de conservar el amor de su amo, estima su aprobación como un alivio y halago, y sus reproches como remordimientos. Cuando el *yo* ofrece al *super-yo* el sacrificio de una renuncia instintual, espera que éste lo ame más en recompensa; la consciencia de merecer ese amor la percibe como orgullo. También en la época en que aún no había sido

internalizada la autoridad bajo la forma del *super-yo*, la amenaza de perder el amor y la exigencia de los instintos pueden haber planteado idéntico conflicto, experimentando el niño un sentimiento de seguridad y satisfacción cuando lograba renunciar al instinto por amor a los padres. Pero sólo una vez que la autoridad misma se hubo convertido en parte integrante del *yo*, esta agradable sensación pudo adquirir el peculiar carácter narcisista del orgullo.

¿De qué nos sirve el haber explicado así la satisfacción producida por la renuncia instintual, si lo que queremos comprender es el proceso de la autoestima exaltada al progresar en la espiritualidad? Según parece, nos sirve muy poco, pues las condiciones son harto distintas: en el segundo caso no se trata de una renuncia a los instintos ni existe una persona o instancia en aras de cuyo amor se hace un sacrificio. Mas esta última reserva no es muy sólida, pues podemos decir que el gran hombre sería, precisamente, la autoridad por amor a la cual se realiza esa hazaña, y ya que el propio efecto que ejerce este gran hombre reposa en su semejanza con el padre, no hemos de extrañarnos si en la psicología de las masas le corresponde desempeñar el papel del *super-yo*. Esto también regiría, pues, para el hombre Moisés en su relación con el pueblo judío. Pero en el otro punto —la renuncia a los instintos— no logramos establecer una analogía aceptable. El progreso en la espiritualidad consiste en preferir los procesos intelectuales llamados superiores, o sea, los recuerdos, reflexiones, juicios, a los datos de la percepción sensorial directa; consiste, por ejemplo, en decidir que la paternidad es más importante que la maternidad, pese a no ser demostrable, como esta última, por el testimonio de los sentidos. De acuerdo con ello, el niño deberá llevar el nombre del padre y heredar sus bienes. También corresponde a ese progreso el que se llegue a decir: «Nuestro Dios es el más grande y poderoso, a pesar de ser invisible como el viento y el alma». El rechazo de una exigencia instintiva sexual o agresiva parece ser algo muy distinto de todo esto. Además, en muchos progresos de la espiritualidad, como, por ejemplo, en el triunfo del patriarcado, no es posible hallar una autoridad que constituya el patrón de lo que ha de considerarse más elevado. En este caso, el padre no puede haber desempeñado tal función, pues era quien debía ser elevado por ese progreso a la categoría de autoridad. Nos encontramos, pues, ante el fenómeno de que en la evolución humana la sensualidad es dominada gradualmente por la espiritualidad y que el hombre se siente orgulloso y superior en cada uno de estos progresos. Pero no atinamos a decir por qué ello habría de ser así y no de otro modo. Más tarde aun ocurre que la espiritualidad misma es dominada por el

curiosísimo fenómeno emocional de la fe, llegándose de tal modo al famoso *credo quia absurdum*. ¡Y también quienes esto alcanzan lo consideran como supremo objetivo! Lo común a todas estas situaciones psicológicas quizá sea algo muy distinto. Quizá el hombre simplemente proclame como supremo lo que es más difícil de lograr, y su orgullo no sería entonces sino el narcisismo exaltado por la consciencia de haber superado una dificultad.

He aquí disquisiciones por cierto poco fructíferas y aptas para hacernos pensar que no guardan relación alguna con nuestra investigación de los factores que determinaron el carácter del pueblo judío. Esto no dejaría de ser una ventaja para nosotros; pero una circunstancia que nos ha de ocupar más adelante traduce cierto vínculo con nuestro problema. La religión que comenzó con la prohibición de formarse una imagen de Dios evoluciona cada vez más en el curso de los siglos, hasta convertirse en una religión de la renuncia instintual. No es que exija la abstinencia sexual; se conforma con una limitación sensible de la libertad sexual. Sin embargo, Dios es apartado completamente de la sexualidad y exaltado a un ideal de perfección ética; pero la ética equivale a la limitación instintual. Los profetas no se cansan de proclamar que Dios sólo exige de su pueblo una vida justa y virtuosa, es decir, la renuncia a todas las satisfacciones instintivas que aun hoy son condenadas como pecaminosas por nuestra moral. Hasta el precepto de creer en Dios parece retroceder tras la severidad de estas exigencias éticas. Por consiguiente, la renuncia instintual desempeña sin duda un papel predominante en la religión, aunque la renuncia instintual no se manifieste en ella desde un principio.

Ha llegado el momento de formular una reserva destinada a salvar un error de interpretación. Aunque parezca que la renuncia instintual y la ética sobre ella basada no forman parte del contenido esencial de la religión, genéticamente, sin embargo, se hallan vinculados a ésta de la más íntima manera. El totemismo, primera forma de religión que conocemos, contiene como piezas indispensables de su sistema una serie de preceptos y prohibiciones que, naturalmente, no son sino otras tantas renunciaciones instintuales: la adoración del totem, que incluye la prohibición de dañarlo o de matarlo; la exogamia, es decir, la renuncia a la madre y a las hermanas de la horda, apasionadamente deseadas; la igualdad de derechos establecida para todos los miembros de la horda fraterna, o sea, la restricción del impulso a resolver violentamente la mutua rivalidad. En estos preceptos hemos de ver los primeros orígenes de un orden ético y social. No dejamos de advertir que aquí se manifiestan dos distintas motivaciones. Las dos

primeras prohibiciones se ajustan al espíritu del padre eliminado, perpetúan en cierto modo su voluntad; el tercer precepto, en cambio, el de iguales derechos para los hermanos aliados, prescinde de la voluntad paterna y sólo se justifica por la necesidad de mantener el nuevo orden establecido una vez eliminado el padre, pues sin aquél se habría hecho irremediable la recaída en el estado anterior. Aquí se apartan los preceptos sociales de los otros, directamente derivados de un sentido religioso, como bien puede afirmarse.

Los elementos esenciales de este proceso se repiten en la evolución abreviada del individuo humano. También aquí es la autoridad parental, especialmente la del todopoderoso padre con su amenazante poder punitivo, la que induce al niño a las renunciaciones instintuales, la que establece qué le está permitido y qué vedado. Lo que en el niño se llama «bueno» o «malo» se llamará más tarde, una vez que la sociedad y el *super-yo* hayan ocupado el lugar de los padres, el bien o el mal, virtud o pecado; pero no por ello habrá dejado de ser lo que antes era: renuncia a los instintos bajo la presión de la autoridad que sustituye al padre y que lo continúa.

Nuestra comprensión se verá profundizada aún más si emprendemos el estudio del extraño concepto de la santidad. ¿Qué es, en suma, lo que nos parece «sagrado», en contraste con otras cosas que también valoramos muy alto, reconociendo su importancia y significación? Por un lado, es innegable la vinculación de lo sacro con lo religioso, que es acentuada al punto de tornarla obvia: todo lo religioso es sagrado; aquello es, por así decirlo, el núcleo de la santidad. Por otro lado, nuestro juicio se confunde ante los numerosos intentos de adjudicar el carácter de santidad a tantas otras cosas, personas, instituciones y actos que poco tienen que ver con la religión. Pero estos esfuerzos sirven a tendencias bien visibles. Partamos del carácter prohibitivo, tan firmemente ligado a lo sagrado. Lo sacro es, a todas luces, algo que no debe ser tocado. Las prohibiciones sagradas tienen un acento afectivo muy fuerte; pero en realidad carecen de fundamento racional, pues ¿por qué habría de ser, por ejemplo, un crimen tan particularmente grave el cometer incesto con la hija o la hermana, un acto tanto más condenable que cualquier otra relación sexual? Si preguntamos por la razón, seguramente se nos dirá que todos nuestros sentimientos se resisten contra eso; pero con ello sólo se expresa que se considera natural y evidente la prohibición, que no se atina a fundamentarla.

Es harto fácil demostrar la falacia de semejante explicación. Lo que ofende pretendidamente nuestros más puros sentimientos era una costumbre real, casi

diríamos una práctica sagrada, entre las familias dominantes de los antiguos egipcios y de otros pueblos. Se sobreentendía que el faraón debía tomar a su hermana como primera y preferida mujer, y los sucesores de los faraones, los Ptolomeos griegos, no vacilaron en ajustarse a ese ejemplo. Hasta aquí se nos impone más bien la idea de que el incesto —realizado en ese caso entre hermano y hermana— era un privilegio vedado al común de los mortales y reservado a los monarcas, representantes de los dioses, como, por otra parte, tampoco al mundo de la mitología griega o germana le repugnaba en modo alguno aceptar tales relaciones incestuosas. Puede suponerse que el meticuloso aferramiento a la igualdad de alcurnia en las alianzas concertadas entre nuestra alta aristocracia es un residuo de ese antiguo privilegio, y podemos comprobar que debido a los matrimonios consanguíneos repetidos en tantas generaciones entre las más altas capas sociales, Europa es regida hoy por miembros de sólo dos familias.

Al señalar el incesto entre dioses, monarcas y héroes, también contribuimos a rebatir otra argumentación tendente a explicar biológicamente el horror ante el incesto, reduciéndolo a una nebulosa noción instintiva acerca del perjuicio de la consanguinidad. Pero ni siquiera se ha establecido que la consanguinidad involucre un peligro de daño genésico, y mucho menos aún que los primitivos lo hubiesen reconocido, defendiéndose contra él. La incertidumbre, al establecer los grados de parentesco permitidos y prohibidos, tampoco habla en favor de un pretendido «sentimiento natural» como base del horror al incesto.

Nuestra reconstrucción de la prehistoria nos impone, en cambio, otra explicación. El precepto de la exogamia, cuya expresión negativa es el horror al incesto, respondía a la voluntad del padre y la perpetuaba una vez eliminado éste. De ahí la potencia de su acento afectivo y la imposibilidad de fundamentarlo racionalmente, es decir, su carácter sagrado. Confiamos en que la investigación de todos los casos restantes de prohibición sagrada nos habrán de llevar al mismo resultado que alcanzamos en el caso del horror al incesto: que lo sagrado no es, originalmente, sino la perpetuada voluntad del protopadre. Con ello quedaría aclarada también la hasta ahora inexplicable ambivalencia de los términos que expresan la noción de lo sacro. Trátase de la misma ambivalencia que domina, en general, la relación con el padre. *Sacer* no sólo significa «sagrado», «santificado», sino también algo que sólo atinamos a traducir por «abyecto», «execrable» (*auri sacra fames*)^[2461]. Mas la voluntad paterna no sólo era algo que no se debía tocar, algo acreedor a todos los honores, sino también

algo que sobrecogía de horror, pues exigía una dolorosa renuncia instintual. Si recordamos una vez más que Moisés «santificó» a su pueblo imponiéndole la costumbre de la circuncisión, comprenderemos ahora el sentido profundo de aquella palabra, pues la circuncisión es el sustituto simbólico de la castración que el protopadre, en el apogeo de su poder, había impuesto otrora a los hijos, y quien aceptara este símbolo mostraba con ello estar dispuesto a doblegarse ante la voluntad del padre, aunque éste le exigiera el más doloroso de los sacrificios.

Volviendo al terreno de la ética, podemos decir, en conclusión, lo siguiente: parte de sus preceptos se justifican racionalmente por la necesidad de limitar los derechos de la comunidad frente a los del individuo, los del individuo frente a los de la comunidad y los de los individuos entre sí. Pero cuanto nos parece grandioso, enigmático y místicamente obvio en la ética debe tal carácter a su vínculo con la religión, a su origen de la voluntad del padre.

E) La verdad de la religión

¡Cuán envidiable nos parece a nosotros, pobres de fe, el investigador convencido de que existe un Ser Supremo! Para este magno espíritu el mundo no ofrece problemas, pues él mismo es quien ha creado todo lo que contiene. ¡Cuán amplias, agotadoras y definitivas son las doctrinas de los creyentes, comparadas con las penosas, mezquinas y fragmentarias tentativas de explicación que constituyen nuestro máximo rendimiento! El espíritu divino, que por sí mismo es el ideal de perfección ética, inculcó a los hombres el conocimiento de este ideal y al mismo tiempo el anhelo de identificarse con él. Los hombres perciben en forma inmediata qué es más noble y elevado, qué es más bajo y deleznable. Sus sentimientos se ajustan a la respectiva distancia que los separa de su ideal. Experimentan gran satisfacción cuando se le aproximan, cual si se encontrasen en perihelio, y sufren doloroso displacer cuando, en afelio, se han alejado de él. Todo esto sería así de simple e inmovible; pero no podemos menos de lamentar si ciertas experiencias de la vida y observaciones del mundo nos impiden aceptar la existencia de semejante Ser Supremo. Cual si el mundo no ofreciera ya bastantes enigmas, se nos impone así la nueva tarea de comprender cómo pudieron adquirir esos hombres la creencia en el Ser Divino y de dónde ha tomado esa fe su enorme poderío, que triunfa sobre «la Razón y la Ciencia^[2462]».

Volvamos al problema más modesto que nos viene ocupando. Tratábamos de explicar de dónde procede el enigmático carácter del pueblo judío, que quizá también haya permitido su subsistencia hasta nuestros días. Comprobamos que el hombre Moisés plasmó ese carácter al dar a los judíos una religión que exaltó su autoestima en grado tal que los hizo creerse superiores a todos los restantes pueblos. Luego subsistieron manteniéndose apartados de los demás, y poco importaron en ello los mestizajes, pues lo que perpetuaba su cohesión era un factor ideal: el poseer en común ciertos valores intelectuales y emocionales. La religión mosaica tuvo tales efectos porque: 1) permitió al pueblo participar de la grandeza que ostentaba su nueva representación de Dios; 2) afirmó que este pueblo sería el elegido de ese Dios excelso, quien lo habría destinado a recibir las pruebas de su particular favor; 3) impuso al pueblo un progreso en la espiritualidad que, harto importante de por sí, le abrió además el camino hacia la valoración del trabajo intelectual y a nuevas renunciaciones instintuales.

He aquí el resultado alcanzado, que no podemos dejar de admitirlo— nos decepciona en cierto modo, aunque no quisiéramos retirar ninguno de sus puntos. Pero las motivaciones no corresponden, por así decirlo, a las consecuencias; el hecho que intentamos explicar parece ser de magnitud distinta a cuanto adujimos para explicarlo. ¿Acaso sería posible que nuestras investigaciones precedentes no hubiesen revelado toda la motivación, sino tan sólo una capa en cierta manera superficial, y que tras ésta aún se oculte otro factor muy importante? Teniendo en cuenta la extraordinaria complicación de todas las motivaciones que presentan la vida y la Historia, bien podemos aceptarlo así.

En determinado punto de las disquisiciones anteriores se nos abre el acceso a estos motivos recónditos. La religión de Moisés no ejerció su efecto en forma inmediata, sino de una manera extrañamente indirecta. Con ello no queremos decir que no haya actuado inmediatamente, que necesitase largas épocas, siglos aún, para desplegar toda su repercusión, pues esto se sobreentiende, ya que se trata de plasmar un carácter étnico. Nuestra salvedad se refiere, por el contrario, a un hecho que hemos tomado de la historia de la religión judía o, si se quiere, que hemos incluido en ella. Dijimos que el pueblo judío rechazó luego de cierto tiempo la religión mosaica, sin que logremos establecer si la repulsa fue completa o si se conservaron algunos de sus preceptos. Al aceptar que durante el largo período de la conquista de Canaán y de la lucha con los pueblos que allí habitaban, la religión de Jahve no discrepaba esencialmente de la adoración de

los otros *Baalim*, nos encontramos en pleno terreno histórico, pese a todos los esfuerzos tendenciosos ulteriores para ocultar esta vergonzosa circunstancia. Pero la religión de Moisés no pereció sin dejar rastros, sino que se conservó de ella una especie de recuerdo, oscuro y deformado, quizá apoyado, entre algunos miembros de la casta sacerdotal, por antiguas crónicas escritas. Y fue esta tradición de un pasado grandioso la que siguió actuando desde el fondo, la que adquirió cada vez mayor dominio sobre los espíritus y la que por fin logró convertir al dios Jahve en el Dios de Moisés, despertando a nueva vida la religión mosaica, instituida largos siglos atrás y luego abandonada.

En un capítulo anterior de este trabajo hemos considerado la hipótesis que sería preciso aceptar para que se nos tornase comprensible semejante efecto de la tradición.

F) El retorno de lo reprimido

Ahora bien: entre los fenómenos de la vida psíquica que nos ha revelado la investigación analítica hay muchos semejantes al que acabamos de exponer. Parte de ellos son calificados de patológicos, y otros corresponden a los múltiples matices de la normalidad. Pero esta diferenciación no tiene primordial importancia, pues los límites entre ambos territorios no han sido trazados con nitidez, los mecanismos son ampliamente idénticos en ambos y, por otra parte, es mucho más importante establecer si los trastornos correspondientes se llevan a cabo en el propio yo o si se enfrentan a éste cual si fueran extraños, caso en el que se los denomina *síntomas*. Del cuantioso material destacó, ante todo, los ejemplos que se refieren al desarrollo del carácter.

Una joven adolescente se ha colocado en la más decidida contradicción con su madre, expresando todas las cualidades que a ésta le faltan y evitando cuanto podría recordarle a la madre. Podemos agregar que en años muy tempranos estableció, como toda niña, una identificación con la madre, y que ahora se rebela enérgicamente contra ésta. Pero cuando esta niña llega a casarse y se convierte, a su vez, en esposa y madre, no nos asombraremos al comprobar que comienza a parecerse cada vez más a su mal querida progenitora, hasta que por fin se restablece inconfundiblemente la superada identificación materna. Lo mismo sucede también en los varones, y aun el gran Goethe, que en su época genial seguramente menospreció al rígido y pedantesco padre, desarrolló en su

vejez rasgos correspondientes al carácter de éste. Tal evolución puede ser aún más notable cuando la contradicción entre ambas personas ha sido muy aguda. Un joven que haya sufrido el destino de criarse junto a un padre indigno podrá convertirse al principio, por oposición, en un hombre activo, formal y honorable. Mas en la cumbre de la vida su carácter cambiará de pronto, y desde entonces se conducirá como si hubiera tomado por modelo a ese mismo padre. Para no perder el conexo con nuestro tema debemos tener presente que al comienzo de semejante desarrollo siempre se encuentra una precoz identificación infantil con el padre, que más tarde será rechazada, aun sobrecompensada, para imponerse de nuevo en definitiva.

Desde hace tiempo ha pasado al conocimiento general el hecho de que las vivencias de los primeros cinco años de la infancia ejercen una influencia determinante sobre la vida, a la que nada de lo que sucede ulteriormente puede oponerse. Muchas cosas interesantes se podrían decir sobre la forma en que estas impresiones tempranas se imponen frente a todas las influencias de los períodos más maduros de la vida; pero tales consideraciones no tendrían injerencia en nuestro tema. En cambio, quizá sea algo menos conocida la circunstancia de que la influencia más poderosa, de tipo compulsivo, procede de aquellas impresiones que afectan al niño en una época en que aún no podemos aceptar que su aparato psíquico tenga plena capacidad receptiva. Este hecho no admite la menor duda; pero es tan extraño que habremos de facilitarnos su comprensión comparándolo con una placa fotográfica, que puede ser revelada y convertida en imagen al cabo de un intervalo arbitrario. Con todo, advertimos complacidos que un poeta dotado de una gran fantasía ya anticipó, con la osadía permitida a los literatos, este descubrimiento nuestro, que nos ocasiona tal incomodidad. E. T. A. Hoffmann solía atribuir la riqueza de imágenes que se le ofrecían en sus creaciones a la rápida sucesión de figuras e impresiones percibidas durante un viaje de varias semanas en diligencia que realizara cuando aún era lactante. No es preciso, salvo en sueños, que los niños recuerden jamás cuanto vivenciaron, sin comprenderlo, a la edad de dos años. Sólo pueden llegar a conocerlo mediante un tratamiento psicoanalítico; pero, en todo caso, esos recuerdos invaden alguna vez su vida en una época posterior bajo la forma de impulsos obsesivos que dirigen sus actos, que les imponen simpatías y antipatías, que deciden muchas veces su elección amorosa, tan frecuentemente inexplicable por el raciocinio. No podemos dejar de reconocer los dos puntos en que estos hechos

tocan nuestro problema. Primero, en lo remoto del tiempo^[2463], que aquí reconocemos como factor realmente decisivo; segundo, en el particular carácter del recuerdo de esas vivencias infantiles, que cabe calificar de «inconsciente». Suponemos que este último es análogo al estado que desearíamos atribuir a la tradición conservada en la vida psíquica de un pueblo, aunque, desde luego, no fue fácil introducir la noción de lo inconsciente en la psicología de las masas.

Los mecanismos que llevan a la formación de las neurosis ofrecen constantes analogías para los fenómenos que investigamos. También aquí las vivencias decisivas corresponden a épocas tempranas de la infancia; pero en este caso el acento no cae en el tiempo, sino en el proceso que se opone a la vivencia, es decir, en la reacción contra la misma. En términos esquemáticos es dable afirmar lo siguiente: por efecto de cierta vivencia surge una exigencia instintiva que busca satisfacción; el yo niega esta satisfacción, ya sea porque es paralizado por la magnitud de la exigencia o porque reconoce en ella un peligro. La primera de estas condiciones es la más primitiva; pero ambas tienden por igual a evitar una situación peligrosa. El yo se defiende contra el peligro mediante el proceso de la represión. El impulso instintivo es inhibido de alguna manera y su motivación es olvidada, junto con las percepciones y representaciones que le corresponden. Pero con ello no ha concluido el proceso, pues el instinto ha conservado su potencia, o bien la vuelve a concentrar, o bien vuelve a animarse bajo una nueva motivación. En tal caso renueva su pretensión y, quedándosele bloqueado el camino hacia la satisfacción normal por lo que podríamos llamar la «cicatriz de la represión», se abre una nueva vía en otro punto más débil, alcanzando una denominada satisfacción sustitutiva, que a su vez se manifiesta, como síntoma, sin contar con el beneplácito, pero tampoco con la comprensión del yo. Todos los fenómenos de la formación de síntomas pueden ser descritos muy justificadamente como «retornos de lo reprimido». Pero su carácter distintivo reside en la profunda deformación que sufre lo retornado en comparación con su contenido original. Quizá se opine que con este último grupo de hechos nos hemos alejado demasiado de la analogía con la tradición; pero no nos arrepentiremos de que tal digresión nos haya acercado a los problemas de la renuncia instintual.

G) La verdad histórica

Hemos emprendido todas estas excursiones psicológicas, a fin de comprender mejor el hecho de que la religión de Moisés sólo llegara a ejercer su influencia sobre el pueblo judío una vez que se hubo convertido en una tradición. Con todo, quizá no hayamos alcanzado así más que una mera probabilidad. Aceptemos, no obstante, que hubiésemos establecido una demostración rotunda; aun así, subsistiría la impresión de que sólo cumplimos el aspecto cualitativo, pero no el cuantitativo del problema. Todo lo que está relacionado con el origen de una religión —y seguramente también con el de la judía— posee algo grandioso que no ha sido captado por nuestras precedentes explicaciones. Tendría que intervenir aún otro factor que tuviese pocas analogías y ningún símil; algo único y de la misma magnitud que su producto, que la propia religión.

Tratemos de abordar el asunto desde el lado opuesto. Comprendemos que el hombre primitivo necesite un dios como creador del universo, como cabeza de la tribu y como tutelar personal. Este dios es situado allende los padres muertos, de quienes la tradición todavía tiene algo que decir. El hombre de épocas más recientes, el de nuestros días, se conduce de idéntica manera. También él, aun como adulto, sigue siendo infantil y necesitado de protección; considera imposible prescindir del apoyo prestado por su dios. Todo esto es incontestable; pero no es tan fácil comprender por qué sólo ha de existir un dios único, por qué el progreso del henoteísmo al monoteísmo tiene precisamente tan inmensa importancia. Como ya hemos explicado, el creyente participa sin duda en la grandeza de su dios, y cuanto más grandioso sea éste, tanto más segura será la protección que pueda dispensarle. Pero el poderío de un dios no presupone necesariamente su singularidad. Muchos pueblos sólo lograron magnificar a su dios supremo, haciéndole dominar a otras divinidades subordinadas, y no consideraban que su grandeza fuese menoscabada por el hecho de que existieran otros dioses junto a él. Además, al universalizarse el Dios único y al preocuparse éste de todos los pueblos, de todos los países, se debía sacrificar necesariamente una parte de la íntima relación mantenida con él. En cierto modo tornábase necesario compartir su Dios con los extranjeros, compensándose por ello con la reserva de creerse el hijo predilecto. Aun podríase aducir que la concepción del Dios único implica, en sí misma, un progreso hacia la espiritualidad; pero no es posible estimar tan alto la importancia de este factor.

Los creyentes piadosos conocen, sin embargo, una manera de colmar esta evidente laguna de nuestra motivación. En efecto, nos dicen que la idea de un

Dios único habría ejercido tan abrumador efecto sobre la Humanidad simplemente porque sería una parte de la *verdad* eterna, de una verdad que, oculta durante largo tiempo, manifestóse por fin y necesariamente hubo de asumir entonces una influencia arrolladora. Debemos admitir que por fin se nos presenta un elemento de magnitud adecuada a la del tema tratado, tanto como a la del efecto ejercido.

También nosotros quisiéramos adoptar esta solución, mas tropezamos con una reserva. El argumento religioso se funda en una premisa optimista e idealista. En general, el intelecto humano no ha demostrado tener una intuición muy fina para la verdad, ni la mente humana ha mostrado una particular tendencia a aceptarla. Más bien, por el contrario, hemos comprobado siempre que nuestro intelecto yerra muy fácilmente, sin que lo sospechemos siquiera, y que nada es creído con tal facilidad como lo que, sin consideración alguna por la verdad, viene al encuentro de nuestras ilusiones y de nuestros deseos. He aquí por qué debemos restringir nuestra admisión del argumento religioso. También nosotros creemos que éste contiene la verdad, pero no la verdad *material*, sino la *histórica*. Además, nos reservamos el derecho a corregir cierta distorsión que esta verdad sufrió en el curso de su retorno. En efecto, no creemos que «exista» hoy un Dios único y grande, sino que en tiempos protohistóricos existió un único personaje que a la sazón debió parecer supremo y que, exaltado a la categoría divina, retornó luego en la memoria de los seres humanos.

Hemos aceptado que la religión de Moisés fue primero rechazada y parcialmente olvidada, pero que más tarde irrumpió nuevamente en el pueblo bajo la forma de una tradición. Ahora suponemos que este proceso habría sido ya entonces la repetición de uno anterior. Cuando Moisés impartió a su pueblo la idea de un Dios único, no le traía nada nuevo, sino algo que significaba la reanimación de una vivencia perteneciente a los tiempos primordiales de la familia humana, una vivencia que largo tiempo atrás habíase extinguido en el recuerdo consciente de los hombres. Pero esa vivencia había sido tan importante, había producido —o, al menos, preparado— transformaciones tan decisivas en la vida humana, que es forzoso creer que haya dejado en el alma del hombre alguna traza permanente, algo comparable a una tradición.

Los psicoanálisis individuales nos han enseñado que las primeras impresiones recibidas por el niño a una edad en que apenas tiene la capacidad del habla se manifiestan alguna vez a través de efectos de carácter obsesivo, sin que ellas mismas lleguen a ser conscientemente recordadas. Creemos que

idénticas condiciones deben regir para las primeras experiencias de la Humanidad. Uno de aquellos efectos sería la emergencia de la noción de un gran Dios único, que cabe aceptar como un recuerdo; un recuerdo deformado, pero un recuerdo al fin. Dicha noción tiene carácter compulsivo, simplemente *debe* ser creída. En la medida en que alcanza su deformación, cabe designarla como *delirio*; en la medida en que alberga el retorno de lo reprimido, débese considerarla como *verdad*. También el delirio psiquiátrico aloja una partícula de verdad, y la convicción del enfermo se expande desde esta verdad hacia toda la envoltura delirante.

Cuanto expongo en las páginas siguientes, hasta finalizar este estudio, es una repetición escasamente alterada de la primera parte.

En 1912, en mi obra *Totem y tabú* traté de reconstruir la situación arcaica de la cual emanaron tales efectos. Recurrí con ese fin a ciertas reflexiones teóricas de Charles Darwin, de Atkinson y especialmente de W. Robertson Smith, combinándolas con hallazgos y sugerencias de la práctica psicoanalítica. De Darwin tomé la hipótesis de que el hombre vivió originalmente en pequeñas hordas, cada una dominada brutalmente por un macho de cierta edad, que se apropiaba todas las hembras y castigaba o mataba a todos los machos jóvenes, incluso a sus propios hijos. De Atkinson procede la segunda parte de esta descripción: dicho sistema patriarcal tocó a su fin en una rebelión de los hijos, que se aliaron contra el padre, lo dominaron y devoraron su cuerpo en común. Siguiendo la teoría totémica de Robertson Smith, admití que la horda paterna cedió luego el lugar al clan fraterno totemístico. Para poder vivir unidos en paz, los hermanos victoriosos renunciaron a las mujeres, a las mismas por las cuales habían muerto al padre, y aceptaron someterse a la exogamia. El poder del padre estaba destruido; la familia se organizó de acuerdo con el sistema matriarcal. La actitud afectiva ambivalente de los hijos hacia al padre se mantuvo en vigencia durante toda la evolución ulterior. En lugar del padre se erigió a determinado animal como totem, aceptándolo como antecesor colectivo y como genio tutelar; nadie podía dañarlo o matarlo; pero una vez en el año toda la comunidad masculina se reunía en un banquete, en el que el totem, hasta entonces reverenciado, era despedazado y comido en común. A nadie se le permitía abstenerse de este banquete, que representaba la repetición solemne del parricidio, origen del orden social, de la leyes morales y de la religión. Muchos

autores antes que yo advirtieron la notable correspondencia entre el banquete totémico de Robertson Smith y la comunión cristiana.

Aún hoy sigo manteniendo esta construcción teórica. Repetidamente se me han hecho violentos reproches por no haber modificado mis opiniones en ediciones ulteriores de la citada obra, ya que los etnólogos más recientes han descartado sin excepción las concepciones de Robertson Smith, reemplazándolas por otras teorías totalmente distintas. Puedo replicar que conozco a la perfección estos presuntos adelantos; pero no estoy convencido de su exactitud ni de los errores de Robertson Smith. Una contradicción no siempre significa una refutación; una nueva teoría no denota necesariamente un progreso. Pero, ante todo, yo no soy etnólogo, sino psicoanalista. Tengo el derecho de tomar de la literatura etnológica cuanto pueda aplicar a la labor analítica. Los trabajos del genial Robertson Smith me han provisto de valiosos puntos de contacto con el material psicológico del análisis y sugerencias para su aplicación. No podría decir lo mismo de los estudios de sus opositores.

H) El desarrollo histórico

No me es posible reproducir aquí detalladamente el contenido de *Totem y tabú*; pero debo tratar de cerrar el largo hiato entre aquellos sucesos protohistóricos que hemos supuesto y el triunfo del monoteísmo en épocas históricas. Una vez establecida la combinación de horda fraterna, matriarcado, exogamia y totemismo, comenzó un desarrollo que podemos describir como un lento «retorno de lo reprimido». El término «lo reprimido» es aplicado aquí en una significación impropia, no en su sentido técnico. Trátase de algo pasado, desaparecido, superado en la vida de un pueblo, algo que me aventuro a equiparar a lo reprimido en la vida psíquica individual. Por ahora no podríamos decir en qué forma psicológica subsiste eso, lo pasado, durante el lapso de su latencia. No es fácil trasladar los conceptos de la psicología individual a la psicología de las masas, y por mi parte no creo que se adelantaría mucho adoptando el concepto de un inconsciente «colectivo». De por sí, el contenido del inconsciente es ya colectivo, es patrimonio universal de la Humanidad. Así, por el momento, habremos de conformarnos con aplicar analogías. Los procesos que aquí estudiamos en la vida de un pueblo son muy similares a los que hemos llegado a conocer en la psicopatología, pero no son exactamente los mismos.

Nos vemos obligados a concluir que los sedimentos psíquicos de aquellos tiempos primordiales se convirtieron en una herencia que en cada nueva generación sólo precisa ser reanimada, pero no adquirida. Adoptamos tal conclusión teniendo presente el ejemplo del simbolismo, sin duda alguna innato, que data de la época en que se desarrolló el lenguaje, que es familiar a todos los niños sin necesidad de haber sido instruidos al efecto, y que es uno y el mismo en todos los pueblos, a pesar de todas las diferencias idiomáticas. Lo que aún pueda faltarnos para estar seguros de nuestra conclusión nos lo ofrecen otros resultados de la investigación psicoanalítica, al demostrarnos que en una serie de significativas relaciones los niños no reaccionan de acuerdo con sus propias vivencias, sino de manera instintiva, a semejanza de los animales, de un modo sólo explicable por la herencia filogenética.

El retorno de lo reprimido se lleva a cabo lentamente; por cierto que no ocurre espontáneamente, sino bajo la influencia de todos los cambios de las condiciones de vida que tanto abundan en la historia de la cultura. En este trabajo no podemos examinar las circunstancias de que depende ni ofrecer algo más que una enumeración fragmentaria de las etapas de este retomo. El padre vuelve a ser la cabeza de la familia, pero ya no tiene la omnipotencia del protopadre en la horda primitiva. El animal totémico cede su plaza al dios, a través de transiciones que aún son claramente reconocibles. Primero, el dios antropomorfo sigue portando cabeza de animal; luego tiene una preferencia por metamorfosearse en este determinado animal; más tarde aún, dicho animal se toma sagrado y se convierte en su compañero favorito, o bien se acepta que el dios ha matado a ese animal y lleva un sobrenombre correspondiente. Entre el animal totémico y el dios aparece el héroe, a menudo como etapa previa de la deificación. La noción de una divinidad suprema parece haber surgido muy tempranamente, al principio en forma sólo nebulosa y sin conexión alguna con los intereses cotidianos del hombre. Al fundirse las tribus y los pueblos para formar unidades más vastas, también los dioses se organizan en familias, en jerarquías. A menudo uno de ellos es erigido en dueño y señor de dioses y de hombres. No es sino a tientas y paulatinamente como se da entonces el paso siguiente hacia la adoración de un solo Dios, y por fin prodúcese la decisión de conceder todo el poder al Dios único y de no tolerar otros dioses junto a él. Sólo entonces quedó restablecida toda la grandeza del protopadre de la horda primitiva: los afectos a él dirigidos podían entonces repetirse.

El primer efecto del reencuentro con aquel ser perdido y anhelado durante

tan largo tiempo fue tremendo, correspondiendo exactamente a la descripción que de él nos ha dejado la tradición de la entrega de la Ley en el monte Sinai. Admiración, sobrecogimiento y gratitud por haber caído en gracia ante sus ojos: la religión de Moisés conoce únicamente tales sentimientos positivos frente al Dios Padre. La convicción de que su poder es irresistible, la sumisión bajo su voluntad, no pueden haber sido más incondicionales en el inerme e intimidado hijo del protopadre de la horda, al punto de que sólo trasladándonos al medio primitivo e infantil atinamos a comprenderlas plenamente. Los sentimientos infantiles poseen una intensidad y una profundidad inmensamente mayores que los del adulto, y sólo el éxtasis religioso puede ser tan exhaustivo. Así, un rapto de devoción a Dios es la primera reacción ante el regreso del gran Padre.

Con ello queda fijada para lo sucesivo la dirección que seguirá esta religión patristica, pero su desarrollo no quedó con ello agotado. La esencia misma de la relación paterno-filial incluye la ambivalencia; por tanto, en el curso de los tiempos tuvo que reanimarse por fuerza aquella hostilidad que otrora había impulsado a los hijos al asesinato del admirado y temido padre. En el marco de la propia religión de Moisés no podía tener cabida la expresión directa del odio parricida: sólo podía manifestarse una poderosa reacción contra el mismo, una consciencia de culpabilidad por esta hostilidad, los remordimientos de conciencia por haber pecado contra Dios y por seguir pecando. Este sentimiento de culpabilidad, que los profetas avivaron incansablemente y que no tardó en convertirse en parte integrante del sistema religioso, reconocía otra motivación más superficial que velaba hábilmente su verdadero origen. El pueblo halló su camino sembrado de duros azares; las esperanzas puestas en el favor de Dios tardaban en realizarse; no era fácil en estas condiciones seguir aferrándose a la ilusión de ser el pueblo elegido de Dios. Si no querían renunciar a tal felicidad, entonces la conciencia de culpa por la propia pecaminosidad ofrecía una oportuna excusa para explicar la dureza de Dios. No merecían nada mejor que ser castigados por El, porque no observaban sus mandamientos; la necesidad de satisfacer este sentimiento de culpabilidad —un sentimiento insaciable, alimentado por fuentes mucho más profundas— obligaba a hacer esos mandamientos cada vez más estrictos, más rigurosos y también más mezquinos. En un nuevo rapto de ascetismo moral, los judíos se impusieron renunciencias instintuales constantemente renovadas, alcanzando así, por lo menos en sus doctrinas y en sus preceptos, alturas éticas que habían quedado vedadas a todos los demás pueblos de la antigüedad. Muchos judíos vieron en estas altas

aspiraciones la segunda característica fundamental y la segunda gran obra de su religión. Nuestra investigación está destinada a demostrar cómo ellas se hallan vinculadas con la primera, con la concepción de un Dios único. Pero dicha ética no logra ocultar su origen de un sentimiento de culpabilidad por la hostilidad contenida contra Dios. Lleva estampado el sello de lo inconcluso y de lo que no puede ser concluido, que caracteriza las formaciones reactivas de la neurosis obsesiva; adviértese también que sirve a los fines ocultos de la necesidad de castigo.

La evolución ulterior trasciende del judaísmo. Todo lo demás que resurgió de la tragedia del protopadre ya no se conciliaba en modo alguno con la religión de Moisés. Mucho hacía que la consciencia de culpabilidad de aquellos tiempos había dejado de limitarse al pueblo judío: habíase apoderado de todos los pueblos del Mediterráneo como un sordo malestar, como una premonición cataclísmica cuyo motivo nadie acertaba a indicar. La historiografía moderna habla de un envejecimiento de la cultura antigua: yo creo que sólo ha llegado a captar las causas ocasionales y accesorias de aquella distimia colectiva. Fue también el judaísmo el que despejó esa opresiva situación. En efecto, a pesar de los múltiples brotes y asomos de esa idea en los diversos pueblos, fue en la mente de un judío, de Saulo de Tarso —llamado Pablo como ciudadano romano—, en la que por vez primera surgió el reconocimiento: «Nosotros somos tan desgraciados porque hemos matado a Dios Padre». Es plenamente comprensible que no atinara a captar esta parte de la verdad, sino bajo el disfraz delirante del alborozado mensaje: «Estamos redimidos de toda culpa desde que uno de los nuestros rindió su vida para expiar nuestros pecados». En esta formulación, naturalmente, no se mencionaba el asesinato de Dios; pero un crimen que debía ser expiado por una muerte sacrificial, sólo podía haber sido un asesinato. Además, la conexión entre el delirio y la verdad histórica quedaba establecida por la aseveración de que la víctima propiciatoria no había sido otra sino el propio Hijo de Dios. La fuerza que esta nueva fe derivó de su arraigo en la verdad histórica le permitió barrer todos los obstáculos; en lugar de la gozosa sensación de ser el pueblo elegido, aparecía ahora la liberadora redención. El hecho mismo del parricidio empero, al retornar al recuerdo de la Humanidad, tuvo que superar obstáculos mucho mayores que aquel otro hecho, contenido esencial del monoteísmo; también tuvo que sufrir una deformación más profunda. El innominable crimen fue así sustituido por la nebulosa concepción de un pecado original.

El pecado original y la redención a través de la muerte sacrificial se convirtieron en los pilares de la nueva religión fundada por Pablo. Cabe dejar planteada, pero irresuelta, la cuestión de si en la horda fraterna que se sublevó contra el protopadre existió realmente un caudillo e instigador del parricidio, o si esta figura fue creada ulteriormente por la fantasía de los poetas, con el fin de heroificarse a sí mismos, identificados con el personaje, siendo luego incorporada a la tradición. Una vez que la doctrina cristiana hubo roto el marco del judaísmo, asimiló elementos de muchas otras fuentes, renunció a muchos rasgos del monoteísmo puro y se adaptó en abundantes particularidades a los rituales de los restantes pueblos mediterráneos. Sucedió como si Egipto se quisiera vengar nuevamente en los herederos de Ikhnaton. Es notable la manera en que la nueva religión enfrentó la vieja ambivalencia contenida en la relación paterno-filial. Si bien es cierto que su contenido esencial era la reconciliación con Dios Padre, la expiación del crimen que en él se había cometido, no es menos cierto que la otra faz de la relación afectiva se manifestó en que el Hijo, el que había asumido la expiación, convirtiéndose a su vez en Dios junto al Padre y, en realidad, en lugar del Padre. Surgido de una religión del Padre, el cristianismo se convirtió en una religión del Hijo. No pudo eludir, pues, el aciago destino de tener que eliminar al Padre.

Sólo una parte del pueblo judío aceptó la nueva doctrina. Quienes la rechazaron siguen llamándose, todavía hoy, judíos, y por esa decisión se han separado del resto de la Humanidad aún más agudamente que antes. Tuvieron que sufrir de la nueva comunidad religiosa —que además de los judíos incorporó a los egipcios, griegos, sirios, romanos y, finalmente, también a los germanos— el reproche de haber asesinado a Dios. En su versión completa, este reproche se expresaría así: «No quieren admitir que han matado a Dios, mientras que nosotros lo admitimos y hemos sido redimidos de esa culpa». Adviértese entonces cuánta verdad se oculta tras este reproche. Por qué a los judíos les fue imposible participar en el progreso implícito en dicha confesión del asesinato de Dios, a pesar de todas sus distorsiones, es un problema que bien podría constituir el tema de un estudio especial. Con ello, en cierto modo, los judíos han tomado sobre sus hombros una culpa trágica que se les ha hecho expiar con la mayor severidad.

Nuestra investigación quizá haya arrojado alguna luz sobre el problema de cómo los judíos adquirieron las cualidades que los caracterizan. Mucho menos

hemos logrado iluminar la cuestión de cómo pudieron conservar hasta la fecha su individualidad. No sería razonable, empero, exigir o esperar respuestas exhaustivas de tales enigmas. Cuanto yo puedo aportar a su esclarecimiento es una mera contribución, cuyo valor habrá de ser juzgado teniendo en cuenta las limitaciones críticas con que inicié este trabajo.

CLXXXVIII

LA SUTILEZA DE UN ACTO FALLIDO^[2464]

1935

HALLÁBAME preparando un obsequio de cumpleaños para una amiga mía^[2465], una pequeña gema grabada que debía ser engarzada en un anillo. Estaba adherida al centro de una cartulina sobre la cual escribí las siguientes palabras: «Vale para el joyero L., por un anillo de oro a confeccionar... para la piedra adjunta, que lleva grabado un barco con velas y remos». Donde en esta leyenda aparecen los puntos suspensivos, o sea, entre las palabras «confeccionar» y «para», había una palabra que me vi obligado a tachar por ser totalmente ajena al contexto. Era la pequeña palabra *bis* [«hasta» en alemán], ¿Qué pudo haberme inducido a escribirla? Al releer esta breve inscripción advierto que contiene dos veces la palabra *für* [«para»] en rápida sucesión: «Vale *para* el joyero... *para* la piedra adjunta». Eso no quedaba bien y debía ser corregido. Luego se me ocurrió que al insertar el *bis* en lugar del *für* trataba de evitar esa torpeza estilística. Sin duda era así, pero en dicho intento aplicaba medios particularmente inadecuados a tal fin. La preposición *bis* no guardaba la menor relación con este contexto y no podía sustituir el inevitable *für*. ¿Por qué entonces elegí precisamente ese *bis*? Posiblemente, empero, la palabrita *bis* no fuese en modo alguno la conocida preposición limitativa de tiempo, sino algo totalmente distinto: es también, en efecto, la palabra latina *bis* («por segunda vez»), que con este mismo significado se conserva aún en francés. *Ne bis in idem* [«No efectuar dos veces el mismo procedimiento»] es una máxima del Derecho romano, y ¡*bis, bis!* exclaman los franceses cuando desean

que se repita una representación. He aquí, pues, la explicación de mi absurdo error de escritura. Antes del segundo *für* percibí la advertencia de no repetir la misma palabra, o sea, de poner alguna otra en su lugar. La casual identidad fonética entre la palabra foránea *bis* y la preposición alemana, que incluye la crítica de la fraseología original, me permitió entonces insertar el *bis* en lugar del *für*, como si se tratara de un error de escritura. Pero esta equivocación no logró su propósito al ser efectuada, sino sólo una vez que fue corregida. Tuve que volver a tachar el *bis*, y al hacerlo eliminé en cierto modo por mí mismo la repetición que me molestaba. He aquí, sin duda, una variante del mecanismo de un acto fallido que no deja de tener interés.

Me sentía muy satisfecho con esta solución, pero en los autoanálisis es particularmente grande el peligro de detenerse en algo incompleto. La conformidad con una explicación parcial es hartamente tentadora, pues la resistencia fácilmente puede retener tras aquélla algo que quizá sea mucho más importante. Así, cuando le narré este pequeño análisis a mi hija, ella encontró al punto su continuación: «Pero si tú ya le regalaste antes a esa persona una gema semejante para un anillo. Probablemente sea ésa la repetición que quieres evitar. A nadie le gusta hacer siempre el mismo regalo». Esta argumentación me convenció, y advertí que se trata evidentemente de una objeción contra la repetición del mismo regalo y no de la misma palabra. Esto último no era más que un desplazamiento a algo insignificante, con el objeto de apartarme de algo más importante. Una dificultad estética quizá en lugar de un conflicto instintual.

En efecto, es fácil descubrir la siguiente continuación. Busco un motivo para no regalar esa piedra, y el motivo se me presenta en la reflexión de que ya he regalado una vez lo mismo, o algo muy parecido. ¿Por qué debe ocultarse y disfrazarse esta objeción? No tardo en advertir el motivo: es que ni siquiera quiero regalar esta piedra; a mí mismo me gusta demasiado. La explicación de este acto fallido no ha ofrecido grandes dificultades. Pronto se me ocurre también una reflexión consoladora: las reservas de esta especie sólo aumentan el valor de un regalo. ¿Qué regalo sería aquel que no nos diese o procurase un poco de pena dar? Con todo, esto me permitió comprender una vez más cuán complicados pueden ser los procesos psíquicos más insignificantes y simples en apariencia. Me equivoqué al anotar algo; puse un *bis* donde sólo cabía un *für*; lo advertí y lo corregí; un pequeño error —en realidad sólo el intento de un error— y, sin embargo, cuántas condiciones previas, cuántos determinantes dinámicos. Es cierto también que nada de esto habría sucedido si el material no hubiese sido

particularmente favorable para su ocurrencia.

CLXXXIX

**A THOMAS MANN, EN SU SESENTA
ANIVERSARIO**^[2466]

1935

¡Querido Thomas Mann!:

Acepte usted amistosamente mi cordial expresión de afecto en su sesenta cumpleaños. Yo soy uno de sus más «viejos» lectores y admiradores; podría desearle una larga y feliz vida, como es de rigor hacerlo en semejantes ocasiones. Pero me abstengo de ello: desear no cuesta nada y me parece significar una recaída en aquellos tiempos en los cuales se creía aún en la omnipotencia mágica de los pensamientos. Además, mi propia experiencia me ha convencido de que no hemos de quejarnos si un destino compasivo limita a su debido tiempo nuestra existencia.

Tampoco considero digno de imitación el que en estas ocasiones festivas se anteponga el cariño al respeto, que se obligue al festejado a oír cómo se lo cubre de alabanzas en tanto que hombre, cómo se lo analiza y critica en tanto que artista. No quisiera hacerme culpable de semejante presunción. Pero hay algo que sí puedo permitirme: en el nombre de incontables de sus contemporáneos debo manifestarle nuestra convicción de que usted nunca haría ni diría —las palabras del poeta son, en efecto, acciones— nada que fuese cobarde o mezquino; de que usted, ni siquiera en épocas y en situaciones susceptibles de confundir el juicio, dejará de seguir el camino recto y de guiar por él a los demás.

Cordialmente suyo,

FREUD.

Junio de 1935.

CXC

**UN TRASTORNO DE LA MEMORIA EN LA
ACRÓPOLIS (CARTA ABIERTA A ROMAIN
ROLLAND EN OCASIÓN DE SU SEPTUAGÉSIMO
ANIVERSARIO)**^[2467]

1936

Mi querido amigo:

Perentoriamente invitado a contribuir con algún escrito mío a la celebración de su septuagésimo cumpleaños, durante largo tiempo me he esforzado por hallar algo que pudiera ser, en algún sentido, digno de usted y que atinara a expresar mi admiración por su amor a la verdad, por el coraje de sus creencias, por su afección y devoción hacia la Humanidad. Algo que, además, diera fe de mi gratitud para con un poeta que me ha procurado tanto goce y tantos momentos de exaltación. Mas fue en vano; yo soy diez años más viejo que usted, y mi capacidad de producción está agotada. Lo único que finalmente puedo ofrecerle es el regalo de un venido a menos que «ha visto una vez días mejores».

Usted sabe que mi labor científica tuvo por objeto aclarar las manifestaciones singulares, anormales o patológicas de la mente humana, es decir, reducirlas a las fuerzas psíquicas que tras ellas actúan y revelar al mismo tiempo los mecanismos que intervienen. Comencé por intentarlo en mi propia persona; luego, en los demás, y finalmente, mediante una osada extensión, en la totalidad de la raza humana. En el curso de los últimos años surgió reiteradamente en mi recuerdo uno de esos fenómenos que hace una generación,

en 1904, experimenté en mí mismo y que nunca llegué a comprender^[2468]. Al principio no atiné a explicarme el motivo de la recurrencia, pero finalmente me resolví a analizar el pequeño incidente, y aquí le comunico el resultado de tal estudio. Al hacerlo debo rogarle, naturalmente, que no preste a ciertos datos de mi vida personal una atención mayor de la que en otras circunstancias merecerían.

Cada año, hacia fines de agosto o primeros de septiembre, solía yo emprender con mi hermano menor un viaje de vacaciones que duraba varias semanas y que nos llevaba a Roma, a otra región de Italia o hacia alguna parte de la costa mediterránea. Mi hermano es diez años menor que yo, o sea, que tiene la misma edad que usted, coincidencia ésta que sólo ahora me llama la atención. En ese año particular mi hermano me comunicó que sus negocios no le permitirían una ausencia prolongada, que sólo podría disponer de una semana y que tendríamos que abreviar nuestro viaje. Así, decidimos dirigirnos, pasando por Trieste, a la isla de Corfú, para permanecer allí los pocos días de nuestras vacaciones. En Trieste mi hermano visitó a un amigo de negocios allí radicado, y yo lo acompañé. Nuestro amable huésped nos preguntó también acerca de los planes de viaje que teníamos, y oyendo que pensábamos ir a Corfú, trató de disuadirnos con insistencia: «¿Qué los lleva a ir allí en esta época del año? El calor es tal que no podrán hacer nada. Será mucho mejor que vayan a Atenas. El vapor del Lloyd parte esta misma tarde; tendrán tres días para visitar la ciudad y los recogerá en el viaje de vuelta. Eso sí merece la pena y será mucho más agradable».

Al dejar a nuestro amigo triestino nos encontrábamos ambos de extraño mal humor. Discurrimos el plan que nos había propuesto, lo encontramos completamente impracticable y sólo vimos dificultades en su ejecución; también estábamos convencidos de que sin pasaportes no podríamos desembarcar en Grecia. Pasamos las horas hasta la apertura de las oficinas del Lloyd recorriendo la ciudad, descontentos e indecisos. Pero cuando llegó el momento nos acercamos a la ventanilla y compramos pasajes para Atenas como algo natural, sin preocuparnos en lo mínimo por las supuestas dificultades y hasta sin haber comentado entre nosotros las razones de nuestra decisión. Tal conducta resultaba a todas luces enigmática. Más tarde reconocimos haber aceptado inmediatamente

y de buen grado la sugerencia de ir a Atenas en lugar de Corfú. ¿Por qué entonces habíamos pasado el intervalo hasta la apertura de las oficinas de tan mal humor, imaginándonos sólo obstáculos y dificultades?

Cuando, finalmente, la tarde de nuestra llegada me encontré parado en la Acrópolis, abarcando el paisaje con la mirada, vínome de pronto el siguiente pensamiento, hartamente extraño: *¡De modo que todo esto realmente existe tal como lo hemos aprendido en el colegio!* Para describir la situación con mayor exactitud, la persona que expresaba esa observación se apartaba, mucho más agudamente de lo que generalmente se advierte, de otra persona que percibía dicha observación, y ambas se sentían sorprendidas, aunque no por el mismo motivo. La primera se conducía como si, bajo el impacto de una observación incuestionable, se viera obligada a creer en algo cuya realidad habíase parecido hasta entonces dudosa. Exagerando un tanto la nota, podría decir que se comportaba como alguien que, paseando a lo largo del Loch Ness de Escocia, se encontrara de pronto con el cuerpo del famoso monstruo arrojado a la playa, viéndose obligado a reconocer: «¡De modo que realmente existe esa serpiente marina en la que nunca quisimos creer!» La segunda persona, en cambio, sentíase justificadamente sorprendida, porque nunca se le había ocurrido que la existencia real de Atenas, de la Acrópolis y del paisaje circundante pudiera ser jamás objeto de duda. Esperaba oír más bien expresiones de encanto o de admiración.

Sería ahora fácil argumentar que el extraño pensamiento que se me ocurrió en la Acrópolis sólo estaría destinado a destacar el hecho de que ver algo con los propios ojos es cosa muy distinta que oír o leer al respecto. Aun así, empero, nos encontraríamos con un disfraz hartamente singular de un lugar común carente de interés. También podría sostenerse que, si bien es cierto que siendo estudiante *creí* estar convencido de la realidad de Atenas y de su historia, dicha ocurrencia en la Acrópolis me demostró que en el inconsciente *no creí* tal cosa y que sólo ahora, en Atenas, habría llegado a adquirir una convicción «extendida también al inconsciente». Semejante explicación suena muy profunda; pero es más fácil sustentarla que demostrarla; además, sería fácil rebatirla teóricamente. No; yo creo que ambos fenómenos —la desazón en Trieste y la ocurrencia en la Acrópolis— están íntimamente vinculados. El primero de ellos es más fácilmente inteligible y nos ayudará a explicar el segundo.

La experiencia de Trieste también es, según advierto, sólo una expresión de incredulidad. «¿Llegaremos a ver Atenas? Pero ¡si no es posible! ¡Será

demasiado difícil!» La distimia acompañante correspondería entonces a la desazón por la imposibilidad: «Pero ¡habría sido tan hermoso!» Y ahora sabemos a qué atenernos. Trátase de uno de esos casos de *too good to be true*^[2469] que tan bien conocemos. Es un ejemplo de ese escepticismo que surge tan a menudo cuando somos sorprendidos por una buena nueva, como la de haber acertado en la lotería, ganado un premio, o en el caso de una muchacha secretamente enamorada, la de enterarse de que el amado acaba de solicitar su mano.

Una vez comprobado un fenómeno, la primera cuestión que surge se refiere, naturalmente, a su causación. Semejante incredulidad representa, sin duda, un intento de rechazar una parte de la realidad; pero hay en él algo extraño. No nos asombraría lo más mínimo que tal intento se refiriese a una parte de la realidad que amenazara producirnos displacer: nuestro mecanismo psíquico se halla, en cierto modo, adaptado para tal objeto. Pero ¿a qué se debe semejante incredulidad frente a algo que promete, por el contrario, procurarnos sumo placer? ¡He aquí una reacción realmente paradójica! Recuerdo, empero, haberme referido cierta vez al caso similar de aquellas personas que, como entonces lo formulé, *wrecked by success*^[2470]. Por regla general, las gentes enferman ante la frustración, a consecuencia del incumplimiento de una necesidad o un deseo de importancia vital. Pero en esos casos sucede precisamente lo contrario: enferman o aun son completamente aniquilados, porque se les ha realizado un deseo poderosísimo. Mas el contraste de ambas situaciones no es tan diametral como al principio parecería. En el caso paradójico sucede simplemente que una frustración interior ha venido a ocupar la plaza de la exterior. Uno no se permite a sí mismo la felicidad: la frustración interior le ordena aferrarse a la exterior. Pero ¿por qué? Porque —así reza la respuesta en cierto número de casos— no nos atrevemos a esperar tales favores del destino. He aquí, pues, nuevamente el *too good to be true*, la expresión de un pesimismo que en muchos de nosotros parece hallar abundante cabida. Otras personas se conducen exactamente como aquellos que fracasan ante el éxito, aquejándolos un sentimiento de culpabilidad o de inferioridad que podría traducirse así: «No soy digno de tal felicidad, no la merezco». Pero, en el fondo, estas dos motivaciones se reducen a una y la misma, siendo la una sólo la proyección de la otra. En efecto, como ya hace tiempo sabemos, ese destino por el cual se espera ser tan maltratado no es sino una materialización de nuestra conciencia, del severo *super-yo* que llevamos dentro y en el cual se ha condensado la instancia punitiva de nuestra niñez.

Con esto, según creo, quedaría explicada nuestra conducta en Trieste. Simplemente, no atinábamos a creer que nos fuera deparada la felicidad de ver Atenas. La circunstancia de que la parte de realidad que pretendíamos rechazar fuese, al principio, sólo una posibilidad, determinó el carácter de nuestras reacciones inmediatas. Pero cuando nos encontramos luego en la Acrópolis, la posibilidad se había convertido en realidad, y el mismo escepticismo asumió entonces una expresión distinta, pero mucho más clara. Una versión no deformada de la misma sería ésta: «Realmente, no habría creído posible que me fuese dado contemplar a Atenas con mis propios ojos, como ahora lo hago sin duda alguna». Si recuerdo el apasionado deseo de viajar y de ver el mundo que me dominó en el colegio y posteriormente, y cuánto tardó dicho deseo en comenzar a cumplirse, no puedo asombrarme de esa repercusión que tuvo en la Acrópolis, pues yo contaba entonces cuarenta y ocho años. No pregunté a mi hermano menor si él también sentía algo parecido. Toda esa vivencia estaba dominada por cierta fascinación que había interferido ya en Trieste nuestro intercambio de ideas.

Si he adivinado correctamente el sentido de mi ocurrencia en la Acrópolis, si ésta expresaba realmente mi alborozada sorpresa por encontrarme en ese lugar, entonces surge la nueva cuestión de por qué este sentido hubo de adoptar en la ocurrencia misma un disfraz tan deformado y tan deformante.

Con todo, el contenido esencial de dicho pensamiento se conserva aún en la deformación: es el de la incredulidad. «Según el testimonio de mis sentidos, me encuentro ahora en la Acrópolis, pero no puedo creerlo». Sin embargo, esta incredulidad, esta duda acerca de una parte de la realidad, es doblemente desplazada en su manifestación real: primero, es relegada al pasado; segundo, es transportada de mi relación con la Acrópolis a la existencia misma de la Acrópolis. Así surge algo equivalente a la afirmación de que en algún momento de mi pasado yo habría dudado de la existencia real de la Acrópolis, cosa que mi memoria rechaza por incorrecto y aun como imposible.

Las dos deformaciones implican dos problemas independientes entre sí. Podemos tratar de penetrar más profundamente en el proceso de transformación. Sin particularizar por el momento en cuanto a la manera en que me vino la ocurrencia, quiero partir de la presunción de que el factor original debe haber sido la sensación de que la situación contenía en ese momento algo inverosímil e irreal. Dicha situación comprende mi persona, la Acrópolis y mi percepción de la misma. No me es posible explicar esa duda, pues no puedo dudar,

evidentemente, de mis impresiones sensoriales de la Acrópolis. Recuerdo, empero, que en el pasado había dudado de algo que precisamente tenía relación con esa localidad, y así se me ofrece el expediente de desplazar la duda al pasado. Pero al hacerlo cambia el contenido de la duda. No recuerdo, simplemente, que en años anteriores haya dudado de que llegara a verme jamás en la Acrópolis, sino que afirmo que en esa época ni siquiera habría creído en la realidad de la Acrópolis. Es precisamente este resultado de la deformación el que me lleva a concluir que la situación actual en la Acrópolis contenía un elemento de duda de la realidad. Es evidente que hasta aquí no he logrado aclarar el proceso, de modo que quiero declarar brevemente, en conclusión, que toda esa situación psíquica, aparentemente confusa y difícil de describir, puede resolverse claramente aceptando que entonces, en la Acrópolis, tuve (o pude haber tenido) por un momento la siguiente sensación: *Lo que aquí veo no es real*. Llámase a este fenómeno «sensación de extrañamiento»^[2471]. Hice el intento de rechazar esa sensación, y lo logré a costa de un pronunciamiento falso sobre el pasado.

Estas sensaciones o sentimientos de extrañamiento («desrealizamientos») son fenómenos harto curiosos y hasta ahora escasamente comprendidos. Se los describe como «sensaciones», pero se trata evidentemente de procesos complejos, vinculados con determinados contenidos y relacionados con decisiones relativas a esos mismos contenidos. Surgen con frecuencia en ciertas enfermedades mentales; pero tampoco faltan en el hombre normal, a semejanza de las alucinaciones, que también se encuentran ocasionalmente en el ser sano. No obstante, es indudable que se trata de disfunciones, de estructuras anormales, a semejanza de los sueños, que, a pesar de su ocurrencia regular en el ser normal, nos sirven como modelos de los trastornos psíquicos. Dichos fenómenos pueden ser observados en dos formas: el sujeto siente que ya una parte de la realidad, ya una parte de sí mismo, le es extraña. En el segundo caso hablamos de «despersonalizaciones», pero los desrealizamientos y las despersonalizaciones están íntimamente vinculados entre sí. Existe otro grupo de fenómenos que cabe considerar, en cierto modo, como las contrapartidas «en positivo» de los anteriores: trátase de la llamada *fausse reconnaissance*, del *déjà vu* y el *déjà raconté*^[2472], o sea, ilusiones en las cuales tratamos de aceptar algo como perteneciente a nuestro yo, tal como en los desrealizamientos nos esforzamos por mantener algo fuera de nosotros. Un intento de explicación ingenuamente místico y psicológico pretende ver en los fenómenos del *déjà vu* la prueba de

existencias pretéritas de nuestro yo anímico. La despersonalización nos lleva a la extraordinaria condición de la *double conscience*^[2473], que sería más correcto denominar «escisión de la personalidad». Todo este terreno, empero, es aún tan enigmático, se halla tan sustraído a la exploración científica, que debo abstenerme de seguir exponiéndolo.

Para los propósitos que aquí persigo bastará con que me refiera a dos características generales de los fenómenos de extrañamiento o desrealizamiento. La primera es que sirven siempre a la finalidad de la defensa; tratan de mantener algo alejado del yo, de repudiarlo. Ahora bien: desde dos direcciones pueden llegarle al yo nuevos elementos susceptibles de incitar en él la reacción defensiva: desde el mundo exterior real y desde el mundo interior de los pensamientos e impulsos que emergen en el yo. Es posible que esta alternativa de los orígenes coincida con la diferencia entre los desrealizamientos propiamente dichos y las despersonalizaciones. Existe una extraordinaria cantidad de métodos —«mecanismos» los llamados nosotros— que el yo utiliza para cumplir sus funciones defensivas. En mi más íntima cercanía veo progresar actualmente un estudio dedicado a dichos métodos defensivos: mi hija, la analista de niños, escribe un libro al respecto^[2474]. El más primitivo y absoluto de estos métodos, la «represión», fue el punto de partida de toda nuestra profundización en la psicopatología. Entre la represión y lo que podríamos calificar como método normal de defensa contra lo penoso o insoportable, por medio de su reconocimiento, consideración, llegar a un juicio y emprender una acción adecuada al respecto, existe toda una vasta serie de formas de conducta del yo, con carácter más o menos claramente patológico. ¿Puedo detenerme un instante para recordarle un caso límite de semejante defensa? Sin duda conocerá usted la célebre elegía de los moros españoles, *¡Ay de mi Alhama!/,* que nos cuenta cómo recibió el rey Boabdil la noticia de la caída de su ciudad, Alhama. Siente que esa pérdida significa el fin de su dominio; pero, como «no quiere que sea cierto», resuelve tratar la noticia como *non arrivé*^[2475]. La estrofa dice así:

Cartas le fueron venidas
de que Alhama era ganada;
las cartas echó en el fuego
y al mensajero matara^[2476].

Fácilmente se adivina que otro factor determinante de tal conducta del rey se

halla en su necesidad de rebatir el sentimiento de su inermidad. Al quemar las cartas y al hacer matar al mensajero trata de demostrar todavía su plenipotencia.

La segunda característica general de los desrealizamientos —su dependencia del pasado, del caudal mnemónico del yo y de vivencias penosas pretéritas, quizá reprimidas en el ínterin— no es aceptada sin discusión. Pero precisamente mi vivencia en la Acrópolis, que desemboca en una perturbación mnemónica, en una falsificación del pasado, contribuye a demostrar dicha relación. No es cierto que en mis años escolares haya dudado jamás de la existencia real de Atenas: sólo dudé de que llegara alguna vez a ver Atenas. Parecíame estar allende los límites de lo posible el que yo pudiera viajar tan lejos, que «llegara tan lejos», lo cual estaba relacionado con las limitaciones y la pobreza de mis condiciones de vida juveniles. No cabe duda de que mi anhelo de viajar expresaba también el deseo de escapar a esa opresión, a semejanza del impulso que lleva a tantos adolescentes a huir de sus hogares. Hacía tiempo había advertido que gran parte del placer de viajar radica en el cumplimiento de esos deseos tempranos, o sea, que arraiga en la insatisfacción con el hogar y la familia. Cuando por vez primera se ve el mar, se cruza el océano y se experimenta la realidad de ciudades y países desconocidos, que durante tanto tiempo fueron objetos remotos e inalcanzables de nuestros deseos, siéntese uno como un héroe que ha realizado hazañas de grandeza inaudita. Ese día, en la Acrópolis, bien podría haberle preguntado a mi hermano: «¿Recuerdas aún cómo en nuestra juventud recorríamos día tras día las mismas calles, camino de la escuela; cómo domingo tras domingo íbamos al Prater^[2477] o a alguno de esos lugares de los alrededores que teníamos tan archiconocidos?... ¡Y ahora estamos en Atenas, parados en la Acrópolis! ¡Realmente, hemos llegado lejos!» Si se me permite comparar tal insignificancia con un magno acontecimiento: cuando Napoleón I fue coronado emperador en Notre-Dame, ¿acaso no se volvió a uno de sus hermanos (seguramente debe haber sido el mayor, José) y le observó: «Qué diría de esto *monsieur notre père* si ahora pudiera estar aquí?»

Aquí, empero, nos topamos con la solución del pequeño problema de por qué nos habíamos malogrado ya en Trieste el placer de nuestro viaje a Atenas. La satisfacción de haber «llegado tan lejos» entraña seguramente un sentimiento de culpabilidad: hay en ello algo de malo, algo ancestralmente vedado. Trátase de algo vinculado con la crítica infantil contra el padre, con el menosprecio que sigue a la primera sobrevaloración infantil de su persona. Parecería que lo

esencial del éxito consistiera en llegar más lejos que el propio padre y que tratar de superar al padre fuese aún algo prohibido.

A estas motivaciones de carácter general se agrega todavía, en nuestro caso, cierto factor particular: el tema de Atenas y la Acrópolis contiene en sí mismo una alusión a la superioridad de los hijos, pues nuestro padre había sido comerciante, no había gozado de instrucción secundaria y Atenas no podía significar gran cosa para él. Lo que perturbó nuestro placer por el viaje a Atenas era, pues, un sentimiento de *piedad*. Y ahora, sin duda, ya no se admirará usted de que el recuerdo de esa vivencia en la Acrópolis me embargue tan a menudo desde que yo mismo he llegado a viejo, desde que dependo de la ajena indulgencia y desde que ya no puedo viajar.

Muy cordialmente suyo, le saluda

SIGM. FREUD.

Enero de 1936.

CXCI

CARTA A BARBARA LOW^[2478]

1936 [1945]

19-4-36.

Querida Bárbara Low:

Sé que usted no habrá pensado que la noticia de la muerte de su cuñado David me dejó indiferente por el mero hecho de no haberles escrito inmediata y directamente a usted y a su hermana. Por el contrario, me afectó de una manera muy especial, que no puedo explicar a nadie que no sea un octogenario como yo. Mi edad me confiere el derecho de tener una relación particular con la muerte. Eder pertenecía a esas personas a quienes uno quiere sin tener que preocuparse de ellas. El corazón se henchía al pensar en él; por supuesto, no se pensaba en él con la suficiente frecuencia, y eso es algo que uno lamenta hoy. He aquí el peligro que se corre con esas personas de las que se sabe que son tan absolutamente íntegras y fidedignas. Uno cree poder alejarse cada vez que le venga en gana, pues en cada nuevo encuentro se volverá a gozar la misma íntima relación. Así fue, en efecto; pero ¿por qué, se pregunta uno ahora, fueron tan raras las ocasiones? El mundo se ha vuelto tan triste que parece destinado a una rápida destrucción: he aquí el único consuelo para mí. Fácilmente puedo imaginarme a qué punto también él debe de haber sufrido la amargura de estos tiempos. Ambos éramos judíos y sabíamos que compartíamos en nuestra intimidad esa cosa, inaccesible hasta ahora a todo análisis, que hace al judío.

Con todo, sin duda hago mal en echar la sombra de mi triste humor sobre quienes son más jóvenes y fuertes que yo. Para usted y para tantos otros el mundo sigue su marcha y traerá cosas mejores.

Con los más afectuosos saludos a su apesadumbrada hermana y con toda mi simpatía,

Freud.

CXCII

BORRADOR DE UNA CARTA A THOMAS MANN^[2479]

1936 [1941]

29-XI-1936

¡ **A** PRECIADO amigo!:

Las agradabilísimas impresiones personales que me quedaron de su última visita a Viena vuelven a animarse sin cesar en mi recuerdo. No hace mucho terminé de leer su nuevo volumen de la historia de José, con la melancólica reflexión de haber dejado tras de mí otra hermosa experiencia y de que probablemente no me será dado leer la continuación.

La coincidencia de dicha historia con la idea de la «*vita vivida*» y su prototipo mitológico, que usted expuso en su conferencia^[2480], hizo germinar en mí una reflexión que tomo ahora como motivo para conversar con usted como si se encontrara aquí, sentado frente a mí en este gabinete, sin que por ello pretenda, empero, una respuesta amable, ni menos aún una atenta consideración. Yo mismo no tomo muy en serio mi construcción hipotética, pero tiene para mí el encanto que despierta, por ejemplo, el restallido del látigo en un carretero jubilado.

A saber: ¿existe un personaje histórico para el cual la vida de José sería el prototipo mítico, de modo que pudiéramos admitir que la fantasía de José fue el motor demoniaco oculto tras la completa imagen de su-vida?

Creo que Napoleón I fue esa persona.

a) Napoleón era corso, el segundo entre una multitud de hermanos. El mayor, el único que lo precedía, se llamaba... José, y ésta fue la circunstancia que marcó su destino, pues es así como lo casual se entrelaza en la vida humana con lo inevitable^[2481]. Las prerrogativas del primogénito se respetan en la familia corsa con una veneración rayana en lo sacrosanto. (Creo recordar que Alphonse Daudet lo describió cierta vez en una novela: ¿me equivoco o fue en *El nabab*? ¿Acaso en otra parte? ¿O fue Balzac?) Esta tradición corsa exalta al máximo una relación humana que en otras partes no pasa de lo normal. El hermano mayor es el rival por antonomasia; a él le dedica el menor una hostilidad elemental, infinitamente honda, que en años posteriores podrá ser lícitamente calificada como deseo de muerte, como propósito homicida. Eliminar a José, colocarse en su lugar, ser a su vez José: tal debe de haber sido el más poderoso anhelo afectivo del pequeñuelo Napoleón. Por notable que parezca, la observación lo ha demostrado con certeza: justamente los impulsos infantiles, tan desmesurados, tienden a revertir en lo contrario. El odiado rival se convierte en el ser más amado. Así ocurrió también en Napoleón. Inferimos que primero lo odió a muerte, pero nos enteramos de que más tarde amó a José como a ningún otro ser humano, y que a él, a ese inútil e irresponsable hermano, le perdonó casi todo. El odio primordial quedó, pues, sobrecompensado, pero la agresión desencadenada otrora se mantuvo al acecho para desplazarse a otros objetos. Centenares de miles de seres anónimos habrían de expiar el hecho de que el pequeño demonio respetara a su primer enemigo.

b) En otro plano, el joven Napoleón está tiernamente ligado a su madre y se esfuerza por sustituir al padre, muerto prematuramente, en la misión de amparar a los hermanos. Apenas llegado a general, le insinúan que case con una viuda joven, pero mayor que él, de alto rango y de influencia. Mucho habría que decir contra ella, pero para él probablemente fuese decisiva la circunstancia de que se llamase Josefina. Gracias a este nombre puede transferirle una parte de los lazos cariñosos que lo atan al hermano mayor. Ella no lo ama, lo trata mal, lo engaña; pero él, el déspota, cínicamente frío por lo general para con las mujeres, se le aferra con pasión, se lo perdona todo. Le resulta imposible guardarle rencor.

c) El enamoramiento de Josefina Beauharnais ya era inevitable a causa del nombre, pero naturalmente ella no podía representarle una identificación con José. Ésta, en cambio, se expresa al máximo en la famosa expedición a Egipto.

¿A qué otro lugar podríase ir sino a Egipto, si se es José, el que quería ser grande a los ojos de los hermanos? Si se examinaran detenidamente los móviles políticos de esta empresa acometida por el joven general, probablemente se comprobaría que sólo eran racionalizaciones forzadas de una idea fantástica. Por otra parte, con esta expedición de Napoleón se inicia el redescubrimiento de Egipto.

d) El propósito que impulsó a Napoleón hacia Egipto lo realiza en Europa durante los años posteriores. Cuida de los hermanos, exaltándolos al rango de príncipes y de reyes. El inútil de Jérôme quizá haya sido su Benjamín. Y entonces repudia a Josefina. Con ello comienza el eclipse. En adelante el gran destructor se dedicará únicamente a su autodestrucción. La expedición a Rusia, arriesgada y mal preparada, significa su fin. Es como un autocastigo por su infidelidad hacia Josefina. No obstante, también aquí repitió el destino, contra todos los propósitos de Napoleón, otra parte de la historia de José. El sueño de José, el sueño en el que el sol, la luna y las estrellas se inclinan ante él, fue el que lo llevó a ser precipitado en el pozo.

CXCIII

LOU ANDREAS-SALOMÉ^[2482]

1937

EL 5 de febrero de este año la señora Lou Andreas-Salomé falleció en paz en su casita de Göttingen casi a los setenta y seis años. Durante los últimos veinticinco de su vida esta notable mujer estuvo ligada al psicoanálisis, que practicó y al que aportó valiosos escritos. No exagero si reconozco que todos sentimos como un honor que se uniera a las filas de nuestros colaboradores y compañeros de armas, al mismo tiempo como una renovada garantía a la verdad de las teorías del análisis.

Ya sabíamos que siendo muchacha había establecido una intensa amistad con Friedrich Nietzsche, fundada sobre su profunda comprensión de las atrevidas ideas del filósofo. Esta relación terminó bruscamente cuando ella rechazó la propuesta de matrimonio que él le hizo. También sabíamos que muchos años después había actuado, como musa y madre protectora de Rainer Maria Rilke, el gran poeta, que se hallaba un poco inerme ante la vida. Pero detrás de esto su personalidad permanecía oscura. Su modestia y su discreción eran más que ordinarias. Nunca habló de sus propias obras literarias y poéticas. Claramente sabía dónde hay que buscar en la vida los verdaderos valores. Los que estaban más próximos a ella tuvieron la más intensa impresión de la autenticidad y de la armonía de su naturaleza y pudieron descubrir con asombro que todas las fragilidades femeninas y tal vez la mayor parte de la fragilidades humanas le eran ajenas o habían sido dominadas por ella en el curso de su vida.

Fue en Viena, hace mucho tiempo, donde el episodio más conmovedor de su

vida de mujer se había desarrollado. En 1912 volvió a esa ciudad para iniciarse en el psicoanálisis. Mi hija, que era íntima amiga suya, le oyó una vez lamentarse de no haber conocido el psicoanálisis en su juventud. Pero, después de todo, en aquellos días no existía tal cosa.

SIGM. FREUD.

Febrero 1937.

CXCIV

ANÁLISIS TERMINABLE E INTERMINABLE^[2483]

I

LA experiencia nos ha enseñado que la terapéutica psicoanalítica —la liberación de alguno de los síntomas neuróticos, inhibiciones y anormalidades del carácter— es un asunto que consume mucho tiempo.

Por ello ya desde el principio se han hecho intentos para abreviar la duración del análisis. Tales intentos no requieren justificación y es evidente que se basan en imperativas consideraciones de razón y de conveniencia. Pero probablemente se hallaba latente en ellos un trasunto de la impaciente curiosidad con la que la ciencia médica de los primeros días consideraba a las neurosis, pensando que eran la consecuencia de invisibles heridas. Y si era necesario atenderlas, había que hacerlo lo más rápidamente posible.

Un intento especialmente enérgico en esta dirección fue realizado por Otto Rank a partir de su libro *El trauma del nacimiento* (1924). Este autor suponía que la verdadera fuente de las neurosis es el acto del nacimiento, ya que éste lleva consigo la posibilidad de que una «fijación primaria» del niño hacia la madre no sea superada y persista como una «represión primaria». Rank esperaba que si este trauma primario era tratado en un subsiguiente análisis, la neurosis podría quedar completamente resuelta. Así, esta pequeña parte del trabajo analítico ahorraría la necesidad del resto. Y esto podía realizarse en pocos meses. Es indiscutible que el argumento de Rank era prometedor e ingenioso, pero no resistió la prueba de un examen crítico. Más bien fue un producto de su tiempo,

concebido bajo la presión del contraste entre la miseria de la postguerra en Europa y la *prosperity* de América, y diseñado para adaptar el *tempo* de la terapéutica analítica a la prisa de la vida americana. No hemos oído mucho acerca de lo que ha conseguido la innovación de Rank en casos de enfermedad. Probablemente no más que si una brigada de bomberos, llamada para acudir a una casa en llamas a consecuencia de la caída de una lámpara de aceite, se conformase con retirar la lámpara de la habitación en que se inició el fuego. No hay duda de que por este medio se hubiesen abreviado considerablemente las actividades de los bomberos. La teoría y la práctica del experimento de Rank son cosas que pertenecen al pasado, lo mismo que la propia prosperidad americana^[2484].

Yo había adoptado otro modo de acelerar un tratamiento psicoanalítico ya antes de la guerra. En aquel tiempo había tomado a mi cargo el caso de un joven ruso, un hombre a quien la riqueza había echado a perder y había llegado a Viena en un estado de completo derrumbamiento, acompañado por un médico y un enfermero^[2485]. En el curso de unos años fue posible devolverle una gran parte de su independencia, despertar su interés por la vida y ajustar sus relaciones con las personas que más le interesaban. Pero entonces la mejoría se detuvo. No pudimos ir más lejos en el esclarecimiento de su neurosis de la infancia, en la cual se había basado su enfermedad posterior, y resultaba claro que el paciente encontraba muy cómoda su actual posición y no sentía ningún deseo de adelantar un paso más que le acercara al fin de su tratamiento. Era un caso en el que el tratamiento se inhibía a sí mismo; se encontraba al borde del fracaso como resultado de su éxito —parcial—. En esta situación eché mano del procedimiento heroico de fijar un límite de tiempo para el análisis. Al comenzar el trabajo de un año informé al paciente de que ése sería el último de su tratamiento, cualquiera que fuera el resultado en el tiempo acordado. Al principio no me creyó, pero en cuanto se convenció de que hablaba en serio apareció el cambio deseado. Sus resistencias cedieron y en los últimos meses fue capaz de reproducir todos los recuerdos y descubrir todas las relaciones que parecían necesarias para la comprensión de su neurosis precoz y para dominar la actual. Cuando me dejó, en el verano de 1914, sin sospechar, como el resto de nosotros, lo que había de suceder en seguida, creí que su curación era radical y permanente.

En una nota añadida a la historia clínica de este paciente en 1923 ya señalaba

yo que me había equivocado. Cuando hacia el final de la guerra volvió a Viena como refugiado y en la miseria, tuve que ayudarlo a dominar una parte de la transferencia que no había quedado resuelta. Esto se llevó a cabo en unos pocos meses, y pude completar mi nota adicional diciendo que «desde entonces el paciente se ha sentido normal y se ha comportado sin llamar la atención, a pesar de que la guerra le despojó de su hogar, de sus posesiones y de toda su familia y amigos». Quince años han pasado sin desmentir la verdad de esta aserción, pero resultan necesarias ciertas reservas. El paciente ha permanecido en Viena y ha conservado un lugar, aunque humilde, en la sociedad. Pero durante este período algunas veces su estado de buena salud ha sido interrumpido por episodios patológicos que solamente podían ser comprendidos como emanaciones de su perenne neurosis. Gracias a la habilidad de una de mis alumnas, la doctora Ruth MacBrunswick, un tratamiento breve ha llevado a buen fin cada una de estas alteraciones. Espero que la doctora MacBrunswick informará acerca de los detalles^[2486]. Alguno de estos episodios se hallaban todavía relacionados con restos de la transferencia, y cuando ocurría esto, aunque eran cortos, mostraban un carácter claramente paranoide. Sin embargo, en otros episodios el material patógeno consistía en fragmentos de la historia de la infancia del paciente que no habían salido a la luz cuando yo le analizaba y que ahora se expulsaban —la comparación es inevitable— como los puntos de sutura después de una operación o pequeños fragmentos de un hueso necrosado. Me parece que la historia de la curación de este paciente es por lo menos tan interesante como la de su enfermedad.

Posteriormente he empleado también en otros casos esta fijación de un límite de tiempo y he tenido asimismo en cuenta la experiencia de otros psicoanalistas. Solamente puede existir un veredicto acerca del valor de este chantaje: es eficaz con tal que se haga en el momento oportuno. Pero no puede garantizar el cumplimiento total de la tarea. Por el contrario, podemos estar seguros de que mientras parte del material se hará accesible bajo la presión de esta amenaza, otra parte quedará guardada y enterrada como antes estaba y perdida para nuestros esfuerzos terapéuticos. Porque una vez que el analista ha fijado el límite de tiempo, no puede prolongarlo; de otro modo, el paciente perdería la fe en él. El camino más claro para el paciente sería continuar su tratamiento con otro analista, aunque sepamos que este cambio llevará consigo una nueva pérdida de tiempo y el abandono de los resultados de un trabajo ya realizado. Tampoco

puede establecerse una regla general en cuanto al momento oportuno en que ha de utilizarse este recurso técnico; la decisión ha de dejarse al tacto del psicoanalista. Un error de cálculo no puede ser rectificado, debiendo aplicarse aquí el dicho de que un león sólo salta una vez.

II

La discusión del problema técnico de cómo acelerar el lento progreso de un análisis nos lleva a otra cuestión más profundamente interesante: ¿Existe algo que pueda llamarse terminación natural de un análisis? ¿Existe alguna posibilidad de llevar un análisis hasta este final? Si se juzga por el lenguaje corriente de los psicoanalistas, parecería que debe ser así, porque con frecuencia les oímos decir, cuando deploran o excusan las reconocidas imperfecciones de algún mortal: «Su análisis no estaba terminado», o «Nunca llegó a ser analizado hasta el final».

Antes que nada hemos de decidir qué se quiere decir con la frase ambigua «el final de un análisis». Desde un punto de vista práctico es fácil contestar. Un análisis ha terminado cuando el psicoanalista y el paciente dejan de reunirse para las sesiones de análisis. Esto sucede cuando se han cumplido más o menos por completo dos condiciones: primera, que el paciente no sufra ya de sus síntomas y haya superado su angustia y sus inhibiciones; segunda, que el analista juzgue que se ha hecho consciente tanto material reprimido, que se han explicado tantas cosas que eran ininteligibles y se han conquistado tantas resistencias internas, que no hay que temer una repetición de los procesos patológicos en cuestión. Si dificultades externas impiden la consecución de esta meta, es mejor hablar de un análisis *incompleto* que de un análisis *inacabado*.

El otro significado de «terminación» de un análisis es mucho más ambicioso. En este otro sentido lo que preguntamos es si el analista ha tenido una influencia tal sobre el paciente que no podrían esperarse mayores cambios en él aunque se continuara el análisis. Es como si fuera posible obtener por medio del psicoanálisis un nivel de normalidad psíquica absoluta —un nivel que confiáramos en que había de permanecer estable—, como si hubiéramos logrado resolver cada una de las represiones del paciente y llenar todas las lagunas de su memoria. Primeramente debemos consultar nuestra experiencia para saber si

tales cosas ocurren realmente y entonces volver a nuestra teoría para descubrir si existe alguna *posibilidad* de que esto suceda.

Todo analista ha tratado unos pocos casos que han tenido este satisfactorio resultado. Ha logrado hacer desaparecer los trastornos neuróticos que no han reaparecido ni han sido reemplazados por ningún otro. No dejamos de tener algunos conocimientos sobre los determinantes de estos resultados. El yo del paciente no había sido visiblemente alterado^[2487] y la etiología de su trastorno era esencialmente traumática. Después de todo, la etiología de cualquier trastorno neurótico es mixta. O bien ocurre que los instintos son excesivamente intensos —es decir, recalcitrantes a ser domesticados^[2488] por el yo—, o bien es el resultado de traumas prematuros que el yo inmaduro fue incapaz de dominar. Por lo común existe una combinación de ambos factores: el constitucional y el accidental. Cuanto más intenso es el factor constitucional, más fácilmente llevará un trauma a una fijación y dejará detrás un trastorno del desarrollo; cuanto más intenso es el trauma, con tanta mayor seguridad se manifestarán sus efectos perjudiciales, aun cuando la situación instintiva sea normal. No hay duda de que una etiología traumática ofrece un campo más favorable para el psicoanálisis. Solamente cuando un caso es de origen predominantemente traumático podrá hacer el psicoanálisis lo que es capaz de hacer de un modo superlativo; sólo entonces, gracias a haber reforzado el yo del paciente, logrará sustituir por una solución correcta la inadecuada decisión hecha en la primera época de su vida. Solamente en tales casos se puede hablar de que un análisis ha terminado definitivamente. En ellos el psicoanálisis ha hecho todo lo que debería y no tiene que ser continuado. Es verdad que si el paciente que ha sido curado nunca produce otro trastorno que necesite psicoanálisis, no sabemos hasta qué punto su inmunidad no es debida a un hado benéfico que le ha ahorrado tormentos demasiado graves.

Una intensidad constitucional del instinto y una alteración desfavorable del yo adquirida en la lucha defensiva en el sentido de que resulte dislocado y restringido, son los factores perjudiciales para la eficacia de un análisis y pueden hacer su duración interminable. Estaríamos tentados a hacer al primer factor —intensidad del instinto— responsable a su vez de la emergencia del segundo —la alteración del yo; pero parece que el último tiene también una etiología propia. Y realmente debemos admitir que nuestro conocimiento de estas materias es todavía insuficiente. Sólo ahora llegan a convertirse en objetos del estudio

psicoanalítico. En este campo el interés del análisis me parece que se halla mal orientado. En lugar de investigar cómo se realiza una curación por el psicoanálisis (una cuestión que creo que ha sido ya suficientemente elucidada), la pregunta debería referirse a cuáles son los obstáculos que se hallan en el camino de tal curación.

Esto me lleva a tratar de dos problemas que se derivan directamente de la práctica psicoanalítica, como espero demostrar con los siguientes ejemplos: Un hombre que se había autoanalizado con gran éxito llegó a la conclusión de que sus relaciones con los hombres y las mujeres —con los hombres que eran sus competidores y con las mujeres a las que amaba— no se hallaban libres de alteraciones neuróticas, y como consecuencia se sometió al psicoanálisis por otra persona a quien consideraba como superior a él^[2489]. Esta iluminación crítica de sí mismo tuvo un pleno éxito. Se casó con la mujer a la que amaba y se convirtió en amigo y maestro de sus supuestos rivales. Muchos años pasaron de esta manera, durante los cuales sus relaciones con su psicoanalista permanecieron sin nubes. Pero entonces, por razones no apreciables exteriormente, se presentaron conflictos. El hombre que había sido psicoanalizado se hizo antagonista del analista, y le reprochó que no había logrado hacerle un análisis completo. El analista, según él, debería haber sabido y haber tenido en cuenta el hecho de que una relación transferencial nunca puede ser puramente positiva; debería haber prestado atención a las posibilidades de una transferencia negativa. El psicoanalista se defendió diciendo que en la época del análisis no había signos de transferencia negativa. Pero si no había sabido descubrir algún ligero signo de ella —lo cual no había que descartar, si se consideraba el limitado horizonte del psicoanálisis en aquella primera época—, resultaba dudoso, pensó, que hubiera podido activar un tópico (o, como decimos nosotros, un «complejo») sólo mencionándolo en cuanto no era activo en el paciente en aquel momento. Ciertamente el activarlo habría requerido algún modo de conducta desagradable por parte del analista. Además, añadió, no toda buena relación entre un analista y su paciente durante y después del análisis ha de considerarse como una transferencia, porque existen también relaciones amistosas que están basadas en la realidad y que resultan viables.

Paso ahora a mi segundo ejemplo, que plantea el mismo problema. Una mujer soltera, ya no joven, había vivido aislada desde la pubertad por una incapacidad para caminar debida a grandes dolores en las piernas. Su estado era

claramente de naturaleza histérica y había desafiado a muchos tipos de tratamiento. Un psicoanálisis que duró tres cuartas partes de una año hizo desaparecer el trastorno y devolvió a la paciente, una persona excelente y bien dotada, su derecho a participar de la vida. En los años que siguieron a su curación fue continuamente infortunada. Hubo desastres y pérdidas financieras en su familia, y conforme se fue haciendo más vieja, vio desaparecer cualquier esperanza de felicidad basada en el amor y en el matrimonio. Pero la ex inválida se enfrentó con todo valientemente y fue un apoyo para su familia en los tiempos difíciles. No puedo recordar si fue doce o catorce años después de su análisis cuando, por sufrir profusas hemorragias, hubo de someterse a un examen ginecológico. Se encontró un mioma que aconsejó la práctica de una histerectomía total. A partir de la operación la mujer enfermó de nuevo. Se enamoró del cirujano, incurrió en fantasías masoquistas acerca de los terribles cambios sufridos en su interior —fantasías con las que ocultaba su romance— y se mostró inaccesible a un posterior intento de psicoanálisis. Siguió siendo anormal hasta el fin de su vida. El tratamiento psicoanalítico se realizó hace tanto tiempo que no podemos esperar demasiados esclarecimientos basados en él; se hizo en los primeros años de mi trabajo como psicoanalista. No hay duda de que la segunda enfermedad de la paciente pudo surgir de la misma fuente que la primera, que había sido tratada con éxito; puede haber sido una manifestación diferente de los mismos impulsos reprimidos que el análisis había resuelto sólo incompletamente. Pero me siento inclinado a pensar que, a no haber sido por el nuevo trauma, no hubiera aparecido una nueva irrupción de la neurosis.

Estos dos ejemplos, que han sido seleccionados de intento entré un gran número de otros similares, bastarán para iniciar una discusión de las cuestiones que estamos considerando. El escéptico, el optimista y el ambicioso los considerarán de muy diferente manera. El primero dirá que se halla comprobado ya que aún un tratamiento analítico seguido de éxito no protege al paciente, que en el momento ha quedado curado, de caer más tarde enfermo con otra neurosis —o realmente de una neurosis derivada de la misma raíz instintiva—; es decir, de una recurrencia de su antiguo trastorno. Los otros considerarán que esto no ha sido demostrado. Objetarán que los dos ejemplos datan de los primeros tiempos del psicoanálisis, de hace veinte y treinta años, respectivamente, y que desde entonces hemos adquirido una comprensión más profunda y un conocimiento más amplio y que nuestra técnica ha cambiado de acuerdo con nuestros nuevos descubrimientos. Hoy, dirán, podemos pedir y esperar que un tratamiento

psicoanalítico dé resultados permanentes, o por lo menos que si un paciente recae, su nueva enfermedad no resultará una reviviscencia de su primitivo trastorno instintivo, que se manifiesta de una forma nueva. Nuestra experiencia, mantendrán, no nos obliga a restringir tan materialmente las demandas que pueden hacerse a nuestro método terapéutico.

Mi razón para elegir estos dos ejemplos es, desde luego, precisamente que se hallan tan alejados en el pasado. Resulta evidente que cuanto más reciente es el resultado satisfactorio de un análisis, menos utilizable resulta para nuestra discusión, puesto que no podemos predecir cuál será la historia que sigue al restablecimiento. Las expectativas del optimista presuponen claramente un número de cosas que no son precisamente evidentes por sí mismas. Suponen, en primer lugar, que realmente existe una posibilidad de solucionar un conflicto instintivo (o, más correctamente, un conflicto entre el yo y un instinto) definitivamente y para siempre; en segundo lugar, que mientras estamos tratando a alguien por un conflicto instintivo, podemos, de la manera que sea, inmunizarlo contra la posibilidad de cualquier otro conflicto de ese tipo, y en tercer lugar, que podemos, con propósitos de profilaxis, resolver un conflicto patógeno de esta clase que no se manifiesta en el momento por ninguna indicación y que es aconsejable hacerlo así. Presento estos problemas sin proponerme contestarlos ahora. Tal vez no sea posible actualmente dar una respuesta segura a ninguno de ellos.

Probablemente puede proyectarse alguna luz sobre esto mediante consideraciones teóricas. Pero otro punto se presenta con claridad: si deseamos satisfacer las mayores exigencias con la terapéutica psicoanalítica, nuestro camino no nos llevará a un acortamiento de su duración.

III

Una experiencia psicoanalítica que ahora se extiende a algunas décadas y un cambio realizado en la naturaleza y en el modo de mi actividad me animan a intentar contestar las cuestiones que se nos presentan. En la primera época traté una gran cantidad de pacientes, quienes, como era natural, querían ser curados con la máxima rapidez posible. En los últimos años me he dedicado, sobre todo, a análisis didácticos; un número relativamente pequeño de casos graves

siguieron conmigo para un tratamiento continuado, interrumpido, sin embargo, por intervalos más o menos largos. En ellos la meta terapéutica ya no era la misma. No se trataba de acortar el tratamiento; el propósito era agotar radicalmente las posibilidades de enfermedad y poner de manifiesto una alteración profunda de su personalidad.

De los tres factores que hemos reconocido como decisivos para el éxito del tratamiento psicoanalítico la influencia de los traumas, la intensidad constitucional de los instintos y las alteraciones del yo—, el que nos concierne aquí es sólo el segundo, la fuerza de los instintos. Una reflexión momentánea provoca la duda de si el uso restrictivo del adjetivo «constitucional» (o «congénito») es esencial. Por muy verdad que sea que el factor constitucional es de importancia decisiva desde el comienzo, puede concebirse, sin embargo, que un refuerzo del instinto que aparezca tardíamente en la vida pueda producir los mismos efectos. Si fuera así, abríamos de modificar nuestra fórmula y decir la «intensidad de los instintos *en el momento*», en lugar de la «fuerza *constitucional* de los instintos». La primera de nuestras preguntas era: ¿es posible resolver por medio de la terapéutica psicoanalítica un conflicto entre un instinto y el yo, o el causado por una demanda instintiva patógena al yo, de un modo permanente y definitivo? Para evitar malentendidos tal vez no resulte innecesario explicar más exactamente qué queremos decir al hablar de «resolver de un modo permanente una exigencia instintiva». Ciertamente, no el hacer desaparecer la demanda de modo que nada se vuelva a oír de ella nunca. Esto es, en general, imposible, y tampoco es en absoluto deseable. Con ello queremos decir algo completamente distinto, algo que puede ser descrito *grosso modo* como una «domesticación^[2490]» del instinto. Es decir, el instinto es integrado en la armonía del yo, resulta accesible a todas las influencias de los otros impulsos sobre el yo y ya no intenta seguir su camino independiente hacia la satisfacción. Si se nos pregunta por qué métodos y medios se logra este resultado, no es fácil encontrar una respuesta. Solamente podemos decir: *So muss denn doch die Hexe dran^[2491]* —la metapsicología de las brujas—. Sin una especulación y ciertas teorizaciones —casi diría «fantasías»— metafísicas, no daremos otro paso adelante. Por desgracia, aquí, como en otras partes, lo que nuestra bruja nos revela no es ni muy claro ni muy detallado. Sólo tenemos una única pista para empezar —aunque es una pista del mayor valor—: la antítesis entre los procesos primarios y secundarios, y en este punto he de limitarme a señalar esta antítesis.

Si ahora volvemos a nuestra primera pregunta, encontramos que nuestro nuevo enfoque nos lleva inevitablemente a una conclusión peculiar. La pregunta era si es posible resolver un conflicto instintivo de un modo permanente y definitivo, es decir, «domeñar» una exigencia instintiva de este modo. Formulada en estos términos la pregunta no hace mención de la intensidad del instinto; pero es precisamente de esto de lo que depende el resultado. Partamos de la suposición de que lo que el análisis logra en los neuróticos no es más que lo que las personas normales llevan a cabo por sí mismas sin ayuda. Sin embargo, la experiencia diaria nos enseña que en una persona normal cualquier solución de un conflicto instintivo sólo resulta buena para una particular intensidad del instinto o, mejor dicho, sólo para una cierta relación entre la intensidad del instinto y la fuerza del yo^[2492]. Si ésta disminuye, sea por enfermedad o fatiga o por alguna otra causa parecida, todos los instintos que han sido hasta entonces domeñados con éxito pueden renovar sus exigencias y tender a obtener satisfacciones sustitutivas por caminos anormales^[2493]. La prueba irrefutable de esta afirmación se halla suministrada por nuestros ensueños nocturnos; reaccionan a la actitud asumida por el yo durante el sueño con un despertar de demandas instintivas.

La otra porción del material (la fuerza de los instintos) es igualmente evidente. Dos veces en el curso del desarrollo individual ciertos instintos resultan considerablemente reforzados: en la pubertad, y en las mujeres, en la menopausia. No nos sorprende en absoluto que una persona que no ha sido antes neurótica se convierta en tal en esas épocas. Cuando sus instintos no eran tan fuertes, conseguía dominarlos; pero cuando están reforzados, no logra hacerlo. La represión actúa como los diques contra el empuje del agua. Los mismos efectos producidos por esos dos refuerzos fisiológicos del instinto pueden aparecer de un modo irregular por causas accidentales en cualquier otro período de la vida. Estos refuerzos pueden presentarse por traumas recientes, frustraciones forzadas o por la influencia colateral de unos instintos sobre otros. El resultado es siempre el mismo y subraya el poder irresistible del factor cuantitativo en el origen de la enfermedad.

Pienso que debería avergonzarme de una exposición tan prolija, teniendo en cuenta que todo lo que he dicho es desde hace tiempo conocido y evidente por sí mismo. Realmente, siempre nos hemos comportado como si supiéramos todo esto; pero, en general, nuestros conceptos teóricos han descuidado el conceder la

misma importancia al enfoque *económico* que a las concepciones *dinámicas* y *topográficas*. Por tanto, mi excusa es que estoy llamando la atención sobre este descuido.

Antes de decidimos por una respuesta a esta pregunta hemos de considerar una objeción cuya fuerza reside en el hecho de que probablemente nos hallamos predispuestos en su favor. Nuestros argumentos, se dirá, están todos deducidos de los procesos que se realizan espontáneamente entre el *yo* y los instintos y presuponen que la terapéutica psicoanalítica nada puede lograr que, en condiciones favorables y normales, no ocurra por sí mismo. Pero ¿es esto realmente así? ¿No proclama precisamente nuestra teoría que el análisis produce un estado que nunca tiene lugar en el *yo* espontáneamente y que este estado creado de nuevo constituye la diferencia esencial entre una persona que ha sido psicoanalizada y otra que no lo ha sido? Pensemos en sobre qué se basa esta afirmación. Todas las represiones tienen lugar en la primera infancia; son medidas defensivas primitivas tomadas por el *yo* inmaduro y débil. En años posteriores no aparecen nuevas represiones, pero persisten las antiguas y el *yo* continúa utilizándolas para domeñar los instintos. Los nuevos conflictos son solucionados por lo que llamamos «represión posterior^[2494]». Podemos aplicar a estas represiones infantiles nuestra afirmación general de que la represión depende absoluta y enteramente de la intensidad relativa de las fuerzas que participan y que no puede mantenerse cuando aumenta la intensidad de los instintos. Sin embargo, el psicoanálisis permite al *yo* que ha alcanzado mayor madurez y fuerza emprender una revisión de esas antiguas represiones; unas pocas son destruidas, mientras otras son reconocidas, pero reconstruidas con un material más sólido. Estos nuevos diques son de un grado de firmeza muy distinto al de las primeras; podemos confiar en que no cederán tan fácilmente ante un aumento de la fuerza de los instintos. Así, el verdadero resultado de la terapéutica psicoanalítica sería la corrección subsiguiente del primitivo proceso de represión, una corrección que pone fin al predominio del factor cuantitativo.

Hasta aquí, pues, nuestra teoría, a la que no podemos renunciar a no ser bajo una compulsión irresistible. ¿Y qué tiene que decir sobre esto nuestra *experiencia*? Tal vez no sea todavía lo bastante amplia para que podamos llegar a una conclusión definitiva. Confirma nuestras expectativas con bastante frecuencia, pero no siempre. Tenemos la impresión de que no deberíamos sorprendernos si al final encontramos que la diferencia entre la conducta de una

persona que no ha sido psicoanalizada y la de otra después de haberlo sido no es tan completa como intentamos realizarla ni como lo esperamos y como afirmamos que ha de ser. Si esto es así, significaría que el análisis logra *a veces* eliminar la influencia de un aumento del instinto, pero no invariablemente, o que el efecto del psicoanálisis se halla limitado a aumentar el poder de resistencia de las inhibiciones de modo que equilibren exigencias mucho mayores que antes del análisis o si éste no hubiera tenido lugar. Realmente no puedo adoptar una decisión en este punto ni sé si en los momentos actuales es posible.

Existe, sin embargo, otro ángulo desde el cual podemos enfocar el problema de la variabilidad de los efectos del psicoanálisis. Sabemos que el primer paso para obtener el dominio intelectual de lo que nos rodea es descubrir las generalizaciones, reglas y leyes que ponen orden en el caos. Al hacer esto simplificamos el mundo de los fenómenos; pero no podemos evitar falsificarlo, especialmente si nos ocupamos en procesos de desarrollo y de cambio. Lo que nos interesa es discernir una alteración *cualitativa*, y corrientemente al hacerlo descuidamos, por lo menos en el comienzo, un factor *cuantitativo*. En el mundo real las transiciones y los estadios intermedios son mucho más comunes que los estados opuestos, claramente diferenciados. Al estudiar los desarrollos y los cambios dirigimos nuestra atención únicamente al resultado; pasamos fácilmente por alto el hecho de que tales procesos son corrientemente más o menos incompletos —es decir, que en realidad son sólo alteraciones parciales—. Un agudo escritor satírico de la vieja Austria, Johann Nestroy^[2495], dijo una vez: «Cada paso adelante es sólo la mitad de largo de lo que parece al principio». Es tentador atribuir una validez general a esta frase maliciosa. Casi siempre quedan fenómenos residuales, una secuela parcial. Cuando un generoso mecenas nos sorprende por algún rasgo aislado de mezquindad o cuando una persona que es siempre muy amable incurre súbitamente en una acción hostil, estos «fenómenos residuales» son de gran valor para la investigación genética. Nos muestran que esas loables y preciosas cualidades se hallan basadas en la compensación y en la sobrecompensación, la cual no ha tenido el éxito absoluto y completo que habíamos esperado. Nuestra primera idea de la evolución de la libido era que una fase primitiva oral daba paso a otra fase sádico-anal y que ésta a su vez era seguida por una fase fálico-genital. La investigación posterior no ha contradicho estos puntos de vista, pero los ha corregido al añadir que esas sustituciones no tienen lugar repentinamente, sino de un modo gradual, de modo que siempre

persisten fragmentos de la antigua organización al lado de la más reciente, y aun en la evolución normal la transformación nunca es completa, y en la configuración final pueden persistir todavía residuos de fijaciones libidinosas anteriores. Lo mismo se ve en campos completamente diferentes. De todas las creencias erróneas y supersticiosas de la Humanidad, que se supone que han sido superadas, no existe ninguna cuyos residuos no se hallen hoy entre nosotros, en los estratos más bajos de los pueblos civilizados o en las capas superiores de la sociedad culta. Lo que una vez ha llegado a estar vivo se aferra tenazmente a conservar la existencia. A veces nos sentimos inclinados a dudar de si los dragones de los tiempos prehistóricos están realmente extintos.

Aplicando estas observaciones a nuestro problema presente, pienso que la respuesta a la pregunta de cómo explicar los variables resultados de nuestra terapéutica psicoanalítica podría ser que cuando pretendemos sustituir las represiones, que son inseguras, por controles sintónicos con el yo no siempre conseguimos nuestras aspiraciones en su plenitud —es decir, no lo logramos por completo—. Hemos obtenido la transformación, pero con frecuencia sólo parcialmente: fragmentos de los viejos mecanismos quedan inalterados por el trabajo analítico. Es difícil probar que esto ocurre realmente así, porque no tenemos otro camino para juzgar lo que sucede que el resultado que estamos intentando explicar. Sin embargo, las impresiones que se obtienen durante el trabajo analítico no contradicen esta suposición; más bien parecen confirmarla. Pero no debemos tomar la claridad de nuestra comprensión como una medida de la convicción que producimos en el paciente. Podríamos decir que a su convicción puede faltarle «profundidad»; esto es, que siempre depende del factor cuantitativo, que tan fácilmente se pasa por alto. Si ésta es la contestación correcta a nuestra pregunta podemos decir que el psicoanálisis, al pretender curar las neurosis por la obtención del control sobre el instinto, tiene siempre razón en la teoría, pero no siempre en la práctica. Y esto porque no en todos los casos logra asegurar en un grado suficiente las bases sobre las que se asienta el control de un instinto. La causa de este fracaso parcial se descubre fácilmente. En el pasado, el factor cuantitativo de la fuerza instintiva se oponía a los esfuerzos defensivos del yo; por esta razón hemos llamado en nuestra ayuda al psicoanálisis, y ahora aquel mismo factor pone un límite a la eficacia de este nuevo esfuerzo. Si la fuerza del instinto es excesiva, el yo maduro, ayudado por el análisis, fracasa en su tarea de igual modo que el yo inerte fracasó anteriormente. Su control sobre el instinto ha mejorado, pero sigue siendo

imperfecto, porque la transformación del mecanismo defensivo es sólo incompleta. No hay en esto nada sorprendente, en cuanto el poder de los instrumentos con los que opera el psicoanálisis no es ilimitado, sino que se halla restringido, y la irrupción final depende siempre de la fuerza relativa de los agentes psíquicos que luchan entre sí.

No hay duda que es deseable el acortamiento de la duración del tratamiento psicoanalítico, pero sólo podemos lograr nuestro propósito terapéutico aumentando el poder del análisis para que llegue a auxiliar al yo. La hipnosis pareció ser un excelente instrumento a estos efectos, pero son bien conocidas las razones que nos llevaron a abandonarla. Y no se ha hallado todavía un sustituto para ella. Desde este punto de vista podemos comprender cómo un maestro del psicoanálisis como Ferenczi dedicó los últimos años de su vida a experiencias terapéuticas que, por desgracia, resultaron vanas.

IV

Las otras dos preguntas —si mientras estamos tratando un conflicto instintivo podemos proteger a un paciente de futuros conflictos y si es factible y fácil con fines profilácticos investigar un conflicto que no es manifiesto en el momento— deben ser tratadas juntas, porque, evidentemente, la primera tarea sólo puede ser realizada en tanto se lleva a cabo la segunda —es decir, en cuanto un posible conflicto futuro es convertido en un conflicto actual sobre el cual se puede influir—. Este nuevo modo de presentar el problema es, en el fondo, sólo una ampliación del primero. Mientras en el primer ejemplo consideramos cómo proteger contra la reaparición del mismo conflicto, estudiamos ahora cómo proteger contra su posible sustitución por *otro* conflicto. Éste parece un propósito muy ambicioso, pero todo lo que pretendemos es poner de manifiesto qué límites existen para la eficacia de la terapéutica psicoanalítica.

Aun cuando nuestra ambición terapéutica se halla tentada a emprender tales tareas, la experiencia rechaza la posibilidad de hacerlo. Si un conflicto instintivo no es actualmente activo, no se manifiesta, no podemos influir sobre él ni aun con el psicoanálisis. El aviso de que deberíamos dejar tranquilos a los perros que duermen, que tantas veces hemos oído en relación con nuestros esfuerzos por explorar el mundo psíquico profundo, es particularmente inadecuado si se aplica

a la vida psíquica. Porque si los instintos están produciendo trastornos, ésta es la prueba de que los perros no duermen; y si realmente parecen estar durmiendo, no se halla en nuestras manos el poder despertarlos. Sin embargo, esta última afirmación no parece ser totalmente exacta y precisa una discusión más detallada. Consideremos los medios de que disponemos para transformar un conflicto instintivo que se halla por el momento latente en otro actualmente activo. Evidentemente, sólo podemos hacer dos cosas. Podemos producir situaciones en las que el conflicto se haga activo o podemos contentarnos con discutirlo en el análisis y señalar la posibilidad de que surja. La primera de estas dos alternativas puede realizarse de dos maneras: en la realidad o en la transferencia —en cualquiera de los dos casos exponiendo al paciente a una cierta cantidad de sufrimiento real por la frustración y el represamiento de la libido—. Es verdad que nosotros ya usamos una técnica de esta clase en nuestro método analítico ordinario. ¿Qué significa, si no, la regla de que el análisis debe realizarse «en un estado de frustración^[2496]»? Pero es una técnica que usamos para tratar un conflicto actualmente activo. Intentamos llevar ese conflicto a una culminación, desarrollarlo hasta el máximo para aumentar la fuerza instintiva de que se pueda disponer para su solución. La experiencia psicoanalítica nos ha enseñado que lo mejor es siempre enemigo de lo bueno^[2497] y que en cada fase de recuperación del paciente hemos de luchar contra su inercia, que en seguida se contenta con una solución incompleta.

Si, sin embargo, lo que pretendemos es un tratamiento profiláctico de los conflictos instintivos que no son actualmente activos, sino meramente potenciales, no será bastante el regular los sufrimientos que ya se hallan presentes en el paciente y que no puede evitar. Deberíamos estar dispuestos a provocar en él nuevos sufrimientos; y esto, hasta ahora y con plena razón, lo hemos dejado en manos del Destino. De todas partes nos reprocharían el intentar sustituir al Destino si sujetáramos a las pobres criaturas humanas a estos crueles experimentos. ¿Y qué clase de experimentos habrían de ser? Con propósitos de profilaxis, ¿podríamos tomar la responsabilidad de destruir un matrimonio satisfactorio o de aconsejar al paciente que abandonara un empleo del que depende su subsistencia? Afortunadamente, nunca nos encontramos en situación de tener que considerar si tales intervenciones en la vida real del paciente están justificadas; no poseemos los plenos poderes que serían necesarios, y el sujeto de nuestro experimento terapéutico rehusaría con seguridad el cooperar en él.

Entonces en la práctica tal proceder queda virtualmente excluido; pero, además, existen objeciones teóricas. Porque el trabajo de análisis progresa mejor si las experiencias patógenas del paciente pertenecen al pasado, de modo que su yo pueda hallarse a una cierta distancia de ellas. En los estados de crisis aguda el psicoanálisis no puede utilizarse con ningún propósito. Todo el interés del yo está absorbido por la penosa realidad y se retira del análisis, que es un intento de penetrar bajo la superficie y descubrir las influencias del pasado. El crear un nuevo conflicto sería solamente hacer más largo y más difícil el trabajo psicoanalítico.

Se nos dirá que estas observaciones son completamente innecesarias. Nadie piensa en conjurar de propósito nuevas situaciones de sufrimiento para hacer posible el tratamiento de un conflicto instintivo latente. No podría alardearse mucho de esto como de un logro profiláctico. Sabemos, por ejemplo, que un paciente que ha curado de la escarlatina está inmune para una recaída en la misma enfermedad; pero a ningún médico se le ocurre tomar a una persona que puede enfermar de escarlatina e infectarle tal enfermedad para inmunizarla contra ella. La medida protectora no ha de producir la misma situación de peligro que crea la enfermedad misma, sino solamente algo mucho más leve, como en el caso de la vacunación contra la viruela y otros muchos procedimientos semejantes. En la profilaxia psicoanalítica, por tanto, contra conflictos instintivos los únicos métodos que pueden ser considerados son los otros dos que hemos mencionado; la producción artificial de nuevos conflictos en la transferencia (conflictos a los que, después de todo, les falta el carácter de realidad) y la presentación de conflictos reales en la imaginación del paciente hablándole acerca de ellos y familiarizándole con su posibilidad.

No sé si podemos afirmar que el primero de estos procedimientos atenuados se halla excluido del psicoanálisis. En esta dirección no se han hecho experimentos especiales. Pero las dificultades que se presentan no arrojan una luz muy prometedora sobre tales empresas. En primer lugar, las posibilidades de tal situación en la transferencia son muy limitadas. Los pacientes no pueden llevar por sí mismos todos sus conflictos a la transferencia, ni el psicoanalista puede concitar todos sus posibles conflictos instintivos a partir de la situación transferencial. Puede provocar sus celos o hacerles experimentar decepciones en amor, pero para producir esto no se requiere un propósito técnico. Estas cosas suceden por sí mismas en la mayor parte de los análisis. En segundo lugar, no debemos pasar por alto el hecho de que todas las medidas de esta clase

obligarían al psicoanalista a conducirse de un modo inamistoso con los pacientes, y esto tendría un efecto perturbador sobre la actitud afectiva —sobre la transferencia positiva—, que es el motivo más fuerte para que el paciente participe en el trabajo común del psicoanálisis. Así, no habríamos de esperar mucho de este procedimiento.

Esto nos deja abierto solamente un método —el que probablemente fue el único que primitivamente se tuvo en cuenta—. Le hablamos al paciente acerca de las posibilidades de otros conflictos instintivos y provocamos la expectación de que tales conflictos puedan aparecer en él. Lo que esperamos es que esta información y esta advertencia tendrán el efecto de activar uno de los conflictos que hemos indicado en un grado moderado y, sin embargo, suficiente para el tratamiento. Pero esta vez la experiencia habla con una voz clara. El resultado esperado no aparece. El paciente oye nuestro mensaje, pero no hay respuesta. Puede pensar: «Esto es muy interesante, pero no siento la menor traza de ello». Hemos aumentado su conocimiento, pero no hemos alterado nada en él. La situación es la misma que cuando la gente lee trabajos psicoanalíticos. El lector resulta «estimulado» solamente por aquellos pasajes que siente que se aplican a él mismo; esto es, que conciernen a conflictos que son activos en él en aquel momento. Todo lo demás le deja frío. Podemos tener experiencias análogas, pienso, cuando damos a los niños una aclaración sexual. Me hallo lejos de mantener que esto sea una cosa perjudicial o innecesaria, pero está claro que el efecto profiláctico de esta medida liberal ha sido grandemente hipervalorado. Después de esta aclaración los niños saben algo que antes no sabían, pero no utilizan los nuevos conocimientos que se les han facilitado. Incluso llegamos a ver que no tienen prisa por sacrificar a estos nuevos conocimientos las teorías sexuales, que podrían ser descritas como un crecimiento natural, y que ellos mismos han construido en armonía y dependencia con su organización libidinal imperfecta —teorías acerca del papel desempeñado por la cigüeña, respecto a la naturaleza del contacto sexual y sobre el modo cómo se hacen los niños—. Mucho tiempo después de haber recibido la aclaración sexual se comportan igual que las razas primitivas que han recibido la influencia del cristianismo, pero continúan adorando en secreto sus viejos ídolos.

Habíamos partido de la cuestión de cómo podemos acortar la incómoda duración del tratamiento psicoanalítico, y conservando en la mente esta cuestión del tiempo hemos llegado a considerar si es posible lograr una curación permanente e incluso prevenir enfermedades futuras por un tratamiento profiláctico. Al hacer esto encontramos que los factores decisivos para el éxito de nuestros esfuerzos terapéuticos eran el influjo de una etiología traumática, la fuerza relativa de los instintos que han de ser controlados y una cosa que hemos llamado una alteración del yo. Sólo el segundo de estos factores ha sido discutido con algún detalle, y en relación con él hemos tenido ocasión de reconocer la enorme importancia del factor cuantitativo y de poner de relieve la pretensión del enfoque metapsicológico de ser tenido en cuenta en cualquier intento de explicación.

Respecto al tercer factor, la alteración del yo, no hemos dicho todavía nada. Si dirigimos a él nuestra atención, la primera impresión que recibimos es que hay mucho que preguntar y mucho que contestar y que lo que digamos acerca de ello resultaría muy incierto. Esta primera impresión se ve confirmada cuando penetramos más profundamente en el problema. Como es bien sabido, la situación analítica consiste en que nos aliamos con el yo de la persona sometida al tratamiento con el fin de dominar partes de su *ello* que se hallan incontroladas; es decir, de incluirlas en la síntesis de su yo. El hecho de que una cooperación de esta clase fracasa habitualmente en el caso de los psicóticos nos permite sentar sólidamente nuestros pies para establecer un juicio. Si hemos de poder hacer un pacto con el yo, éste ha de ser normal. Pero un yo normal de esta clase es, como la normalidad en general, una ficción ideal. El yo anormal, que no sirve para nuestros propósitos, no es, por desgracia, una ficción. Toda persona normal es de hecho solamente normal en cuanto pertenece a la media. Su yo se aproxima al del psicótico en uno u otro aspectos y en mayor o menor cantidad; y el grado de su alejamiento de un extremo de la serie y de su proximidad al otro nos proporcionará una medida provisional de lo que hemos llamado con tanta imprecisión «alteración del yo».

Si preguntamos cuál es la fuente de la gran diversidad de clases y grados de alteración del yo, no podemos escapar a la primera alternativa evidente de que esas alteraciones son o congénitas o adquiridas. De ellas la segunda clase será la más fácil de tratar. Si son adquiridas ciertamente, lo habrán sido en el curso del desarrollo, empezando ya en los primeros años de la vida. Porque el yo ha de intentar, desde el principio, realizar su tarea de mediar entre su *ello* y el mundo

externo al servicio del principio del placer y proteger al *ello* de los peligros del mundo exterior. Si en el curso de esos esfuerzos el *yo* aprende también a adoptar una actitud defensiva hacia su propio *ello* y a tratar las demandas instintivas del último como peligros externos, esto ocurre, por lo menos en parte, porque comprende que la satisfacción del instinto llevaría a conflictos con el mundo externo. Por tanto, bajo la influencia de la educación, el *yo* se va acostumbrando a llevar el escenario de la lucha desde fuera adentro y a dominar el peligro *interno* antes que se convierta en peligro *externo*, y probablemente la mayor parte de las veces tiene razón al hacerlo así. Durante esta lucha en dos frentes — más tarde habrá un tercer frente también^[2498]— el *yo* utiliza varios procedimientos para realizar su tarea, que es, para decirlo en términos generales, evitar el peligro, la ansiedad y el displacer. A estos procedimientos los llamamos «*mecanismos de defensa*». Nuestro conocimiento acerca de ellos no es todavía completo. El libro de Anna Freud (1936) nos ha dado una primera visión de su multiplicidad y de su significado polivalente.

Fue a partir de uno de estos mecanismos, el de represión, como tuvo su principio el estudio de los procesos neuróticos. Nunca se dudó de que no era el único procedimiento que el *yo* podía emplear para sus propósitos. Pero la represión es algo muy peculiar y ahora se encuentra más claramente diferenciada de los otros mecanismos que éstos entre ellos. Me gustaría poner en claro esta relación con los restantes mecanismos mediante una analogía, aunque sé que en estas cuestiones las analogías no pueden llevarnos muy lejos. Imaginemos lo que podría haberle ocurrido a un libro en una época en que los libros no eran impresos, sino que eran escritos individualmente. Supondremos que uno de estos libros contenía afirmaciones que en tiempos posteriores fueron consideradas como indeseables —por ejemplo, según Robert Eisler (1929), los escritos de Flavio Josefo habrían contenido pasajes acerca de Jesucristo que resultarían ofensivos para la cristiandad posterior—. Actualmente el único mecanismo defensivo del que la censura oficial podría echar mano sería confiscar y destruir todos los ejemplares de la edición. En aquel tiempo se utilizaban métodos diferentes para hacer inocuo el libro. Uno era tachar concienzudamente los pasajes ofensivos para que resultaran ilegibles. Entonces no podían ser transcritos y el copista posterior producía un texto irreprochable, pero con lagunas en determinados pasajes y, por tanto, éstos podían resultar ininteligibles. Otro camino, si las autoridades no se hallaban conformes con éste y querían que

no se percibiera que el texto había sido mutilado, era proceder a la distorsión del mismo. Algunas palabras podían ser omitidas o reemplazadas por otras, y algunas nuevas frases, intercaladas. Mejor que nada, todo el pasaje sería borrado y se colocaría en su lugar otro que dijera exactamente lo contrario. El copista siguiente produciría un texto que no provocaría sospechas, pero que estaría falsificado. Ya no contendría lo que el autor quería decir; y es muy probable que las correcciones no se _s habrían hecho ateniéndose a la verdad.

Si no seguimos la analogía demasiado rígidamente, podemos decir que la represión tiene la misma relación con los otros métodos de defensa que la omisión tiene con la distorsión del texto, y en las diferentes formas de esta falsificación podemos descubrir paralelos con la diversidad de modos en los que el *yo* se altera. Se puede intentar presentar la objeción de que la analogía está equivocada en un punto esencial, porque la distorsión de un texto es el trabajo de una censura tendenciosa de la que no encuentra nada similar en la evolución del *yo*. Pero esto no es así porque un propósito tendencioso de esta clase se halla representado ampliamente por la fuerza impulsora del principio del placer. El aparato psíquico no tolera el *displacer*, ha de eliminarlo a toda costa, y si la percepción de la realidad lleva consigo *displacer*, aquella percepción —esto es la verdad— debe ser sacrificada. Donde existen peligros externos el individuo puede ayudarse por algún tiempo mediante la huida y la evitación de las situaciones de peligro hasta que más tarde sea bastante fuerte para desplazar la amenaza mediante la alteración activa de la realidad. Pero no podemos huir de nosotros mismos; la huida no es un remedio frente al peligro interno. Y por esta razón los mecanismos defensivos del *yo* están condenados a falsificar nuestra percepción interna y a darnos solamente una imagen imperfecta y desfigurada de nuestro *ello*. Por tanto, en su relación con el *ello*, el *yo* queda paralizado por sus restricciones o cegado por sus errores, y el resultado de esto en la esfera de los acontecimientos psíquicos sólo puede ser comparado al hecho de pasear por un territorio que no se conoce y sin tener un buen par de piernas.

Los mecanismos de defensa sirven al propósito de alejar los peligros. No puede negarse que en esto tienen éxito, y es dudoso si el *yo* podría pasarse sin ellos durante su desarrollo. Pero también es cierto que, a su vez, pueden convertirse en peligros. A veces resulta que el *yo* ha pagado un precio demasiado alto por los servicios que le prestan. El gasto dinámico necesario para mantenerlos y las restricciones del *yo* que presuponen casi invariablemente

resultan una pesada carga en la economía psíquica. Además, esos mecanismos no se extinguen después de haber ayudado al yo durante los años difíciles de su desarrollo. Naturalmente, ningún individuo usa todos los posibles mecanismos de defensa. Cada persona sólo utiliza una selección de ellos. Pero éstos quedan fijados en su yo. Se convierten en modos regulares de reacción de su carácter, que se repiten a lo largo de su vida cuando se presenta una situación similar a la primitiva. Esto los convierte en infantilismos, que comparten el destino de tantas instituciones que intentan subsistir después que ha pasado la época en que eran útiles. *Vernunft wird Unsinn, Wohltat Plage*, se queja el poeta^[2499]. El yo del adulto, con su fuerza incrementada, continúa defendiéndose contra peligros que ya no existen en la realidad; se siente impulsado a buscar en la realidad aquellas situaciones que pueden servir como un sustituto aproximado del peligro primitivo para poder justificar, en relación con ellas, el que mantengan sus modos habituales de reacción. Así podemos comprender fácilmente cómo los mecanismos defensivos, produciendo una alienación más amplia del mundo exterior y una debilitación permanente del yo, facilitan y pavimentan el camino para la irrupción de la neurosis.

^J Pero por el momento no nos interesa el papel patógeno de los mecanismos de defensa. Lo que intentamos descubrir es la influencia que las alteraciones del yo, que corresponden a ellos, tienen sobre nuestros esfuerzos terapéuticos. El material para una respuesta a esta pregunta aparece en el libro de Anna Freud al que ya nos hemos referido. El punto esencial es que el paciente repite esos modos de reacción durante el trabajo analítico, que los produce ante nuestros ojos. En realidad sólo por este camino podemos conocerlos. Esto no significa que hagan imposible el psicoanálisis. Por el contrario, constituyen la mitad de nuestra tarea analítica. La otra mitad, que era de la que se ocupaba el psicoanálisis en sus primeros tiempos, es el descubrimiento de lo que se halla oculto en el *ello*. Durante el tratamiento nuestro trabajo terapéutico se halla oscilando continuamente hacia adelante y hacia atrás, igual que un péndulo, entre un fragmento de análisis del *ello* y otro del análisis del yo. En el primer caso necesitamos hacer consciente algo del *ello*; en el otro queremos corregir algo del yo. Lo importante es que los mecanismos defensivos dirigidos contra el peligro primitivo reaparecen en el tratamiento como *resistencias* contra la curación. De aquí resulta que el yo considera la curación como un nuevo peligro.

El efecto terapéutico depende de que se haga consciente lo que se halla

reprimido, en el sentido más amplio de la palabra, en el *ello*. Preparamos el camino para esta concienciación por las interpretaciones y las construcciones^[2500], pero interpretamos sólo para nosotros y no para el paciente, en tanto el yo se aferra a sus antiguas defensas y no abandona sus resistencias. Ahora bien: esas resistencias, aunque pertenecen al yo, son inconscientes y en cierto modo se hallan aisladas dentro de él. El psicoanalista las reconoce con más facilidad que al material oculto en el *ello*. Se podría pensar que sería suficiente tratarlas como fragmentos del *ello* y, haciéndolas conscientes, ponerlas en relación con el resto del yo. De este modo supondríamos que habíamos realizado la mitad de la tarea del psicoanálisis; no deberíamos contar con encontrar una resistencia contra el descubrimiento de las resistencias. Pero es esto lo que sucede. Durante el trabajo sobre las resistencias el yo se retira más o menos seriamente— del acuerdo sobre el que se basa la situación psicoanalítica. El yo cesa de apoyar nuestros esfuerzos para descubrir el *ello* se opone a ellos, desobedece la regla fundamental del análisis y no permite que emerja nada derivado de lo reprimido. No podemos esperar que el paciente tenga una gran convicción sobre el poder curativo del análisis. Puede haber traído consigo un cierto grado de confianza en el analista, que será reforzado hasta que resulte eficaz por los factores de la transferencia positiva que se creará en él. Bajo el influjo de los impulsos displacenteros que siente como resultado de la reactivación de sus conflictos defensivos, las transferencias negativas pueden ocupar el primer plano y anular por completo la situación psicoanalítica. Ahora el paciente mira al psicoanalista como a un extraño que tiene exigencias desagradables para él y se conduce entonces como un niño que no gusta del extraño y no cree nada de lo que le dice. Si el psicoanalista intenta explicar al paciente una de las distorsiones hechas por él con propósitos de defensa y corregirle, lo encuentra sin comprensión e inaccesible a los argumentos mejor fundamentados. Así vemos que existe una resistencia al descubrimiento de las resistencias, y los mecanismos defensivos merecen realmente el nombre que les hemos dado primitivamente aun antes de haberlos examinado en detalle. Son resistencias no sólo a la concienciación de los contenidos del *ello*, sino también al análisis como un todo y, por tanto, a la curación.

El efecto producido en el yo por las defensas puede describirse acertadamente como una «alteración del yo», si por esto comprendemos una desviación de la ficción de un yo normal que garantizaría una inquebrantable

lealtad al trabajo del análisis. Es fácil entonces aceptar el hecho, que la experiencia diaria muestra, de que el resultado de un tratamiento psicoanalítico depende esencialmente de la fuerza y de la profundidad de las raíces de esas resistencias, que dan lugar a una alteración del yo. De nuevo nos enfrentamos con la importancia del factor cuantitativo y otra vez hemos de pensar que el análisis sólo puede echar mano de cantidades de energía definidas y limitadas que han de medirse con las fuerzas hostiles. Y parece como si la victoria se hallara de hecho, como regla general, del lado de los grandes batallones.

VI

La siguiente cuestión que hemos de tratar es si todas las alteraciones del yo —en nuestro sentido del término— se adquieren durante las luchas defensivas de los primeros años. No hay duda en cuanto a la contestación. No tenemos razones para negar la existencia y la importancia de características originales e innatas distintivas del yo. Esto se comprueba por el simple hecho de que cada persona hace una selección de los posibles mecanismos de defensa, que usa solamente unos pocos y siempre los mismos. Esto parecería indicar que cada yo está provisto desde un principio con disposiciones e impulsos individuales, aunque es verdad que no podemos especificar su naturaleza ni lo que los determina. Sabemos también que no debemos exagerar la diferencia entre caracteres heredados y adquiridos como una antítesis, lo que fue adquirido por nuestros antepasados forma, ciertamente, una parte importante de lo que heredamos. Cuando hablamos de una «herencia arcaica», corrientemente estamos pensando solamente en el *ello* y parece que aceptamos que en el comienzo de la vida individual no existe todavía un yo. Pero no hemos de pasar por alto el hecho de que el *ello* y el yo son originalmente una misma cosa; tampoco implica una hipervaloración mística de la herencia el pensar que sea creíble que aun antes que el yo haya surgido a la existencia están ya preparadas para él las líneas de desarrollo, los impulsos y las reacciones que más tarde exhibirá. Las peculiaridades psicológicas de las familias, razas y naciones, incluso en su actitud hacia el psicoanálisis, no permiten otra explicación. Más aún: la experiencia psicoanalítica nos ha imbuido la convicción de que hasta los contenidos psíquicos particulares, como el simbolismo, no tienen otras fuentes

que la transmisión hereditaria, y algunas investigaciones en el terreno de la antropología social hacen plausible suponer que otros precipitados, igualmente especializados, dejados por la evolución humana se hallan también presentes en la herencia arcaica.

Con el reconocimiento de que las propiedades del *yo* que encontramos bajo la forma de resistencias pueden ser tanto determinadas por la herencia como adquiridas en las luchas defensivas pierde mucho de su valor para nuestra investigación la distinción topográfica entre lo que es *yo* y lo que es *ello*. Si damos un paso más en nuestra experiencia analítica llegamos a resistencias de otro tipo, que ya no podemos localizar y que parecen depender de condiciones fundamentales del aparato psíquico. Sólo puedo dar unos pocos ejemplos de este tipo de resistencias: el campo de investigación nos es todavía asombrosamente extraño y está insuficientemente explorado. Encontramos personas, por ejemplo, a quienes nos sentiríamos inclinados a atribuir una especial «adhesividad de la libido^[2501]». Los procesos que el tratamiento pone en marcha son mucho más lentos en ellas que en otras personas, porque al parecer no pueden acostumbrarse a separar las catexias —*cathexes*, del griego *kathexis*, en psicoanálisis: la concentración de deseos sobre algún objeto e idea; también la cantidad de deseos así concentrados— libidinales de un objeto para transferirlas a otro, aunque no podamos descubrir una especial razón para esta lealtad de las catexias. Encontramos también el tipo de persona opuesto, en el que la libido parece particularmente movilizable; entra fácilmente en las nuevas catexias sugeridas por el análisis, abandonando las antiguas. La diferencia entre los dos tipos es comparable a la que sentiría un escultor según trabajara en una piedra dura o en el blando yeso. Por desgracia, en este segundo tipo los resultados del análisis resultan ser con frecuencia muy poco duraderos; las nuevas catexias son pronto abandonadas, y tenemos la impresión no de haber trabajado en yeso, sino de haber escrito en el agua. En las palabras del proverbio «Los dineros del sacristán cantando vienen, cantando se van».

En otro grupo de casos nos vemos sorprendidos por una actitud de nuestros pacientes que solamente puede ser atribuida a un agotamiento de la plasticidad, de la capacidad de cambio y de desarrollo que ordinariamente esperaríamos. Estamos en verdad preparados para encontrar en el análisis un cierto grado de inercia psíquica. Cuando el trabajo analítico ha abierto nuevos caminos a un impulso instintivo, casi invariablemente observamos que el impulso no penetra

en ellos sin una marcada vacilación. A esta conducta la hemos llamado, tal vez no muy correctamente, «resistencia del *ello*^[2502]». Pero en los pacientes a los que ahora me refiero todos los procesos mentales, las relaciones y las distribuciones de fuerzas son inmodificables, fijas y rígidas. Encontramos lo mismo en personas muy ancianas, en cuyo caso se explica como siendo debido a lo que se describe como la fuerza de la costumbre o a un agotamiento de la receptividad, una especie de entropía psíquica^[2503]. Pero aquí tratamos con personas que todavía son jóvenes. Nuestro conocimiento teórico no parece adecuado para dar una explicación correcta de estos tipos. Probablemente intervienen algunas características pasajeras —algunas alteraciones del ritmo del desarrollo de la vida psíquica que todavía no hemos apreciado.

En otro grupo de casos las características distintivas del *yo*, que han de hacerse responsables como fuentes de la resistencia hacia el tratamiento psicoanalítico y como impedimentos para el éxito terapéutico, pueden surgir de raíces más profundas y diferentes. Aquí tratamos con las cosas últimas, de las que la investigación psicológica puede aprender algo: la conducta de los dos instintos primigenios, su distribución, su mezcla y su difusión —cosas de las que no se puede pensar que están confinadas a una simple provincia del aparato psíquico, el *ello*, el *yo* o el *super-yo*—. Durante el trabajo analítico no se obtiene otra impresión de la resistencia, sino la de que es una fuerza que se defiende con todos los medios posibles contra la curación y que se halla completamente resuelta a aferrarse a la enfermedad y al sufrimiento. Una parte de esta fuerza ha sido reconocida por nosotros, sin duda con justicia, como el sentimiento de culpa y la necesidad de castigo y la hemos localizado en la relación del *yo* con el *super-yo*. Pero ésta es sólo la porción que se halla de algún modo ligada psíquicamente al *super-yo*, haciéndose así reconocible; otras porciones de esta misma fuerza, ligadas o libres, pueden actuar en otros lugares no especificados. Si consideramos el cuadro completo constituido por los fenómenos del masoquismo, inmanente a tanta gente, la reacción terapéutica negativa y el sentimiento de culpa encontrado en tantos neuróticos, no podremos ya adherirnos a la creencia de que los sucesos psíquicos se hallan gobernados exclusivamente por el deseo de placer. Estos fenómenos son inequívocas indicaciones de la presencia en la vida psíquica de una fuerza a la que llamamos instinto de agresión o de destrucción, según sus fines, y que hacemos remontar al primitivo instinto de muerte de la materia viva. No se trata de una antítesis entre

una teoría optimista y otra pesimista de la vida. Solamente por la acción mutuamente concurrente u opuesta de los dos instintos primigenios —Eros y el instinto de muerte—, y nunca por uno sólo de ellos, podemos explicar la rica multiplicidad de los fenómenos de la vida.

Cómo algunas partes de esas dos clases de instintos se combinan para realizar las diversas funciones vitales, en qué condiciones estas combinaciones se aflojan o se rompen, a qué trastornos corresponden estos cambios y con qué sentimientos responde a ellos la escala perceptiva del principio del placer, son problemas cuya elucidación sería el resultado más interesante de la investigación psicológica. Por el momento hemos de rendirnos a la superioridad de las fuerzas contra las cuales vemos que quedan anulados nuestros esfuerzos. Aun ejercer un influjo psíquico en el simple masoquismo es una carga para nuestras posibilidades.

Al estudiar los fenómenos que testimonian de la actividad del instinto de destrucción no estamos confinados a hacer observaciones en un material patológico. Muchos hechos de la vida psíquica normal piden una explicación de esta clase, y cuanto más aguda se hace nuestra mirada, con mayor frecuencia los encontramos. El tema es demasiado nuevo y demasiado importante para que lo trate aquí como una cuestión secundaria. Me contentaré, por tanto, con seleccionar algunos ejemplos.

Éste es uno. Ya sabemos que en todas las épocas ha habido, como ahora hay, personas que pueden tomar como objeto sexual a miembros de su propio sexo lo mismo que del opuesto, sin que un impulso interfiera con el otro. Llamamos a estas personas bisexuales y aceptamos su existencia sin sentir mucha sorpresa. Hemos llegado a saber, además, que todo ser humano es bisexual en este sentido y que su libido se halla distribuida, de un modo manifiesto o latente, sobre objetos de uno y otro sexos. Pero nos sorprende lo siguiente: mientras que en la primera clase de personas los dos impulsos corren juntos sin conflicto, en la segunda y más numerosa se hallan en un estado de conflicto irreconciliable. La heterosexualidad de un hombre no se entiende con la homosexualidad, y viceversa. Si la primera es la más fuerte, logra conservar latente a la segunda, impidiéndole su satisfacción en la realidad. Por otro lado, no existe peligro mayor para la función heterosexual de un hombre que el que sea perturbada por su homosexualidad latente. Podríamos intentar explicar esto diciendo que cada individuo solamente dispone de una cierta cantidad de libido por la que ambos impulsos rivales han de luchar. Pero no está claro por qué los rivales no siempre

dividen entre ellos la cantidad disponible de libido de acuerdo con su fuerza relativa, puesto que son capaces de hacerlo así en cierto número de casos. Nos vemos forzados a aceptar la conclusión de que la tendencia a un conflicto es algo especial, algo sobreañadido a la situación, independientemente de la cantidad de libido. Una tendencia, que emerge independientemente, a presentar conflictos de esta clase no puede realmente atribuirse a nada, sino a la intervención de un elemento de agresividad libre.

Si reconocemos el caso que estamos discutiendo como expresión del instinto agresivo o destructivo, se plantea la cuestión de si esta opinión no debería extenderse a otras clases de conflictos e incluso si todo lo que sabemos acerca de los conflictos psíquicos no debería ser revisado desde este nuevo ángulo. Después de todo suponemos que en el curso del desarrollo del hombre desde un estado primitivo a otro civilizado su agresividad sufre un grado considerable de internalization o de vuelta hacia adentro; si es así, sus conflictos internos serían en realidad el equivalente de las luchas externas que entonces han cesado. Ya me doy cuenta de que la teoría dualista, según la cual un instinto de muerte o de destrucción o de agresión reclama los mismos derechos que el Eros que se manifiesta en la libido, ha encontrado pocas simpatías y no ha sido realmente aceptada ni aun por los psicoanalistas. Por esto me sentí tan satisfecho cuando, no hace mucho, encontré esta teoría mía en los escritos de uno de los grandes pensadores de la antigua Grecia. Estoy dispuesto a abandonar el prestigio de la originalidad en favor de esta confirmación, especialmente porque no puedo estar seguro, en vista de la amplitud de mis lecturas en los primeros años, de si lo que creí una nueva creación no sería sino un efecto de la criptomnesia.

Empédocles de Acragas (Girgenti), nacido alrededor del año 495 a. J. C, es una de las figuras más grandes y más notables en la historia de la civilización griega. Las actividades de su polifacética personalidad siguieron las más variadas direcciones. Fue investigador y pensador, profeta y mago, político, filántropo y médico, con un buen conocimiento de las ciencias naturales. Se dijo de él que había librado a la ciudad de Selinunte de la malaria y sus contemporáneos le reverenciaban como a un dios. Su mente parece haber reunido los más abruptos contrastes. Era exacto y sobrio en sus investigaciones físicas y fisiológicas, aunque no escapó a las oscuridades del misticismo y construyó especulaciones cósmicas de agudeza imaginativa sorprendente. Capelle le compara con el Doctor Fausto, «al que le fueron revelados muchos secretos». Nacido en una época en que el reino de la ciencia se hallaba dividido

en tantas provincias, algunas de sus teorías han de parecerse inevitablemente primitivas. Explicó la variedad de las cosas por la mezcla de los cuatro elementos: tierra, aire, fuego y agua. Sostenía que toda la Naturaleza estaba animada y creyó en la transmigración de las almas. Pero también incluyó en su cuerpo teórico de conocimientos ideas tan modernas como la evolución gradual de las criaturas vivientes, la supervivencia de los mejor dotados y un reconocimiento de la parte desempeñada por la suerte (ζύχη) en aquella evolución.

Pero la teoría de Empédocles que merece especialmente nuestro interés es una que se aproxima tanto a la teoría psicoanalítica de los instintos que nos encontraríamos tentados de mantener que las dos son idénticas si no fuera por la diferencia de que la del filósofo griego es una fantasía cósmica, mientras que la nuestra se contenta con reclamar una validez biológica. Al mismo tiempo el hecho de que Empédocles adscriba al Universo la misma naturaleza animada que al organismo individual despoja a esta diferencia de gran parte de su importancia.

El filósofo enseñaba que dos principios gobernaban los sucesos en la vida del Universo y en la vida de la mente, y que esos principios estaban continuamente en guerra entre ellos. Los llamó *φιλία* (amor) y *νεῖκος* (lucha). De esas dos fuerzas —que concebía en el fondo como «fuerzas naturales que operaban como instintos y de ningún modo inteligencias con un propósito consciente^[2504]»— la una tiende a aglomerar las partículas primarias de los cuatro elementos en una unidad simple, mientras que la otra, por el contrario, busca disolver todas estas fusiones y separar las partículas primitivas de los elementos. Empédocles pensaba que el proceso del Universo era una alternación continuada e incesante de períodos, en la cual la una o la otra de las dos fuerzas fundamentales obtenía la superioridad, de modo que unas veces el amor, otras la lucha, realizan por completo sus propósitos y dominan el Universo, después de lo cual la contraria, antes vencida, se impone y, a su vez, derrota a su contrincante.

Los dos principios fundamentales de Empédocles —*φιλία* y *νεῖκος*— son en cuanto al hombre y a la función los mismos que nuestros dos instintos primigenios, el *Eros* y la *tendencia a la destrucción*, el primero de los cuales se dirige a combinar lo que existe en unidades cada vez mayores, mientras que el segundo aspira a disolver esas combinaciones y a destruir las estructuras a las que han dado lugar. No nos sorprenderá, sin embargo, encontrar que en su

reemergencia después de dos milenios y medio esta teoría ha sido alterada en algunos de sus aspectos. Aparte de la restricción al campo biofísico que nos ha sido impuesta, ya no tenemos como sustancias básicas los cuatro elementos de Empédocles; lo que vive ha sido claramente diferenciado de lo inanimado y ya no pensamos en la mezcla y separación de partículas de sustancia, sino en la soldadura y en la disolución de componentes instintivos. Además, nosotros hemos proporcionado una especie de base biológica para el principio de la «lucha», remontando nuestro instinto de destrucción al instinto de muerte, al deseo de lo que vive a volver a un estado inanimado. Esto no es negar que un instinto análogo^[2505] existiera ya antes ni, naturalmente, afirmar que un instinto de esta clase solamente apareció con la emergencia de la vida. Y nadie puede prever de qué guisa el núcleo de verdad contenido en la teoría de Empédocles se presentará a la comprensión de la posteridad^[2506].

VII

En 1927 Ferenczi leyó un instructivo artículo sobre el problema de la terminación de los análisis^[2507]. Finaliza con una afirmación consoladora de que «el análisis no es un proceso sin fin, sino que puede ser llevado a una natural terminación con suficiente habilidad y paciencia por parte del analista». Sin embargo, el trabajo en conjunto me parece contener una advertencia de no aspirar al acortamiento del psicoanálisis, sino a su profundización. Ferenczi señala que el éxito depende muy ampliamente de que el analista haya aprendido lo bastante de sus propios «errores y equivocaciones» y haya corregido los «puntos débiles de su personalidad». Esto proporciona un importante complemento a nuestro tema. Entre los factores que influyen los progresos del tratamiento psicoanalítico y añaden dificultades del mismo modo que las resistencias, deben tenerse en cuenta no sólo la naturaleza del yo del paciente, sino la individualidad del psicoanalista.

No puede negarse que los psicoanalistas no han llegado invariablemente en su propia personalidad al nivel de normalidad psíquica hasta el cual desean educar a sus pacientes. Con frecuencia los enemigos del psicoanálisis señalan este hecho con burla y lo utilizan como un argumento para demostrar la inutilidad de las técnicas psicoanalíticas. Podríamos rechazar esta crítica

diciendo que presenta exigencias injustificables. Los psicoanalistas son personas que han aprendido a practicar un arte peculiar; además de esto, ha de permitírseles que sean seres humanos como los demás. Al fin y al cabo nadie mantiene que un médico es incapaz de tratar las enfermedades internas si no están sanos sus propios órganos interiores; por el contrario, puede argumentarse que existen ciertas ventajas en que un hombre que se halla amenazado por la tuberculosis se especialice en el tratamiento de personas que sufren esta enfermedad. Pero los casos no son idénticos. En tanto es capaz de trabajar, un médico que sufra de los pulmones o del corazón no se halla impedido para diagnosticar y tratar enfermedades internas, mientras que las condiciones especiales del trabajo psicoanalítico hace que los propios defectos del analista interfieran en el correcto establecimiento por él del estado de cosas en su paciente y le impidan reaccionar de un modo eficaz. Por tanto, es razonable esperar de un psicoanalista —como parte de sus calificaciones— un grado considerable de normalidad y de salud mentales. Además, ha de poseer alguna clase de superioridad, de modo que en ciertas situaciones analíticas pueda actuar como modelo para su paciente y en otras como maestro. Y, finalmente, no debemos olvidar que la relación psicoanalítica está basada en un amor a la verdad —esto es, en el reconocimiento de la realidad— y que esto excluye cualquier clase de impostura o engaño.

Hagamos aquí una pausa por un momento para asegurar al psicoanalista que tiene nuestra sincera simpatía por las exigentes demandas que ha de satisfacer al realizar sus actividades. Parece casi como si la de psicoanalista fuera la tercera de esas profesiones «imposibles» en las cuales se está de antemano seguro de que los resultados serán insatisfactorios. Las otras dos, conocidas desde hace mucho más tiempo, son la de la educación y del gobierno^[2508]. Evidentemente, no podemos pedir que el que quiera ser psicoanalista sea un ser perfecto antes de emprender el análisis; en otras palabras, que sólo tengan acceso a la profesión personas de elevada y rara perfección. Pero ¿dónde y cómo adquirirá el pobre diablo las calificaciones ideales que ha de necesitar en su profesión? La respuesta es: en un psicoanálisis didáctico, con el que empieza su preparación para sus futuras actividades. Por razones prácticas este análisis sólo puede ser breve e incompleto. Su objetivo principal es capacitar a su profesor para juzgar si el candidato puede ser aceptado para un enfrentamiento posterior. Habrá cumplido sus propósitos si proporciona al principiante una firme convicción de

la existencia del inconsciente, si le capacita, cuando emerge material reprimido, para percibir en él mismo cosas que de otro modo le resultarían increíbles y si le muestra una primera visión de la técnica que ha demostrado ser la única eficaz en el trabajo analítico. Sólo esto no bastará para su instrucción; pero contamos con que los estímulos que ha recibido en su propio análisis no cesarán cuando termine y que los procesos de remodelamiento continuarán espontáneamente en el sujeto analizado, que hará uso de todas las experiencias subsiguientes en este sentido recién adquirido. En realidad sucede esto, y en tanto sucede califica al sujeto analizado para ser, a su vez, psicoanalista.

Por desgracia también ocurre otra cosa. Si intentamos describirla, sólo podemos hacerlo partiendo de impresiones. La hostilidad, por un lado, y la parcialidad, por el otro, crean una atmósfera desfavorable para la investigación objetiva. Parece que cierto número de psicoanalistas aprenden a utilizar mecanismos defensivos que les permiten desviar de sí mismos las implicaciones y exigencias del análisis (probablemente dirigiéndolas hacia otras personas), de modo que ellos siguen siendo como son y pueden sustraerse a la influencia crítica y correctiva del psicoanálisis. Esto puede justificar las palabras del autor, que nos advierte de que cuando un hombre está investido de poder le resulta difícil no abusar de él^[2509]. A veces, si intentamos comprender esto, somos llevados a establecer una desagradable analogía con el efecto de los rayos X en personas que los manejan sin tomar precauciones. No sería sorprendente que el efecto de una preocupación constante con todo el material reprimido que lucha por su libertad en la mente humana comenzara a rebullir en el psicoanalista lo mismo que las exigencias instintivas, que de otro modo es capaz de mantener reprimidas. Éstos son también «peligros del psicoanálisis», aunque amenazan no al elemento pasivo, sino al activo en la situación analítica; y no deberíamos descuidar el enfrentarnos con ellos. No hay duda acerca de cómo debemos hacerlo. Todo analista debería periódicamente —a intervalos de unos cinco años— someterse a un nuevo análisis sin sentirse avergonzado de dar este paso. Esto significaría entonces que no sólo el análisis terapéutico de los pacientes, sino su propio psicoanálisis, se transformarían desde una tarea terminable en una tarea interminable.

Aquí, sin embargo, hemos de prevenir contra un malentendido. No quiero decir que el análisis sea algo que nunca termina. Cualquiera que sea la posición de un análisis es una cuestión de práctica. Todo psicoanalista experimentado

recordará un cierto número de casos en los que se ha dado a su paciente una despedida definitiva *rebus bene gestis*^[2510] *. En los casos que se conocen como análisis de carácter existe una discrepancia mucho menor entre la teoría y la práctica. Aquí no es fácil prever una terminación natural, aun cuando se eviten exageradas expectativas y no se plantee al psicoanálisis una tarea excesiva. Nuestra aspiración no será borrar toda peculiaridad del carácter individual en favor de una «normalidad» esquemática ni exigir que la persona que ha sido «psicoanalizada por completo» no sienta pasiones ni presente conflictos internos. El papel del psicoanálisis es lograr las condiciones psicológicas mejores posibles para las funciones del yo; con esto ha cumplido su tarea.

VIII

Tanto en el psicoanálisis terapéutico como en el del carácter percibimos que dos temas se presentan con especial preeminencia y proporcionan al analista una cantidad desmedida de trabajo. En seguida resulta evidente que aquí actúa un principio general. Los dos temas se hallan ligados a la distancia entre los sexos; uno es característico de los varones; el otro, de las mujeres. A pesar de las diferencias de su contenido, existe una clara correspondencia entre ellos. Algo que los dos sexos tienen en común ha sido forzado, por la diferencia entre los sexos, a expresarse de distintas formas.

Los dos temas, que se corresponden, son: en la mujer, la *envidia del pene* — una aspiración positiva a poseer un órgano genital masculino—, y en el varón, la lucha contra su actitud pasiva o femenina frente a otro varón. Lo que era común a los dos temas fue aislado en una temprana época de la nomenclatura del psicoanálisis como una actitud hacia el complejo de castración. Posteriormente Alfred Adler introdujo en el lenguaje corriente el término de «protesta masculina». Se acomoda perfectamente al caso de los varones; pero pienso que desde el comienzo «repudiación de la feminidad» habría sido la correcta descripción de este notable hecho en la vida psíquica de los seres humanos.

Al intentar introducir este factor en la estructura de nuestra teoría no debemos pasar por alto el hecho de que, por su misma naturaleza, no puede ocupar la misma posición en los dos sexos. En los varones la aspiración a la masculinidad es, desde el principio, sintónica con el yo; la actitud pasiva, puesto

que presupone una aceptación de la castración, se halla reprimida enérgicamente y con frecuencia su presencia sólo se revela por hipercompensaciones excesivas. En las hembras también la aspiración a la masculinidad resulta sintónica con el yo en cierto período —es decir, en la fase fálica, antes que haya empezado la evolución de la feminidad—. Pero entonces sucumbe a los tempestuosos procesos de la represión, cuyo éxito, como tantas veces se ha demostrado, determina el logro de la feminidad de una mujer. Muchas cosas dependen de que una cantidad suficiente de su masculinidad escape a la represión y ejerza una influencia permanente sobre su carácter. Normalmente grandes porciones del complejo son transformadas y contribuyen a la formación de su feminidad: el deseo apaciguado de un pene está destinado a convertirse en el deseo de un bebé y de un marido que posee un pene. Es extraño, sin embargo, cuán a menudo encontramos que el deseo de masculinidad ha sido retenido en el inconsciente y a partir de su estado de represión ejerce un influjo perturbador.

Como se ve por lo que he dicho, en ambos casos es la actitud apropiada para el sexo opuesto la que ha sucumbido a la represión. Ya he señalado en otro lugar^[2511] que fue Wilhelm Fliess el que llamó mi atención sobre este punto. Fliess se hallaba inclinado a considerar la antítesis entre los sexos como la causa verdadera, la fuerza motora y el motivo primigenio de la represión. Sólo estoy repitiendo lo que entonces dije al expresar mi disconformidad con su opinión, cuando me niego a sexualizar la represión de este modo; es decir, a explicarla por motivos biológicos en lugar de por motivos puramente psicológicos.

La gran importancia de estos dos temas —en las mujeres el deseo de un pene y en los varones la lucha contra la pasividad— no escaparon a Ferenczi. En el trabajo leído por él en 1927 consideraba como un requisito para todo psicoanálisis realizado con éxito que esos dos complejos hubieran sido dominados^[2512]. Me gustaría añadir que, según mi propia experiencia, pienso que al pedir esto pedía demasiado. En ningún momento del trabajo psicoanalítico se sufre más de un sentimiento opresivo de que los repetidos esfuerzos han sido vanos y se sospecha que se ha estado «predicando en el desierto» que cuando se intenta persuadir a una mujer de que abandone su deseo de un pene porque es irrealizable, o cuando se quiere convencer a un hombre de que una actitud pasiva hacia los varones no siempre significa la castración y es indispensable en muchas relaciones de la vida. La rebelde hipercompensación del varón produce una de las más intensas resistencias a la transferencia. Se niega a sujetarse a un

padre-sustituto o a sentirse en deuda con él por cualquier cosa y, por consiguiente, se niega a aceptar su curación por el médico. Del deseo de un pene por parte de la mujer no puede provocarse una transferencia análoga, pero es en ella la fuente de graves episodios de depresión debidos a una convicción interna de que el análisis de nada servirá y que nada puede hacerse para ayudarla. Y hemos de aceptar que está en lo cierto cuando sabemos que su más fuerte motivo para el tratamiento era la esperanza de que, después de todo, todavía podría obtener un órgano masculino, cuya ausencia era tan penosa para ella.

Pero también aprendemos de esto que no es importante la forma en que aparece la resistencia, sea como una transferencia o no. La cosa decisiva sigue siendo que la resistencia evita que aparezca cualquier cambio, que todo continúa como antes estaba. Con frecuencia tenemos la impresión de que con el deseo de un pene y la protesta masculina hemos penetrado a través de todos los estratos psicológicos y hemos llegado a la roca viva, y que, por tanto, nuestras actividades han llegado a su fin. Esto es probablemente verdad, puesto que para el campo psíquico el territorio biológico desempeña en realidad la parte de la roca viva subyacente. La repudiación de la feminidad puede no ser otra cosa que un hecho biológico, una parte del gran enigma de la sexualidad^[2513]. Sería difícil decir sí y cuándo hemos logrado domeñar este factor en un tratamiento psicoanalítico. Sólo podemos consolarnos con la certidumbre de que hemos dado a la persona analizada todos los alientos necesarios para reexaminar y modificar su actitud hacia él.

CXCV

CONSTRUCCIONES EN PSICOANÁLISIS^[2514]

1937

I

SIEMPRE me ha parecido que hablaba muy en favor de cierto científico muy conocido que tratara con justicia al psicoanálisis en una época en que la mayor parte de la gente no se sentía obligada a ello. Sin embargo, en una ocasión expresó una opinión sobre la técnica analítica que era peyorativa e injusta. Dijo que al proporcionar interpretaciones a un paciente lo tratamos según el famoso principio de *Heads I win, tails you lose*^[2515]. Es decir, si el paciente está de acuerdo con nosotros, la interpretación es acertada; si nos contradice, es un signo de su resistencia, lo cual demuestra también que estamos en lo cierto. De este modo siempre tenemos razón frente al pobre diablo inerme al que estamos analizando, independientemente de lo que responda a lo que le presentamos. Ahora bien: como en realidad es cierto que un «no» de uno de nuestros pacientes no es en general bastante para hacernos abandonar una interpretación como incorrecta, tal revelación sobre la naturaleza de nuestra técnica ha sido muy bien recibida por los enemigos del psicoanálisis. Por tanto, merece la pena que demos una noción detallada de cómo acostumbramos a llegar a la aceptación del «sí» o del «no» de nuestros pacientes durante el tratamiento psicoanalítico, de la expresión de su aceptación o de la negativa. El psicoanalista práctico nada aprenderá, naturalmente, en el curso de esta apología que no sepa

ya^[2516].

En cosa sabida que el trabajo analítico aspira a inducir al paciente a que abandone sus represiones (usando la palabra en su sentido más amplio), que pertenecen a la primera época de su evolución, y a reemplazarlas por reacciones de una clase que corresponderían a un estado de madurez psíquica. Con este propósito a la vista debe llegar a recoger ciertas experiencias y los impulsos afectivos concitados por ellas que en ese momento ha olvidado. Sabemos que sus actuales síntomas e inhibiciones son consecuencia de represiones de esta clase; es decir, que son sustitutos de las cosas que ha olvidado. ¿Qué clase de material pone a nuestra disposición del cual podemos hacer uso para ponerle en el camino de recobrar los perdidos recuerdos? Toda clase de cosas. Nos da fragmentos de esos recuerdos en sus sueños de gran valor por sí mismos, pero grandemente desfigurados, por lo común, por todos los factores que intervienen en la formulación de los sueños. También, si se entrega a la «asociación libre», produce ideas, en las que podemos descubrir alusiones a las experiencias reprimidas y derivados de los impulsos afectivos suprimidos, lo mismo que de las reacciones contra ellos. Y finalmente existen indicios de repeticiones de los afectos que pertenecen al material reprimido que se encuentran en acciones realizadas por el paciente, algunas importantes, otras triviales, tanto dentro como fuera de la situación psicoanalítica. Nuestra experiencia ha demostrado que la relación de transferencia que se establece hacia el analista se halla particularmente calculada para favorecer el regreso de esas conexiones afectivas. De este material bruto —si podemos llamarlo así— es de donde hemos de extraer lo que buscamos.

Y lo que buscamos es una imagen del paciente de los años olvidados que sea verdadera y completa en todos los aspectos esenciales. Pero en este punto hemos de recordar que el trabajo analítico consta de dos porciones completamente distintas, que se llevan a cabo en dos localizaciones diferentes, que afecta a dos personas, a cada una de las cuales le es asignada una tarea distinta. Por un momento puede parecer extraño que este hecho tan fundamental no haya sido señalado hace tiempo; pero inmediatamente se percibirá que nada había oculto en esto, que es un hecho universalmente conocido y evidente por sí mismo y que sólo se pone de relieve aquí y se examina aisladamente con una intención particular. Todos sabemos que la persona que está siendo psicoanalizada ha de ser inducida a recordar algo que ha sido experimentado por ella y reprimido, y

los determinantes dinámicos de este proceso son tan interesantes que la otra parte del trabajo, la tarea realizada por el psicoanalista, es rechazada a un segundo término. El analista ni ha experimentado ni ha reprimido nada del material que se considera; su tarea no ha de ser recordar algo. ¿Cuál es entonces su tarea? Su tarea es hacer surgir lo que ha sido olvidado a partir de las huellas que ha dejado tras sí, o más correctamente, *construirlo*. El tiempo y modo en que transmite sus construcciones a la persona que está siendo psicoanalizada, así como las explicaciones con las que las acompaña, constituyen el nexo entre las dos partes del trabajo analítico, entre su propia parte y la del paciente.

Su trabajo de construcción o, si se prefiere, de reconstrucción, se parece mucho a una excavación arqueológica de una casa o de un antiguo edificio que han sido destruidos y enterrados. Los dos procesos son en realidad idénticos, excepto que el psicoanalista trabaja en mejores condiciones y dispone de más material en cuanto que no trata en algo destruido, sino con algo que todavía se halla vivo, y tal vez también por otra razón. Pero así como el arqueólogo construye las paredes del edificio a partir de los cimientos que han permanecido, determina el número y la situación de las columnas a partir de las depresiones en el suelo y reconstruye las decoraciones y pinturas murales partiendo de los restos encontrados en las ruinas, lo mismo hace el psicoanalista cuando deduce sus conclusiones de los fragmentos de recuerdos, de las asociaciones y de la conducta del sujeto. Los dos tienen un derecho innegable a reconstruir, con métodos de suplementación y combinación, los restos que sobreviven. También los dos están sujetos a comunes dificultades y fuentes de error. Uno de los problemas más arduos que se presentan al arqueólogo es la determinación de la antigüedad de sus hallazgos; y si un objeto aparece en algún nivel o si ha sido llevado a él por algún trastorno posterior. Es fácil imaginar las dudas correspondientes que surgen en el caso de las construcciones psicoanalíticas.

Como hemos dicho, el psicoanalista trabaja en condiciones más favorables que el arqueólogo, puesto que dispone de un material que no tiene comparación con el de las excavaciones; por ejemplo, de la repetición de reacciones que datan de la infancia y todo lo que está indicado por la transferencia en conexión con estas repeticiones. Pero además ha de tenerse en cuenta que el excavador trata con objetos destruidos de los que se han perdido grandes e importantes fragmentos, por violencias mecánicas, por el fuego y por el pillaje. Ningún esfuerzo los descubrirá ni los podrá unir con los restos que sobreviven. El único camino que queda es el de reconstrucción, que por esta razón con frecuencia sólo

puede alcanzar un cierto grado de probabilidad. Pero ocurre algo diferente con el objeto psíquico cuya temprana historia intenta recuperar el psicoanalista. Aquí corrientemente nos encontramos en una situación que en la arqueología sólo se presenta en raras circunstancias, como las de Pompeya o las de la tumba de Tutankamen. Todo lo esencial está conservado; incluso las cosas que parecen completamente olvidadas están presentes de alguna manera y en alguna parte y han quedado meramente enterradas y hechas inaccesibles al sujeto. Realmente, como sabemos, puede dudarse de si cualquier estructura psíquica puede ser víctima de una total destrucción. Sólo depende de la técnica psicoanalítica el que tengamos el éxito de llevar completamente a la luz lo que se halla oculto. Sólo hay otros dos hechos que contrapesan la extraordinaria ventaja de la que disfruta el trabajo psicoanalítico: uno, que los objetos psíquicos son incomparablemente más complicados que el material de las excavaciones, y otro, que tenemos un insuficiente conocimiento de lo que podemos esperar encontrar en cuanto que su estructura más fina contiene tantas cosas que son todavía misteriosas. Pero nuestra comparación de las dos clases de trabajo no puede ir más allá que esto, porque la diferencia principal entre ellos se halla en el hecho de que para el arqueólogo la reconstrucción es la aspiración y el fin de sus esfuerzos, mientras que para el analista la construcción es solamente una labor preliminar.

II

No es, sin embargo, una labor preliminar en el sentido de que haya de completarse antes de que pueda empezarse el trabajo siguiente, como, por ejemplo, ocurre en el caso de la construcción de un edificio en el que todas las paredes han de levantarse y todas las ventanas incrustarse antes de que pueda empezarse el trabajo siguiente, como, por ejemplo, ocurre en el caso de la construcción de un edificio en el que todas las paredes han de levantarse y todas las ventanas incrustarse antes de que pueda empezarse la decoración interna de las habitaciones. Todo psicoanalista sabe que las cosas ocurren de un modo diferente en un tratamiento analítico y que ambas clases de trabajo se realizan simultáneamente, una de ellas marchando un poco por delante y la otra siguiéndola. El psicoanalista termina una construcción y la comunica al sujeto del análisis, de modo que pueda actuar sobre él; constituye entonces otro

fragmento con el material que le llega, hace lo mismo y sigue de este modo alternativo hasta el final. Si en los trabajos sobre técnica psicoanalítica se dice tan poco acerca de las «construcciones» es porque en lugar de ellas se habla de las «interpretaciones» y de sus efectos. Pero creo que «construcción» es desde luego la palabra más apropiada. El término «interpretación» se aplica a alguna cosa que uno hace con algún elemento sencillo del material, como una asociación o una parapraxis. Pero es una construcción cuando uno coloca ante el sujeto analizado un fragmento de su historia anterior, que ha olvidado, de un modo aproximadamente como éste: «Hasta que tenía usted n años, se consideraba usted como el único e ilimitado dueño de su madre; entonces llegó otro bebé y le trajo una gran desilusión. Su madre le abandonó por algún tiempo, y aun cuando reapareció, nunca se hallaba entregada exclusivamente a usted. Sus sentimientos hacia su madre se hicieron ambivalentes, su padre logró una nueva importancia para usted», etc.

En el presente artículo nuestra atención se dirigirá exclusivamente a este trabajo preliminar realizado por las construcciones. Y aquí, ya al comienzo, se presenta la cuestión de qué garantías tenemos de que mientras trabajamos en ellas no cometemos errores y ponemos en peligro el éxito del tratamiento presentando alguna construcción que sea incorrecta. Parece que en esta cuestión no se puede dar en todos los casos una respuesta con validez general; pero aún antes de discutirla podemos prestar oídos a alguna información confortadora que se deriva de la experiencia psicoanalítica. Porque aprenderemos que no se produce un perjuicio porque alguna vez nos equivoquemos y demos al paciente una construcción errónea de la probable verdad histórica. Naturalmente, constituye una pérdida de tiempo, y el que no haga otra cosa sino presentar al paciente falsas combinaciones no creará muy buena impresión en él ni irá muy lejos en su tratamiento; pero un pequeño error de esta clase no causará ningún perjuicio^[2517]. Lo que en realidad ocurre en tales casos es más bien que el paciente permanece inmovible por lo que se le ha dicho y no reacciona ni con un «sí» ni con un «no». Esto posiblemente sólo significa que su reacción queda pospuesta: pero si no resulta nada más podemos concluir que hemos cometido un error y debemos admitirlo así ante el paciente en alguna ocasión favorable para no poner en peligro nuestra autoridad. Esta oportunidad se presentará cuando llegue a la luz nuevo material que nos permita hacer una construcción mejor y corregir así nuestro error. De este modo la construcción errónea desaparece

como si nunca se hubiera hecho, y en realidad tenemos muchas veces la impresión de que, tomando prestadas las palabras de Polonio, nuestra falsedad hubiera sido vituperada por la verdad. Ciertamente se ha exagerado mucho el peligro de que extraviemos a nuestro paciente sugestionándole para persuadirle de que acepte cosas que nosotros creemos que son, pero que él piensa que no. Un analista tendría que haberse comportado muy mal para que este infortunio le ocurriera; sobre todo habría de acusarse de no haber permitido al paciente decir su opinión. Puedo asegurar sin fanfarronería que este abuso de «sugestión» nunca ha ocurrido en mi práctica.

De lo que hemos dicho se sigue que no nos sentimos inclinados a ignorar las indicaciones que pueden inferirse de la reacción del paciente cuando le hemos ofrecido una de nuestras construcciones. Esto debe ser explicado detalladamente. Es verdad que no aceptamos el «no» de una persona en tratamiento por su valor aparente, pero tampoco damos paso libre a su «sí». No existe justificación para acusarnos de que invariablemente tendamos a retorcer sus observaciones para transformarlas en una confirmación. En realidad las cosas no son tan sencillas ni nos permitimos hacer tan fácil para nosotros el llegar a una conclusión.

Un simple «sí» de un paciente no deja de ser ambiguo. En realidad puede significar que reconoce lo justo de la construcción que le ha sido presentada; pero también puede carecer de significado o incluso merece ser descrito como «hipócrita», puesto que puede ser conveniente para su resistencia hacer uso en sus circunstancias de un asentimiento para prolongar el ocultamiento de la verdad que no ha sido descubierta. El «sí» no tiene valor, a menos que sea seguido por confirmaciones indirectas, a menos que el paciente inmediatamente después de su «sí» produzca nuevos recuerdos que completen y amplíen la construcción. Solamente en tal caso consideramos que el «sí» se ha referido plenamente al sujeto que se discute^[2518].

Un «no» de una persona en tratamiento analítico es tan ambiguo como un «sí» y aún es de menos valor. En algunos casos raros se ve que es la expresión de un legítimo disentimiento. Mucho más frecuentemente expresa una resistencia que ha podido ser evocada en el sujeto por la construcción presentada, pero que también puede proceder de algún otro factor de la compleja situación analítica. Así, el «no» de un paciente no constituye una evidencia de la corrección de una construcción, aunque es perfectamente compatible con ella. Como todas estas construcciones son incompletas y cubren solamente pequeños fragmentos de los

sucesos olvidados, podemos suponer que el paciente no niega en realidad lo que se le ha dicho, sino que basa su contradicción en la parte que todavía no ha sido descubierta. Por lo regular no dará su asentimiento hasta que sepa la entera verdad, la cual con frecuencia es muy extensa. De modo que la única interpretación segura de su «no» es que apunta a la incompletez; no hay duda de que la construcción no le ha dicho todo.

Parece, por tanto, que las manifestaciones expresas del paciente después de que se le ha presentado una construcción proporcionan muy escasa evidencia sobre la cuestión de si hemos acertado o no. Es del mayor interés que hay formas indirectas de confirmación que son dignas de crédito en todos los aspectos. Una de ellas es la forma de expresión utilizada (como por acuerdo general), con muy pocas variaciones, por las más diferentes personas: «Yo no pensé nunca» (o «No debería haber pensado») «esto» o «en esto^[2519]». Lo que puede ser traducido sin vacilaciones por: «Sí, tiene usted razón, acerca de mi *inconsciente*». Por desgracia, esta fórmula, que es tan bien recibida por el analista, llega a sus oídos con más frecuencia después de las simples interpretaciones que tras haber producido una construcción amplia. Una confirmación igualmente valiosa está implicada (expresada esta vez positivamente) cuando el paciente contesta con una asociación que contiene algo similar o análogo al contenido de la construcción. En lugar de tomar un ejemplo de esto de un análisis (lo cual sería fácil encontrar, pero llevaría mucho tiempo descubrir), prefiero dar cuenta de una pequeña experiencia extraanalítica que presenta tan claramente una situación similar que produce un efecto casi cómico. Concernía a uno de mis colegas, el cual —hace ya tiempo— me había elegido como médico consultor en su práctica médica. Un día me trajo a su joven esposa, que le estaba causando cierta preocupación. Con toda clase de pretextos rehusaba tener relaciones sexuales con él, y lo que él esperaba de mí era evidentemente que yo presentara ante ella las consecuencias de su extraña conducta. Entré en la materia y le expliqué que su negativa probablemente tendría desgraciados efectos sobre la salud de su marido o le expondría a tentaciones que le llevarían a una ruptura de su matrimonio. En este punto él me interrumpió súbitamente con la observación: «El inglés que usted diagnosticó de un tumor cerebral ha muerto también».

De momento la observación parecía incomprensible; el «también» de su frase era un misterio porque no habíamos hablado de nadie que hubiera muerto. Pero poco tiempo después lo comprendí. El hombre evidentemente quería

confirmar lo que yo había estado diciendo; quería decir: «Sí, ciertamente, tiene usted toda la razón. Su diagnóstico se confirmó también en el caso del otro paciente». Era un paralelo exacto de las confirmaciones indirectas que obtenemos en el psicoanálisis con las asociaciones. No negaré que también existían otros pensamientos por parte de mi colega que, en buena parte, participaban en la determinación de la observación.

Una confirmación indirecta por las asociaciones que se ajustan al contenido de una construcción —que nos dan un «también» igual que el de mi historia— proporciona una base para juzgar si la construcción va a ser confirmada en el curso del análisis. Es particularmente notable que por medio de una parapraxis una confirmación de esta clase se insinúa en una negación. He publicado en otro lugar un bonito ejemplo de esto. El nombre «Jauner» (corriente en Viena) aparecía repetidamente en un sueño de mi paciente, sin que en sus asociaciones apareciera una explicación suficiente. Finalmente adelanté la interpretación de que cuando decía «Jauner» probablemente quería decir «Gauner» (estafador), a lo que en seguida replicó: «Esto me parece demasiado *jewagt*» (en lugar de *gewagt*, arriesgado)^[2520]. O el otro ejemplo, en el cual, cuando sugerí a un paciente que él consideraba unos determinados honorarios como demasiado elevados, quiso negar tal sugestión con las palabras: «Diez dólares no son nada para mí», pero en lugar de dólares puso una moneda de menor valor y dijo «diez chelines».

Si un análisis está dominado por poderosos factores que imponen una reacción terapéutica negativa^[2521], tal como un sentimiento de culpabilidad, una necesidad masoquista de sufrimiento o repugnancia a recibir ayuda del psicoanalista, la conducta del paciente después de habersele presentado una construcción hace con frecuencia muy fácil el que lleguemos a la decisión que estábamos buscando. Si la construcción es mala, no hay cambios en el paciente; pero si es acertada o se aproxima a la verdad, reacciona a ella con una inequívoca agravación de sus síntomas y de su estado general.

Podemos resumir la cuestión afirmando que no hay justificación para que se nos reproche que descuidamos e infravaloramos la importancia de la actitud de los sujetos sometidos a análisis ante nuestras construcciones. Prestamos atención a ella y a menudo obtenemos valiosas informaciones. Pero esas reacciones por parte del paciente son raramente inequívocas y no proporcionan oportunidad para un juicio definitivo. Solamente el curso posterior del análisis nos faculta

para decidir si nuestras construcciones son correctas o inútiles. No pretendemos que una construcción sea más que una conjetura que espera examen, confirmación o rechazo. No pretendemos estar en lo cierto, no exigimos una aceptación por parte del paciente ni discutimos con él si en principio la niega. En resumen, nos comportamos como una figura familiar en una de las farsas de Nestroy^[2522]: el criado que sólo tiene una respuesta en sus labios para toda pregunta u objeción: «Todo se aclarará en el curso de los acontecimientos futuros».

III

Cómo ocurre esto en el proceso del análisis —el camino por el que una conjetura nuestra se transforma en la convicción del paciente— no hay que describirlo. Todo ello es familiar para cualquier analista por su experiencia diaria y se comprende sin dificultad. Sólo un punto requiere investigación y explicación. El camino que empieza en la construcción del analista debería acabar en los recuerdos del paciente, pero no siempre llega tan lejos. Con mucha frecuencia no logramos que el paciente recuerde lo que ha sido reprimido. En lugar de ello, si el análisis es llevado correctamente, producimos en él una firme convicción de la verdad de la construcción que logra el mismo resultado terapéutico que un recuerdo vuelto a evocar. El problema de en qué circunstancias ocurre esto y de cómo es posible que lo que parece ser un sustituto incompleto produzca un resultado completo, todo esto constituye el objeto de una investigación posterior.

Concluiré este breve artículo con unas cuantas observaciones que abren una perspectiva más amplia. He sido sorprendido por la manera en que en ciertos análisis la comunicación de una construcción evidentemente acertada ha evocado en el paciente un fenómeno extraño y al principio incomprensible. Se les han provocado vivos recuerdos —que ellos mismos han calificado como «ultraclaros^[2523]»—; pero lo que han recordado no ha sido el suceso que constituía el objeto de la construcción, sino detalles relacionados con aquél. Por ejemplo, han recordado con anormal claridad las caras de las personas implicadas en la construcción o la habitación en la que algo parecido podía haber sucedido, o, un paso más adelante, los muebles de dicha habitación, de lo cual la

construcción no tenía naturalmente ninguna posibilidad de conocimiento. Esto ha ocurrido, o bien en sueños inmediatamente después de que la construcción había sido presentada, o bien en estado vigil, asemejando fantasías. Estos recuerdos no han llevado por sí mismos a nada más y ha parecido plausible considerarlos como el producto de un compromiso. El «surgimiento» de lo reprimido, puesto en actividad por la presentación de la construcción, ha intentado llevar las huellas mnémicas importantes a la conciencia; pero una resistencia ha logrado no, en verdad, *detener* este movimiento, pero sí *desplazarlo* a objetos adyacentes de importancia menor.

Estos recuerdos podrían haber sido descritos como alucinaciones si a su claridad se hubiera añadido una creencia en su presencia actual. La importancia de esta analogía pareció mayor cuando me di cuenta de que a veces se presentaban verdaderas alucinaciones en otros pacientes que ciertamente no eran psicóticos. Mi pensamiento siguió la línea siguiente. Tal vez pueda ser una característica general de las alucinaciones a la que hasta ahora no se le ha concedido atención suficiente que en ellas reaparezca algo experimentado en la infancia y luego olvidado —algo que el niño ha visto u oído en una época en que apenas sabía hablar y que ahora se fragua un camino hasta la conciencia probablemente desfigurado y desplazado por la intervención de fuerzas que se oponen a su retorno—. Y en vista de la estrecha relación entre las alucinaciones y ciertas formas de psicosis, nuestro pensamiento puede ser llevado todavía más lejos. Puede ser que los delirios a los que esas alucinaciones se hallan incorporadas con tanta frecuencia puedan a su vez ser menos independientes del resurgimiento del inconsciente y del retorno de lo reprimido que lo que usualmente pensamos. En el mecanismo de un delirio señalamos como regla solamente dos factores: el apartamiento del mundo real y sus fuerzas motivadoras, por un lado, y la influencia ejercida por el cumplimiento de deseos en el contenido de un delirio, por el otro. Pero ¿no puede ser que el proceso dinámico sea más bien que el alejamiento de la realidad es puesto en marcha por la tendencia al surgimiento de lo reprimido para inculcar su contenido en la conciencia, mientras que la resistencia provocada por este proceso y el impulso al cumplimiento de deseos comparten la responsabilidad de la distorsión y el desplazamiento de lo que es recordado? Éste es, después de todo, el mecanismo habitual de los sueños que la intuición ha comparado con la locura desde tiempo inmemorial.

Pienso que este enfoque de los delirios no es enteramente nuevo, pero pone

de relieve, sin embargo, un punto de vista que por lo común no se halla en el primer plano. Su esencia es que no sólo hay *método* en la locura, como el poeta ya percibió, sino también un fragmento de *verdad histórica*; y es plausible suponer que la creencia compulsiva que se atribuye a los delirios deriva su fuerza precisamente de fuentes infantiles de esta clase. Todo lo que puedo aportar hoy día en apoyo de esta teoría son reminiscencias, no impresiones recientes. Probablemente valdría la pena intentar estudiar casos de los trastornos en cuestión sobre la base de las hipótesis que se han presentado aquí y también realizar su tratamiento siguiendo estas directrices. Debería abandonarse el vano esfuerzo de convencer al paciente del error de sus delirios y de su contradicción con la realidad, y, por el contrario, el reconocimiento de su núcleo de verdad proporcionaría una base común sobre la cual podría desarrollarse el trabajo terapéutico. Este trabajo consistiría en liberar el fragmento de verdad histórica de sus distorsiones y sus relaciones con el presente y hacerlo remontar al momento del pasado al cual pertenece. La transposición de material desde un pasado olvidado al presente o a una expectación futura es realmente una ocurrencia habitual en neuróticos no menos que en psicóticos. Con bastante frecuencia, cuando un neurótico es llevado por un estado de ansiedad a esperar la llegada de un suceso terrible, en realidad se halla bajo el influjo de un recuerdo reprimido (que intenta entrar en la conciencia, pero no puede hacerse consciente) de que alguna cosa que en aquel tiempo era terrorífica ocurrirá realmente. Creo que ganaríamos muchos conocimientos valiosos de un trabajo de esta clase con psicóticos, aunque no llevara a un éxito terapéutico.

Ya me doy cuenta que sirve de poco tratar un sujeto tan importante del modo sumario que he utilizado aquí. Pero no por eso he podido resistir la tentación de presentar una analogía. Los delirios de los pacientes se aparecen como los equivalentes de las construcciones que edificamos en el curso de un tratamiento psicoanalítico: intentos de explicación y de curación, aunque es verdad que en las condiciones de una psicosis no puedan hacer más que sustituir el fragmento de realidad que está siendo negado en el presente por otro fragmento que ya fue rechazado en remoto pasado. Será la tarea de cada investigación individual revelar las conexiones íntimas entre el material del rechazo presente y el de la represión primitiva. Así como nuestra construcción sólo es eficaz porque recibe un fragmento de experiencia perdida, los delirios deben su poder de convicción al elemento de verdad histórica que insertan en lugar de la realidad rechazada. Por este camino una fórmula aplicada en un principio sólo para la histeria se

aplicaría también a los delirios: que los que están sujetos a ellos sufren por sus propias reminiscencias^[2524]. Con esta breve fórmula intento discutir la complejidad de los orígenes de la enfermedad o excluir la intervención de muchos otros factores.

Si consideramos a la humanidad como un todo y la sustituimos al individuo humano aislado, descubrimos que también ella ha desarrollado delirios que son inaccesibles a la crítica lógica y contradicen la realidad. Si a pesar de esto son capaces de ejercer un extraordinario poder sobre los hombres, la investigación nos lleva a la misma explicación dada en el caso del individuo. Deben su poder al elemento de *verdad histórica* que han traído desde la represión de lo olvidado y del pasado primigenio^[2525].

CXCVI

ESCISIÓN DEL «YO» EN EL PROCESO DE DEFENSA^[2526]

1938 [1940]

POR un momento me encuentro en la interesante posición de no saber si lo que voy a decir debería ser considerado como algo familiar y evidente desde hace tiempo o como algo completamente nuevo y sorprendente. Me siento inclinado a pensar lo último.

He sido sorprendido por el hecho de que el yo de una persona a la que conocemos como paciente en un análisis debe haberse conducido, docenas de años antes, cuando era joven, de modo notable en ciertas situaciones peculiares de presión. Podemos fijar en términos generales y bastante vagos las situaciones en que esto sucede diciendo que ocurre bajo la influencia de un trauma psíquico. Prefiero seleccionar un caso especial aislado claramente definido, aunque ciertamente no cubre todos los modos posibles de producción.

Supongamos, pues, que el yo de un niño se halla bajo el influjo de una exigencia instintiva poderosa que se halla acostumbrado a satisfacer y que súbitamente es asustado por una experiencia que le enseña que la continuación de esta satisfacción traerá consigo un peligro real casi intolerable. Debe entonces decidirse, o bien por reconocer el peligro real, darle la preferencia y renunciar a la satisfacción instintiva, o bien por negar la realidad y pretender convencerse de que no existe peligro, de modo que pueda seguir con su satisfacción. Así, hay un conflicto entre la exigencia del instinto y la prohibición por parte de la realidad. Pero en la práctica el niño no toma ninguno de estos caminos o más bien sigue

ambos simultáneamente, lo cual viene a ser lo mismo. Replica al conflicto con dos reacciones contrapuestas y las dos válidas y eficaces. Por un lado, con la ayuda de ciertos mecanismos rechaza la realidad y rehúsa aceptar cualquier prohibición; por otro lado, al mismo tiempo, reconoce el peligro de la realidad, considera el miedo a aquel peligro como un síntoma patológico e intenta, por consiguiente, despojarse de dicho temor. Hay que confesar que ésta es una solución muy ingeniosa. Las dos partes en disputa reciben lo suyo: al instinto se le permite seguir con su satisfacción y a la realidad se le muestra el respeto debido. Pero todo esto ha de ser pagado de un modo u otro, y este éxito se logra a costa de un desgarrón del yo que nunca se cura, sino que se profundiza con el paso del tiempo. Las dos reacciones contrarias al conflicto persisten como el punto central de una escisión del yo. Todo el proceso nos parece extraño porque damos por sabida la naturaleza sintetizadora de los procesos del yo^[2527]. Pero en esto estamos claramente equivocados. La función sintetizadora del yo, aunque sea de extraordinaria importancia, se halla sujeta a condiciones particulares y está expuesta a gran número de trastornos.

Nos ayudará el que introduzcamos en esta disquisición esquemática una historia clínica. Un niño, cuando tenía tres o cuatro años, llegó a conocer los genitales femeninos cuando fue seducido por una niña mayor que él. Después que estas relaciones quedaron rotas, continuó la estimulación sexual practicando con celo la masturbación manual; pero fue pronto sorprendido en esto por su enérgica niñera y amenazado con la castración, cuya práctica fue atribuida, como de costumbre, al padre. Así, se hallaban presentes en este caso las condiciones calculadas para producir un tremendo efecto de susto. Una amenaza de castración en sí misma no tiene por qué producir una gran impresión. Un niño rehusará creer en ello porque no puede imaginar fácilmente la posibilidad de perder una parte de su cuerpo tan altamente estimada. Su visión (precoz) de los genitales femeninos podría haber convencido al niño que nos ocupa de tal posibilidad. Pero no dedujo de ello esta conclusión porque su desvío a hacerlo así era demasiado grande y no existía un motivo que pudiera obligarlo a tal cosa. Por el contrario, si sintió algún temor fue calmado por la reflexión de que lo que le faltaba a la niña aparecería más tarde: le crecería un pene después. Cualquiera que haya observado bastantes niños pequeños podrá recordar que ha encontrado estas consideraciones a la vista de los genitales de una hermanita pequeña. Pero es diferente si los dos factores se presentan juntos. En este caso la amenaza

revive el recuerdo de la percepción que hasta entonces ha sido considerada como inofensiva y encuentra en ese recuerdo la temida confirmación. Ahora el niño piensa que comprende por qué los genitales de la niña no mostraban ningún signo de pene y ya no se atreve a dudar de que sus propios genitales pueden seguir el mismo destino. A partir de entonces no puede evitar el creer en la realidad del peligro de la castración.

El resultado habitual del temor a la castración, el resultado que se considera como normal, es que, o bien inmediatamente o después de una lucha considerable, el muchacho acepta la amenaza y obedece a la prohibición, o bien completamente o por lo menos en parte (es decir, no continúa tocando sus genitales con la mano). En otras palabras, abandona, en todo o en parte, la satisfacción del instinto. Sin embargo, podemos aceptar que nuestro paciente encontrará otro camino. Creó un sustituto para el pene que echaba de menos en las hembras; es decir, un fetiche. Haciéndolo así es verdad que negaba la realidad, pero había salvado su propio pene. En tanto no se veía obligado a reconocer que las mujeres habían perdido su pene, no tenía necesidad de creer la amenaza que se le había formulado: no tenía que temer por su propio pene y así podía seguir tranquilamente con su masturbación. Esta conducta de nuestro paciente nos llama la atención porque es un rechazo de la realidad, un procedimiento que preferimos reservar para las psicosis. Y en la práctica no es muy diferente. Pero detendremos nuestro juicio, porque en una inspección más detenida descubriremos una diferencia importante. El niño no contradijo simplemente sus percepciones y creó la alucinación de un pene donde no lo había; sólo realizó un desplazamiento de valores: transfirió la importancia del pene a otra parte del cuerpo, un procedimiento en el que fue ayudado por el mecanismo de la regresión (de un modo que no necesita ser explicado). Este desplazamiento se hallaba relacionado sólo con el cuerpo femenino: en cuanto a su propio pene, nada había cambiado.

Este modo de tratar con la realidad, que casi merece ser descrito como refinado, fue decisivo respecto a la conducta práctica del niño. Continuó con su masturbación como si no implicara ningún peligro para su pene; pero al mismo tiempo, en completa contradicción con su aparente intrepidez o indiferencia, desarrolló un síntoma con el que, a pesar de todo, reconocía el peligro. Había sido amenazado con ser castrado por su padre, e inmediatamente después, al mismo tiempo que con la creación de su fetiche desarrolló un intenso temor de que su padre lo castigara, el cual requería toda la fuerza de su masculinidad para

dominarlo e hipercompensarlo. Este temor a su padre era silente sobre el sujeto de la castración: ayudándose por la regresión a una fase oral, asumía la forma de un temor a ser comido por su padre. Al llegar a este punto es imposible olvidar un fragmento primitivo de la mitología griega que dice cómo Cronos, el viejo dios padre, devoró a sus hijos e intentó devorar como a los demás, a su hijo menor Zeus, y cómo éste fue salvado por la fuerza de su madre y castró después a su padre. Pero, volviendo a nuestro caso, hemos de añadir que el niño produjo además otro síntoma que, aunque era leve, conservó hasta el día. Era una susceptibilidad ansiosa ante el hecho de que fuera tocado cualquiera de los dedos de sus pies, como si en todo ese vaivén de negación y aceptación fuera la castración, sin embargo, la que encontró una más clara expresión...

CXCVII

COMPENDIO DEL PSICOANÁLISIS^[2528]

1938 [1940]

[PREFACIO]

El propósito de este trabajo es reunir los principios del psicoanálisis y confirmarlos, como si de dogmas se tratara, en una forma la más concisa posible y expuestos en los términos más inequívocos. La intención no es, por supuesto, promover credulidad o despertar convicción.

Las enseñanzas del psicoanálisis están basadas en un número incalculable de observaciones y experiencia y sólo aquél que ha repetido estas observaciones en sí mismo y en los demás está en una posición de alcanzar un juicio personal sobre ellas.

PRIMERA PARTE

[LA NATURALEZA DE LO PSÍQUICO]

CAPÍTULO I

EL APARATO PSÍQUICO

EL psicoanálisis parte de un supuesto básico cuya discusión concierne al pensamiento filosófico, pero cuya justificación radica en sus propios resultados. De lo que hemos dado en llamar nuestro psiquismo (o vida mental) son dos las cosas que conocemos: por un lado, su órgano somático y teatro de acción, el encéfalo (o sistema nervioso); por el otro, nuestros actos de consciencia, que se nos dan en forma inmediata y cuya intuición no podría tornarse más directa mediante ninguna descripción. Ignoramos cuanto existe entre estos dos términos finales de nuestro conocimiento; no se da entre ellos ninguna relación directa. Si la hubiera, nos proporcionaría a lo sumo una localización exacta de los procesos de consciencia, sin contribuir en lo mínimo a su mejor comprensión.

Nuestras dos hipótesis arrancan de estos términos o principios de nuestro conocimiento. La primera de ellas concierne a la localización: presumimos que la vida psíquica es la función de un aparato al cual suponemos especialmente extenso y compuesto de varias partes, o sea, que lo imaginamos a semejanza de un telescopio, de un microscopio o algo parecido. La consecuente elaboración de semejante concepción representa una novedad científica, aunque ya se hayan efectuado determinados intentos en este sentido.

Las nociones que tenemos de este aparato psíquico las hemos adquirido estudiando el desarrollo individual del ser humano. A la más antigua de esas provincias o instancias psíquicas la llamamos *ello*; tiene por contenido todo lo heredado, lo innato, lo constitucionalmente establecido; es decir, sobre todo, los instintos originados en la organización somática, que alcanzan [en el *ello*] una primera expresión psíquica, cuyas formas aún desconocemos^[2529].

Bajo la influencia del mundo exterior real que nos rodea, una parte del *ello* ha experimentado una transformación particular. De lo que era originalmente una capa cortical dotada de órganos receptores de estímulos y de dispositivos para la protección contra las estimulaciones excesivas, desarrolló paulatinamente una organización especial que desde entonces oficia de mediadora entre el *ello* y el mundo exterior. A este sector de nuestra vida psíquica le damos el nombre de *yo*.

Características principales del «yo»

En virtud de la relación preestablecida entre la percepción sensorial y la actividad muscular, el yo gobierna la motilidad voluntaria. Su tarea consiste en la autoconservación, y la realiza en doble sentido. Frente al mundo *exterior* se percata de los estímulos, acumula (en la memoria) experiencias sobre los mismos, elude (por la fuga) los que son demasiado intensos, enfrenta (por adaptación) los estímulos moderados y, por fin, aprende a modificar el mundo exterior, adecuándolo a su propia conveniencia (a través de la actividad). Hacia el *interior*, frente al *ello*, conquista el dominio sobre las exigencias de los instintos, decide si han de tener acceso a la satisfacción, aplazándola hasta las oportunidades y circunstancias más favorables del mundo exterior, o bien suprimiendo totalmente las excitaciones instintivas. En esta actividad el yo es gobernado por la consideración de las tensiones excitativas que ya se encuentran en él o que va recibiendo. Su aumento se hace sentir por lo general como *displacer*, y su disminución como *placer*. Es probable, sin embargo, que lo sentido como placer y como displacer no sean las magnitudes absolutas de esas tensiones excitativas, sino alguna particularidad en el ritmo de sus modificaciones. El yo persigue el placer y trata de evitar el displacer. Responde con una *señal de angustia* a todo aumento esperado y previsto del displacer, calificándose de *peligro* el motivo de dicho aumento, ya amenace desde el exterior o desde el interior. Periódicamente el yo abandona su conexión con el mundo exterior y se retrae al estado del dormir, modificando profundamente su organización. De este estado de reposo se desprende que dicha organización consiste en una distribución particular de la energía psíquica.

Como sedimento del largo período infantil durante el cual el ser humano en formación vive en dependencia de sus padres, fórmase en el yo una instancia especial que perpetúa esa influencia parental y a la que se ha dado el nombre de *super-yo*. En la medida en que se diferencia el yo o se le opone, este *super-yo* constituye una tercera potencia que el yo ha de tomar en cuenta.

Una acción del yo es correcta si satisface al mismo tiempo las exigencias del *ello*, del *super-yo* y de la realidad; es decir, si logra conciliar mutuamente sus demandas respectivas. Los detalles de la relación entre el yo y el *super-yo* se tornan perfectamente inteligibles, reduciéndolos a la actitud del niño frente a sus

padres. Naturalmente, en la influencia parental no sólo actúa la índole personal de aquéllos, sino también el efecto de las tradiciones familiares, raciales y populares que ellos perpetúan, así como las demandas del respectivo medio social que representan. De idéntica manera, en el curso de la evolución individual el *super-yo* incorpora aportes de sustitutos y sucesores ulteriores de los padres, como los educadores, los personajes ejemplares, los ideales venerados en la sociedad. Se advierte que, a pesar de todas sus diferencias fundamentales, el *ello* y el *super-yo* tienen una cosa en común: ambos representan las influencias del pasado: el *ello*, las heredadas; el *super-yo*, esencialmente las recibidas de los demás, mientras que el *yo* es determinado principalmente por las vivencias propias del individuo; es decir, por lo actual y accidental.

Este esquema general de un aparato psíquico puede asimismo admitirse como válido para los animales superiores, psíquicamente similares al hombre. Debemos suponer que existe un *super-yo* en todo ser que, como el hombre, haya tenido un período más bien prolongado de dependencia infantil. Cabe también aceptar inevitablemente la distinción entre un *yo* y un *ello*.

La psicología animal no ha abordado todavía el interesante problema que aquí se plantea.

CAPÍTULO II

TEORÍA DE LOS INSTINTOS

El poderío del *ello* expresa el verdadero propósito vital del organismo individual: satisfacer sus necesidades innatas. No es posible atribuir al *ello* un propósito como el de mantenerse vivo y de protegerse contra los peligros por medio de la angustia: tal es la misión del *yo*, que además está encargado de buscar la forma de satisfacción que sea más favorable y menos peligrosa en lo referente al mundo exterior. El *super-yo* puede plantear, a su vez, nuevas necesidades, pero su función principal sigue siendo la *restricción* de las satisfacciones.

Denominamos *instintos* a las fuerzas que suponemos tras las tensiones

causadas por las necesidades del *ello*. Representan las exigencias somáticas planteadas a la vida psíquica, y aunque son la causa última de toda actividad, su índole es esencialmente conservadora: de todo estado que un vivo alcanza surge la tendencia a restablecerlo en cuanto haya sido abandonado. Por tanto, es posible distinguir un número indeterminado de instintos, lo que efectivamente suele hacerse en la práctica común. Para nosotros, empero, tiene particular importancia la posibilidad de derivar todos esos múltiples instintos de unos pocos fundamentales. Hemos comprobado que los instintos pueden trocar su fin (por desplazamiento) y que también pueden sustituirse mutuamente, pasando la energía de uno al otro, proceso éste que aún no se ha llegado a comprender suficientemente. Tras largas dudas y vacilaciones nos hemos decidido a aceptar sólo dos instintos básicos: el *Eros* y el *instinto de destrucción*. (La antítesis entre los instintos de autoconservación y de conservación de la especie, así como aquella otra entre el amor yoico y el amor objetal, caen todavía dentro de los límites del Eros.) El primero de dichos instintos básicos persigue el fin de establecer y conservar unidades cada vez mayores, es decir, a la unión; el instinto de destrucción, por el contrario, busca la disolución de las conexiones, destruyendo así las cosas. En lo que a éste se refiere, podemos aceptar que su fin último es el de reducir lo viviente al estado inorgánico, de modo que también lo denominamos *instinto de muerte*. Si admitimos que la sustancia viva apareció después que la inanimada, originándose de ésta, el instinto de muerte se ajusta a la fórmula mencionada, según la cual todo instinto perseguiría el retomo a un estado anterior. No podemos, en cambio, aplicarla al Eros (o instinto de amor), pues ello significaría presuponer que la sustancia viva fue alguna vez una unidad, destruida más tarde, que tendería ahora a su nueva unión^[2530].

En las funciones biológicas ambos instintos básicos se antagonizan o combinan entre sí. Así, el acto de comer equivale a la destrucción del objeto, con el objetivo final de su incorporación; el acto sexual, a una agresión con el propósito de la más íntima unión. Esta interacción sinérgica y antagónica de ambos instintos básicos da lugar a toda abigarrada variedad de los fenómenos vitales. Trascendiendo los límites de lo viviente, las analogías con nuestros dos instintos básicos se extienden hasta la polaridad antinómica de atracción y repulsión que rige en el mundo inorgánico^[2531].

Las modificaciones de la proporción en que se fusionan los instintos tienen las más decisivas consecuencias. Un exceso de agresividad sexual basta para

convertir al amante en un asesino perverso, mientras que una profunda atenuación del factor agresivo lo convierte en tímido o impotente.

De ningún modo podría confinarse uno y otro de los instintos básicos a determinada región de la mente; por el contrario, han de encontrarse necesariamente en todas partes. Imaginamos el estado inicial de los mismos suponiendo que toda la energía disponible del Eros —que en adelante llamaremos libido— se encuentra en el *yo-ello* aún indiferenciado y sirve allí para neutralizar las tendencias agresivas que coexisten con aquélla. (Carecemos de un término análogo a *libido* para designar la energía del instinto de destrucción.) Podemos seguir con relativa facilidad las vicisitudes de la libido, pero nos resulta más difícil hacerlo con las del instinto de destrucción.

Mientras este instinto actúa internamente, como instinto de muerte, permanece mudo; sólo se nos manifiesta una vez dirigido hacia afuera, como instinto de destrucción. Tal derivación hacia el exterior parece ser esencial para la conservación del individuo y se lleva a cabo por medio del sistema muscular. Al establecerse el *super-yo*, considerables proporciones del instinto de agresión son fijadas en el interior del *yo* y actúan allí en forma autodestructiva, siendo éste uno de los peligros para la salud a que el hombre se halla expuesto en su camino hacia el desarrollo cultural. En general, contener la agresión es malsano y conduce a la enfermedad (a la mortificación). Una persona presa de un acceso de ira suele demostrar cómo se lleva a cabo la transición de la agresividad contenida a la auto-destrucción, al orientarse aquélla contra la propia persona: cuando se mesa los cabellos o se golpea la propia cara, siendo evidente que hubiera preferido aplicar a otro este tratamiento. Una parte de la autodestrucción subsiste permanentemente en el interior, hasta que concluye por matar al individuo, quizá sólo una vez que su libido se haya consumido o se haya fijado en alguna forma desventajosa. Así, en términos generales, cabe aceptar que el *individuo* muere por sus conflictos internos, mientras que *la especie* perece en su lucha estéril contra el mundo exterior, cuando éste se modifica de manera tal que ya no puede ser enfrentado con las adaptaciones adquiridas por la especie.

Sería difícil precisar las vicisitudes de la libido en el *ello* y en el *super-yo*. Cuanto sabemos al respecto se refiere al *yo*, en el que está originalmente acumulada toda la reserva disponible de libido. A este estado lo denominamos *narcisismo absoluto* o *primario*; subsiste hasta que el *yo* comienza a catectizar las representaciones de los objetos con libido; es decir, a convertir libido narcisística en libido objetal. Durante toda la vida el *yo* sigue siendo el gran

reservorio del cual emanan las catexias libidinales hacia los objetos y al que se retraen nuevamente, como una masa protoplástica maneja sus pseudópodos. Sólo en el estado del pleno enamoramiento el contingente principal de la libido es transferido al objeto, asumiendo éste, en cierta manera, la plaza del *yo*. Una característica de la libido, importante para la existencia, es su *movilidad*, es decir, la facilidad con que pasa de un objeto a otros. Contraria a aquélla es la *fijación* de la libido a determinados objetos, que frecuentemente puede persistir durante la vida entera.

Es innegable que la libido tiene fuentes somáticas, que fluye hacia el *yo* desde distintos órganos y partes del cuerpo, como lo observamos con mayor claridad en aquella parte de la libido que, de acuerdo con su fin instintual, denominamos «excitación sexual». Las más destacadas de las regiones somáticas que dan origen a la libido se distinguen con el nombre de *zonas erógenas*, aunque en realidad el cuerpo entero es una zona erógena semejante. La mayor parte de nuestros conocimientos respecto del Eros —es decir, de su exponente, la libido— los hemos adquirido estudiando la función sexual, que en la acepción popular, aunque no en nuestra teoría, coincide con el Eros. Pudimos formarnos así una imagen de cómo el impulso sexual, destinado a ejercer tan decisiva influencia en nuestra vida, se desarrolla gradualmente a partir de los sucesivos aportes suministrados por una serie de instintos parciales que representan determinadas zonas erógenas.

CAPÍTULO III

EL DESARROLLO DE LA FUNCIÓN SEXUAL

De acuerdo con la concepción corriente, la vida sexual humana consiste esencialmente en el impulso de poner los órganos genitales propios en contacto con los de una persona del sexo opuesto. Es acompañado por el beso, la contemplación y la caricia manual de ese cuerpo ajeno, como manifestaciones accesorias y como actos preparatorios. Dicho impulso aparecería con la pubertad, es decir, en la edad de la maduración sexual, y serviría a la procreación; pero siempre se conocieron hechos que no caben en el estrecho

marco de esta concepción: 1) es curioso que existan seres para los cuales sólo tienen atractivo las personas del propio sexo y sus órganos genitales; 2) no es menos extraño que existan personas cuyos deseos parecieran ser sexuales, pero que al mismo tiempo descartan completamente los órganos sexuales o su utilización normal: a tales seres se los llama «perversos», 3) por fin, es notable que ciertos niños (considerados por ello como degenerados) muy precozmente manifiestan interés por sus propios genitales y signos de excitación en los mismos.

Es comprensible que el psicoanálisis despertara asombro y antagonismo cuando, fundándose parcialmente en esos tres hechos desatendidos, contradijo todas las concepciones populares sobre la sexualidad y arribó a las siguientes comprobaciones fundamentales:

a) La vida sexual no comienza sólo en la pubertad, sino que se inicia con evidentes manifestaciones poco después del nacimiento.

b) Es necesario establecer una neta distinción entre los conceptos de lo «sexual» y lo «genital». El primero es un concepto más amplio y comprende muchas actividades que no guardan relación alguna con los órganos genitales.

c) La vida sexual abarca la función de obtener placer en zonas del cuerpo, una función que ulteriormente es puesta al servicio de la procreación, pero a menudo las dos funciones no llegan a coincidir íntegramente.

Es natural que el interés se concentre en el primero de estos postulados, el más inesperado de todos. Pudo comprobarse, en efecto, que en la temprana infancia existen ciertos signos de actividad corporal a los que sólo un arraigado prejuicio pudo negar el calificativo de sexual y que aparecen vinculados con fenómenos psíquicos que más tarde volveremos a encontrar en la vida amorosa del adulto, como, por ejemplo, la fijación a determinados objetos, los celos, etc. Compruébase, además, que tales fenómenos, surgidos, en la primera infancia, forman parte de un proceso evolutivo perfectamente reglado, pues después de un incremento progresivo alcanzan su máximo hacia el final del quinto año, para caer luego en un intervalo de reposo. Mientras dura éste, el proceso se detiene, gran parte de lo aprendido se pierde y la actividad sufre una suerte de involución. Finalizado este período, que se denomina «de latencia», la vida sexual continúa en la pubertad, cual si volviera a florecer. He aquí el hecho del *arranque bifásico* de la vida sexual, hecho desconocido fuera de la especie humana y seguramente fundamental para su antropomorfización^[2532].

No carece de importancia el que los sucesos de este primer período de la sexualidad sean, salvo escasos restos, víctimas de la *amnesia infantil*. Nuestras concepciones sobre la etiología de la neurosis y nuestra técnica de tratamiento analítico derivan precisamente de estas concepciones, y la exploración de los procesos evolutivos que acaecen en dicha época precoz también ha evidenciado la certeza de otras postulaciones.

La boca es, a partir del nacimiento, el primer órgano que aparece como zona erógena y que plantea al psiquismo exigencias libidinales. Primero, toda actividad psíquica está centrada en la satisfacción de las necesidades de esa zona. Naturalmente, la boca sirve en primer lugar a la autoconservación por medio de la nutrición, pero no se debe confundir la fisiología con la psicología. El chupeteo del niño, actividad en la que éste persiste con obstinación, es la manifestación más precoz de un impulso hacia la satisfacción que, si bien originado en la ingestión alimentaria y estimulado por ésta, tiende a alcanzar el placer independientemente de la nutrición, de modo que podemos y debemos considerarlo sexual.

Ya durante esa fase oral, con la aparición de los dientes, surgen esporádicamente impulsos sádicos que se generalizan mucho más en la segunda fase, denominada «sádico-anal» porque en ella la satisfacción se busca en las agresiones y en las funciones excretorias. Al incluir las tendencias agresivas en la libido nos fundamos en nuestro concepto de que el sadismo es una mezcla instintual de impulsos puramente libidinales y puramente destructivos, mezcla que desde entonces perdurará durante toda la vida^[2533].

La tercera fase, denominada «fálica», es como un prolegómeno de la conformación definitiva que adoptará la vida sexual, a la cual se asemeja sobremanera. Es notable que en ella no intervengan los genitales de ambos sexos, sino sólo el masculino (falo). Los genitales femeninos permanecen ignorados durante mucho tiempo: el niño, en su intento de comprender los procesos sexuales, se adhiere a la venerable teoría cloacal, genéticamente bien justificada^[2534].

Con la fase fálica y en el curso de ella, la sexualidad infantil precoz llega a su máximo y se aproxima a la declinación. En adelante, el varón y la mujer seguirán distintas evoluciones. Ambos han comenzado a poner su actividad intelectual al servicio de la investigación sexual; ambos se basan en la presunción de la existencia universal del pene; pero ahora han de separarse los

destinos de los sexos. El varón ingresa en la fase edípica; comienza a manipular su pene con fantasías simultáneas que tienen por tema cualquier forma de actividad sexual del mismo con la madre, hasta que los efectos combinados de alguna amenaza de castración y del descubrimiento de la falta de pene en la mujer le hace experimentar el mayor trauma de su vida, que inaugura el período de latencia, con todas sus repercusiones. La niña, después de un fracasado intento de emular al varón, llega a reconocer su falta de pene, o más bien la inferioridad de su clítoris, sufriendo consecuencias definitivas para la evolución de su carácter; a causa de esta primera defraudación en la rivalidad, a menudo comienza por apartarse de la vida sexual en general.

Sería erróneo suponer que estas tres fases se suceden simplemente; por el contrario, la una se agrega a la otra, se superponen, coexisten. En las fases precoces cada uno de los instintos parciales persiguen su satisfacción en completa independencia de los demás; pero en la fase fálica aparecen los primeros indicios de una organización destinada a subordinar las restantes tendencias bajo la primacía de los genitales, representando un comienzo de coordinación de la tendencia hedonística general con la función sexual. La organización completa sólo se alcanzará a través de la pubertad, en una cuarta fase, en la fase genital. Se establece así una situación en la cual: 1) se conservan muchas catexias libidinales anteriores; 2) otras se incorporan a la función sexual como actos preparatorios y coadyuvantes, cuya satisfacción suministra el denominado placer preliminar; 3) otras tendencias son excluidas de la organización, ya sea coartándolas totalmente (represión) o empleándolas de una manera distinta en el yo, formando rasgos del carácter o experimentando sublimaciones con desplazamiento de sus fines.

Este proceso no siempre transcurre llanamente. Las inhibiciones de su desarrollo se manifiestan en forma de los múltiples trastornos que puede sufrir la vida sexual. Prodúcese entonces fijaciones de la libido a las condiciones de fases anteriores, cuya tendencia, independiente del fin sexual normal, se califica de *perversión*. Semejante inhibición del desarrollo es, por ejemplo, la homosexualidad, siempre que llegue a ser manifiesta. El análisis demuestra que en todos los casos ha existido un vínculo objetal de carácter homosexual, que casi siempre subsiste, aun *latentemente*. La situación se complica porque, en general, no se trata de que los procesos necesarios para llegar a la solución normal se realicen plenamente o falten por completo, sino que también pueden realizarse *parcialmente*, de modo que el resultado final dependerá de estas

relaciones *cuantitativas*. Así, aunque se haya alcanzado la organización genital, ésta se encontrará debilitada por las porciones de libido que no hayan seguido su desarrollo, quedando fijadas a objetos y fines pregenitales. Este debilitamiento se manifiesta en la tendencia de la libido a retornar a sus anteriores catexias pregenitales en casos de insatisfacción genital o de dificultades en el mundo real (*regresión*).

Estudiando las funciones sexuales hemos adquirido una primera convicción provisional, o más bien una presunción, de dos nociones que demostrarán ser importantes en todo el sector de nuestra ciencia. Ante todo, la de que las manifestaciones normales y anormales que observamos, es decir, la fenomenología, debe ser descrita desde el punto de vista de la dinámica y de la economía (en este caso, desde el punto de vista de la distribución cuantitativa de la libido); luego, que la etiología de los trastornos estudiados por nosotros se encuentra en la historia evolutiva, es decir, en las épocas más precoces del individuo.

CAPÍTULO IV

LAS CUALIDADES PSÍQUICAS

Hemos descrito la estructura del aparato psíquico y las energías o fuerzas que en él actúan; hemos observado asimismo en un ejemplo ilustrativo cómo esas energías (especialmente la libido) se organizan integrando una función fisiológica que sirve a la conservación de la especie. Nada había en todo ello que expresase el particularísimo carácter de lo psíquico, salvo, naturalmente, el hecho empírico de que aquel aparato y aquellas energías constituyen el fundamento de las funciones que denominamos nuestra vida anímica. Nos ocuparemos ahora de cuanto es únicamente característico de ese psiquismo, de lo que, según opinión muy generalizada, hasta coincide realmente con lo psíquico, a exclusión de todo lo demás.

El punto de partida de dicho estudio está dado por el singular fenómeno de la consciencia, un hecho refractario a toda explicación y descripción. No obstante, cuando alguien se refiere a la consciencia, sabemos al punto por propia

experiencia lo que con ello se quiere significar^[2535].

Muchas personas, psicólogas o no, se conforman con aceptar que la consciencia sería lo único psíquico, y en tal caso la psicología no tendría más objeto que discernir, en la fenomenología psíquica, percepciones, sentimientos, procesos cogitativos y actos volitivos. Se acepta generalmente, empero, que estos procesos conscientes no forman series cerradas y completas en sí mismas, de modo que sólo cabe la alternativa de admitir que existen procesos físicos o somáticos concomitantes de lo psíquico, siendo evidente que forman series más completas que las psíquicas, pues sólo algunas, pero no todas, tienen procesos paralelos conscientes. Nada más natural, pues, que poner el acento, en psicología, sobre esos procesos somáticos, reconocerlos como lo esencialmente psíquico, tratar de establecer otra categoría para los procesos conscientes. Mas a esto se resisten la mayoría de los filósofos y muchos que no lo son, declarando que la noción de algo psíquico que fuese inconsciente sería contradictoria en sí misma.

He aquí precisamente lo que el psicoanálisis se ve obligado a establecer y lo que constituye su segunda hipótesis fundamental. Postula que lo esencialmente psíquico son esos supuestos procesos concomitantes somáticos, y al hacerlo, comienza por hacer abstracción de la cualidad de consciencia. Con todo, no se encuentra sólo en esta posición, pues muchos pensadores, como, por ejemplo, Theodor Lipps, han afirmado lo mismo con idénticas palabras. Por lo demás, la general insuficiencia de la concepción corriente de lo psíquico ha dado lugar a que hicieran cada vez más perentoria la incorporación de algún concepto de lo inconsciente en el pensamiento psicológico, aunque fue planteado en forma tan vaga e imprecisa que no pudo ejercer influencia alguna sobre la ciencia.

Ahora bien: parecería que esta disputa entre el psicoanálisis y la filosofía sólo se refiere a una insignificante cuestión de definiciones; es decir, a si el calificativo de «psíquico» habría de ser aplicado a una u otra serie. En realidad, sin embargo, esta decisión es fundamental, pues mientras la psicología de la consciencia jamás logró trascender esas series fenoménicas incompletas, evidentemente subordinadas a otros sectores, la nueva concepción de que lo psíquico sería en sí inconsciente permitió convertir la psicología en una ciencia natural como cualquier otra. Los procesos de que se ocupa son en sí tan incognoscibles como los de otras ciencias, como los de la química o la física; pero es posible establecer las leyes a las cuales obedecen, es posible seguir en

tramos largos y continuados sus interrelaciones e interdependencias, es decir, es posible alcanzar lo que se considera una «comprensión» del respectivo sector de los fenómenos naturales. Al hacerlo, no se puede menos que establecer nuevas hipótesis y crear nuevos conceptos, pero éstos no deben ser menospreciados como testimonio de nuestra ignorancia, sino valorados como conquistas de la ciencia dotadas del mismo valor aproximativo que las análogas construcciones intelectuales auxiliares de otras ciencias naturales, quedando librado a la experiencia renovada y decantada el modificarlas, corregirlas y precisarlas. Así, no ha de extrañarnos el que los conceptos básicos de la nueva ciencia, sus principios (instinto, energía nerviosa, etc.) permanezcan durante cierto tiempo tan indeterminados como los de las ciencias más antiguas (fuerza, masa, gravitación).

Toda ciencia reposa en observaciones y experiencias alcanzadas por medio de nuestro aparato psíquico; pero como nuestra ciencia tiene por objeto precisamente a ese aparato, dicha analogía toca aquí a su fin. En efecto, realizamos nuestras observaciones por medio del mismo aparato perceptivo, y precisamente con ayuda de las lagunas en lo psíquico^[2536], completando las omisiones con inferencias plausibles y traduciéndolas al material consciente. Así, establecemos, en cierto modo, una serie complementaria consciente para lo psíquico inconsciente. La relativa certeza de nuestra ciencia psicológica reposa sobre la solidez de esas deducciones, pero quien profundice esta labor comprobará que nuestra técnica resiste a toda crítica.

En el curso de esta labor se nos imponen las diferenciaciones que calificamos como *cualidades psíquicas*. No es necesario caracterizar lo que denominamos *consciente*, pues coincide con la consciencia de los filósofos y del habla cotidiana. Para nosotros todo lo psíquico restante constituye lo *inconsciente*. Pero al punto nos vemos obligados a establecer en este inconsciente una importante división. Algunos procesos fácilmente se tornan conscientes, y, aunque dejen de serlo, pueden volver a la consciencia sin dificultad: como suele decirse, pueden ser reproducidos o recordados. Esto nos advierte que la consciencia misma no es sino un estado muy fugaz. Cuanto es consciente, únicamente lo es por un instante, y el que nuestras percepciones no parezcan confirmarlo es sólo una contradicción aparente, debida a que los estímulos de la percepción pueden subsistir durante cierto tiempo, de modo que aquélla bien puede repetirse. Todo esto se advierte claramente en la percepción consciente de

nuestros procesos intelectivos, que si bien pueden persistir, también pueden extinguirse en un instante. Todo lo inconsciente que se conduce de esta manera, que puede trocar tan fácilmente su estado inconsciente por el consciente, convendrá calificarlo, pues, como «susceptible de consciencia» o *preconsciente*. La experiencia nos ha demostrado que difícilmente existan procesos psíquicos, por más complicados que sean, que no puedan en ocasiones permanecer preconscientes, aunque por lo regular irrumpen a la consciencia, como lo expresamos analíticamente. Otros procesos y contenidos psíquicos no tienen acceso tan fácil a la conscienciación, sino que es preciso inferirlos, adivinarlos y traducirlos a la expresión consciente, en la manera ya descrita. Para estos procesos reservamos, en puridad, el calificativo de *inconscientes*.

Por tanto, hemos atribuido tres cualidades a los procesos psíquicos: éstos pueden ser conscientes, preconscientes o inconscientes. La división entre las tres clases de contenidos que llevan estas cualidades no es absoluta ni permanente. Como vemos, lo preconsciente se torna consciente sin nuestra intervención, y lo inconsciente puede volverse consciente mediante nuestros esfuerzos, que a menudo nos permiten advertir la oposición de fuertes resistencias. Al realizar esta tentativa en el prójimo, no olvidemos que el relleno consciente de sus lagunas perceptivas, es decir, la construcción que le ofrecemos, aún no significa que hayamos tornado conscientes en él los respectivos contenidos inconscientes. Hasta este momento, el material se encontrará en su mente en dos versiones: una, en la reconstrucción consciente que acaba de recibir; otra, en su estado inconsciente original. Nuestros tenaces esfuerzos suelen lograr entonces que ese inconsciente se le torne consciente al propio sujeto, coincidiendo así ambas versiones en una sola. En los distintos casos varía la magnitud del esfuerzo necesario, el cual nos permite apreciar el grado de la resistencia contra la conscienciación. Lo que en el tratamiento analítico, por ejemplo, es resultado de nuestro esfuerzo, también puede ocurrir espontáneamente: un contenido generalmente inconsciente se transforma en preconsciente y llega luego a la consciencia, como ocurre profusamente en los estados psicóticos. Deducimos de ello que el mantenimiento de ciertas resistencias internas es una condición ineludible de la normalidad. En el estado del dormir prodúcese regularmente tal disminución de las resistencias, con la consiguiente irrupción de contenidos inconscientes, quedando establecidas así las condiciones para la formación de los sueños. Inversamente, contenidos preconscientes pueden sustraerse por un tiempo a nuestro alcance, quedando bloqueados por resistencias, como es el caso

en los olvidos fugaces, o bien un pensamiento preconsciente puede volver transitoriamente al estado inconsciente, fenómeno que parece constituir la condición básica del chiste. Veremos que una reversión similar de contenidos o procesos preconscientes al estado inconsciente desempeña un importante papel en la causación de los trastornos neuróticos.

Presentada con este carácter general y simplificado, la doctrina de las tres cualidades de lo psíquico parece ser más bien una fuente de insuperable confusión que un aporte al esclarecimiento. Mas no olvidemos que no constituye una teoría propiamente dicha, sino un primer inventario de los hechos de nuestra observación, ajustado en lo posible a esos hechos, sin tratar de explicarlos. Las complicaciones que revela demuestran a las claras las dificultades especiales que debe superar nuestra investigación. Es de presumir, sin embargo, que aún podremos profundizar esta doctrina si perseguimos las relaciones entre las cualidades psíquicas y las provincias o instancias del aparato psíquico que hemos postulado; pero también estas relaciones están lejos de ser simples.

El proceso de que algo se haga consciente se halla vinculado, ante todo, a las percepciones que nuestros órganos sensoriales reciben del mundo exterior. Por consiguiente, para la consideración topográfica es un fenómeno que ocurre en la capa cortical más periférica del yo. Sin embargo, también tenemos informaciones conscientes del interior de nuestro cuerpo, sensaciones que ejercen sobre nuestra vida psíquica una influencia aún más perentoria que las percepciones exteriores, y en determinadas circunstancias los propios órganos sensoriales también transmiten sensaciones, por ejemplo, dolorosas, además de sus percepciones específicas. Pero ya que estas sensaciones (como se las llama para diferenciarlas de las percepciones conscientes) también emanan de los órganos terminales y ya que concebimos a todos éstos como prolongaciones y apéndices de la capa cortical, bien podemos mantener la mencionada afirmación. La única diferencia residiría en que el propio cuerpo reemplaza al mundo exterior para los órganos terminales de las sensaciones e impresiones internas.

Procesos conscientes en la periferia del yo; todos los demás, en el yo, inconscientes: he aquí la situación más simple que podríamos concebir. Bien puede ser valedera en los animales, pero en el hombre se agrega una complicación por la cual también los procesos internos del yo pueden adquirir la cualidad de consciencia. Esta complicación es obra de la función del lenguaje, que conecta sólidamente los contenidos yoicos con restos mnemónicos de percepciones visuales y, particularmente, acústicas. Merced a este proceso, la

periferia perceptiva de la capa cortical también puede ser estimulada, y en medida mucho mayor, desde el interior: procesos internos, como los ideativos y las secuencias de representaciones, pueden tornarse conscientes, siendo necesario un mecanismo particular que discierna ambas posibilidades: he aquí la denominada *prueba de realidad*. Con ello ha caducado la ecuación «percepción = realidad (mundo exterior)», llamándose *alucinaciones* los errores que ahora pueden producirse fácilmente y que ocurren con regularidad en el sueño.

El interior del *yo*, que comprende ante todo los procesos cogitativos o intelectivos, tiene la cualidad de preconscious. Ésta es característica y privativa del *yo*, mas no sería correcto aceptar que la conexión con los restos mnemónicos del lenguaje sea el requisito esencial del estado preconscious, pues éste es independiente de aquél, aunque la condición del lenguaje permite suponer certeramente la índole preconscious de un proceso. El estado preconscious, caracterizado de una parte por su accesibilidad a la consciencia, y de otra por su vinculación con los restos verbales, es, sin embargo, algo particular, cuya índole no queda agotada por esas dos características. Prueba de ello es que grandes partes del *yo* —y, ante todo, del *super-yo*, al que no se puede negar el carácter de preconscious—, por lo general permanecen inconscientes en el sentido fenomenológico. Ignoramos por qué esto debe ser así. Más adelante trataremos de abordar el problema de la verdadera índole de lo preconscious.

Lo inconsciente es la única cualidad dominante en el *ello*. El *ello* y lo inconsciente se hallan tan íntimamente ligados como el *yo*, y lo preconscious, al punto que dicha relación es aún más exclusiva en aquel caso. Un repaso de la historia evolutiva del individuo y de su aparato psíquico nos permite comprobar una importante distinción en el *ello*. Originalmente, desde luego, todo era *ello*; el *yo* se desarrolló del *ello* por la incesante influencia del mundo exterior. Durante esta lenta evolución, ciertos contenidos del *ello* pasaron al estado preconscious y se incorporaron así al *yo*; otros permanecieron intactos en el *ello*, formando su núcleo, difícilmente accesible. Mas durante este desarrollo el joven y débil *yo* volvió a desplazar al estado inconsciente ciertos contenidos ya incorporados, abandonándolos, y se condujo de igual manera frente a muchas impresiones nuevas que podría haber incorporado, de modo que éstas, rechazadas, sólo pudieron dejar huellas en el *ello*. Teniendo en cuenta su origen, denominamos *lo reprimido* a esta parte del *ello*. Poco importa que no siempre podamos discernir claramente entre ambas categorías de contenidos *éllicos*, que corresponden aproximadamente a la división entre el acervo innato y lo adquirido durante el

desarrollo del yo.

Si aceptamos la división topográfica del aparato psíquico en un *yo* y en un *ello*, con la que corre paralela la diferenciación de las cualidades preconscientes e inconscientes; si, por otra parte, sólo consideramos estas cualidades como signos de la diferencia, pero no como la misma esencia de éstas, ¿en qué reside entonces la verdadera índole del estado que se revela en el *ello* por la cualidad de lo inconsciente, y en el *yo* por la de lo preconscious? ¿En qué consiste la diferencia entre ambos?

Pues bien: nada sabemos de esto, y nuestros escasos conocimientos apenas se elevan lastimosamente sobre el tenebroso fondo formado por esta incertidumbre. Nos hemos aproximado aquí al verdadero y aún oculto enigma de lo psíquico. Siguiendo la costumbre impuesta por otras ciencias naturales, aceptamos que en la vida psíquica actúa una especie de energía, pero carecemos de todos los asideros necesarios para abordar su conocimiento mediante analogías con otras formas energéticas. Creemos reconocer que la energía nerviosa o psíquica existe en dos formas: una libremente móvil y otra más bien ligada; hablamos de catexias e hipercatexias de los contenidos, y aún nos atrevemos a suponer que una «hipercatexia» establece una especie de síntesis entre distintos procesos, síntesis en cuyo curso la energía libre se convierte en ligada. Más lejos no hemos podido llegar, pero nos atenemos a la noción de que también la diferencia entre el estado inconsciente y el preconscious radica en semejantes condiciones dinámicas, noción que nos permitiría comprender que el uno pueda transformarse en el otro, ya sea espontáneamente o mediante nuestra intervención.

Tras todas esas incertidumbres asoma, empero, un nuevo hecho cuyo descubrimiento debemos a la investigación psicoanalítica. Hemos aprendido que los procesos del inconsciente o del *ello* obedecen a leyes distintas de las que rigen los procesos en el *yo* preconscious. En su conjunto, denominamos a estas leyes *proceso primario*, en contraste con el *proceso secundario*, que regula el suceder del preconscious, del *yo*. Así, pues, el estudio de las cualidades psíquicas no ha resultado, a la postre, estéril.

CAPÍTULO V

LA INTERPRETACIÓN DE LOS SUEÑOS COMO MODELO ILUSTRATIVO

Poco nos revelará la investigación de los estados normales y estables, en los cuales los límites del *yo* frente al *ello*, asegurados por resistencias (anticatexias), se han mantenido firmes; en los cuales el *super-yo* no se diferencia del *yo* porque ambos trabajan en armonía. Sólo pueden ser útiles los estados de conflicto y rebelión cuando el contenido del *ello* inconsciente tiene perspectivas de irrumpir al *yo* y a la consciencia, y cuando el *yo*, a su vez, vuelve a defenderse contra esa irrupción. Sólo en estas circunstancias podemos realizar observaciones que corroboren o rectifiquen lo que hemos dicho con respecto a ambos partícipes del mecanismo psíquico. Mas semejante estado es precisamente el reposo nocturno, el dormir, y por eso la actividad psíquica durante el dormir, actividad que vivenciamos como sueños, constituye nuestro más favorable objeto de estudio. Además, nos permite eludir la tan repetida objeción de que estructuraríamos la vida psíquica normal de acuerdo con comprobaciones patológicas, pues el sueño es un fenómeno habitual en la vida de todo ser normal, por más que sus características discrepen de las producciones que presenta nuestra vida de vigilia.

Como todo el mundo sabe, el sueño puede ser confuso, incomprensible y aun absurdo; sus contenidos pueden contradecir todas nuestras nociones de la realidad, y en él nos conducimos como dementes, al adjudicar, mientras soñamos, realidad objetiva a los contenidos del sueño.

Nos abrimos camino a la comprensión («interpretación») del sueño aceptando que cuanto recordamos como tal, después de haber despertado, no es el verdadero proceso onírico, sino sólo una fachada tras la cual se oculta éste. He aquí la diferenciación que hacemos entre un *contenido onírico manifiesto* y las *ideas latentes del sueño*. Al proceso que convierte éstas en aquél lo llamamos *elaboración onírica*. El estudio de la elaboración onírica nos suministra un excelente ejemplo de cómo el material inconsciente del *ello* (tanto el originalmente inconsciente como el reprimido) se impone al *yo*, se torna preconscious y, bajo el rechazo del *yo*, sufre aquellas transformaciones que conocemos como *deformación onírica*. No existe característica alguna del sueño que no pueda ser explicada de tal manera.

Lo más conveniente será que comencemos señalando la existencia de dos

clases de motivos para la formación onírica. O bien un impulso instintivo (un deseo inconsciente), por lo general reprimido, adquiere durante el reposo la fuerza necesaria para imponerse en el yo, o bien un deseo insatisfecho subsistente en la vida diurna, un tren de ideas preconsciente, con todos los impulsos conflictuales que le pertenecen, ha sido reforzado durante el reposo por un elemento inconsciente. Hay, pues, sueños que proceden del *ello* y sueños que proceden del yo. Para ambos rige el mismo mecanismo de formación onírica, y también la imprescindible precondition dinámica es una y la misma. El yo revela su origen relativamente tardío y derivado del *ello*, por el hecho de que transitoriamente deja en suspenso sus funciones y permite el retorno a un estado anterior. Como no podría ser correctamente de otro modo, lo realiza rompiendo sus relaciones con el mundo exterior, y retirando sus catexias de los órganos sensoriales. Puede afirmarse justificadamente que con el nacimiento queda establecida una tendencia a retornar a la vida intrauterina que se ha abandonado; es decir, un instinto de dormir. El dormir representa ese regreso al vientre materno. Dado que el yo despierto gobierna la motilidad, esta función es paralizada en el estado de reposo, tornándose con ello superfluas buena parte de las inhibiciones impuestas al *ello* inconsciente. El retiro o la atenuación de estas «anticatexias» permite ahora al *ello* una libertad que ya no puede ser perjudicial. Las pruebas de la participación del *ello* inconsciente en la formación onírica son numerosos y convincentes: a) La memoria onírica tiene mucho más vasto alcance que la memoria vigil. El sueño trae recuerdos que el soñante ha olvidado y que le son inaccesibles durante la vigilia, b) El sueño recurre sin límite alguno a símbolos lingüísticos cuya significación generalmente ignora el soñante, pero cuyo sentido podemos establecer gracias a nuestra experiencia. Proceden probablemente de fases pretéritas de la evolución del lenguaje, c) Con gran frecuencia, la memoria onírica reproduce impresiones de la temprana infancia del soñante, impresiones de las que no sólo podemos afirmar con seguridad que han sido olvidadas, sino también que se tornaron inconscientes debido a la represión. Sobre esto se basa el empleo casi imprescindible del sueño para reconstruir la prehistoria del soñante, como intentamos hacerlo en el tratamiento analítico de las neurosis, d) Además, el sueño trae a colación contenidos que no pueden proceder ni de la vida adulta ni de la infancia olvidada del soñante. Nos vemos obligados a considerarla como una parte de la *herencia arcaica* que el niño trae consigo al mundo, antes de cualquier experiencia propia, como resultado de las experiencias de sus antepasados. Las analogías de este material

filogenético las hallamos en las más viejas leyendas de la humanidad y en sus costumbres subsistentes. De este modo, el sueño se convierte en una fuente nada desdeñable de la prehistoria humana.

Pero lo que hace al sueño tan valioso para nuestros conocimientos es la circunstancia de que el material inconsciente, al irrumpir en el *yo*, trae consigo sus propias modalidades dinámicas. Queremos decir con ello que los pensamientos preconcientes mediante los cuales se expresa aquél son tratados en el curso de la elaboración onírica como si fueran partes inconscientes del *ello*; y en el segundo tipo citado de formación onírica, los pensamientos preconcientes que se han reforzado con los impulsos instintivos inconscientes son reducidos a su vez al estado inconsciente. Sólo mediante este camino nos enteramos de las leyes que rigen los mecanismos inconscientes y de sus diferencias frente a las reglas conocidas del pensamiento vigil. Así, la elaboración onírica es esencialmente un caso de elaboración inconsciente de procesos ideativos preconcientes. Para recurrir a un símil de la historia: los conquistadores foráneos no gobiernan el país conquistado de acuerdo con la ley que encuentran en éste, sino de acuerdo con la propia. Mas es innegable que el resultado de la elaboración onírica es una transacción, un compromiso entre dos partes. Puede reconocerse el influjo de la organización del *yo*, aún no del todo paralizada, en la deformación impuesta al material inconsciente y en las tentativas, harto precarias a menudo, de conferir al todo una forma que pueda ser aceptada por el *yo* (*elaboración secundaria*). En nuestro símil esto vendría a ser la expresión de la pertinaz resistencia que ofrecen los conquistados.

Las leyes de los procesos inconscientes que así se manifiestan son muy extrañas y bastan para explicar casi todo lo que en el sueño nos parece tan enigmático. Cabe mencionar entre ellas, ante todo, la notable tendencia a la *condensación*, una tendencia a formar nuevas unidades con elementos que en el pensamiento vigil seguramente habríamos mantenido separados. Por consiguiente, a menudo un único elemento del sueño manifiesto representa toda una serie de ideas oníricas latentes, como si fuese una alusión común a todas ellas, y, en general, la extensión del sueño manifiesto es extraordinariamente breve en comparación con el exuberante material del que ha surgido. Otra particularidad de la elaboración onírica, no del todo independiente de la anterior, es la facilidad del *desplazamiento* de las intensidades psíquicas (catexias) de un elemento al otro, sucediendo a menudo que un elemento accesorio de las ideas oníricas aparezca en el sueño manifiesto como el más claro y, por consiguiente,

el más importante; recíprocamente, elementos esenciales de las ideas oníricas son sólo representados en el sueño manifiesto por insignificantes alusiones. Además, a la elaboración onírica suelen bastarle concordancias harto inaparentes para sustituir un elemento por otro en todas las operaciones subsiguientes. Es fácil imaginar en qué medida estos mecanismos de la condensación y del desplazamiento pueden dificultar la interpretación del sueño y la revelación de las relaciones entre el sueño manifiesto y las ideas oníricas latentes. Al comprobar estas dos tendencias a la condensación y al desplazamiento, nuestra teoría llega a la conclusión de que en el *ello* inconsciente la energía se encuentra en estado de libre movilidad, y que al *ello* le importa, más que cualquier otra cosa, la posibilidad de descargar sus magnitudes de excitación^[2537]; nuestra teoría aplica ambas propiedades para caracterizar el proceso primario que anteriormente hemos atribuido al *ello*.

El estudio de la elaboración onírica nos ha enseñado asimismo muchas otras peculiaridades, tan notables como importantes, de los procesos inconscientes, entre las que sólo unas pocas hemos de mencionar aquí. Las reglas decisivas de la lógica no rigen en el inconsciente, del que cabe afirmar que es el dominio de lo ilógico. Tendencias con fines opuestos subsisten simultánea y conjuntamente en el inconsciente, sin que surja la necesidad de conciliarias; o bien ni siquiera se influyen mutuamente, o, si lo hacen, no llegan a una decisión, sino a una transacción que necesariamente debe ser absurda, pues comprende elementos mutuamente inconciliables. De acuerdo con ello, las contradicciones no son separadas, sino tratadas como si fueran idénticas, de modo que en el sueño manifiesto todo elemento puede representar también su contrario. Ciertos filólogos han reconocido que lo mismo ocurre en las lenguas más antiguas, y que las antonimias, como «fuerte-débil», «claro-oscuro», «alto-bajo», fueron expresadas primitivamente por una misma raíz, hasta que dos variaciones del mismo radical separaron ambas significaciones antagónicas. En una lengua tan evolucionada como el latín subsistirían aún restos de este doble sentido primitivo, como, por ejemplo, en las voces *altus* («alto» y «bajo») y *sacer* («sagrado» y «execrable»), entre otras.

Teniendo en cuenta la complicación y la multiplicidad de las relaciones entre el sueño manifiesto y el contenido latente que tras él se oculta, cabe preguntarse, desde luego, por qué camino se podría deducir el uno del otro, y si al hacerlo dependeremos tan sólo de una feliz adivinación, apoyada quizá por la traducción

de los símbolos que aparecen en el sueño manifiesto. Podemos responder que en la gran mayoría de los casos el problema se resuelve satisfactoriamente, pero sólo con ayuda de las asociaciones que el propio soñante agrega a los elementos del contenido manifiesto. Cualquier otro procedimiento será arbitrario e inseguro. Las asociaciones del soñante, en cambio, traen a la luz los eslabones intermedios, que insertamos en la laguna entre el sueño manifiesto y su contenido latente, reconstruyendo con su ayuda a éste, es decir, «interpretamos» aquél. No debe extrañar que esta labor interpretativa, de sentido contrario a la elaboración onírica, no alcance en ocasiones plena seguridad.

Aún queda por explicar la razón dinámica de que el yo durmiente emprenda el esfuerzo de la elaboración onírica. Afortunadamente, es fácil hallarla. Todo sueño en formación exige al yo, con ayuda del inconsciente, la satisfacción de un instinto, si el sueño surge del *ello*; o la solución de un conflicto, la eliminación de una duda, la adopción de un propósito, si el sueño emana de un resto de la actividad preconsciente vigil. Pero el yo durmiente está embargado por el deseo de mantener el reposo, percibiendo esa exigencia como una molestia y tratando de eliminarla. Logra este fin mediante un acto de aparente concesión, ofreciendo a la exigencia una *realización del deseo* inofensiva en esas circunstancias, realización mediante la cual consigue eliminar la exigencia. La función primordial de la elaboración onírica es, precisamente, la sustitución de la exigencia por la realización del deseo. Quizá no sea superfluo ilustrar tal circunstancia mediante tres simples ejemplos: un sueño de hambre, uno de comodidad y otro animado por la necesidad sexual. Mientras duerme, se hace sentir en el soñante la necesidad de comida, de modo que sueña con un opíparo banquete y sigue durmiendo. Desde luego, tenía la alternativa de despertarse para comer o de seguir durmiendo; pero ha optado por lo último, satisfaciendo el hambre en el sueño, por lo menos momentáneamente, pues si su apetito continúa, seguramente acabará por despertarse. En cuanto al segundo caso: el soñante debe despertar para llegar a determinada hora al hospital; mas sigue durmiendo y sueña que ya se encuentra allí, aunque en calidad de enfermo que no necesita abandonar su lecho. Por fin, supongamos que de noche sienta ansias de gozar de un objeto sexual prohibido, como la mujer de un amigo; sueña entonces con el acto sexual, pero no con esa persona, sino con otra que lleva el mismo nombre, aunque le es indiferente; o bien sus objeciones se expresan haciendo que la amada quede anónima.

Desde luego, no todos los casos son tan simples; particularmente en los

sueños que se originan en restos diurnos no solucionados y que en el estado de reposo han hallado sólo un reforzamiento inconsciente, a menudo no es fácil revelar el impulso motor inconsciente y demostrar su realización del deseo, pero cabe aceptar que existe en todos los casos. La regla de que el sueño es una realización de deseos, fácilmente despertará incredulidad si se recuerda cuántos sueños tiene un contenido directamente penoso, o aun provocan el despertar con angustia, sin mencionar siquiera los tan frecuentes sueños carentes de tonalidad afectiva determinada. El argumento del sueño de angustia, empero, no resiste al análisis, pues no debemos olvidar que el sueño siempre es el resultado de un conflicto, una especie de transacción conciliadora. Lo que para el *ello* inconsciente es una satisfacción, puede ser, por eso mismo, motivo de angustia para el *yo*.

A medida que avanza la elaboración onírica, unas veces se impondrá más el inconsciente y otras se defenderá más enérgicamente el *yo*. En la mayoría de los casos, los sueños de angustia son aquéllos cuyo contenido ha sufrido la menor deformación. Si la exigencia del inconsciente se torna excesiva, de modo que el *yo* durmiente no sea capaz de rechazarla con los medios a su alcance, entonces abandona el deseo de dormir y retoma a la vida vigil. He aquí, pues, una definición que abarca todos los casos de la experiencia; el sueño es siempre una *tentativa* de eliminar la perturbación del reposo mediante la realización de un deseo, es decir, es el guardián del reposo. Esta tentativa puede tener éxito más o menos completo; pero también puede fracasar, y entonces el durmiente se despierta, al parecer por ese mismo sueño. También al bravo sereno que ha de amparar el reposo del villorrio, en ciertas circunstancias no le queda más remedio que alborotar y despertar a los vecinos durmientes.

Para concluir estas consideraciones agregaremos unas palabras que justifiquen nuestra prolongada dedicación al problema de la interpretación onírica. Se ha demostrado que los mecanismos inconscientes revelados por el estudio de la elaboración onírica, que nos han servido para explicar la formación del sueño, nos facilitan también la comprensión de los curiosos síntomas que atraen nuestro interés hacia las neurosis y las psicosis. Semejante coincidencia nos permite abrigar grandes esperanzas.

SEGUNDA PARTE

APLICACIONES PRÁCTICAS

CAPÍTULO VI

LA TÉCNICA PSICOANALÍTICA

EL sueño, es, por consiguiente, una psicosis, con todas las absurdidades, las formaciones delirantes y las ilusiones de una psicosis. Pero es una psicosis de breve duración, inofensiva, que aún cumple una función útil, que es iniciada con el consentimiento de su portador y concluida por un acto voluntario de éste. Sin embargo, no deja de ser una psicosis, y nos demuestra cómo hasta una alteración de la vida psíquica tan profunda como ésta puede anularse y ceder la plaza a la función normal. En vista de ello, ¿acaso es demasiada osadía esperar que también sería posible someter a nuestro influjo y llevar a la curación las temibles enfermedades espontáneas de la vida psíquica?

Poseemos ya algunos conocimientos necesarios para emprender esta tarea. Según dimos por establecido, el *yo* tiene la función de enfrentar sus tres relaciones de dependencia: de la realidad, del *ello* y del *super-yo*, sin afectar su organización ni menoscabar su autonomía. La condición básica de los estados patológicos que estamos considerando debe consistir, pues, en un debilitamiento relativo o absoluto del *yo* que le impida cumplir sus funciones. La exigencia más difícil que se le plantea al *yo* probablemente sea la dominación de las exigencias instintivos del *ello*, tarea para la cual debe mantener activas grandes magnitudes de anticatexias. Pero también las exigencias del *super-yo* pueden tomarse tan fuertes e inexorables que el *yo* se encuentre como paralizado en sus restantes funciones. Sospechamos que en los conflictos económicos así originados el *ello* y el *super-yo* suelen hacer causa común contra el hostigado *yo*, que trata de aferrarse a la realidad para mantener su estado normal. Si los dos primeros, empero, se toman demasiado fuertes, pueden llegar a quebrantar y modificar la organización del *yo*, de modo que su relación adecuada con la realidad quede perturbada o aun abolida. Ya lo hemos visto en el sueño: si el *yo* se desprende de la realidad del mundo exterior, cae, por influjo del mundo interior, en la psicosis.

Sobre estas mismas nociones se funda nuestro plan terapéutico. El *yo* ha sido

debilitado por el conflicto interno; debemos acudir en su ayuda. Sucede como en una guerra civil que sólo puede ser decidida mediante el socorro de un aliado extranjero. El médico analista y el yo debilitado del paciente, apoyados en el mundo real exterior, deben tomar partido contra los enemigos, es decir, contra las exigencias instintuales del *ello* y las demandas morales del *super-yo*. Concertamos un pacto con nuestro aliado. El yo enfermo nos promete la más completa sinceridad, es decir, promete poner a nuestra disposición todo el material que le suministra su autopercepción; por nuestra parte, le aseguramos la más estricta discreción y ponemos a su servicio nuestra experiencia en la interpretación del material influido por el inconsciente. Nuestro saber ha de compensar su ignorancia, ha de restituir a su yo la hegemonía sobre las provincias perdidas de la vida psíquica. En este pacto consiste la situación analítica.

Mas apenas hemos dado este paso, ya nos espera la primera defraudación, la primera llamada a la cautela. Para que el yo del enfermo sea un aliado útil en nuestra labor común será preciso que, a pesar de todo el hostigamiento por las potencias enemigas, haya conservado cierta medida de coherencia, cierto resto de reconocimiento de las exigencias que le plantea la realidad. Pero no esperemos tal cosa en el yo del psicótico, que nunca podrá cumplir semejante pacto y apenas si podrá concertarlo. Al poco tiempo habrá arrojado nuestra persona, junto con la ayuda que le ofrecemos, al montón de los elementos del mundo exterior que ya nada le importan. Con ello reconocemos la necesidad de renunciar a la aplicación de nuestro plan terapéutico en el psicótico, renuncia que quizá sea definitiva, o quizá sólo transitoria, hasta que hayamos encontrado otro plan más apropiado para ese propósito.

Pero aún existe otra clase de enfermos psíquicos, sin duda muy emparentados con los psicóticos: la inmensa masa de los neuróticos graves. Tanto las causas de su enfermedad como los mecanismos patogénicos de la misma tienen que ser idénticos, o por lo menos muy análogos; pero, en cambio, su yo ha demostrado ser más resistente, no ha llegado a desorganizarse tanto. Pese a todos sus trastornos y a la consiguiente inadecuación, muchos de ellos aún consiguen imponerse en la vida real. Quizá estos neuróticos se muestren dispuestos a aceptar nuestra ayuda, de modo que limitaremos a ellos nuestro interés y trataremos de ver cómo y hasta qué punto podemos «curarlos».

Nuestro pacto lo concertamos, pues, con los neuróticos: plena sinceridad contra estricta discreción. Este trato impresiona como si sólo quisiéramos oficiar

de confesores laicos; pero la diferencia es muy grande, pues no deseamos averiguar solamente lo que el enfermo sabe y oculta ante los demás, sino que también ha de contarnos lo que él mismo *no* sabe. Con tal objeto le impartimos una definición más precisa de lo que comprendemos por sinceridad. Lo comprometemos a ajustarse a la *regla fundamental* del análisis, que en el futuro habrá de regir su conducta para con nosotros. No sólo deberá comunicarnos lo que sea capaz de decir intencionalmente y de buen grado, lo que le ofrece el mismo alivio que cualquier confesión, sino también todo lo demás que le sea presentado por su autoobservación, cuanto le venga a la mente, por más que le sea *desagradable* decirlo y aunque le parezca *carente de importancia* o aun *insensato* y *absurdo*. Si después de esta indicación consigue abolir su autocrítica, nos suministrará una cantidad de material: ideas, ocurrencias, recuerdos, que ya se encuentran bajo el influjo del inconsciente, que a menudo son derivados directos de éste y que nos colocan en situación de conjeturar sus contenidos inconscientes reprimidos, cuya comunicación al paciente ampliará el conocimiento que su propio *yo* tiene de su inconsciente.

Pero la intervención de su *yo* está lejos de limitarse a suministrarnos, en pasiva obediencia, el material solicitado y a aceptar crédulamente nuestra traducción del mismo. Lo que sucede en realidad es algo muy distinto: algo que en parte podríamos prever y que en parte ha de sorprendernos. Lo más extraño es que el paciente no se conforma con ver en el analista, a la luz de la realidad, un auxiliador y consejero, al que además remunera sus esfuerzos y que, a su vez, estaría muy dispuesto a conformarse con una función parecida a la del guía en una ardua excursión alpina; por el contrario, el enfermo ve en aquél una copia — una reencarnación — de alguna persona importante de su infancia, de su pasado, transfiriéndole, pues, los sentimientos y las reacciones que seguramente correspondieron a ese modelo pretérito. Este fenómeno de la *transferencia* no tarda en revelarse como un factor de insospechada importancia; por un lado, un instrumento de valor sin igual; por el otro, una fuente de graves peligros. Esta transferencia es *ambivalente*; comprende actitudes positivas (afectuosas), tanto como negativas (hostiles) frente al analista, que por lo general es colocado en lugar de un personaje parental, del padre o de la madre. Mientras la transferencia sea positiva, nos sirve admirablemente; altera toda la situación analítica, deja a un lado el propósito racional de llegar a curar y de librarse del sufrimiento. En su lugar aparece el propósito de agradar al analista, de conquistar su aplauso y su amor, que se convierte en el verdadero motor de la colaboración del paciente; el

débil *yo* se fortalece, y bajo el influjo de dicho propósito el paciente logra lo que de otro modo le sería imposible: abandona sus síntomas y se cura aparentemente; todo esto, simplemente por amor al analista. Éste deberá confesarse, avergonzado, que emprendió una difícil tarea sin sospechar siquiera cuán extraordinarios poderes le vendrían a las manos.

La relación de transferencia entraña además otras dos ventajas. El paciente, colocando al analista en lugar de su padre (o de su madre), también le confiere el poderío que su *super-yo* ejerce sobre el *yo*, pues estos padres fueron, como sabemos, el origen del *super-yo*. El nuevo *super-yo* tiene ahora la ocasión de llevar a cabo una especie de *reeducación* del neurótico y puede corregir los errores cometidos por los padres en su educación. Aquí debemos advertir, empero, contra el abuso de este nuevo influjo. Por más que al analista le tiene convertirse en maestro, modelo e ideal de otros; por más que le seduzca crear seres a su imagen y semejanza, deberá recordar que no es ésta su misión en el vínculo analítico y que traiciona su deber si se deja llevar por tal inclinación. Con ello no hará sino repetir un error de los padres, que aplastaron con su influjo la independencia del niño, y sólo sustituirá la antigua dependencia por una nueva. Muy al contrario, en todos sus esfuerzos por mejorar y educar al paciente, el analista siempre deberá respetar su individualidad. La medida del influjo que se permitirá legítimamente deberá ajustarse al grado de inhibición evolutiva que halle en su paciente. Algunos neuróticos han quedado tan infantiles, que aun en el análisis sólo es posible tratarlos como a niños.

La transferencia tiene también otra ventaja: el paciente nos representa en ella, con plástica nitidez, un trozo importante de su vida que de otro modo quizá sólo hubiese descrito insuficientemente. En cierto modo *actúa* ante nosotros, en lugar de contarlo.

Veamos ahora el reverso de esta relación. La transferencia, al reproducir los vínculos con los padres, también asume su ambivalencia. No se podrá evitar que la actitud positiva frente al analista se convierta algún día en negativa, hostil. Tampoco ésta suele ser más que una repetición del pasado. La docilidad frente al padre (si de éste se trata), la conquista de su favor, surgieron de un deseo erótico dirigido a su persona. En algún momento esta pretensión también surgirá en la transferencia, exigiendo satisfacción. Pero en la situación analítica no puede menos que tropezar con una frustración, pues las relaciones sexuales reales entre paciente y analista están excluidas, y tampoco las formas más sutiles de satisfacción, como la preferencia, la intimidad, etc., no serán concedidas por el

analista sino en exigua medida. Semejante rechazo sirve de pretexto para el cambio de actitud, como probablemente ocurrió también en la primera infancia del paciente.

Los éxitos terapéuticos alcanzados bajo el dominio de la transferencia positiva justifican la sospecha de su índole *sugestiva*. Una vez que la transferencia negativa adquiere supremacía, son barridos como el polvo por el viento. Advertimos con horror que todos los esfuerzos realizados han sido vanos. Hasta lo que podíamos considerar como un progreso intelectual definitivo del paciente —su comprensión del psicoanálisis, su confianza en la eficacia de éste— ha desaparecido en un instante. Se conduce como un niño sin juicio propio, que cree ciegamente en quien haya conquistado su amor, pero en nadie más.

A todas luces, el peligro de estos estados transferenciales reside en que el paciente confunda su índole, tomando por vivencias reales y actuales lo que no es sino un reflejo del pasado. Si él (o ella) llega a sentir la fuerte pulsión erótica que se esconde tras la transferencia positiva, cree haberse enamorado apasionadamente; al virar la transferencia, se considera ofendido y despreciado, odia al analista como a un enemigo y está dispuesto a abandonar el análisis. En ambos casos extremos habrá echado al olvido el pacto aceptado al iniciar el tratamiento; en ambos casos se habrá tornado inepto para la prosecución de la labor en común. En cada una de estas situaciones el analista tiene el deber de arrancar al paciente de tal ilusión peligrosa, mostrándole sin cesar que lo que toma por una nueva vivencia real es sólo un espejismo del pasado. Y para evitar que caiga en un estado inaccesible a toda prueba, el analista procurará evitar que tanto el enamoramiento como la hostilidad alcancen grados extremos. Se consigue tal cosa advirtiéndole precozmente al paciente contra esa eventualidad y no dejando pasar inadvertidos los primeros indicios de la misma. Esta prudencia en el manejo de la transferencia suele rendir copiosos frutos. Si, como sucede generalmente, se logra aclarar al paciente la verdadera naturaleza de los fenómenos transferenciales, se habrá restado un arma poderosa a la resistencia, cuyos peligros se convertirán ahora en beneficios, pues el paciente nunca olvidará lo que haya vivenciado en las formas de la transferencia; tendrá para él mayor fuerza de convicción que cuanto haya adquirido de cualquier otra manera.

Nos resulta muy inconveniente que el paciente *actúe* fuera de la transferencia, en lugar de limitarse a recordar; lo ideal para nuestros fines sería que fuera del tratamiento se condujera de la manera más normal posible, expresando sólo en la transferencia sus reacciones anormales.

Nuestros esfuerzos para fortalecer el *yo* debilitado parten de la ampliación de su autoconocimiento. Sabemos que esto no es todo; pero es el primer paso. La pérdida de tal conocimiento de sí mismo implica para el *yo* un déficit de poderío e influencia, es el primer indicio tangible de que se encuentra cohibido y coartado por las demandas del *ello* y del *super-yo*. Así, la primera parte del socorro que pretendemos prestarle es una labor intelectual de parte nuestra y una invitación a colaborar en ella para el paciente. Sabemos que esta primera actividad ha de allanarnos el camino hacia otra tarea más dificultosa, cuya parte dinámica no habremos perdido de vista durante aquella introducción. El material para nuestro trabajo lo tomamos de distintas fuentes: de lo que nos informa con sus comunicaciones y asociaciones libres, de lo que nos revela en sus transferencias, de lo que recogemos en la interpretación de sus sueños, de lo que traducen sus *actos fallidos*. Todo este material nos permite reconstruir tanto lo que le sucedió alguna vez, siendo luego olvidado, como lo-que ahora sucede en él, sin que lo comprenda. Mas en todo esto nunca dejaremos de discernir estrictamente nuestro saber del suyo. Evitaremos comunicarle al punto cosas que a menudo adivinamos inmediatamente, y tampoco le diremos todo lo que creamos haber descubierto. Reflexionaremos detenidamente sobre la oportunidad en que convenga hacerle partícipe de alguna de nuestras inferencias; aguardaremos el momento que nos parezca más oportuno, decisión que no siempre resulta fácil. Por regla general, diferimos la comunicación de una inferencia, su explicación, hasta que el propio paciente se le haya aproximado tanto que sólo le quede por dar un paso, aunque éste sea precisamente el de la síntesis decisiva. Si procediéramos de otro modo, si lo abrumáramos con nuestras interpretaciones antes de estar preparado para ellas, nuestras explicaciones no tendrían resultado alguno, o bien provocarían una violenta erupción de la *resistencia*, que podría dificultar o aun tornar problemática la prosecución de nuestra labor común. Pero si lo hemos preparado suficientemente, a menudo logramos que el paciente confirme al punto nuestra construcción y recuerde, a su vez, el suceso interior o exterior que había sido olvidado. Cuanto más fielmente coincida la construcción con los detalles de lo olvidado tanto más fácil será lograr su asentimiento. Nuestro saber de este asunto se habrá convertido entonces también en *su* saber.

Al mencionar la resistencia hemos abordado la segunda parte, la más importante de nuestra tarea. Ya sabemos que el *yo* se protege contra la irrupción de elementos indeseables del *ello* inconsciente y reprimido mediante anticatexias

cuya integridad es una condición ineludible de su funcionamiento normal. Ahora bien: cuanto más acosado se sienta el *yo*, tanto más tenazmente se aferrará, casi aterrorizado, a esas anticatexias con el fin de proteger su precaria existencia contra nuevas irrupciones. Pero esta tendencia defensiva no armoniza con los propósitos de nuestro tratamiento. Por el contrario, queremos que el *yo*, envalentonado por la seguridad que le promete nuestro apoyo, ose emprender la ofensiva para reconquistar lo perdido. En este trance la fuerza de las anticatexias se nos hace sentir como *resistencias* contra nuestra labor. El *yo* retrocede, asustado, ante empresas que le parecen peligrosas y que amenazan provocarle displacer; para que no se nos resista es preciso que lo animemos y aplaquemos sin cesar. A esta resistencia, que perdura durante todo el tratamiento, renovándose con cada nuevo avance del análisis, la llamamos, un tanto incorrectamente, *resistencia de la represión*. Ya veremos que no es la única clase de resistencia cuya aparición debemos esperar. Es interesante advertir que en esta situación se invierten, en cierta manera, los secuaces de cada bando, pues el *yo* se resiste a nuestra llamada, mientras que el inconsciente, por lo general enemigo nuestro, acude en nuestra ayuda, animado por su «empuje de afloramiento» natural, ya que ninguna tendencia suya es tan poderosa como la de irrumpir al *yo* y ascender a la consciencia a través de las barreras que se le ha impuesto. La lucha desencadenada cuando alcanzamos nuestro propósito y logramos inducir al *yo* a que supere sus resistencias se lleva a cabo bajo nuestra conducción y con nuestro auxilio. Es indiferente qué desenlace tenga: si llevará a que el *yo* acepte, previo nuevo examen, una exigencia instintiva que hasta el momento había repudiado, o a que vuelva a rechazarla, esta vez definitivamente. En ambos casos se habrá eliminado un peligro permanente, se habrán ampliado los límites del *yo* y se habrá tornado superfluo un costoso despliegue de energía.

La superación de las resistencias es aquella parte de nuestra labor que demanda mayor tiempo y máximo esfuerzo. Pero también rinde sus frutos, pues significa una modificación favorable del *yo*, que subsistirá y se impondrá durante la vida del paciente, cualquiera que sea el destino de la transferencia. Al mismo tiempo eliminamos paulatinamente aquella modificación del *yo* establecida bajo el influjo del inconsciente, pues cada vez que hallamos derivados del mismo en el *yo* nos apresuramos a señalar su origen ilegítimo e incitamos al *yo* a rechazarlos. Recordemos que una de las condiciones básicas de nuestro pactado auxilio consistía en que dicha modificación del *yo* por irrupción de elementos inconscientes no hubiese sobrepasado determinada medida.

A medida que progresa nuestra labor y que se ahondan nuestros conocimientos de la vida psíquica del neurótico, resaltan con creciente claridad dos nuevos factores que merecen la mayor consideración como fuentes de resistencias. Ambos son completamente ignorados por el enfermo y no pudieron ser tenidos en cuenta al concertar nuestro pacto; además, no se originan en el yo del paciente. Podemos englobarlos en el término común de «necesidad de estar enfermo» o «necesidad de sufrimiento»; pero responden a distintos orígenes, aunque por lo demás sean de índole similar. El primero de estos dos factores es el sentimiento de culpabilidad o la consciencia de culpabilidad, como también se lo llama, pasando por alto el hecho de que el enfermo no lo siente ni se percata de él. Trátase, evidentemente, de la contribución aportada a la resistencia por un *super-yo* que se ha tornado particularmente severo y cruel. El individuo no ha de curar, sino que seguirá enfermo, pues no merece nada mejor. Esta resistencia no perturba en realidad nuestra labor intelectual, pero le resta eficacia, y aunque nos permite a menudo superar una forma de sufrimiento neurótico, se dispone inmediatamente a sustituirla por otra y, en último caso, por una enfermedad somática. Este sentimiento de culpabilidad explica también la ocasional curación o mejoría de graves neurosis bajo el influjo de desgracias reales; en efecto, se trata tan sólo de que uno esté sufriendo, no importa de qué manera. La tranquila resignación con que tales personas suelen soportar su pesado destino es muy notable, pero también reveladora. Al combatir esta resistencia hemos de limitarnos a hacerla consciente y a tratar de demoler paulatinamente el *super-yo* hostil.

No es tan fácil revelar la existencia de otra resistencia, ante cuya eliminación nos encontramos particularmente inermes. Entre los neuróticos existen algunos en los cuales, a juzgar por todas sus reacciones, el instinto de autoconservación ha experimentado nada menos que una inversión diametral. Estas personas no parecen perseguir otra cosa sino dañarse a sí mismas y autodestruirse; quizá también pertenezcan a este grupo las que realmente concluyen por suicidarse. Suponemos que en ellas se han producido vastas tormentas de los instintos, que liberaron excesivas cantidades del instinto de destrucción dirigidos hacia dentro. Tales pacientes no pueden tolerar la posibilidad de ser curados por nuestro tratamiento y se le resisten con todos los medios a su alcance. Pero nos apresuramos a confesar que se trata de casos cuyo esclarecimiento aún no hemos logrado del todo.

Contemplemos una vez más la situación en que nos hemos colocado con

nuestra tentativa de auxiliar al yo neurótico. Éste ya no puede cumplir la tarea que le impone el mundo exterior, inclusive la sociedad humana. No dispone de todas sus experiencias; se le ha sustraído gran parte de su caudal mnemónico. Su actividad está inhibida por estrictas prohibiciones del *super-yo*; su energía se consume en inútiles tentativas de rechazar las exigencias del *ello*. Además, las incesantes irrupciones del *ello* han quebrantado su organización, lo han dividido, ya no le permiten establecer una síntesis ordenada y lo dejan a merced de tendencias opuestas entre sí, de conflictos no solucionados, de dudas no resueltas. En primer lugar, hacemos que este yo debilitado del paciente participe en la labor interpretativa puramente intelectual, que persigue el relleno provisorio de las lagunas de su patrimonio psíquico; dejamos que nos transfiera la autoridad de su *super-yo*; lo hostigamos para que asuma la lucha por cada una de las exigencias del *ello* y para que venza las resistencias así despertadas. Simultáneamente, restablecemos el orden en su yo, investigando los contenidos y los impulsos que han irrumpido del inconsciente y exponiéndolos a la crítica mediante la reducción a su verdadero origen. Aunque servimos al paciente en distintas funciones —como autoridad, como sustitutos de los padres, como maestros y educadores—, nuestro mayor auxilio se lo rendimos cuando, en calidad de analistas, elevamos al nivel normal los procesos psíquicos de su yo, cuando tornamos preconsciente lo que llegó a convertirse en inconsciente y reprimido, volviendo a restituirlo así al dominio del yo. Por parte del paciente contamos con la ayuda de algunos factores racionales, como la necesidad de curación motivada por su sufrimiento y el interés intelectual que en él podemos despertar por las teorías y revelaciones del psicoanálisis; pero la ayuda más poderosa es la transferencia positiva que el paciente nos ofrece. En cambio, tenemos por enemigos la transferencia negativa, la resistencia represiva del yo (es decir, el displacer que le inspira el pesado trabajo que se le encarga); además, el sentimiento de culpabilidad surgido de su relación con el *super-yo* y la necesidad de estar enfermo motivada por las profundas transformaciones de su economía instintual. La parte que corresponda a estos dos últimos factores decidirá el carácter leve o grave de un caso. Independientemente de estos factores, pueden reconocerse aún otros de carácter favorable o desfavorable. Así, de ningún modo puede convenirnos cierta inercia psíquica, cierta viscosidad de la libido, reacia a abandonar sus fijaciones; por otra parte, desempeña un gran papel favorable la capacidad de la persona para sublimar sus instintos, así como su facultad para elevarse sobre la cruda vida instintiva y, por fin, el poder

relativo de sus funciones intelectuales.

No puede defraudarnos, sino que consideraremos muy comprensible, la conclusión de que el resultado final de la lucha emprendida depende de relaciones *cuantitativas*, del caudal de energía que podamos movilizar a nuestro favor en el paciente, comparado con la suma de las energías que desplieguen las instancias hostiles a nuestros esfuerzos. También aquí Dios está con los batallones más fuertes^[2538]: por cierto que no logramos vencer siempre, pero al menos podemos reconocer casi siempre por qué no hemos vencido. Quien haya seguido nuestra exposición animado tan sólo por un interés terapéutico quizá se aparte con desprecio después de esta confesión. Pero la terapia sólo nos concierne aquí en la medida en que opera con recursos psicológicos, y por el momento no disponemos de otros. El futuro podrá enseñarnos a influir directamente, mediante sustancias químicas particulares, sobre las cantidades de energía y sobre su distribución en el aparato psíquico. Quizá surjan aún otras posibilidades terapéuticas todavía insospechadas; por ahora no disponemos de nada mejor que la técnica psicoanalítica, y por eso no se la debería desdeñar, pese a todas sus limitaciones.

CAPÍTULO VII

UN EJEMPLO DE LA LABOR PSICOANALÍTICA

Hemos logrado una noción general del aparato psíquico, de las partes, órganos e instancias que lo componen, de las fuerzas que en él actúan, de las funciones que desempeñan sus distintas partes. Las neurosis y las psicosis son los estados en los cuales se manifiestan los trastornos funcionales del aparato. Hemos elegido las neurosis como objeto de nuestro estudio porque sólo ellas parecen accesibles a los métodos de que disponemos. Mientras nos esforzamos por influirlas, recogemos observaciones que nos ofrecen una noción de su origen y de su modo de formación.

Anticiparemos uno de nuestros resultados principales a la descripción que nos disponemos a emprender. Las neurosis no tienen causas específicas (como, por ejemplo, las enfermedades infecciosas). Sería vana tarea tratar de buscar en

ellas un factor patógeno. Transiciones graduales llevan de ellas a la así llamada normalidad, y, por Otra parte, quizá no exista ningún estado reconocidamente normal en el que no se pudieran comprobar asomos de rasgos neuróticos. Los neuróticos traen consigo disposiciones innatas más o menos idénticas a las de otros seres; sus vivencias son las mismas y tienen los mismos problemas que resolver. ¿Por qué entonces su vida es tanto peor y tan difícil? ¿Por qué sufren en ella mayor displacer, angustia y dolor?

La respuesta a esta cuestión no puede ser difícil. Son *disarmonías cuantitativas* las responsables de las inadecuaciones y los sufrimientos de los neuróticos. Como sabemos, las causas determinantes de todas las configuraciones que puede adoptar la vida psíquica humana deben buscarse en el interjuego de las disposiciones congénitas y las experiencias accidentales. Ahora bien: determinado instinto puede estar dotado de una disposición innata demasiado fuerte o demasiado débil; cierta capacidad puede quedar rudimentaria o no desarrollarse suficientemente en la vida; por otra parte, las impresiones y las vivencias exteriores pueden plantear demandas dispares en los distintos individuos, y las que aún son accesibles a la continuación de uno ya podrán representar una empresa insuperable para la de otro. Estas diferencias cuantitativas decidirán la diversidad de los desenlaces.

No tardaremos en advertir, empero, la insuficiencia de esta explicación, que es demasiado general, que explica demasiado. La etiología planteada rige para todos los casos de sufrimiento, miseria e incapacidad psíquica; pero no se puede llamar neuróticos a todos los estados así causados. Las neurosis tiene características específicas, son padecimientos de especie peculiar. Por consiguiente, a pesar de todo, tendremos que hallar causas específicas para ellas, o bien imaginarnos que entre las tareas impuestas a la vida psíquica hay algunas en las que fracasa con particular facilidad, de modo que la peculiaridad de los fenómenos neuróticos, tan notables a menudo, sería reducible a esa circunstancia, sin que necesitemos contradecir nuestras anteriores afirmaciones. De ser cierto que las neurosis no discrepan esencialmente de lo normal, su estudio promete suministrar preciosas contribuciones al conocimiento de esa normalidad. Al emprenderlo, quizá descubriremos los «puntos débiles» de toda organización normal.

Esta presunción nuestra se confirma, pues la experiencia analítica enseña que existe, en efecto, una demanda instintual cuya superación es particularmente propensa a fracasar o a resultar sólo parcialmente; además, que hay una época de

la vida a la cual cabe referir exclusiva o predominantemente la formación de la neurosis. Ambos factores —naturaleza del instinto y período de la vida— exigen consideración separada, por más que tengan bastantes vínculos entre sí.

Podemos pronunciarnos con cierta seguridad sobre el papel que desempeña el período de la vida. Parece que las neurosis sólo pueden originarse en la primera infancia (hasta los seis años), aunque sus síntomas no lleguen a manifestarse sino mucho más tarde. La neurosis infantil puede exteriorizarse durante breve tiempo o aun pasar completamente inadvertida. En todos los casos, la neurosis ulterior arranca de ese prólogo infantil. Quizá sea una excepción la denominada neurosis traumática (motivada por un susto desmesurado, por profundas conmociones somáticas, como choques de ferrocarril, sepultamientos por derrumbamientos, etc.), por lo menos, hasta ahora no conocemos sus vinculaciones con la condición infantil. Es fácil explicar la predilección etiológica por el primer período de la infancia. Como sabemos, las neurosis son afecciones del yo, y no es de extrañar que éste, mientras es débil, inmaduro e incapaz de resistencia, fracase ante tareas que más tarde podría resolver con la mayor facilidad. En tal caso, tanto las demandas instintuales interiores como las excitaciones del mundo exterior actúan en calidad de «traumas», particularmente si son favorecidas por ciertas disposiciones. El inermes yo se defiende contra ellas mediante tentativas de fuga (*represiones*), que más tarde demostrarán ser ineficaces e implicarán restricciones definitivas del desarrollo ulterior. El daño que sufre el yo bajo el efecto de sus primeras vivencias puede parecer desmesurado; pero bastará recordar, como analogía, los distintos efectos que se obtienen en las experiencias de Roux al pinchar con la aguja una masa de células germinativas en plena división y al dirigir el pinchazo contra el animal adulto, desarrollado de aquel germen. Ningún ser humano queda a salvo de tales vivencias traumáticas; ninguno se verá libre de las represiones que ellas suscitan, y quizá semejantes reacciones azarosas del yo hasta sean imprescindibles para alcanzar otro objetivo puesto a ese período de la vida. En efecto, el pequeño ser primitivo ha de convertirse, al cabo de unos pocos años, en un ser humano civilizado; deberá cubrir, en abreviación casi inaudita, un trecho inmenso de la evolución cultural humana. La posibilidad de hacerlo está dada en sus disposiciones hereditarias; pero casi siempre será imprescindible la ayuda de la educación y del influjo parental que, como predecesores del *super-yo*, restringen la actividad del yo con prohibiciones y castigos, estimulando o imponiendo las represiones. Por tanto, no olvidemos

incluir también la influencia cultural entre las condiciones determinantes de la neurosis. Nos damos cuenta de que al bárbaro le resulta fácil ser sano; para el hombre civilizado es una pesada tarea. Comprenderemos el anhelo de tener un yo fuerte y libre de trabas; pero, como lo muestra la época actual, esa aspiración es profundamente adversa a la cultura. Así, pues, ya que las demandas culturales son representadas por la educación en el seno de la familia, también deberemos considerar en la etiología de las neurosis ese carácter biológico de la especie humana que es su prolongado período de dependencia infantil.

En cuanto al otro elemento, el factor instintual específico, descubrimos aquí una interesante disonancia entre la teoría y la experiencia. Teóricamente no hay objeción alguna contra la suposición de que cualquier demanda instintual podría dar lugar a esas mismas represiones, con todas sus consecuencias; pero nuestra observación nos demuestra invariablemente, en la medida en que podemos apreciarlo, que las excitaciones patogénicas proceden de los instintos parciales de la vida sexual. Podría decirse que los síntomas de las neurosis siempre son, o bien satisfacciones sustitutivas de algún impulso sexual, o medidas dirigidas a impedir su satisfacción, aunque por lo general representan transacciones entre ambas tendencias, tal como de acuerdo con las leyes que rigen al inconsciente pueden llegar a ser concertadas entre pares antagónicos. Por ahora no podemos colmar esta laguna de nuestra teoría; toda decisión al respecto es dificultada aún más por la circunstancia de que la mayoría de los impulsos de la vida sexual no son de naturaleza puramente erótica, sino productos de fusiones de elementos eróticos con componentes del instinto de destrucción. Mas no puede caber la menor duda de que aquellos instintos que se manifiestan fisiológicamente como sexualidad desempeñan un papel predominante y de insospechada magnitud en la causación de las neurosis —y aún queda por establecer si su intervención no es quizá exclusiva—. Además, debe tenerse en cuenta que ninguna otra función ha sido repudiada tan enérgica y consecuentemente como la sexual en el curso de la evolución recogida por la cultura. Nuestra teoría deberá conformarse con las siguientes alusiones, que revelan un nexo más profundo: que el primer período de la infancia, durante el cual comienza a diferenciarse el yo del *ello*, es también la época del primer florecimiento de la sexualidad, que finaliza con el período de latencia; que no puede considerarse casual el hecho de que esta importante época previa sea objeto, más tarde, de la amnesia infantil; por fin, que en la evolución del animal hacia el hombre deben haber tenido suma importancia ciertas modificaciones biológicas de la vida sexual (como precisamente aquel arranque

bifásico de la función, la pérdida del carácter periódico de la excitabilidad sexual y el cambio en la relación entre la menstruación femenina y la excitación masculina). La ciencia futura tendrá la misión de integrar en conceptos nuevos estas nociones todavía inconexas. No es la psicología, sino la biología, la que al respecto presenta una laguna. Quizá no estemos errados al decir que el punto débil de la organización del yo reside en su actitud frente a la función sexual, como si la antinomia biológica entre la conservación de sí mismo y la conservación de la especie hubiese hallado aquí expresión psicológica.

Dado que la experiencia analítica nos ha convencido de la plena veracidad que reviste la tan común afirmación de que el niño sería psicológicamente el padre del adulto y de que las vivencias de sus años primeros tendrían inigualada importancia para toda su vida futura, será particularmente interesante para nosotros comprobar si existe algo así como una experiencia central de ese período infantil. Ante todo, nos llaman la atención las consecuencias de ciertos influjos que no afectan a todos los niños, por más que ocurran con no poca frecuencia, como, por ejemplo, los abusos sexuales cometidos por adultos en niños, la seducción de éstos por otros niños algo mayores (hermanos y hermanas) y —cosa ésta que nos resulta inesperada— la conmoción que las relaciones sexuales entre adultos (padres) producen en los niños cuando llegan a presenciarlas como testigos auditivos o visuales, por lo general en una época en que no se les atribuiría interés ni comprensión por tales vivencias, ni tampoco la capacidad de recordarlas ulteriormente. Es fácil comprobar la medida en que la susceptibilidad sexual del niño es despertada por semejantes vivencias y cómo sus propias tendencias sexuales son dirigidas por aquéllas hacia determinadas vías que ya no lograrán abandonar más. Dado que dichas impresiones sufren la represión, ya sea inmediatamente o en cuanto traten de retornar como recuerdos, constituyen la condición básica para la compulsión neurótica que más tarde impedirá al yo dominar su función sexual y que, probablemente, lo inducirá a apartarse de ésta en forma definitiva. Ésta última reacción tendrá por consecuencia una neurosis; pero, en caso de que no se produzca, aparecerán múltiples perversiones o una insubordinación completa de esa función, tan importante no sólo para la procreación, sino también para toda la conformación de la existencia.

Por instructivos que sean tales casos, nuestro interés es atraído aún más por la influencia de una situación que todos los niños están condenados a experimentar y que resulta irremediamente de la prolongada dependencia

infantil y de la vida en común con los padres. Me refiero al *complejo de Edipo*, así denominado porque su tema esencial se encuentra también en la leyenda griega del rey Edipo, cuya representación por un gran dramaturgo ha llegado felizmente a nuestros días. El héroe griego mata a su padre y toma por mujer a su madre. La circunstancia de que lo haga sin saberlo, al no reconocer como padres suyos a ambos personajes, constituye una discrepancia frente a la situación analítica, que comprendemos con facilidad y que aun consideramos irremediable.

Tendremos que describir aquí, por separado, el desarrollo del varón y de la niña (del hombre y de la mujer), pues la diferencia sexual adquiere ahora su primera expresión psicológica. El hecho biológico de la dualidad de los sexos se alza ante nosotros cual un profundo enigma, como un término final de nuestros conocimientos, resistiendo toda reducción a nociones más fundamentales. El psicoanálisis no contribuyó con nada a la aclaración de este problema, que evidentemente es pleno patrimonio de la biología. En la vida psíquica sólo hallamos reflejos de esa gran polaridad, cuya interpretación es dificultada por el hecho, hace mucho tiempo sospechado, de que ningún individuo se limita a las modalidades reactivas de un solo sexo, sino que siempre concede cierto margen a las del sexo opuesto, igual que su cuerpo lleva, junto a los órganos desarrollados de un sexo, también los rudimentos atrofiados y a menudo inútiles del otro. Para diferenciar en la vida psíquica lo masculino de lo femenino recurrimos a una equivalencia empírica y convencional, precaria a todas luces. Llamamos masculino a todo lo fuerte y activo; femenino, a cuanto es débil y pasivo. Este hecho de que la bisexualidad sea también psicológica pesa sobre todas nuestras indagaciones y dificulta su descripción.

El primer objeto erótico del niño es el pecho materno que lo nutre; el amor aparece en anáclisis con la satisfacción de las necesidades nutricias. Al principio, el pecho seguramente no es discernido del propio cuerpo, y cuando debe ser separado de éste, desplazado hacia «afuera» por sustraerse tan frecuentemente al anhelo del niño, se lleva consigo, en calidad de «objeto», una parte de la catexia libidinal originalmente narcisista. Este primer objeto se completa más tarde hasta formar la persona total de la madre, que no sólo alimenta, sino también cuida al niño y le despierta muchas otras sensaciones corporales, tanto placenteras como displacientes. En el curso de la puericultura la madre se convierte en primera seductora del niño. En estas dos relaciones arraiga la singular, incomparable y definitivamente establecida importancia de la madre como primero y más

poderoso objeto sexual, como prototipo de todas las vinculaciones amorosas posteriores, tanto en uno como en el otro sexo. Al respecto, las disposiciones filogenéticas tienen tal supremacía sobre las vivencias accidentales del individuo que no importa en lo mínimo si el niño realmente succionó el pecho de la madre o si fue alimentado con biberón y no pudo gozar jamás el cariño del cuidado materno. En ambos casos su desarrollo sigue idéntico camino, y en el segundo, la añoranza ulterior quizá sea aun más poderosa. Por más tiempo que el niño haya sido alimentado por el pecho materno, el destete siempre dejara en él la convicción de que fue demasiado breve, demasiado escaso.

Esta introducción no es superflua, pues aguzará nuestra comprensión de la intensidad que alcanza el complejo de Edipo. El varón (de dos a tres años) que llega a la fase fálica de su evolución libidinal, que percibe sensaciones placenteras emanadas de su miembro viril y que aprende a procurárselas a su gusto mediante la estimulación manual, conviértese al punto en amante de la madre. Desea poseerla físicamente, de las maneras que le hayan permitido adivinar sus observaciones y sus presunciones acerca de la vida sexual; busca seducirla mostrándole su miembro viril, cuya posesión le produce gran orgullo; en una palabra, su masculinidad precozmente despierta lo induce a sustituir ante ella al padre, que ya fue antes su modelo envidiado o causa de la fuerza corporal que en él percibe y de la autoridad con que lo encuentra investido. Ahora el padre se convierte en un rival que se opone en su camino y a quien quisiera eliminar. Si durante la ausencia del padre pudo compartir el lecho de la madre, siendo desterrado de éste una vez retornado aquél, la impresionarán profundamente las vivencias de la satisfacción experimentada al desaparecer el padre y de la defraudación sufrida al regresar éste. He aquí el tema del complejo de Edipo, que la leyenda griega trasladó del mundo fantástico infantil a una pretendida realidad. En nuestras condiciones culturales, este complejo sufre invariablemente un terrorífico final.

La madre ha comprendido perfectamente que la excitación sexual del niño está dirigida a su propia persona, y en algún momento se le ocurrirá que no sería correcto dejarla en libertad. Cree actuar acertadamente al prohibirle la masturbación, pero esta prohibición tiene escaso efecto, y a lo sumo lleva a que se modifique la forma de la autosatisfacción. Por fin, la madre recurre al expediente violento, amenazándolo con quitarle esa cosa con la cual el niño la desafiaba. Generalmente delega en el padre la realización de la amenaza, para tornarla más terrible y digna de crédito: le contará todo al padre, y éste le cortará

el miembro. Aunque parezca extraño, tal amenaza sólo surte su efecto siempre que antes y después de ella haya sido cumplida otra condición, pues, en sí misma, al niño le parece demasiado inconcebible que tal cosa pueda suceder. Pero si al proferirse dicha amenaza puede recordar el aspecto de un órgano genital femenino, o si poco después llega a ver tal órgano, al cual le falta, en efecto, esa parte apreciada por sobre todo lo demás, entonces toma en serio lo que le han dicho y, cayendo bajo la influencia del *complejo de castración*, sufre el trauma más poderoso de su joven existencia^[2539].

Los resultados de la amenaza de castración son diversos e incalculables: afectan a todas las relaciones de un niño con su padre y con su madre y posteriormente con los hombres y las mujeres en general. Por lo común la masculinidad del niño no es capaz de resistir este choque. Para preservar su órgano sexual renuncia más o menos por completo a la posesión de la madre; con frecuencia su vida sexual resulta permanentemente trastornada por la prohibición. Si en él existe un poderoso componente femenino —como lo expresamos en nuestra terminología—, éste adquirirá mayor fuerza al coartarse la masculinidad. El niño cae en una actitud pasiva frente al padre, en la misma actitud que atribuye a la madre. Las amenazas le habrán hecho abandonar la masturbación, pero no las fantasías acompañantes que, siendo ahora la única forma de satisfacción sexual que ha conservado, son producidas en grado mayor que antes; en esas fantasías seguirá identificándose con el padre, pero al mismo tiempo, y quizá predominantemente, también con la madre. Los derivados y los productos de transformación de tales fantasías masturbatorias precoces suelen integrar su yo ulterior y participar aun en la formación de su carácter. Independientemente de esta estimulación de su femineidad, se acrecentará en grado sumo el temor y el odio al padre. La masculinidad del niño se retrotrae en cierta manera hacia una actitud de terquedad frente al padre, actitud que dominará compulsivamente su futura conducta en la sociedad humana. Como residuo de la fijación erótica a la madre, suele establecerse una excesiva dependencia de ella, que más tarde continuará con la sujeción a la mujer. Ya no se atreve a amar a la madre, pero no puede arriesgarse a dejar de ser amado por ella, pues en tal caso correría peligro de que ésta lo traicionara con el padre y lo expusiera a la castración. Estas vivencias, con todas sus condiciones previas y sus consecuencias de las que sólo hemos descrito algunas, sufren una represión muy enérgica, y de acuerdo con las leyes del ello inconsciente, todas las

pulsiones afectivas y las reacciones mutuamente antagonistas que otrora fueron activadas se conservan en el inconsciente dispuestas a perturbar después de la pubertad la evolución ulterior del yo. Cuando el proceso somático de la maduración sexual reanime las antiguas fijaciones libidinales aparentemente superadas, la vida sexual quedará inhibida, careciendo de unidad y desintegrándose en impulsos mutuamente antagónicos.

Evidentemente, el impacto de la amenaza de castración sobre la vida sexual germinante del niño no siempre tiene estas temibles consecuencias. Una vez más, la medida en que se produzca o se evite el daño dependerá de las relaciones *cuantitativas*. Todo ese suceso, que podemos considerar como la experiencia central de los años infantiles, como máximo problema de la temprana existencia y como fuente más poderosa de ulteriores inadecuaciones, es olvidado tan completamente que su reconstrucción en la labor analítica tropieza con la más decidida incredulidad por parte del adulto. Más aún, el rechazo de esos hechos llega a tal extremo que se pretende condenar al silencio toda mención del espinoso tema y que, con curiosa ceguera intelectual, se pasan por alto las expresiones más claras del mismo. Así, por ejemplo, pudo oírse la objeción de que la leyenda del rey Edipo nada tendría que ver, en el fondo, con esta construcción del análisis, pues se trataría de un caso totalmente distinto, ya que Edipo no sabía que era a su padre a quien había matado ni su madre con quien se había casado. Al decir tal cosa se olvida que semejante deformación es imprescindible para dar expresión poética al tema y que no introduce en éste nada extraño, sino que sólo aprovecha hábilmente los elementos que el asunto contiene. La ignorancia de Edipo es una representación cabal del carácter inconsciente que la experiencia entera adquiere en el adulto, y la inexorabilidad del oráculo que absuelve o que debería absolver al héroe representa el reconocimiento de la inexorabilidad del destino, que ha condenado a todos los hijos a sufrir el complejo de Edipo. En cierta ocasión, un psicoanalista señaló la facilidad con que el enigma de otro héroe literario, del moroso Hamlet de Shakespeare, puede resolverse reduciéndolo al complejo de Edipo, ya que el príncipe sucumbe ante la tentativa de castigar en otra persona algo que coincide con la sustancia de sus propios deseos edípicos. La incomprensión general del mundo literario, empero, mostró entonces cuán grande es la disposición de la mayoría de los hombres a aferrarse a sus represiones infantiles^[2540].

No obstante, más de un siglo antes de surgir el psicoanálisis, el filósofo

francés Diderot confirmó la importancia del complejo de Edipo al expresar en los siguientes términos la diferencia entre prehistoria y cultura: *Si le petit sauvage était abandonné à lui-même, qu'il conservât toute son imbécillité, et qu'il réunît au peu de raison de l'enfant au berceau la violence des passions de l'homme de trente ans, il tordrait le cou à son père et coucherait avec sa mère*^[2541]. Me atrevo a declarar que si el psicoanálisis no tuviese otro mérito que la revelación del complejo de Edipo reprimido, esto sólo bastaría para hacerlo acreedor a contarse entre las conquistas más valiosas de la Humanidad.

En la niña pequeña los efectos del complejo de castración son más uniformes, pero no menos decisivos. Naturalmente, la niña no tiene motivo para temer que perderá el pene, pero debe reaccionar frente al hecho de que no lo tiene. Desde el principio envidia al varón por el órgano que posee, y podemos afirmar que toda su evolución se desarrolla bajo el signo de la envidia fálica. Comienza por hacer infructuosas tentativas de imitar al varón y más tarde trata de compensar su defecto con esfuerzos de mayor éxito, que por fin pueden conducirla a la actitud femenina normal. Si en la fase fálica trata de procurarse placer como el varón, mediante la estimulación manual de los genitales, no logra a menudo una satisfacción suficiente y extiende su juicio de inferioridad de su pene rudimentario a toda su persona. Por lo común, abandona pronto la masturbación porque no quiere que ésta le recuerde la superioridad del hermano o del compañero de juegos, y se aparta de toda forma de sexualidad.

Si la niña persiste en su primer deseo de convertirse en un varón, terminará en caso extremo como homosexual manifiesta, y en todo caso expresará en su conducta ulterior rasgos claramente masculinos, eligiendo una profesión varonil o algo por el estilo. El otro camino lleva al abandono de la madre amada, a quien la hija, bajo el influjo de la envidia fálica, no puede perdonar el que la haya traído al mundo tan insuficientemente dotada. En medio de este resentimiento abandona a la madre y la sustituye, en calidad de objeto amoroso, por otra persona: por el padre. Cuando se ha perdido un objeto amoroso, la reacción más obvia consiste en identificarse con él, como si se quisiera recuperarlo desde dentro por medio de la identificación. La niña pequeña aprovecha este mecanismo y la vinculación con la madre cede la plaza a la identificación con la madre. La hijita se coloca en lugar de la madre, como por otra parte siempre lo hizo en sus juegos; quiere suplantarla ante el padre, y odia ahora a la madre que antes amara, aprovechando una doble motivación: la odia tanto por celos como

por el rencor que le guarda debido a su falta de pene. Al principio, su nueva relación con el padre puede tener por contenido el deseo de disponer de su pene, pero pronto culmina en el otro deseo de que el padre le regale un hijo. De tal manera, el deseo del hijo ocupa el lugar del deseo fálico, o al menos se desdobra de éste.

Es interesante que la relación entre los complejos de Edipo y de castración se presente en la mujer de manera tan distinta y aun antagónica a la que adopta en el hombre. Como sabemos, en éste la amenaza de castración pone fin al complejo de Edipo; en la mujer nos enteramos de que, por el contrario, el efecto de la falta de pene la impulsa hacia su complejo de Edipo. La mujer no sufre gran perjuicio si permanece en su actitud edípica femenina (para la cual se ha propuesto el nombre de «complejo de Electra»)^[2542]. En tal caso elegirá a su marido de acuerdo con las características paternas y estará dispuesta a reconocer su autoridad. Su anhelo de poseer un pene, anhelo en realidad inextinguible, puede llegar a satisfacerse si logra completar el amor al órgano convirtiéndolo en amor al portador del mismo, tal como lo hizo antes, al progresar del pecho materno a la persona de la madre.

Si preguntamos a un analista cuáles son, en su experiencia, las estructuras psíquicas de sus pacientes más inaccesibles a su influjo, veremos que en la mujer es la envidia fálica y en el hombre la actitud femenina frente al propio sexo, actitud que, necesariamente, tendría por condición previa la pérdida del pene.

TERCERA PARTE

RESULTADOS TEÓRICOS

CAPÍTULO VIII

EL APARATO PSÍQUICO Y EL MUNDO EXTERIOR

TODOS los conocimientos generales y las premisas que mencionamos en el primer capítulo fueron adquiridos, naturalmente, mediante una minuciosa y paciente labor individual, de la que dimos un ejemplo en el capítulo precedente. Quisiéramos examinar ahora los beneficios para nuestro saber surgidos de aquella labor y los caminos que se abren a nuevos progresos. En ese examen advertiremos con sorpresa cuán frecuentemente nos vimos obligados a trascender los límites de la ciencia psicológica, pero tendremos en cuenta que los fenómenos que nos ocupan no pertenecen únicamente a la psicología, sino que también tienen su faz orgánica y biológica, y en consecuencia, al construir el psicoanálisis hemos hecho también importantes descubrimientos biológicos y no pudimos rehuir nuevas hipótesis de esta índole.

Limitémonos, por el momento, a la psicología. Ya reconocimos que no es posible separar científicamente la normalidad psíquica de la anormalidad, de modo que, píese a su importancia práctica, sólo cabe atribuir valor convencional a esta diferenciación. Con ello hemos fundado nuestro derecho a comprender la vida psíquica normal mediante la indagación de sus trastornos, cosa que no sería lícita si estos estados patológicos, estas neurosis y psicosis reconocieran causas específicas, de efecto similar al de los cuerpos extraños en patología.

El estudio de un trastorno psíquico fugaz, inofensivo y aun útil, que ocurre durante el reposo, nos ha suministrado la clave de las enfermedades anímicas permanentes y nocivas para la existencia. Ahora nos permitimos afirmar que la psicología de la consciencia no fue capaz de comprender la función psíquica normal mejor que el sueño. Los datos de la autopercepción consciente, los únicos de que disponía, se han revelado en todo respecto insuficientes para penetrar la plenitud y la complejidad de los procesos psíquicos, para revelar sus conexiones y para reconocer así las causas determinantes de su perturbación.

Nuestra hipótesis de un aparato psíquico espacialmente extenso, adecuadamente integrado y desarrollado bajo el influjo de las necesidades vitales; un aparato que sólo en un determinado punto y bajo ciertas condiciones da origen a los fenómenos de consciencia, nos ha permitido establecer la psicología sobre una base semejante a la de cualquier otra ciencia natural, como, por ejemplo, la física. Ésta como aquélla persiguen el fin de revelar, tras las propiedades (cualidades) del objeto investigado, que se dan directamente a nuestra percepción, algo que sea más independiente de la receptividad selectiva de nuestros órganos sensoriales y que se aproxime más al supuesto estado de cosas real. No esperemos captar este último, pues, según vemos, toda nueva

revelación psicológica debe volver a traducirse al lenguaje de nuestras percepciones, del cual evidentemente no podemos librarnos. He aquí la esencia y la limitación de la psicología. Es como si en la física declarásemos: contando con la suficiente agudeza visual, comprobaríamos que un cuerpo, sólido al parecer, consta de partículas de determinada forma, dimensión y posición relativa. Entre tanto, tratamos de llevar al máximo, mediante recursos artificiales, la capacidad de rendimiento de nuestros órganos sensoriales; pero cabe esperar que todos estos esfuerzos nada cambiarán en definitiva. La realidad siempre seguirá siendo «incognoscible». La elaboración intelectual de nuestras percepciones sensoriales primarias nos permite reconocer en el mundo exterior relaciones y dependencias que pueden ser reproducidas o reflejadas fielmente en el mundo interior de nuestro pensamiento, poniéndonos su conocimiento en situación de «comprender» algo en el mundo exterior, de preverlo y, posiblemente, modificarlo. Así procedemos también en psicoanálisis. Hemos hallado recursos técnicos que permiten colmar las lagunas de nuestros fenómenos conscientes, y los utilizamos tal como los físicos emplean el experimento. Por ese camino elucidamos una serie de procesos que en sí mismos son «incognoscibles»; los insertamos en la serie de los que nos son conscientes, y si afirmamos, por ejemplo, la intervención de un determinado recuerdo inconsciente, sólo queremos decir que ha sucedido algo absolutamente inconceptuable para nosotros, pero algo que, si hubiese llegado a nuestra consciencia, sólo hubiese podido ser así, y no de otro modo.

Naturalmente, en cada caso dado la crítica decidirá el derecho y el grado de seguridad que nos asisten para tales inferencias e interpolaciones; no puede negarse que esa decisión plantea a menudo arduas dificultades, expresadas en la falta de unanimidad entre los psicoanalistas. La novedad del asunto, es decir, la falta de experiencia, es parcialmente responsable de ese estado de cosas, pero también interviene un factor inherente al propio tema, ya que en psicología no siempre se trata, como en física, de cosas que sólo pueden despertar frío interés científico. Así, no nos extraña si una psicoanalista que no se ha convencido suficientemente de la intensidad de su propia envidia fálica, tampoco es capaz de prestar la debida consideración a ese factor en sus pacientes. Mas, a la postre, estos errores originados en la ecuación personal no tienen mayor importancia. Si releyéramos viejos tratados de microscopía, nos asombraríamos de las extraordinarias condiciones que entonces debía cumplir el observador, cuando la técnica de ese instrumento aún estaba en pañales, mientras que hoy ni siquiera se

mencionan esas condiciones.

No podemos bosquejar aquí un cuadro completo del aparato psíquico y de sus funciones; por otra parte, tampoco lo permitiría el hecho de que el psicoanálisis aún no ha tenido tiempo de estudiar a fondo todas esas funciones. Por consiguiente, nos limitaremos a repetir con mayor extensión los hechos reseñados en el capítulo inicial.

El núcleo de nuestra esencia está formado por el oscuro *ello*, que no se comunica directamente con el mundo exterior y sólo es accesible a nuestro conocimiento por intermedio de otra instancia psíquica. En este *ello* actúan los *instintos* orgánicos, formados a su vez por la fusión en proporción variable de dos fuerzas primordiales (Eros y destrucción), y diferenciados entre sí por sus respectivas relaciones con órganos y sistemas orgánicos. La única tendencia de estos instintos es la de alcanzar su satisfacción, que procuran alcanzar mediante determinadas modificaciones de los órganos, con ayuda de objetos del mundo exterior. Mas la satisfacción instintual inmediata e inescrupulosa, tal como la exige el *ello*, llevaría con harta frecuencia a peligrosos conflictos con el mundo exterior y a la destrucción del individuo. El *ello* no tiene consideración alguna por la seguridad individual, no reconoce el miedo o, para decirlo mejor, aunque puede producir los elementos sensoriales de la angustia, no es capaz de aprovecharlos. Los procesos posibles en y entre los supuestos elementos psíquicos del *ello* (*proceso primario*) discrepan ampliamente de los que la percepción consciente nos muestra en nuestra vida intelectual y afectiva; además, para ellos no rigen las restricciones críticas de la lógica, que rechaza una parte de esos procesos, considerándolos inaceptables y tratando de anularlos.

El *ello*, aislado del mundo exterior, tiene un mundo propio de percepciones. Percibe con extraordinaria agudeza ciertas alteraciones de su interior, especialmente las oscilaciones en la tensión de sus necesidades instintuales, oscilaciones que se consciencian como sensaciones de la serie placer-displacer. Desde luego, es difícil indicar por qué vías y con ayuda de qué órganos terminales de la sensibilidad llegan a producirse esas percepciones. De todos modos, no cabe duda que las autopercepciones —tanto las sensaciones cenestésicas indiferenciadas como las sensaciones de placer-displacer— dominan con despótica tiranía los procesos del *ello*. El *ello* obedece al inexorable principio del placer, mas no sólo el *ello* se conduce así. Parecería que también las actividades de las restantes instancias psíquicas sólo consiguen modificar el principio del placer, pero no anularlo, de modo que subsiste el

problema —de suma importancia teórica y aún no resuelto— de cómo y cuándo se logra superar el principio del placer, si es que ello es posible. La noción de que el principio del placer requiere la reducción —y en el fondo quizá aun la extinción— de las tensiones instintuales (es decir, un estado de *nirvana*) nos conduce a relaciones aún no consideradas entre el principio del placer y las dos fuerzas primordiales: Eros e instinto de muerte.

La otra instancia psíquica, la que creemos conocer mejor y en la cual nos resulta más fácil reconocernos a nosotros mismos —el denominado *yo*— se ha desarrollado de aquella capa cortical del *ello* que, adaptada a la recepción y a la exclusión de estímulos, se encuentra en contacto directo con el mundo exterior (con la *realidad*). Partiendo de la percepción consciente, el *yo* ha sometido a su influencia sectores cada vez mayores y capas cada vez más profundas del *ello*, exhibiendo en la sostenida dependencia del mundo exterior el sello indeleble de su primitivo origen (algo así como el «Made in Germany»). Su función psicológica consiste en elevar los procesos del *ello* a un nivel dinámico superior (por ejemplo, convirtiendo energía libremente móvil en energía ligada, como corresponde al estado preconscious); su función constructiva, en cambio, consiste en interponer entre la exigencia instintual y el acto destinado a satisfacerla una actividad intelectual que, previa orientación en el presente y utilizando experiencias interiores, trata de prever las consecuencias de los actos propuestos por medio de acciones experimentales o «tanteos». De esta manera el *yo* decide si la tentativa de satisfacción debe ser realizada o diferida, o si la exigencia del instinto no habrá de ser suprimida totalmente por peligrosa (he aquí el *principio de la realidad*). Así como el *ello* persigue exclusivamente el beneficio placentero, así el *yo* está dominado por la consideración de la seguridad. El *yo* tiene por función la autoconservación, que parece ser desdeñada por el *ello*. Utiliza las sensaciones de angustia como señales que indican peligros amenazantes para su integridad. Dado que los rastros mnemónicos pueden tornarse conscientes igual que las percepciones, en particular por su asociación con los residuos verbales, surge aquí la posibilidad de una confusión que podría llevar a desconocer la realidad. El *yo* se protege contra esto estableciendo la función del *juicio* o *examen de realidad*, que, merced a las condiciones reinantes al dormir, bien puede quedar abolida en los sueños. El *yo*, afanoso de subsistir en un medio lleno de fuerzas mecánicas abrumadoras, es amenazado por peligros que proceden principalmente de la realidad exterior, pero no sólo de allí. El propio *ello* es una fuente de peligros similares, en virtud de dos causas muy

distintas. Ante todo, los instintos excesivamente fuertes pueden perjudicar al yo de manera análoga a los «estímulos» exorbitantes del mundo exterior. Es verdad que no pueden destruirlo, pero sí pueden aniquilar la organización dinámica que caracteriza al yo, volviendo a convertirlo en una parte del *ello*. Además, la experiencia habrá enseñado al yo que la satisfacción de una exigencia instintual, tolerable por sí misma, implicaría peligros emanados del mundo exterior, de modo que la propia demanda instintual se convierte así en un peligro. Por consiguiente, el yo combate en dos frentes: debe defender su existencia contra un mundo exterior que amenaza aniquilarlo, tanto como contra un mundo interior demasiado exigente. Emplea contra ambos los mismos métodos de defensa, pero la protección contra el enemigo interno es particularmente inadecuada. Debido a la identidad de origen con este enemigo y a la íntima vida en común que ambos han llevado ulteriormente, el yo halla la mayor dificultad en escapar a los peligros interiores que subsisten como amenazas aun cuando puedan ser domeñados transitoriamente.

Ya sabemos que el débil e inmaduro yo del primer período infantil queda definitivamente lisiado por los esfuerzos que se le imponen para defenderse contra los peligros característicos de esa época de la vida. El amparo de los padres protege al niño contra los peligros que lo amenazan desde el mundo exterior, pero debe pagar esta seguridad con el miedo a la *pérdida del amor*, que lo dejaría indefenso a merced de los peligros exteriores. Dicho factor hace sentir su decisiva influencia en el desenlace del conflicto cuando el varón llega a la situación del complejo de Edipo, dominándolo la amenaza dirigida contra su narcisismo por la castración, reforzada desde fuentes primordiales. Impulsado por la fuerza combinada de ambas influencias —por el peligro real inmediato y por el filogenético, recordado—, el niño emprende sus tentativas de defensa (represiones), que, si bien parecen eficaces por el momento, resultarán psicológicamente inadecuadas en cuanto la reanimación ulterior de la vida sexual haya exacerbado las exigencias instintivas que otrora pudieron ser rechazadas. Biológicamente expresada, esta condición equivale a un fracaso del yo en su tarea de dominar las excitaciones del primer período sexual, porque su inmadurez no le permite enfrentarlas. En este retardo de la evolución yoica frente a la evolución libidinal reconocemos la condición básica de las neurosis, y hemos de concluir que éstas podrían evitarse si se le ahorrara dicha tarea al yo infantil; es decir, si se dejase en plena libertad la vida sexual del niño, como sucede en muchos pueblos primitivos. La etiología de las afecciones neuróticas

quizá sea más compleja de lo que aquí hemos descrito, pero en todo caso hemos logrado destacar una parte sustancial de la complejidad etiológica. Tampoco debemos olvidar las influencias filogenéticas, que de alguna manera aún ignorada están representadas en el *ello* y que seguramente actúan sobre el *yo*, en esa época precoz, con mayor poder que en fases ulteriores. Por otra parte, alcanzamos a entrever que un represamiento tan precoz del instinto sexual, una adhesión tan decidida del joven *yo* al mundo exterior, contra el mundo interior, actitud que se le impone merced a la prohibición de la sexualidad infantil, no puede dejar de ejercer influencia decisiva sobre la futura aptitud cultural del individuo. Las demandas instintuales, apartadas de su satisfacción directa, se ven obligadas a adoptar nuevas vías que llevan a satisfacciones sustitutivas, y en el curso de esos rodeos pueden ser desexualizadas, aflojándose su vinculación con sus fines instintivos originales. Así, podemos anticipar la noción de que muchos de nuestros tan preciados bienes culturales han sido adquiridos a costa de la sexualidad, por la coerción de las energías instintivas sexuales.

Hasta ahora siempre nos hemos visto obligados a destacar que el *yo* debe su origen y sus más importantes características adquiridas a la relación con el mundo exterior real; en consecuencia, estamos preparados para aceptar que los estados patológicos del *yo*, en los cuales vuelve a aproximarse más al *ello*, se fundan en la anulación o el relajamiento de esa relación con el mundo exterior. De acuerdo con esto, la experiencia clínica nos demuestra que la causa desencadenante de una psicosis radica en que, o bien la realidad se ha tornado intolerablemente dolorosa, o bien los instintos han adquirido extraordinaria exacerbación, cambios que deben sufrir idéntico efecto, teniendo en cuenta las exigencias contrarias planteadas al *yo* por el *ello* y por el mundo exterior. El problema de las psicosis sería simple e inteligible si el desprendimiento del *yo* con respecto a la realidad pudiese efectuarse íntegramente. Pero esto sucede, al parecer, sólo en raros casos, o quizá nunca. Aun en estados que se han apartado de la realidad del mundo exterior en medida tal como los de confusión alucinatoria (amencia), nos enteramos, por las comunicaciones que nos suministran los enfermos una vez curados, que aun entonces se mantuvo oculta en un rincón de su mente —como suelen expresarlo— una persona normal que dejaba pasar ante sí la fantasmagórica patología, como si fuera un observador imparcial. No sé si cabe aceptar que siempre sucede así, pero podría aducir experiencias similares en otras psicosis menos tormentosas. Recuerdo un caso de

paranoia crónica^[2543] en el que, después de cada acceso de celos, un sueño ofrecía al analista la representación correcta del motivo, libre de todo elemento delirante. Resultaba así la interesante contradicción de que, mientras por lo general descubrimos en los sueños del neurótico los celos que no aparecen en su vida diurna, en este caso de un psicótico el delirio dominante durante el día aparecía rectificado por el sueño. Quizá podamos presumir, con carácter general, que el fenómeno presentado por todos los casos semejantes es una *escisión* psíquica. Se han formado dos actitudes psíquicas, en lugar de una sola: la primera, que tiene en cuenta la realidad y que es normal; la otra, que aparta al yo de la realidad bajo la influencia de los instintos. Ambas actitudes subsisten la una junto a la otra. El resultado final dependerá de su fuerza relativa. Si la última tiene o quiere mayor potencia, quedará establecida con ello la precondition de la psicosis. Si la relación se invierte, se producirá una curación aparente del trastorno delirante. Pero en realidad sólo se habrá retirado al inconsciente, como también se debe colegir a través de numerosas observaciones que el delirio se encontraba desarrollado durante mucho tiempo, hasta que por fin llegó a desencadenarse manifiestamente.

El punto de vista según el cual en todas las psicosis debe postularse una *escisión del yo*^[2544] no merecería tal importancia si no se confirmara también en otros estados más semejantes a las neurosis, y finalmente también en estas últimas. Por primera vez me convencí de ello en casos de *fetichismo*. Esta anormalidad, que puede incluirse entre las perversiones, se basa, como sabemos, en que el enfermo, (casi siempre del sexo masculino) no acepta la falta del pene de la mujer, defecto que le resulta desagradable en extremo, pues representa la prueba de que su propia castración es posible. Por eso reniega de sus propias percepciones sensoriales, que le han demostrado la ausencia del pene en los genitales femeninos, y se aferra a la convicción contraria. Pero la percepción renegada no ha dejado de ejercer toda influencia, pues el enfermo no tiene el coraje de afirmar haber visto realmente un pene. En cambio, toma otra cosa, una parte del cuerpo o un objeto, y le confiere el papel del pene que por nada quisiera echar de menos. Por lo común se trata de algo que realmente vio entonces, cuando contempló los genitales femeninos, o bien de algo que se presta para sustituir simbólicamente al pene. Pero sería injusto calificar de escisión yoica a este mecanismo de formación del fetiche, pues se trata de una transacción alcanzada con ayuda del desplazamiento, tal como ya lo conocemos

en el sueño. Pero nuestras observaciones nos muestran algo más. El fetiche fue creado con el propósito de aniquilar la prueba según la cual la castración sería posible, de modo que permitiera evitar la angustia de castración. Si la mujer poseyera un pene, como otros seres vivientes, ya no sería necesario tener que temblar por la conservación del propio pene.

Ahora bien: también nos encontramos con fetichistas que han desarrollado la misma angustia de castración que los no fetichistas, reaccionando frente a ella de idéntica manera. En su conducta se expresan, pues, al mismo tiempo dos presuposiciones contrarias. Por un lado reniegan del hecho de su percepción, según la cual no han visto pene alguno en los genitales femeninos; pero por otro lado reconocen la falta de pene en la mujer y extraen de ella las conclusiones correspondientes. Ambas actitudes subsisten la una junto a la otra durante la vida entera, sin afectarse mutuamente. He aquí lo que justificadamente puede llamarse una *escisión del yo*. Esta circunstancia también nos permite comprender que el fetichismo sólo esté, con tal frecuencia, parcialmente desarrollado. No domina con carácter exclusivo la elección de objeto, sino que deja lugar para una medida más o menos considerable de actitudes sexuales normales, y a veces aun llega a restringirse a un papel modesto o a una mera insinuación. Por consiguiente, los fetichistas nunca logran desprender completamente su yo de la realidad del mundo exterior.

No debe creerse que el fetichismo represente un caso excepcional en lo que a la escisión del yo se refiere, pues no es más que una condición particularmente favorable para su estudio. Retomemos nuestra indicación de que el yo infantil, bajo el dominio del mundo real, liquida las exigencias instintuales inconvenientes mediante la denominada represión. Completémosla ahora con la nueva comprobación de que en la misma época de su vida el yo se ve a menudo en la situación de rechazar una pretensión del mundo exterior que le resulta penosa, cosa que logra mediante la *renegación* o *repudiación*^[2545] de las percepciones que lo informan de esa exigencia planteada por la realidad. Tales repudiaciones son muy frecuentes no sólo entre los fetichistas; cada vez que logramos estudiarlas resultan ser medidas de alcance parcial, tentativas incompletas para desprenderse de la realidad. El rechazo siempre se complementa con una aceptación; siempre se establecen dos posiciones antagónicas y mutuamente independientes, que dan por resultado una escisión del yo. El desenlace depende, una vez más, de cuál de ambas posiciones logre

alcanzar la mayor intensidad.

Los hechos concernientes a la escisión yoica que aquí hemos descrito no son tan originales y extraños como parecería a primera vista. En efecto, el que la vida psíquica de una persona presente en relación con determinada conducta dos actitudes distintas, opuestas entre sí y mutuamente independientes, responde a una característica general de las neurosis, sólo que en este caso una de aquéllas pertenece al *yo*, y la antagónica, estando reprimida, forma parte del *ello*. La diferencia entre ambos casos es, en esencia, topográfica o estructural, y no siempre es fácil decidir ante cuál de ambas posibilidades nos encontramos en un caso determinado. Mas la concordancia importante entre ambos casos reside en lo siguiente: cualquier caso que emprenda el *yo* en sus tentativas de defensa, ya sea que repudie una parte del mundo exterior real o que pretenda rechazar una exigencia instintual del mundo interior, el éxito jamás será pleno y completo. Siempre surgirán dos actitudes antagónicas, de las cuales también la subordinada, la más débil, dará lugar a complicaciones psíquicas. Para finalizar, sólo señalaremos cuán poco nos enseñan nuestras percepciones conscientes acerca de todos estos procesos.

CAPÍTULO IX

EL MUNDO INTERIOR

Para transmitir el conocimiento de una simultaneidad compleja no tenemos otro recurso sino su descripción sucesiva, de modo que todas nuestras representaciones adolecen básicamente de una simplificación unilateral, siendo preciso que se las complemente, que se las reestructure y, al mismo tiempo, que se las rectifique.

La noción de un *yo* que media entre el *ello* y el mundo exterior, que asume las demandas instintuales del primero para conducir las a su satisfacción, que recoge percepciones en el segundo y las utiliza como recuerdos, que, preocupado por su propia conservación, se defiende contra demandas excesivas de ambas partes, guiándose en todas sus decisiones por los consejos de un principio del placer modificado; esta noción sólo rige, en realidad, para el *yo* hasta el final del

primer período infantil alrededor de los cinco años. Hacia esa época se produce una importante modificación. Una parte del mundo exterior es abandonada, por lo menos parcialmente, como objeto, y en cambio es incorporada al yo mediante la identificación; es decir, se convierte en parte integrante del mundo interior. Esta nueva instancia psíquica continúa las funciones que anteriormente desempeñaron las personas correspondientes del mundo exterior: observa al yo, le imparte órdenes, lo corrige y lo amenaza con castigos, tal como lo hicieron los padres, cuya plaza ha venido a ocupar. A esta instancia la llamamos *super-yo*, y en sus funciones judicativas la sentimos como *conciencia*. No deja de ser notable que el *super-yo* despliegue a menudo una severidad de la cual los padres reales no sentaron precedentes, y también que no sólo llame a rendir cuentas al yo por sus actos cabales, sino también por sus pensamientos e intenciones no realizadas, que parece conocer perfectamente. Recordamos aquí que también el héroe de la leyenda edípica se siente culpable por sus actos y se impone un autocastigo, pese a que la compulsión del oráculo debería redimirlo de toda culpa, tanto en nuestro juicio como en el propio. El *super-yo* es, en efecto, el heredero del complejo de Edipo y sólo queda establecido una vez liquidado éste. Por consiguiente, su excesivo rigor no se ajusta a un prototipo real, sino que corresponde a la intensidad del rechazo dirigido contra la tentación del complejo de Edipo. Quizá haya una vaga sospecha de esta circunstancia en las afirmaciones de filósofos y creyentes, según las cuales el hombre no adquiriría su sentido moral por la educación o por la influencia de la vida en sociedad, sino que sería implantado en él por una fuente superior.

Mientras el yo opera en plena concordancia con el *super-yo*, no es fácil discernir las manifestaciones de ambos, pero las tensiones y las discrepancias entre ellos se expresan con gran claridad. El tormento causado por los reproches de la conciencia corresponde exactamente al miedo del niño a perder el amor, amenaza reemplazada en él por la instancia moral. Por otra parte, cuando el yo resiste con éxito a la tentación de hacer algo que sería objetable por el *super-yo*, se siente exaltado en su autoestima y reforzado en su orgullo, como si hubiese hecho una preciosa adquisición. De tal manera, el *super-yo* continúa desempeñando ante el yo el papel de un mundo exterior, por más que se haya convertido en parte integrante del mundo interior. Para todas las épocas ulteriores de la vida representará la influencia de la época infantil del individuo, de los cuidados, la educación y la dependencia de los padres; en suma, la influencia de la infancia, tan prolongada en el ser humano por la convivencia

familiar. Y con ello no sólo perduran las cualidades personales de esos padres, sino también todo lo que a su vez tuvo alguna influencia determinante sobre ellos; es decir, las inclinaciones y las normas del estado social en el cual viven, las disposiciones y tradiciones de la raza de la cual proceden. Quien prefiera las formulaciones generales y las distinciones precisas podrá decir que el mundo exterior, al cual se encuentra expuesto el individuo una vez separado de los padres, representa el poderío del presente; su *ello*, en cambio, con todas sus tendencias heredadas, representa el pasado orgánico; por fin, el *super-yo*, adquirido más tarde, representa ante todo el pasado cultural, que el niño debe, en cierta manera, reexperimentar en los pocos años de su primera infancia. Sin embargo, tales generalizaciones difícilmente pueden tener vigencia universal. Una parte de las conquistas culturales se sedimenta evidentemente en el *ello*; mucho de lo que el *super-yo* trae consigo despertará, pues, un eco en el *ello*; parte de lo que el niño vivencia por primera vez tendrá efecto reforzado, porque repite una arcaica vivencia filogenética:

*Was du ererbt von deinen Vätern hast,
Erwirb es, um es zu besitzen*^[2546].

De tal manera, el *super-yo* asume una especie de posición intermedia entre el *ello* y el mundo exterior, reúne en sí las influencias del presente y del pasado. En el establecimiento del *super-yo* vemos, en cierta manera, un ejemplo de cómo el presente se convierte en el pasado...

CXCVIII

ALGUNAS LECCIONES ELEMENTALES DE PSICOANÁLISIS^[2547]

1938 [1940]

UN autor que se propone introducir alguna rama de conocimientos —o para decirlo más modestamente, alguna rama de la investigación— a un público no instruido debe hacer claramente su elección entre dos métodos o técnicas.

Es posible partir de lo que cualquier lector sabe (o piensa que sabe) y considera como evidente en sí mismo sin contradecirlo ya desde el comienzo. Pronto se presentará una oportunidad para llamar su atención sobre algunos hechos en el mismo campo, que aunque le son conocidos, ha descuidado o ha apreciado imperfectamente. Empezando con ellos, uno puede introducir más hechos ante él de los que *no* tiene conocimiento y prepararlo así para ir más allá de sus primeros juicios, para buscar nuevos puntos de vista y tomar en consideración nuevas hipótesis. Por este camino se le puede llevar a tomar parte en la edificación de una nueva teoría acerca del sujeto y se pueden conocer sus objeciones a ella durante el curso del trabajo en común. Un método de esta clase podría llamarse *genético*. Sigue el camino que el propio investigador ha seguido antes. A despecho de todas sus ventajas, tiene el defecto de no hacer una impresión demasiado contundente sobre el que aprende. No quedará tan impresionado por algo que ha visto surgir a la existencia y pasar por un difícil período de crecimiento como lo sería por algo que se le presentara ya hecho como un total aparentemente cerrado.

Es precisamente este efecto último el que produce el método alternativo de presentación. Este otro método, el *dogmático*, empieza por plantear sus conclusiones. Sus premisas exigen la atención y la ténica de la audiencia y en apoyo de ellos se aduce muy poco. Y entonces existe el peligro de que un oyente crítico sacuda su cabeza y diga: «Todo esto suena de un modo muy peculiar; ¿de dónde lo ha sacado este tipo?»

En lo que sigue no me limitaré a ninguno de los dos métodos de presentación. Usaré unas veces uno, otras otro. No me hago ilusiones acerca de la dificultad de mi tarea. El psicoanálisis tiene pocas probabilidades de hacerse querido o popular. No es sólo que mucho de lo que tiene que decir ofenda los sentimientos de la gente. Casi una similar dificultad es creada por el hecho de que nuestra ciencia abarca una cierto número de hipótesis —es difícil decir si deberían ser consideradas como postulados^[2548] o como producto de nuestras investigaciones— que están expuestas a parecer muy extrañas a los modos ordinarios de pensamiento y que fundamentalmente contradicen los puntos de vista corrientes. Pero no se puede evitar esto. Hemos de empezar nuestro breve estudio con dos de esas arriesgadas hipótesis.

La naturaleza de lo psíquico

El psicoanálisis es una parte de la psicología. También es descrito como «psicología profunda» —más tarde descubriremos por qué—. Si alguien pregunta lo que realmente significa «lo psíquico», es fácil replicar enumerando sus constituyentes: nuestras percepciones, ideas, recuerdos, sentimientos y actos volitivos, todos ellos forman parte de lo psíquico. Pero si el interrogador sigue más adelante y pregunta si no hay alguna cualidad común poseída por todos esos procesos que haga posible llegar más cerca de la *naturaleza* o, como la gente dice a veces, de la *esencia* de lo psíquico, entonces eso es más difícil de contestar.

Si una pregunta análoga se le plantea a un físico (en cuanto a la naturaleza de la electricidad, por ejemplo), su respuesta hasta hace muy poco tiempo hubiera sido: «Con el fin de explicar ciertos fenómenos suponemos la existencia de fuerzas eléctricas que se hallan presentes en las cosas y emanan de ellas. Estudiamos esos fenómenos, descubrimos las leyes que los gobiernan y disponemos de ellos para usarlos. Esto nos satisface provisionalmente. No

conocemos la *naturaleza* de la electricidad. Tal vez la descubramos un día conforme nuestro trabajo progresa. Hemos de admitir que lo que ignoramos es precisamente la parte más importante e interesante de toda la cuestión, pero por el momento esto no nos preocupa. Así ocurren sencillamente las cosas en las ciencias naturales».

La psicología también es una ciencia natural. ¿Qué otra cosa puede ser? Pero su caso es diferente. Nadie es bastante atrevido para emitir juicios acerca de cuestiones físicas; pero todo el mundo —el filósofo y el hombre de la calle por igual— tiene su opinión sobre los problemas psicológicos y se comporta como si por lo menos fuera un psicólogo *amateur*. Y ahora viene lo notable. Todo el mundo —o casi todo el mundo— está de acuerdo en que lo psíquico *tiene* realmente una cualidad común en la cual se expresa su esencia: la cualidad —única, indescriptible, pero no necesitando descripción— de *ser consciente*. Todo lo que es consciente, dicen, es psíquico, y, al contrario, todo lo que es psíquico es consciente; esto es evidente, y contradecirlo es un disparate. No puede decirse que esta decisión arroje mucha luz sobre la naturaleza de lo psíquico, porque la concienciación es uno de los hechos fundamentales de nuestra vida y nuestras investigaciones tropiezan con ella y no pueden encontrar un camino detrás. Además, la equiparación de lo que es psíquico con lo que es consciente tuvo el indeseable resultado de divorciar los procesos psíquicos del contexto general de los acontecimientos en el universo y de colocarlos en completo contraste de todos los demás. Pero esto no sería así, puesto que no se podría pasar por alto el hecho de que los fenómenos psíquicos dependen en alto grado de influencias somáticas y por su parte tienen los más potentes efectos sobre los procesos corporales. Si alguna vez el pensamiento humano se ha encontrado en un *callejón sin salida*, es aquí. Para encontrar una salida los filósofos se vieron obligados a suponer que existían procesos orgánicos paralelos a los procesos psíquicos conscientes, relacionados con ellos de un modo difícil de explicar, que actuaban como intermediarios en las relaciones recíprocas entre «cuerpo y mente», lo cual sirvió para reinsertar lo psíquico en la textura de la vida. Pero esta solución resultaba insatisfactoria.

El psicoanálisis escapó a dificultades de este tipo, negando enérgicamente la equiparación de lo psíquico y lo consciente. No; el ser consciente no puede ser la esencia de lo que es psíquico. Es sólo una *cualidad* de lo que es psíquico, y desde luego una cualidad inconstante, que se halla muchas más veces ausente que presente. Lo psíquico, sea cualquiera su naturaleza, es por sí mismo

inconsciente y probablemente de una clase similar a todos los demás procesos naturales de los que tenemos algún conocimiento.

El psicoanálisis basa sus afirmaciones en un cierto número de hechos de los que daré ahora una selección.

Sabemos a lo que nos referimos cuando decimos que a uno «se le ocurren» algunas ideas-pensamientos que aparecen súbitamente en la conciencia sin que percibamos los pasos que llevaron a ellos, aunque también han debido ser actos psíquicos. Puede incluso suceder que lleguemos por este camino a la solución de algún problema intelectual difícil que antes, durante algún tiempo, se había burlado de nuestros esfuerzos. Todo el complicado proceso de selección, rechazo y decisión que ha ocupado el intervalo se ha hallado fuera de la conciencia. No es ninguna nueva teoría el decir que eran inconscientes y tal vez también continuaron siéndolo.

En segundo lugar, tomaré un sencillo ejemplo para representar una clase inmensamente grande de fenómenos^[2549]. El presidente de una corporación pública (la Asamblea de los Diputados del Parlamento de Austria) en una ocasión abrió una sesión con las siguientes palabras: «Me doy cuenta de que se halla presente un número suficiente de diputados, y por tanto, declaro la sesión *terminada*». Fue un desliz verbal, porque no hay duda de que lo que el presidente quería decir era «abierta». ¿Por qué entonces dijo lo contrario? Esperamos que se nos dirá que fue un error accidental, un fracaso al realizar una intención, como puede suceder fácilmente por diversas razones: no tenía ningún significado, y en cualquier caso los contrarios se sustituyen uno por otro con facilidad. Pero si tenemos en cuenta la situación en que ocurrió el desliz verbal, nos inclinaremos a preferir otras explicaciones. Muchas de las anteriores sesiones de la Asamblea habían sido desagradablemente tormentosas y no habían realizado nada, de modo que resultaba natural que el presidente pensara en aquel momento al hacer su manifestación pública: «¡Si la sesión, que está en sus comienzos, se hubiera acabado!... ¡Me gustaría más levantarla que abrirla!» Cuando empezó a hablar, probablemente no se daba cuenta de este deseo —no era consciente para él—; pero se encontraba ciertamente presente y pudo manifestarse, contra la voluntad del que hablaba, en su aparente equivocación. Un solo ejemplo no puede permitirnos decidir entre dos explicaciones diferentes. Pero ¿qué diríamos si todas las equivocaciones verbales pudieran ser explicadas de la misma forma y del mismo modo, y también todas las equivocaciones

escritas, todo error al leer o al oír y todas las acciones equivocadas? ¿Qué diríamos si en todos estos ejemplos (podríamos decir sin ninguna excepción) fuera posible demostrar la presencia de un acto psíquico —un pensamiento, un deseo o una intención— que explicaría la aparente equivocación y que era inconsciente en el momento en el que se realizó, aunque haya podido ser previamente consciente? Si esto fuera así, no sería ya realmente posible seguir negando el hecho de que existen actos psíquicos que son inconscientes y que incluso a veces son activos mientras son inconscientes, e incluso en este caso pueden a veces influir considerablemente en las intenciones conscientes. La persona que ha sufrido una equivocación de esta clase puede reaccionar a ella de varias maneras. Puede pasarla completamente por alto o puede percibirla y quedar confusa y avergonzada. Por lo regular no puede encontrar la explicación por sí misma y sin ayuda ajena, y con frecuencia rehúsa a aceptar la explicación cuando se le coloca ante ella por lo menos durante algún tiempo.

En tercer lugar, finalmente, es posible, en el caso de personas en estado hipnótico, probar experimentalmente que existen cosas como los actos psíquicos inconscientes y que la concienciación no es una condición indispensable para la actividad (psíquica). Cualquiera que haya presenciado uno de estos experimentos recibirá una impresión inolvidable y una convicción que nunca será quebrantada. Esto es, poco más o menos, lo que ocurre. El médico entra en la sala del hospital, apoya su paraguas en el rincón, hipnotiza a uno de los pacientes y le dice: «Ahora me voy. Cuando vuelva, usted saldrá a mi encuentro con mi paraguas abierto y lo mantendrá sobre mi cabeza». Entonces el médico y sus ayudantes abandonan la sala. En cuanto vuelven, el paciente, que ya no se halla hipnotizado, lleva a cabo exactamente las instrucciones que se le dieron mientras estaba bajo hipnosis. El médico le pregunta: «¿Qué está usted haciendo? ¿Qué significa esto?» El paciente queda claramente confundido. Hace alguna observación inoportuna, como: «Sólo pensé, doctor, que, como llueve afuera, usted abriría su paraguas en la sala antes de salir». La explicación es evidentemente inadecuada y hecha en el apuro del momento para ofrecer algún motivo de su conducta sin sentido. Es evidente, para nosotros los espectadores, que ignora su real motivo. Sin embargo, nosotros sabemos cuál es, porque estábamos presentes cuando se le hizo la sugestión que ahora realiza, mientras que él nada sabe del acto que está en acción^[2550].

La cuestión de la relación del consciente con lo psíquico puede ser

considerada ahora como establecida: la conciencia es sólo una *cualidad* o atributo de lo que es psíquico, pero una cualidad inconstante. Pero existe otra objeción que hemos de aclarar. Se nos dice que, a pesar de los hechos que hemos mencionado, no es necesario abandonar la identidad entre lo que es consciente y lo que es psíquico; los llamados procesos psíquicos inconscientes son los procesos orgánicos que desde hace tiempo se ha reconocido que corren paralelos a los procesos mentales. Esto, naturalmente, reduciría nuestro problema a una cuestión, aparentemente baladí, de definición. Nuestra respuesta es que estaría injustificado y sería impropio establecer una brecha en la unidad de la vida mental para lograr una definición, puesto que en cualquier caso está claro que la conciencia sólo puede ofrecernos una cadena incompleta y rota de fenómenos. Y sería una cuestión de suerte que hasta en el cambio hubiera sido hecho en la definición de lo psíquico, no resultara posible construir una teoría amplia y coherente de la vida mental.

Ni es necesario suponer que esta visión alternativa de lo psíquico sea una innovación debida al psicoanálisis. Un filósofo alemán, Theodor Lipps^[2551], afirmó con la mayor claridad que lo psíquico es en sí mismo inconsciente y que lo inconsciente es lo verdaderamente psíquico. El concepto del inconsciente ha estado desde hace tiempo llamando a las puertas de la psicología para que se le permitiera la entrada. La filosofía y la literatura han jugado con frecuencia con él, pero la ciencia no encontró cómo usarlo. El psicoanálisis ha aceptado el concepto, lo ha tomado en serio y le ha dado un contenido nuevo. Con sus investigaciones ha llegado a un conocimiento de las características de lo psíquico inconsciente que hasta ahora eran insospechadas y ha descubierto algunas de las leyes que lo gobiernan. Pero nada de esto implica que la calidad de ser consciente haya perdido su importancia para nosotros. Continúa siendo la luz que ilumina nuestro camino y nos lleva a través de la oscuridad de la vida mental. Como consecuencia del carácter especial de nuestros descubrimientos, nuestro trabajo científico en la psicología consistirá en traducir los procesos inconscientes en procesos conscientes, llenando así las lagunas de la percepción consciente...

CXCIX

UN COMENTARIO SOBRE EL ANTISEMITISMO^[2552]

1938

EXAMINANDO las observaciones de la prensa y de la literatura provocadas por las recientes persecuciones a los judíos encontré un ensayo que me llamó la atención de un modo tan notable, que tomé *algunas notas* para mi propio uso. Lo que su autor escribía era aproximadamente lo siguiente: «Como prefacio debo explicar que no soy judío y, por tanto, no me hallo impulsado a hacer estas observaciones por ningún propósito egoísta. Pero he sentido un vivo interés por los excesos actuales y he dirigido mi particular atención a las protestas contra ellos. Estas protestas vienen desde dos direcciones —eclesiástica y secular la primera, en nombre de la religión; la segunda, apelando a la humanidad. La primera fue breve y llegó tarde; pero por fin *llegó*, y aun Su Santidad el Papa levantó su voz. Confieso que eché en falta algo en las demostraciones que vinieron desde ambos lados: alguna cosa al principio y otra al final. Intentaré proporcionarlas ahora.

»Pienso que todas esas protestas podían ir precedidas por una introducción especial que dijera: “Es verdad; a *mí* tampoco me gustan los judíos. Me parecen en cierto modo extraños y antipáticos. Tienen muchas cualidades desagradables y grandes defectos. Pienso también que la influencia que han ejercido sobre nosotros y nuestros negocios ha ido sobre todo en nuestro detrimento. Su raza, comparada con la nuestra, es evidentemente una raza inferior; todas sus actividades hablan en favor de esto.” Y después de seguir con lo que en realidad

contienen estas protestas podría continuar sin que existiera *discrepancia*: “Pero nosotros profesamos una religión de amor. Debemos amar como a nosotros mismos incluso a nuestros enemigos. Sabemos que el Hijo de Dios dio su vida en la tierra para redimir a *todos* los hombres de la carga del pecado. Él es nuestro modelo y, por tanto, es pecar contra su intención y contra los mandamientos de la religión cristiana el consentir que los judíos sean insultados, maltratados, robados y llevados a la miseria. Debemos protestar contra esto, sin tener en cuenta si los judíos merecen o no este trato.” Los escritores seculares que creen en el Evangelio de la Humanidad protestan en términos similares.

»Confieso que no me he sentido satisfecho por ninguna de estas demostraciones. Aparte de la religión de amor y de la humanidad, hay también una religión de verdad que ha salido mal parada en estas protestas. Pero lo cierto es que durante muchos siglos hemos tratado a los judíos injustamente y que continuamos haciéndolo así. Cualquiera de nosotros que no empiece por admitir nuestra culpa no ha cumplido con su deber en esto. Los judíos no son peores que nosotros; tienen otras características y otros defectos, pero en conjunto no tenemos derecho a mirarlos de arriba abajo. Incluso en algunos aspectos son superiores a nosotros. Ellos no necesitan tanto alcohol para hacer la vida tolerable; los crímenes brutales, los asesinatos, los robos a mano armada y las violencias sexuales son muy raros entre ellos; siempre han concedido una gran valor a las realizaciones e intereses intelectuales; su vida familiar es más íntima; atienden mejor a los pobres; la caridad es un deber sagrado para ellos. Tampoco podemos llamarlos inferiores en ningún sentido. En cuanto les hemos permitido cooperar en nuestras tareas culturales han adquirido méritos por sus valiosas contribuciones en todas las esferas de la ciencia, el arte y la tecnología y han pagado abundantemente nuestra tolerancia. Así, pues, cesemos de dispensarles nuestros favores cuando tienen derecho a que se les haga justicia».

Era natural que tal determinado parcialismo de parte de alguien que no fuera judío haya hecho una profunda impresión en mí. Pero tengo que hacer una extraña confesión. Soy un hombre muy viejo y mi memoria no es ya la que era. No puedo recordar dónde leí el ensayo del que tomé las notas ni quién era su autor. ¿Tal vez uno de los lectores de esta revista podrá venir en mi ayuda?

Acaba de llegar a mis oídos el rumor de que probablemente tenía presente el libro del conde Heinrich Coudenhove-Kalergi *Das Hesen des Antisemitismus* («La esencia del antisemitismo»), que contiene precisamente lo que el autor que no puedo recordar echaba en falta en las recientes protestas y algunas cosas más.

Conozco el libro. Apareció por vez primera en 1901 y fue reimpreso por su hijo (el conde Richard Coudenhove-Kalergi) en 1929 con una admirable introducción. Pero no puede ser. En lo que pienso es en un pronunciamiento más breve y de fecha reciente. ¿O estoy equivocado? ¿No existe tal cosa? ¿Y el trabajo de los dos Coudenhoves no ha tenido influencia alguna en nuestros contemporáneos^[2553]?

SIGM. FREUD.

CC

**CARTA AL EDITOR DE «TIME AND TIDE»
SOBRE EL ANTISEMITISMO EN
INGLATERRA^[2554]**

1938

20 Maresfield Gardens.
London N. W. 3.
16-11-1938.

A L editor de *Time and Tide*.
Llegué a Viena, cuando tenía cuatro años, procedente de una pequeña ciudad de Moravia. Después de setenta y ocho años de asiduo trabajo hube de dejar mi hogar, vi disuelta la sociedad científica que había fundado, nuestras instituciones destruidas, nuestra editora (Verlag) ocupada por los invasores, los libros que había publicado confiscados o reducidos a pulpa, mis hijos expulsados de sus ocupaciones. ¿No piensa usted que debería reservar las columnas de su número especial para las manifestaciones de los no judíos, menos afectados personalmente que yo?

En relación con esto recuerdo un viejo verso francés:

*Le bruit est pour le fat
La plainte est pour le sot;
L'honnête homme trompé
S'en va et ne dit mot^[2555]*

Me siento profundamente conmovido por el pasaje de su carta reconociendo un cierto crecimiento del antisemitismo también en este país. La actual persecución, ¿no debería dar lugar más bien a una oleada de simpatía en esta nación? Respetuosamente suyo,

Sim. Freud

CCI

TRES CARTAS A THEODOR REIK^[2556]

1938 [1952]

39, Elsworthy Road. Londres, N. W. 3.
3 de julio de 1938.

Querido doctor:

¿Qué vientos infortunados lo han impulsado a usted, justamente a usted, hacia las costas de Norteamérica? Bien podía haber previsto con cuánta amabilidad los analistas profanos son recibidos allí por esos colegas nuestros para quienes el psicoanálisis no es sino una sierva de la psiquiatría. ¿Acaso no podía haberse quedado un tiempo más en Holanda?

Naturalmente, tendré sumo placer en escribirle cualquier clase de certificado que pueda serle útil, pero mucho me temo que de nada le sirva. ¿Dónde va a encontrar usted en ese país una sola institución que esté interesada en amparar la prosecución de nuestros estudios? ¿No ha intentado ponerse en contacto con la Academia Alemana de los Estados Unidos (Thomas Mann, Price, Löwensteip y otros)?

Cada vez que me pongo a pensar en usted no sé qué domina en mí, si la simpatía o la preocupación.

Yo me sentiría a las mil maravillas en Inglaterra si no me llegaran constantemente de todas partes las más diversas solicitudes y si ellas no me recordaran sin cesar mi impotencia para auxiliar a los demás.

Con mis más cordiales deseos, que usted seguramente necesitará mucho en este trance, lo saluda su

Freud.

Con profunda sorpresa me entero de que el doctor Theodor Reik se ha trasladado a los Estados Unidos, donde la circunstancia de no ser médico puede impedir sus actividades como psicoanalista. Se trata de uno de los más excelsos maestros del análisis aplicado, como lo demuestran muy particularmente sus primeras contribuciones, mientras que sus trabajos más recientes tratan temas de interés psicológico general. En ambos sectores ha dado pruebas de una inteligencia superior, de dotes críticos y de una mentalidad independiente. Quienquiera tenga interés en el progreso de la ciencia psicoanalítica habrá de prestarle ayuda y colaboración en la prosecución de su labor.

Prof. Sigm. Freud.

Estoy dispuesto a ayudarle en cuanto me llegue la noticia de que puedo disponer de la omnipotencia de Dios. Entre tanto, usted deberá seguir trabajando contra viento y marea.

Cordialmente suyo.

Freud.

CCII

DOS CARTAS A DAVID ABRAHAMSEN SOBRE WEININGER^[2557]

1938-1939 [1946]

Viena IX. Berggasse 19.
Marzo 14 de 1938.

Estimado doctor:

Mis relaciones con Otto Weininger fueron muy complejas, al punto de que no me es posible describirlas en una breve carta; necesitaría para ello una larga monografía. Yo fui el primero que leyó su manuscrito^[2558] y también el primero que dio de él una opinión desfavorable. Además, su idea cardinal le llegó indirectamente por mi intermedio, y aun de manera muy tergiversada.

Sinceramente suyo,

Sigmund Freud.

20, Maresfield Gardens. Londres, N. W. 3.
Tel.: Hampstead 2002.
Junio 11 de 1939.

Estimado colega:

La tardanza en responderle obedece a una semana de enfermedad que me impidió escribirle antes. Tendré sumo placer en contestar a sus preguntas. Sí; yo

soy la persona que dio a Probst una descripción de la personalidad de Weininger. Éste nunca fue paciente mío, pero uno de sus amigos lo fue^[2559]. Por su intermedio, Weininger llegó a conocer las concepciones sobre la bisexualidad que yo había aplicado ya en mi análisis por incitación de Fliess. Sobre dicha idea construyó Weininger todo su libro. No conozco la diferencia entre... [indescifrable] y su tesis. En el manuscrito que Otto Weininger me dio a leer no había ninguna palabra denigrante para los judíos ni mucho menos crítica alguna de la mujer. Además había prestado amplia consideración a mis conceptos sobre la histeria.

Sinceramente suyo, lo saluda

Freud.

CCIII

CARTA A CHARLES BERG SOBRE SU LIBRO «WAR IN THE MIND^[2560]»

1939 [1941]

Mayo 16 de 1939.

Estimado doctor Berg:

Una larga y grave enfermedad me ha impedido responder antes a su carta del 6 de abril. Aun ahora no he alcanzado a leer todos los apartados que usted me remitió, pero lo que leí me gustó.

Comprenderá usted que yo abrigue ciertas sospechas contra la técnica de aquellos analistas que han tomado por objetivo la popularización del análisis. Ésta me parece una tarea sumamente difícil o aun imposible. El hombre de la calle difícilmente admitirá y asimilará nuestra concepción de una mente inconsciente, ni se mostrará dispuesto a aceptar la importancia que concedemos a los impulsos primarios.

El psicoanálisis bien podría no llegar nunca a ser popular.

No obstante, me complazco en expresarle mi opinión de que usted está realizando una buena labor.

Sinceramente suyo,

Sigmund Freud.

CCIV

CONCLUSIONES, IDEAS, PROBLEMAS^[2561]

1938 [1941]

London, June.

June 16.—Es interesante que de las vivencias precoces, al contrario de las posteriores, se conservan todas las reacciones dispares y, naturalmente, también las antagónicas. En vez de la decisión, que más tarde habría sido el desenlace natural. *Explicación*; debilidad de la síntesis, conservación del carácter de los procesos primarios.

July 12.— En lugar de la envidia fálica, identificación con el clítoris, la mejor expresión de la minusvalía, fuente de todas las inhibiciones. Además, en el caso X, repudiación del descubrimiento de que tampoco las demás mujeres tienen pene.

Tener y ser en el niño. El niño prefiere expresar la relación objetal mediante la identificación: yo soy el objeto. El tener es ulterior, y vuelve a recaer en el ser una vez perdido el objeto. Modelo: el pecho materno. El pecho es una parte de mí, yo soy el pecho. Más tarde, tan sólo: yo lo tengo, es decir, yo no lo soy...

July 12.—En el neurótico nos encontramos como en un paisaje prehistórico; por ejemplo, en el jurásico. Aún retozan los grandes saurios y las briznas de hierba son altas como palmeras (?)

July 20.—La admisión de que existen restos hereditarios en el *ello* viene a modificar en cierta manera nuestra concepción del mismo.

July 20.—Merece incluirse en el *Moisés* la noción de que el individuo sucumbe por sus conflictos internos, mientras que la especie sucumbe en la lucha con un mundo exterior al que ha dejado de estar adaptada.

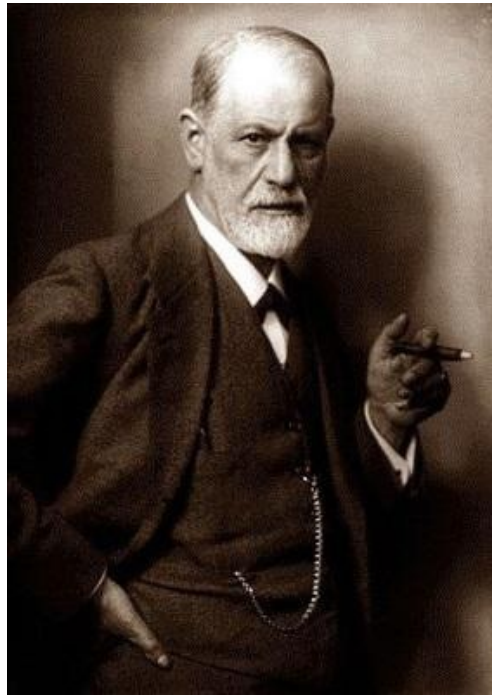
August 3.—El sentimiento de culpabilidad se origina también por amor insatisfecho. Igual que el odio. En efecto, con este material hemos tenido que hacer de todo: como las naciones autárquicas con sus productos *Ersatz*.

August 3.—La causa última de todas las inhibiciones intelectuales y de todas las inhibiciones del trabajo parece ser la inhibición de la masturbación infantil. Pero quizá tengan un origen más profundo: no se trataría de su inhibición por influencias exteriores, sino de su índole insatisfactoria de por sí. Siempre falta algo para la plena descarga y satisfacción —*en attendant toujours quelque chose qui ne venait point*^[2562]—, y esta parte que falta, la reacción del orgasmo, se manifiesta en otros terrenos bajo la forma de equivalentes, como estados de ausencia, accesos de risa, llanto (Xy) y quizá otras cosas. La sexualidad infantil ha fijado una vez más, en este caso, un prototipo.

August 22.—La espacialidad podría ser la proyección de la extensión del aparato psíquico. Ninguna otra derivación es probable. En lugar del *a priori* kantiano, las condiciones de nuestro aparato psíquico. La psique es extensa, pero nada sabe de ello.

August 22.—Mística: la oscura autopercepción del reino situado fuera del *yo*, del *ello*.

(Septiembre 23, 1939, muere Freud.)



SIGMUND FREUD nació en Freiberg (Moravia) en 1856, y muy pronto se trasladó con su familia a Viena, donde cursaría posteriormente estudios de medicina y fijaría su lugar de residencia. De origen judío, la invasión de Austria por las tropas de Hitler le obligó a exiliarse en Londres, donde moriría en 1939.

Freud ideó el método psicoanalítico en el curso de sus investigaciones sobre pacientes histéricas, a quienes había intentado tratar en un principio mediante la hipnosis. Tras el rechazo inicial con el que fue acogido por la comunidad científica, el psicoanálisis empezó a cosechar más y más adeptos, hasta que en 1909, a raíz de una serie de conferencias que Freud dictó en los EE.UU., llegó la consagración definitiva y el inicio de una imparable expansión internacional.

Freud fue un autor prolífico, entre cuyas obras más destacadas figuran, además de *La interpretación de los sueños* (la más conocida), *Estudios sobre la histeria*, *Psicopatología de la vida cotidiana*, *Tres ensayos para una teoría sexual*, *Introducción al narcisismo*, *El Yo y el Ello*.

Notas

[1] Publicado en el *Journal of The American Medical Association*, el 9 de mayo de 1908. <<

[2] Trudy Schmidt: *Bemerkungen zur Rezeption von Freuds Traumdeutung*. Psyche, XXVI, Sep. 1972, pág. 707. Carl Metzentin: *Wissenschaftliche Traumdeutung (eine Rezension aus dem Jahre 1900)*. Psyche, XXVI. Sept. 1972, pág. 709. <<

[3] W. v. Siebenthal: *Die Wissenschaft von Traum. Ergebnisse und Probleme.* Springer, Berlin, 1953.

W. Kurth: *Das Traumbuch des Artemidorus in der Freudsche Traumlehre.* Psyche, 4. H. 10 (1951).

Th Hopfner: *Das Sexualleben der Griechen und Römer von Anfang bis in das VI Jahrhundert nach Christus.* Praga, 1938. <<

[4] Ángel Garma: *Psicoanálisis de los sueños*. Asociación Psicoanalítica Argentina. El Ateneo. Buenos Aires, 1948. <<

[5] Las fechas entre corchetes corresponden a las de su publicación cuando son distintas a las fechas en que Freud las escribió. La profusa producción epistolar de Freud, ubicada en otras publicaciones, no la hemos incluido en esta ordenación (véanse el *Epistolario*, Ed. B. Nueva, Madrid, 1963; *S. Freud-Lou Andreas Salomé, correspondencia*, Ed. Siglo Veintiuno, 1968; *Freud, S., Abraham, K.: Briefe, 1907-1926*, Fischer Verlag, Frankfurt, 1965; *Correspondance de S. Freud avec le pasteur Pfister*, Gallimard, París; *The Letters of S. Freud and A. Zweig*, The Hogarth Press, Londres). Igualmente no hemos agregado los valiosos aportes de Freud a las ciencias neurológicas que pueden hallarse en otro lugar (Int. Z. Psychoanal, Imago, 25, 1, 69-93; y en la *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, III: 225-257, The Hogarth Press). <<

[6] Traducida al inglés por James Strachey y publicada en alemán en 1901 en el *Biographisches Lexicón hervorragender Ärzte des neunzehnten Jahrhunderts*, de J. L. Pagel. Según Strachey esta nota fue redactada por Freud en 1899. La presente es una traducción de la inglesa. (Nota de J. N.) <<

[7] Esta carta de Freud, la primera que se conoce de él, fue publicada en la revista *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago*, 26: 5-8, 1941, con la siguiente aclaración: «La Redacción publica esta carta de Freud, escrita a los diecisiete años, que el destinatario ha puesto a disposición de su familia al cabo de más de sesenta años». Cabe agregar que dicho destinatario es el amigo de la juventud de Freud, Emil Fluss. La familia Flusses mencionada en la *Carta al burgomaestre de la ciudad de Pribor* (1931) y, aunque sin nombrarla, en *Los recuerdos encubridores* (1899). En cuanto a las circunstancias de su amistad con el destinatario de esta carta, consúltese Siegfried Bernfeld: «Un Fragmento autobiográfico desconocido escrito por Freud», *Revista de Psicoanálisis*, 8: 97-111, 1951, y Ernest Jones: *Sigmund Freud. Life and Work*, tomo I, págs. 27-28, Hogarth Press, Londres, 1953.

Respecto de las circunstancias en las cuales Freud escribió esta carta, Ernest Jones nos informa en la citada biografía de Freud: «Cuando a la edad de diecisiete años aprobó sus exámenes de bachillerato con la distinción *summa cum laude*, su padre lo premió con el prometido viaje a Inglaterra, que se cumplió dos años después. A través de una carta escrita en esa época a un amigo, Emil Fluss, nos enteramos casualmente de algunos detalles que rodearon los exámenes. En la traducción del alemán al latín obtuvo la nota de `suficiente'; en la del latín al alemán, consistente en un pasaje de Virgilio que ya había leído por el simple placer de leerlo; en la prueba de griego, constituida por un pasaje de veintitrés [sic] versos del *Edipo rey*, de Sófocles (elección apropiada, por cierto), y en matemáticas, para gran sorpresa suya, sendos `buenos'; en cuanto a la composición en alemán, sobre el tema `Consideraciones en la elección de una profesión', logró la calificación de `sobresaliente'. El examinador le informó que tenía un estilo que el poeta Herder había denominado `idiótico', es decir, un estilo correcto al mismo tiempo que distintivo. En broma a medias, comentábale a su amigo: `...usted no se sospechaba que ha estado carteándose con un estilista de la lengua alemana. Ahora, empero..., consérvelas, átelas, guárdelas bien, que nunca se sabe...' Desgraciadamente, sin embargo, sólo una de esas cartas se conservó. Cabe señalar que estos resultados del examen refiérense sólo a las pruebas escritas, puesto que la carta en cuestión fue escrita antes del examen

oral, que Freud debe de haber cumplido con particular éxito, si su hermana está en lo cierto cuando nos declara que lo aprobó *summa cum laude*».

En otro de sus estudios biográficos Siegfried Bernfeld cita asimismo el penúltimo párrafo de esta carta para ilustrar el afán de grandeza y la repugnancia de la mediocridad que animó las fantasías adolescentes de Freud («Freud's scientific beginnings», *American Imago*, 6: 163-196 [núm. 3], 1949; cita en págs. 163-164). <<

[8] Se refiere a las pruebas orales; véase la nota precedente. <<

[9] He aplicado la escala de calificaciones corriente entre nosotros. En alemán dice, respectivamente: *ausgezeichnet*, *lobenswert*, *befriedigend*. (N. del T.) <<

[10] Así en el original alemán. No atino a decidir si se trata de un error de imprenta o si Jones se equivocó en el pasaje reproducido en la nota inicial de esta carta. (*N. del T.*) <<

[11] Como señala Jones (loc. cit.), la expresión está usada en sentido arcaico, denotando «personal», «particular», a semejanza de «idiomático». (*N. del T.*) <<

[12] H. Bernheim: *Die Suggestion und ihre Heilwirkung*, traducción alemana de Sigmund Freud, F. Deuticke, Leipzig-Viena, 1888. El prólogo y la nota de la pág. 116 han sido traducidos al inglés por James Strachey con el título «Hypnotism and Suggestion», *International Journal of Psycho-Analysis*, vol. 27, pág. 59, 1946; reimpresso en *Collected Papers*, tomo V, Hogarth Press, Londres, 1950. El título original de la obra francesa era: *De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique* (1886, 2.^a ed., 1887) En la *Autobiografía* relata Freud las circunstancias que lo llevaron a efectuar la citada traducción. Strachey ha señalado el error de Freud al atribuir su labor al año 1889: «Hay aquí un error, pues, como se advertirá, su prólogo a la traducción del primero de los libros de Bernheim está fechada un año antes, en agosto de 1888. El libro llevaba el título *Die Suggestion und ihre Heilwirkung*, y fue publicado en Viena por Deuticke. La fecha 1888 también aparece en la portada, pero la obra se publicó evidentemente por entregas, pues un epílogo del traductor, disculpándose por cierto atraso en la publicación de su segunda mitad, está fechado en enero de 1889. Como quiera que sea, el prólogo pertenece al período en el cual el interés de Freud pasaba de la fisiología a la psicología, pudiéndose afirmar quizá que éste fue su primer escrito publicado en el terreno de la psicología». <<

[13] En francés en el original. <<

[¹⁴] A. Hückel: *Die Rolle der Suggestion bei gewissen Erscheinungen der Hysterie und des Hypnotismus* [«El papel de la sugestión en determinadas manifestaciones de la histeria y del hipnotismo»], Jena, 1888. <<

[15] En francés en el original. Este término nada tiene que ver con su homónimo de la terminología psicoanalítica. (*N. del T.*) <<

[16] Se refiere al *Estudio comparativo de las parálisis motrices, orgánicas e histéricas*, trabajo que sólo había de aparecer cinco años después (1893). <<

[17] En francés en el original, como otros términos conservados en esta traducción. (*N. del T.*) <<

[18] *Archives de Neurologie*, vol. XI, 1886. <<

[19] Es indudable que las relaciones entre la histeria y el hipnotismo son muy íntimas, pero no tanto como para justificar la concepción del ataque histérico común como un estado hipnótico de varias fases, como Meynert lo ha propugnado en la Imperial Sociedad Médica de Viena (comunicación reseñada en *Wiener medic. Blätter*, núm. 23, 1888). Por otra parte, en dicha comunicación parece haber confundido nuestros conocimientos sobre estas dos condiciones, pues habla de las *cuatro* fases de la hipnosis concebidas por Charcot, mientras que este autor sólo distinguió tres, y la cuarta, la denominada fase *somniente*, no es mencionada por nadie, salvo por el propio Meynert. Es cierto, en cambio, que Charcot atribuye *cuatro* fases al ataque histérico. <<

[20] Las palabras entre corchetes han sido agregadas por James Strachey en un pasaje que resultaba poco inteligible en el original. Adopto aquí dicha inclusión, con el debido crédito a su autor. (*N. del T.*) <<

[21] A este respecto consúltese la nota agregada por Freud al pie de la página 116 del libro de Bernheim, que figura a continuación. <<

[22] Haremos observar, de pasada, que aquel importante carácter de la parálisis de la pierna, que Charcot hizo resaltar después de Todd, esto es, el de que el histérico arrastra la pierna como una masa inerte en lugar de ejecutar la circunducción con la cadera que realiza el hemipléjico ordinario, se explica fácilmente por la propiedad antes mencionada de la neurosis. En la hemiplejía orgánica, la parte central de la extremidad se halla siempre algo indemne; el enfermo puede mover la cadera y utiliza esta posibilidad para aquel movimiento de circunducción que hace avanzar la pierna. En la histeria, la parte central (la cadera) no goza de este privilegio; su parálisis es tan completa como la de la parte periférica y, en consecuencia, la pierna tiene que ser arrastrada en su totalidad. <<

[23] Véase *Estudios sobre la histeria*, en estas Obras Completas. <<

[²⁴] «Ein Fall von hypnotischer Heilung», en alemán el original. [*Zeitschr. Hypnot.*, 1 (3), 102-7 (4), 123-9.] <<

[25] Hallándome dedicado a corregir las pruebas de este trabajo, llegó a mis manos otro de H. Kaan, que contiene análogas hipótesis. <<

[26] Véase *Estudios sobre la histeria*: «El mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos». <<

[27] Indicamos así que merecería la pena investigar la objetividad de la voluntad contraria, también fuera de la histeria y del «tic», ya que aparece, con gran frecuencia, dentro de los límites de lo normal. <<

[28] *Studien über Hysterie*, en alemán el original. <<

[29] *El mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos*, por Breuer y Freud. <<

[30] Escritas por Breuer. No incluidas. <<

[31] Cabe aquí una acotación, particularmente destinada a los lectores de habla castellana, respecto del interés inicialmente despertado por el psicoanálisis. La «Comunicación preliminar» de Breuer y Freud fue publicada en la revista *Neurologisches Zentralblatt*, en sus entregas del 1 y del 15 de enero de 1893. Pues bien: la *Gaceta Médica de Granada* publicaba la traducción castellana en febrero y marzo del mismo año (vol. XI, núms. 232 y 233, págs. 105-111 y 129-135), con el título *Mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos*. Este hecho, cuyo conocimiento debo a una comunicación personal de James Strachey, me ha intrigado siempre. ¿Quién pudo interesarse en Granada por un trabajo que, si bien en la perspectiva histórica debe considerarse como hito inicial del psicoanálisis pasó casi inadvertido en su lugar de origen y en la esfera de influencia científica a la cual está destinado? [T.] <<

[32] Las dos aportaciones exclusivas de Josef Breuer —la *Historia clínica de Anna O.* y *Consideraciones teóricas*— fueron omitidas en todas las ediciones de *Estudios sobre la histeria* posteriores a 1922. <<

[33] Conferencia en el *Wiener Medizinischer Club* el 11 de enero de 1893. [*Wien. Med. Presse*, 34 (4), 121-6 y (5), 165-7.] <<

[34] Caso de Anna O. de Breuer. <<

[35] Ver caso de Frau Emmy von N., más adelante. <<

[36] Ver el caso de Frau Căcilie M. (Cecilia M.), en estas Obras Completas. (Nota del E.) <<

[37] Delboeuf y Binet han reconocido la posibilidad de una tal terapia. Delboeuf, *Le magnétisme animal*, París, 1889: «On s'expliquerait dès lors comment le magnétiseur aide à la guérison. Il remet le sujet dans l'état où le mal c'est manifesté et combat par la parole le même mal, mais renaissant». Binet, *Les altérations de la personnalité*, 1892, pág. 242: «... peut-être verra-t-on qu'en reportant le malade par un artifice mental au moment même où le symptôme a apparu pour la première fois, on rend ce malade plus docile à une suggestion curative». En el interesante libro de P. Janet *L'automatisme psychologique*, París, 1889, se describe la curación de una muchacha histérica por un procedimiento análogo al nuestro. <<

[38] Primer uso del término «analizar», según Strachey. (*Nota del E.*) <<

[39] No podemos separar en esta comunicación provisional, lo que de su contenido es absolutamente nuevo y lo que reproduce de otros autores, que, como Strumpel y Moebius, han sostenido opiniones análogas a las nuestras sobre la histeria. Donde mayor aproximación a nuestros juicios teóricos y terapéuticos hemos hallado ha sido en unas observaciones de Benedikt, de las que ya trataremos en otro lugar. <<

[40] Título en alemán: *Beiträge zu den «Studien über Hysterie»*. <<

[41] En el original, los cinco subsiguientes párrafos numerados son sólo apuntes condensados al extremo. Se traducen aquí literalmente, pero su significación más completa podrá colegirse con ayuda de las versiones, mucho más explícitas, contenidas en los otros dos borradores. Las palabras del segundo párrafo encerradas entre corchetes se encuentran tachadas en el manuscrito. (*Nota de Strachey*, 1950.) <<

[42] Agregado por el traductor. (*N. del T.* <<

[43] Estas designaciones clínicas de Charcot se hallan en francés en el original.
(N. del T.) <<

[44] En esta sentencia no se conoce ni la palabra omitida entre corchetes ni su ordenamiento exacto. James Strachey le ha dado el siguiente sentido: «De idéntica manera, en el caso del soñar y de la vigilia —modelo de dos estados psíquicos distintos— no tendemos a establecer asociaciones entre ellos, sino sólo dentro de ellos». (*N. del T.*) <<

[45] Estas palabras entre corchetes han sido incluidas por los recopiladores de la edición alemana. (*N. del T.*) <<

[46] No se incluye el caso de Breuer «Fräulein Anna O».. <<

[47] Este sonido se componía de varios tiempos. Colegas míos aficionados a la caza, que tuvieron ocasión de oírlo, compararon sus últimas modulaciones con el canto del gallo silvestre. <<

[48] Las palabras de la enferma constituían, en efecto, una *fórmula protectora*, cuya explicación hallamos después. Ulteriormente he vuelto a observar tales fórmulas protectoras en una melancólica, que intentaba dominar por este medio los pensamientos que la atormentaban (malos deseos con respecto a su marido y a su madre, blasfemias. etc.). <<

[49] Tratábase de un delirio histérico que alternaba con el estado normal de consciencia, análogamente a como un «tic» se introduce en un movimiento sin perturbarlo ni fundirse con él. <<

[50] Al despertar de la hipnosis miraba un instante en torno suyo, como desorientada; fijaba luego sus ojos en mí, pareciendo entonces recobrase; se ponía los lentes, que se había quitado antes de caer en el sueño hipnótico, y se mostraba después animada y completamente dueña de sí. Aunque en el curso del tratamiento, que el primer año duró siete semanas, y ocho el segundo, hablamos de toda clase de cuestiones, y aunque durante todo este tiempo celebramos dos sesiones diarias de hipnotismo, nunca me dirigió pregunta ni observación alguna sobre la hipnosis, pareciendo ignorar en lo posible, durante el estado de vigilia, el hecho de que yo la hipnotizaba. <<

[51] La súbita interpolación de un delirio en el estado de vigilia era en esta enferma un fenómeno frecuente. Solía lamentarse de que en la conversación daba a veces respuestas desacordes e ininteligibles para sus interlocutores. En mi primera visita, habiéndole preguntado cuántos años tenía, me contestó con toda seriedad: «Soy una mujer del siglo pasado», y semanas después me explicó que en su delirio pensaba por entonces en una preciosa cómoda antigua que había adquirido recientemente. A esta cómoda se refería la fijación cronológica expresada por la sujeto cuando, al preguntarle su edad, le di ocasión para hacer alguna manifestación referente a épocas. <<

[52] En estado de vigilia, la había interrogado ya sobre el estado del «tic». Su respuesta fue: «No sé. Hace mucho tiempo que lo tengo». <<

[53] Un simbolismo especial debió de hallarse enlazado aquí, sin duda, a la imagen del sapo; pero, desgraciadamente, no me ocupé de investigarlo. <<

[54] Intervalo que se cumplió exactamente. <<

[55] La respuesta «no lo sé» podía ser exacta, pero también podía significar que le era desagradable hablar de tales temas. Ulteriormente, he observado en otros enfermos que también en la hipnosis les era tanto más difícil recordar algo cuanto mayor esfuerzo habían realizado para expulsar de su consciencia el suceso correspondiente. <<

[56] Como se ve, el «tic» de chascar la lengua y el tartamudeo espasmódico de la paciente son dos síntomas que se retraen a motivos análogos y entrañan un mecanismo parecido. <<

[57] Ulteriormente se demostró que todas estas sugerencias de carácter «instructivo» fallaban por completo en esta paciente. <<

[58] En esta ocasión extremé demasiado mi energía. Año y medio después, hallándose ya la paciente en un relativo buen estado de salud, se me quejó de que no le era posible recordar sino muy borrosamente ciertos acontecimientos muy importantes de su vida. Veía en ello una prueba de que iba perdiendo la memoria, y yo me guardé muy bien de darle la explicación real de aquella particular amnesia. El éxito total de la terapia en este punto concreto dependió también; indudablemente, de haber dejado que la enferma me relatase este recuerdo con todo detalle (mucho más ampliamente de lo que aparece en las notas), mientras que, en general, me contestaba con una simple mención de los sucesos. <<

[59] Hasta el día siguiente no llegué a una clara comprensión de esta escena. La áspera naturaleza de la enferma, que, tanto en la hipnosis como en la vigilia, se rebelaba contra toda coerción, la había llevado a encolerizarse contra el hecho de haber dado yo por terminado su relato antes de tiempo, interrumpiéndola con mi sugestión final. Esto prueba —y muchas otras observaciones ulteriores lo confirman— que la paciente vigilaba críticamente mi labor en su consciencia hipnótica. Probablemente me quería hacer el reproche de que perturbaba aquel día su relato, como en días anteriores había perturbado su narración de los horrores de los manicomios; pero no se atrevió a manifestarlo directamente, sino que reanudó el tema interrumpido ocultando los motivos que la hacían volver sobre él. Al día siguiente, una observación crítica de la enferma me hizo darme cuenta del error cometido al interrumpirla. <<

[60] Desgraciadamente, no me ocupé, en este caso, de investigar la significación de la zoopsia, distinguiendo lo que la zoofobia tenía de horror primario, tal y como la presentan muchos neurópatas, desde la infancia, y lo que en ella había de simbolismo. <<

[61] La imagen mnémica visual del gigantesco lagarto no adquirió seguramente una tal categoría sino por coincidencia temporal con un intenso afecto que embargaba a la sujeto durante la referida representación teatral. Pero como ya he confesado antes, en la terapia de esta enferma me contenté, frecuentemente, con manifestaciones muy superficiales. Este punto concreto recuerda, por otro lado, la macropsia histérica. La paciente era astigmática y muy miope, y sus alucinaciones podían ser provocadas muchas veces por la imprecisión de sus percepciones visuales. <<

[62] Por entonces me inclinaba a aceptar, para todos los síntomas de una histeria, un origen *psíquico*. Hoy adscribiría un carácter *neurótico* a la tendencia a la angustia de esta paciente, que vivía en una total abstinencia sexual (neurosis de angustia). <<

[63] El proceso había sido, pues, el siguiente: Al despertar por la mañana se encontró angustiada, y para explicarse su estado de ánimo, echó mano de la primera representación temerosa que halló en su imaginación. La tarde anterior había tenido con la institutriz de sus hijas una conversación, en la que se trató del ascensor de la pensión donde se hospedaban. Cuidadosa siempre del bien de sus hijas, preguntó si la mayor, que a causa de una enfermedad de los ovarios y de dolores en la pierna derecha no podía andar mucho, utilizaba también el ascensor para bajar del piso. Una confusión de recuerdos le permitió entonces enlazar la angustia, de la cual tenía perfecta consciencia, a la idea del ascensor. Su consciencia no le ofrecía al principio el verdadero motivo de su angustia, el cual no surgió sino más tarde, pero sin la menor vacilación, cuando en la hipnosis la interrogué sobre él. Es éste el mismo proceso estudiado por Bernheim y otros hombres de ciencia posteriores en sujetos que después de la hipnosis llevaban a cabo actos cuya ejecución les había sido encomendada durante ella. Así, Bernheim sugirió una vez a un enfermo que después de despertar del sueño hipnótico se llevase a la boca los dedos pulgares de ambas manos. El enfermo ejecutó este acto en el momento prescrito, y lo explicó diciendo que el día anterior, en el curso de un ataque epileptiforme, se había mordido la lengua, doliéndole ahora la herida. Una muchacha a la que se había sugerido una tentativa de asesinato en la persona de un empleado judicial y totalmente extraño a ella, la llevó a cabo, y al ser detenida e interrogada sobre los móviles de su acto criminal, inventó la historia de que había sido ofendida por aquel individuo e intentado vengarse de él. El sujeto parece sentir una necesidad de enlazar por medio de un nexo casual aquellos fenómenos psíquicos de que tiene consciencia con otros elementos conscientes; y en aquellos casos en los que la verdadera causa se sustrae a la percepción de la consciencia, intenta establecer una distinta conexión, a la que luego presta completa fe, no obstante ser falsa. Naturalmente, una disociación preexistente del contenido de la consciencia favorece mucho tales «falsas conexiones».

El caso de «falsa conexión» arriba citado merece ser detenidamente considerado, por ser, desde diversos puntos de vista, típico y ejemplar. Lo es en primer lugar por lo que respecta a la conducta de la paciente, la cual me dio aún,

repetidamente, en el curso del tratamiento, ocasión de deshacer, por medio de la sugestión hipnótica, tales falsas conexiones y destruir sus efectos. Relataré aquí detalladamente un caso de este género, que arroja viva luz sobre el hecho psicológico correspondiente. Había propuesto a mi paciente sustituir el baño templado habitual por un baño de asiento frío, prometiéndose que le sentaría mejor. La enferma obedecía sin la menor resistencia todas las prescripciones facultativas, pero las seguía con manifiesta desconfianza, pues como ya indicamos, ningún tratamiento médico le había proporcionado gran alivio. Mi proposición del baño frío no fue tan autoritaria que le impidiera expresarme su desconfianza: «Siempre que he tomado un baño frío he estado luego melancólica durante todo el día. Pero si usted quiere, probaré otra vez, no vaya usted a decir que no hago lo que me dice». Ante estas objeciones, renuncié aparentemente a mi propuesta, pero en la hipnosis siguiente le sugerí que me hablase, como si ahora fuese idea suya, de los baños fríos, diciéndome que había reflexionado y quería probar, etcétera. Así sucedió, en efecto, al día siguiente, en el cual la enferma me expuso todos los argumentos que en favor del baño frío había yo antes aducido, cediendo yo a sus deseos sin mostrar entusiasmo ninguno. Pero al día siguiente al baño la encontré, en efecto, profundamente malhumorada. «¿Por qué está usted hoy así?» «Ya lo sabía yo. Siempre que tomo un baño frío me pasa lo mismo». «Pues usted misma me pidió permiso para tomarlo. Ahora ya sabemos que le sienta mal y volveremos a los baños templados». En la hipnosis le pregunto luego: «¿Ha sido verdaderamente el baño frío lo que le ha puesto a usted de tan mal humor?» «Nada de eso. El baño frío no tiene nada que ver con mi estado de ánimo. Lo que pasa es que he leído esta mañana en el periódico que en Santo Domingo ha estallado una revolución, y como siempre que en dicha isla hay disturbios corren peligro los blancos, temo por un hermano mío allí residente que ya nos ha producido grandes preocupaciones». Con esto quedó definitivamente zanjado entre nosotros el asunto, y la enferma siguió tomando el baño frío durante varias semanas, sin volver a atribuirle efectos desagradables.

Se me concederá sin dificultad que este ejemplo es también típico por lo que respecta a la conducta de muchos neurópatas ante la terapia prescrita por el médico. Cualquiera que sea la causa que un día determinado haga surgir cierto síntoma, el enfermo se inclina siempre a derivar dicho síntoma de la última prescripción o influencia médica. De las dos condiciones necesarias para el establecimiento de tales falsas conexiones, una de ellas, la desconfianza, nos

parece existir siempre, y la otra, la disociación de la consciencia, es sustituida por el hecho de que la mayoría de los neurópatas no tiene, en parte, conocimiento de la verdadera causa (o por lo menos de la causa ocasional) de su padecimiento, y en parte rehuye intencionadamente dicho conocimiento por serle desagradable recordar lo que de culpa personal haya en su dolencia.

Pudiera opinarse que las condiciones psíquicas señaladas en los neurópatas, distintas de los histéricos —la ignorancia o el desconocimiento voluntario—, habían de ser más favorables para el establecimiento de una falsa conexión que la existencia previa de una disociación de la consciencia, la cual sustrae, sin embargo, a la consciencia material propio para la relación causal. Pero esta disociación sólo raras veces es completa. Casi siempre llegan hasta la consciencia ordinaria fragmentos del complejo subconsciente de representaciones, y precisamente estos fragmentos son los que dan ocasión a tales perturbaciones. Por lo corriente, es la sensación general enlazada al complejo —angustia, tristeza, etc.— la que se hace sentir conscientemente, como en el ejemplo relatado, y el sujeto se ve llevado por una especie de «coerción asociativa» a enlazarla con un complejo de representaciones dado en su consciencia.

Otras observaciones realizadas por mí no hace mucho en distinto sector me han probado el poderío de una tal «coerción asociativa». Durante varias semanas hube de abandonar mi lecho habitual y acostarme en otro más duro, en el cual soñé quizá más o con mayor vivacidad que de costumbre, o por lo menos me fue imposible dormir con la profundidad normal. Resultó, así, que en el cuarto de hora siguiente al despertar tenía presentes todos los sueños de la noche y los ponía por escrito para intentar su interpretación, consiguiendo, entre otras cosas, referir los sueños de esta temporada, en su totalidad, a dos factores: 1.º. A la necesidad de elaborar aquellas representaciones de las cuales sólo fugitivamente me había ocupado durante el día sin agotarlas. 2.º. A la imposición de enlazar entre sí los elementos dados en el mismo estado de consciencia. Lo insensato y contradictorio de los sueños dependía de la libre actividad del último de estos dos factores.

En otra paciente, Cecilia M., de la cual llegué a adquirir un conocimiento más profundo que de ninguna otra de las aquí mencionadas, he podido comprobar que el estado de ánimo correspondiente a un suceso y el contenido del mismo

pueden entrar regularmente en una distinta relación con la consciencia primaria. Esta enferma me ha proporcionado las pruebas más numerosas y convincentes de la existencia del mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos que aquí postulamos; pero, desgraciadamente, nos es imposible comunicar, por motivos particulares, su historial clínico. Cecilia M. se hallaba últimamente en un singular estado histérico que seguramente no constituye un caso único, aunque no tengo noticia de que haya sido observado nunca, estado que podríamos calificar de «psicosis histérica de extinción». La paciente había sufrido numerosos traumas psíquicos y padecido, durante muchos años, una histeria crónica con muy diversas manifestaciones. Los motivos de todos estos estados le eran desconocidos; su memoria, espléndida en general, mostraba singulares lagunas, y ella misma se lamentaba de que su vida se le aparecía como fragmentada. Un día surgió de repente en ella una antigua reminiscencia, con toda la plasticidad y toda la intensidad de una sensación nueva, y a partir de este momento vivió de nuevo, durante cerca de tres años, todos los traumas de su vida —entre ellos, algunos que creía olvidados desde mucho tiempo atrás, y otros jamás recordados—, padeciendo terriblemente a través de este período, en el que volvieron a presentársele todos los síntomas que había sufrido en tiempos anteriores. Esta «extinción de antiguas deudas» comprendía un período de treinta y tres años y permitió descubrir la determinación, a veces muy complicada, de todos sus estados. Sólo se lograba procurarle algún alivio dándole ocasión de desahogar verbalmente, en la hipnosis, con las correspondientes manifestaciones afectivas y somáticas, la reminiscencia que precisamente la atormentaba, y cuando yo no podía hallarme presente en tales momentos y tenía que hablar delante de una persona ante la cual se avergonzaba de dar libre curso a sus emociones, sucedió algunas veces que relataba a tal persona la reminiscencia con toda tranquilidad y reservaba para la siguiente sesión de hipnosis el llanto y las manifestaciones que hubieran debido acompañar su relato. Después de una tal limpieza en la hipnosis, se sentía, durante algunas horas, bien y dueña de sí. Pero al cabo de algún tiempo surgía la reminiscencia siguiente, que enviaba delante de ella, a manera de avanzada, el estado de ánimo correspondiente. La enferma se sentía irritable, angustiada o desesperada, sin sospechar jamás que aquel estado de ánimo no pertenecía al presente, sino a algo que iba a surgir en ella en momentos posteriores. En el intervalo establecía regularmente una falsa conexión, que defendía con gran tenacidad hasta la hipnosis. Así, me recibió un día con la pregunta: «¿No cree usted que soy una infame? ¿No es una señal de

infamia el haberle dicho a usted ayer aquello?» Lo que el día anterior me había dicho no podía justificar en modo alguno tal juicio, y así lo comprendió la paciente misma después de corta discusión; pero la hipnosis siguiente hizo surgir una reminiscencia relativa a un suceso que doce años atrás le había hecho dirigirse violentos reproches, a los que tampoco reconoce ahora gran justificación. <<

[64] Reflexiones posteriores me han llevado a suponer que «tales calambres en la nuca», según los denominaba la enferma, debían de ser estados orgánicamente condicionados, análogos a la jaqueca. En la práctica observamos muchos otros estados de este género, no descritos aún, y cuya singular coincidencia con el clásico ataque de hemicránea nos inclina a ampliar el concepto de esta última. Sabido es que muchas mujeres neurópatas suelen enlazar con el ataque de hemicránea ataques histéricos (contracciones y delirios). Siempre que la señora Emmy de N. sufría de dolores en la nuca, tenía al mismo tiempo un ataque de delirio.

Por lo que respecta a los dolores en los brazos y en las piernas, opino que se trataba de uno de aquellos casos, no muy interesantes, pero sí frecuentes, de determinación por coincidencia casual. La enferma los padecía durante una época de excitación en que se hallaba asistiendo a un enfermo, y como la fatiga se los hiciese sentir más intensamente que nunca, tales dolores, al principio sólo casualmente asociados a aquellos sucesos, fueron repetidos luego en su recuerdo, como símbolo somático del complejo de asociación. Más adelante expondré varios otros ejemplos de este proceso. Probablemente, tales dolores fueron, en un principio, reumáticos, o sea, para dar un sentido preciso a esta palabra, tan impropriamente empleada con frecuencia, pertenecientes a aquel género de dolores que residen sobre todo en los músculos, permiten observar en éstos una intensa sensibilidad a la presión y una modificación de su consistencia, se manifiestan con máxima intensidad después de un largo reposo o inmovilidad de la extremidad correspondiente —por la mañana—, mejoran mediante la repetida ejecución del movimiento doloroso y pueden hacerse desaparecer por medio del masaje. Estos dolores miógenos, muy frecuentes en todos los individuos, adquieren gran importancia en los neurópatas. Son considerados por ellos, con el apoyo de los médicos que no tienen la costumbre de examinar el músculo ejerciendo presión sobre él, como dolores nerviosos, y proporcionan el material de un número indeterminado de neuralgias histéricas, etc. Sobre la relación de este padecimiento con la disposición a la gota, sólo diré aquí breves palabras. La madre y dos hermanas de mi enferma habían padecido mucho de gota (o de reumatismo agudo). Parte de los dolores de que ella se quejaba debían de poseer

también este carácter, pero no puedo asegurarlo, pues por entonces no tenía yo práctica ninguna en el diagnóstico de los estados musculares. <<

[65] Comido por las ratas, según la leyenda. (*Nota de Strachey.*) <<

[66] No era éste un buen método. Hubiera debido profundizar más. <<

[67] La referencia de la tartamudez y de castañeteo a los dos traumas iniciales no los hizo desaparecer por completo, aunque sí disminuyó notablemente su frecuencia. La misma enferma dio la explicación de este resultado incompleto del tratamiento. Se había acostumbrado a tartamudear y castañetear la lengua cada vez que se asustaba, y, de este modo, tales síntomas acabaron por no depender exclusivamente de los traumas iniciales, sino de una larga cadena de recuerdos con ellos asociados, recuerdos que yo no me ocupé de borrar. Era éste un caso muy frecuente que aminora la elegancia e integridad del rendimiento terapéutico del método catártico. <<

[68] Observé aquí por vez primera algo que luego he tenido múltiples ocasiones de comprobar; esto es, que en la solución hipnótica de un delirio histérico reciente invierte el enfermo el orden cronológico de los acontecimientos, narrando primero las impresiones y asociaciones más recientes y de menos importancia, y no llegando sino al final a la impresión primaria, probablemente la de mayor importancia causal. <<

[69] Así, pues, su asombro del día anterior por no haber tenido «calambres en la nuca» hacía mucho tiempo era una anticipación de dicho próximo estado, que ya se preparaba y era advertido por lo inconsciente. Esta forma singular de la anticipación era, en la otra enferma a que antes nos referimos —Cecilia M.—, algo habitual y corriente. Siempre que, sintiéndose bien, me decía: «Hace ya muchas noches que no me da miedo de las brujas», o «Estoy contentísima de que no me hayan vuelto a doler los ojos», podía estar seguro de que a la noche siguiente no podría la enfermera apartarse de su lado, para tranquilizar en lo posible su horrible miedo a las brujas, o de que el próximo estado comenzaría con el temido dolor. Se transparentaba, pues, aquello que ya estaba preparado en lo inconsciente, y la consciencia «oficial» (según la calificación de Charcot), exenta de toda sospecha, elaboraba la representación surgida como una rápida ocurrencia, convirtiéndola en una expresión de contento, inmediatamente contradicha por la realidad. Esta enferma, persona de gran inteligencia, a la que debo gran ayuda en la comprensión de los síntomas histéricos, me llamó por sí misma la atención sobre el hecho de que tales casos podían dar motivo a las conocidas supersticiones que pretenden no debe uno nunca vanagloriarse de su felicidad ni tampoco hablar de lo que teme. En realidad, sólo sabemos encarecer nuestra felicidad cuando ya nos acecha el infortunio, y expresamos la sospecha en forma de vanagloria, porque en este caso emerge el contenido de la reminiscencia antes que la sensación correspondiente, o sea porque en la consciencia existe un contraste satisfactorio. <<

[70] *Archives de Neurologie*, núm. 77, 1893. <<

[71] El lector experimentará, quizá, la impresión de que concedo excesiva importancia a los detalles de los síntomas y me pierdo en una innecesaria labor de interpretación. Pero he visto muy bien que la determinación de los síntomas histéricos llega realmente a sus más sutiles matices y que nunca se peca por exceso atribuyendo a los mismos un sentido. Un ejemplo justificará por completo mi conducta en este sentido. Hace meses asistía yo a una muchacha de dieciocho años, en cuya complicada neurosis correspondía a la histeria buena parte. Lo primero que supe de ella fue que sufría accesos de desesperación de dos distintos géneros. En los primeros sentía tirantez y picazón extraordinarias en la parte inferior de la cara, desde las mejillas hasta la boca. En los segundos estiraba convulsivamente los dedos de los pies y los agitaba sin descanso. Al principio no me sentía inclinado a adscribir significación alguna a estos detalles, en los cuales hubieran visto otros observadores anteriores a mí una prueba de la excitación de centros corticales en el ataque histérico. Ignoramos, ciertamente, dónde se hallan los centros de tales parestesias, pero sabemos que estas últimas inician la epilepsia parcial y constituyen la epilepsia sensorial de Charcot. La agitación de los dedos de los pies quedó por fin explicada del modo siguiente: Cuando mi confianza con la enferma se hizo mayor, le pregunté un día cuáles eran los pensamientos que surgían en ella durante sus accesos invitándola a que me los comunicase sin reparos, pues seguramente podía darme una explicación de aquellos fenómenos. La enferma se ruborizó intensamente y, sin necesidad de recurrir a la hipnosis, me dio las explicaciones que siguen, cuya realidad me fue confirmada por la institutriz que venía acompañándola. La muchacha había padecido, a partir de la presentación de los menstros y durante varios años, accesos de *cephalea adolescentium*, que le impedían toda ocupación prolongada, retrasando así su educación intelectual. Libertada, por fin, de este obstáculo, la muchacha, ambiciosa y algo ingenua, decidió trabajar con intensidad para alcanzar a sus hermanas y antiguas compañeras. Con este propósito realizó excesivos esfuerzos, que acabaron en violentas crisis de desesperación al darse cuenta de que había confiado demasiado en sus fuerzas. Naturalmente, también se comparaba, en lo físico, con otras muchachas, sintiéndose desgraciada cuando se descubría alguna inferioridad corporal. Atormentada por su marcado prognatismo, tuvo la singular idea de corregirlo ejercitándose todos los días

largos ratos en estirar el labio superior hasta cubrir por completo los dientes que sobresalían. La inutilidad de este pueril esfuerzo le produjo un acceso de desesperación y, a partir de este momento, la tirantez y la picazón de las mejillas pasaron a constituir el contenido de una de las dos clases de ataques que padecía. No menos transparente era la determinación de los otros ataques en los que aparecía el síntoma motor, consistente en la expresión y agitación de los dedos de los pies. Los familiares de la sujeto me habían dicho que el primero de estos ataques se desarrolló a la vuelta de una excursión por la montaña, y lo achacaban, naturalmente, a un exceso de fatiga. Pero la muchacha me relató lo siguiente: Entre las hermanas era costumbre antigua burlarse unas de otras por el excesivo tamaño de sus pies. Nuestra paciente, a quien atormentaba este defecto de estética, intentaba siempre usar el calzado más pequeño posible, pero su padre se oponía a ello, anteponiendo la higiene a la estética. Contrariada la muchacha por esta imposición paterna, pensaba constantemente en ella y adquirió la costumbre de estar moviendo siempre los dedos de los pies dentro del calzado, como se hace cuando se quiere comprobar si el mismo está grande, o demostrar a alguien que aún podría usarse uno más chico, etc. Durante la excursión, que no le produjo fatiga ninguna, surgió la broma habitual entre las hermanas sobre el tamaño de sus pies, y una de ellas le dijo: «¡Hoy sí que te has puesto unas botas que te están grandes!» La muchacha probó a mover los dedos dentro de ellas, pues también tenía la idea de que podía llevar un calzado mucho menor, y, a partir de este momento, no cesó en todo el día de pensar en su desgraciado defecto. Luego, al volver a casa, sufrió un ataque, en el que por primera vez extendió y agitó convulsivamente los dedos de los pies, como símbolo mnémico de toda la serie de pensamientos desagradables que habían ocupado su imaginación.

Hemos de observar que se trataba de ataques y no de síntomas duraderos. Añadiremos, además, que, después de esta confesión, cesaron los ataques de la primera clase, continuando, en cambio, los de la segunda, o sea aquéllos en los que la paciente agitaba sus pies. No debió, pues, de ser completa su confesión sobre este punto. Mucho después he sabido que la ingenua muchacha se preocupaba tanto de su estética porque quería agradar a un joven primo suyo. <<

[72] De esta interesante antítesis entre la más amplia obediencia hipnótica en todo lo que se refiere a los síntomas patológicos y la tenaz persistencia de estos últimos, debida a su más profunda cimentación y a su inaccesibilidad al análisis, hemos hallado ulteriormente, en otro caso, un interesantísimo ejemplo. Habiendo sometido a tratamiento a una muchacha muy viva e inteligente, que desde hacía año y medio padecía trastornos de la deambulaci3n, llevábamos cinco meses sin obtener resultado positivo ninguno. La paciente presentaba analgesia y zonas dolorosas en las piernas, temblor rápido de las manos y andaba encorvada, con pasos pequeños y torpes, vacilando, como si padeciese alguna lesi3n del cerebro, y cayendo al suelo con frecuencia. Su estado de ánimo era singularmente sereno y alegre. Una de nuestras autoridades médicas de entonces se había dejado inducir a error por este complejo de síntoma, y había diagnosticado una esclerosis múltiple; pero otro facultativo se pronunció por la histeria, en favor de la cual abogaba, al principio de la enfermedad, la complejidad del cuadro patológico (dolores, desvanecimientos, amaurosis), y dirigió la paciente a mi consulta. Sin resultado alguno, no obstante ser la enferma un excelente sujeto hipnótico, intenté mejorar su estado por medio de sugesti3n, el tratamiento local de las piernas durante la hipnosis, etc. Un día, al verla entrar vacilantemente en mi gabinete de consulta, del brazo de su padre y apoyándose en un paraguas, cuya punta aparecía ya muy gastada, tuve un acceso de impaciencia, y, una vez hipnotizada, la interpele impetuosamente: «Esto no puede seguir así. Mañana por la mañana se le romperá el paraguas y tendrá usted que andar hasta su casa sin su auxilio, del cual prescindirá ya siempre en adelante». No sé cómo pudo ocurrírseme la tontería de dirigir tal sugesti3n a un paraguas, y en seguida me avergoncé de ella, sin sospechar que la misma paciente se encargaría de salvarme en la opini3n de su padre, colega mío de Facultad, el cual me dijo al siguiente día: «¿Sabe usted lo que ha hecho mi hija esta mañana? Íbamos dando un paseo, y de pronto se ha puesto a cantar alegremente, llevando el compás con el paraguas sobre las losas, con tanta fuerza, que ha terminado por romperlo». La enferma no tenía, naturalmente, la menor sospecha de que en aquella forma había procurado, con gran ingenio, un completo éxito a una sugesti3n desatinada. Cuando comprobé que el tratamiento hipnótico, con sus mandatos, enseñanzas y sugestiones, no aliviaba en modo alguno a la paciente, recurrí al

análisis psíquico y la invité a comunicarme los estados de ánimo que habían precedido a la aparición de la enfermedad. Me relató entonces (en la hipnosis, pero sin excitación alguna) que, poco antes de enfermar ella, había muerto un joven pariente suyo, al que se hallaba prometida. Pero como esta comunicación no modificó en nada su estado, al llegar la sesión de hipnosis siguiente le expresé mi convicción de que la muerte de su primo no tenía relación alguna con su enfermedad, debiendo haber sucedido alguna otra cosa que no me había comunicado. Ante estas palabras mías, inició la enferma una distinta confesión, pero se interrumpió en seguida, y su padre, que se hallaba sentado a sus espaldas, comenzó a sollozar amargamente. Como es natural, no quise continuar profundizando en la psiquis de la enferma, a la cual no he vuelto a ver desde aquel día. <<

[73] Como ejemplo de la técnica arriba descrita de investigación en estado no sonámbulo, o sea de consciencia no ampliada, exponremos aquí un caso cuyo análisis hemos llevado a cabo muy recientemente. Tratábase de una mujer de treinta y ocho años, afecta de neurosis de angustia (agorafobia, accesos de miedo a la muerte, etc.). Como la mayoría de los enfermos de este género, se resistía a confesar que había adquirido su dolencia en su vida conyugal y tendía a transferir los comienzos de la misma a su temprana juventud. Así, me refirió que a los diecisiete años tuvo el primer ataque de vértigo con angustia y sensación de parálisis, yendo por la calle de su pequeña ciudad natal, y que estos ataques se habían venido repitiendo periódicamente, hasta ser sustituidos, hacía algunos años, por su dolencia actual. A mi juicio, tales primeros ataques de vértigo eran de naturaleza histérica, y decidí llevar a cabo su análisis. Al principio, sólo supo decirme que el primer acceso la sorprendió fuera de su casa, de la que había salido para hacer unas compras. «¿Qué iba usted a comprar?» «Varias cosas que necesitaba, creo, para asistir a un baile al que estaba invitada». «¿Cuándo debía celebrarse ese baile?» «Me parece que dos días después». «Entonces debió de suceder días antes algo que la excitó e impresionó a usted». «No sé; de esto hace ya veintiún años». «No importa. Voy a colocar mi mano sobre su frente, y al retirarla pensará o verá usted algo y me lo dirá, sea lo que sea. Qué, ¿no se le ha ocurrido a usted nada?» «Sí, he pensado algo; pero no tiene relación ninguna con nuestro tema». «Dígalo, de todos modos». «He pensado en una amiga mía que murió muy joven. Pero su muerte acaeció cuando yo tenía dieciocho años, o sea un año después». «Ya veremos luego eso. ¿Qué puede usted decirme con respecto a esa amiga?» «Su muerte me conmovió mucho, pues nos profesábamos gran amistad. Semanas antes había muerto otra muchacha, y estas dos muertes inesperadas produjeron mucha impresión en la ciudad. Ahora recuerdo que, en efecto, tenía yo por entonces diecisiete años, y no dieciocho, como dije antes». «¿Ve usted cómo puede confiar en la exactitud de lo que se le ocurre cuando coloco la mano sobre su frente? Ahora recuerde usted qué es lo que pensaba cuando le dio el ataque en la calle». «No pensaba nada. De repente sentí el vértigo, y nada más». «No es posible. No hay ningún estado de ese género que no vaya acompañado de una idea. Voy a poner de nuevo mi mano sobre su frente, y el pensamiento que entonces ocupaba su imaginación volverá a surgir

en ella. Bien: ¿qué ha pensado usted?» «Se me ha ocurrido: Ahora me toca a mí». «¿Y qué significa eso?» «Se conoce que al darme el ataque pensaba: Ahora voy a ser yo la que se muera». Ésta era, pues, la idea que buscábamos. «Al darle el ataque pensaba usted en su amiga. Entonces, ¿es que su muerte le causó gran impresión?» «Ya lo creo. Recuerdo ahora que cuando me dieron la triste noticia pensé que era terrible tener que ir a un baile estando ella muerta; pero tenía tanta ilusión por ir al baile y me entusiasmaba tanto haber sido invitada, que me propuse no pensar más en el desgraciado acontecimiento». (Obsérvese aquí la expulsión voluntaria del suceso de la consciencia, represión que da al recuerdo de la amiga un carácter patógeno.)

El ataque quedó así aclarado hasta cierto punto; pero siéndome preciso hallar todavía un factor ocasional que hubiera provocado el recuerdo en el momento preciso, tuve la feliz idea de orientar la continuación del análisis en el sentido que sigue: «¿Recuerda usted con precisión por qué calle pasaba cuando sintió el vértigo?» «Sí; por la calle principal. Aún veo ante mí sus viejas casas». «¿Y dónde había vivido su amiga?» «Precisamente en esta calle. Acababa de pasar por delante de su casa cuando, dos más allá, me dio el ataque». «Entonces lo sucedido fue que al pasar por delante de la casa en la que su amiga había vivido recordó usted su muerte, y el contraste de que antes me habló entre esta desgracia y sus alegres proyectos, contraste en el que no quería usted pensar, volvió a sobrecogerla». Sospechando que quizá existiese aún algún otro factor que hubiese despertado o robustecido en la muchacha, hasta entonces normal, la disposición histérica, y que tal factor podía ser muy bien la periódica indisposición femenina, no quise darme todavía por satisfecho y continué mi interrogatorio: «¿Recuerda usted por qué días tuvo usted en aquel mes el período?» «¿También tengo que saber eso? No puedo decirle sino que por aquella época no se me presentaba el período más que muy raras veces y con gran irregularidad. El año que cumplí los diecisiete sólo se me presentó una vez». «Entonces vamos a ir recorriendo las fechas hasta encontrar la verdadera». Así lo hicimos, decidiéndose la paciente por un mes determinado y vacilando entre dos días inmediatos a uno de fiesta fija. «¿Coincide acaso alguno de esos días con el fijado para el baile?» «El baile se celebró precisamente el día de fiesta. Y ahora recuerdo que me hizo impresión la circunstancia de que mi único período de aquel año coincidiese con la fecha del baile, el primero a que me invitaban». Con estos datos pudimos ya reconstruir fácilmente lo sucedido y

penetrar en el mecanismo del ataque histérico de referencia. La obtención de este resultado fue, ciertamente, harto trabajosa, habiendo sido necesaria una total confianza en mi técnica y varias felices iniciativas en la orientación del análisis para despertar en una paciente incrédula y tratada en estado de vigilia los detalles expuestos de un suceso olvidado y acaecido veintiún años antes. <<

[74] Es ésta la mejor descripción que puede hacerse de aquel estado en el que sabemos e ignoramos simultáneamente algo, estado sólo comprensible para aquellos que han pasado por él. Personalmente poseo un singularísimo recuerdo de este género, que conservo con extraordinaria claridad. Cuando me esfuerzo en recordar lo que entonces pasó en mí, no logro, sin embargo, grandes resultados. Sé que en dicha ocasión vi algo que no se adaptaba en absoluto a lo que yo esperaba, y aquella percepción, que debía haberme movido a desistir de determinado propósito, no me hizo modificarlo en modo alguno. No tuve consciencia alguna de la contradicción existente, ni tampoco advertí el efecto contrapuesto del que, indudablemente, dependía que dicha percepción no tuviese efecto psíquico alguno. Así, pues, padecí en tales momentos aquella ceguera que tanto nos asombra comprobar en las madres con respecto a sus hijas, en los maridos con respecto a sus mujeres y en los soberanos con respecto a sus favoritos. <<

[75] Quiero exponer aquí el caso que me reveló por primera vez esta relación causal. Tenía en tratamiento, a consecuencia de una complicada neurosis, a una señora joven, la cual se resistía a reconocer, como es habitual en estas enfermas, que el origen de su dolencia radicaba en su vida conyugal, objetando que ya de soltera padecía ataques de angustia y desvanecimientos, no obstante lo cual mantuve yo mi punto de vista. Cuando ya teníamos más confianza, me dijo, de repente, un día: «Va usted a saber ahora cuál es el origen de los ataques de angustia que de soltera me daban. Por entonces dormía yo en una habitación inmediata a la alcoba de mi padres, los cuales dejaban la puerta abierta y una lamparilla encendida sobre la mesa. De este modo vi algunas noches que mi padre se pasaba a la cama de madre, y escuché luego ruidos que me excitaban mucho. Desde entonces comenzaron a darme los ataques». <<

[76] Hipocondríaco o enfermo de neurosis de angustia. <<

[77] No me es posible negar, pero tampoco demostrar, que los dolores de la sujeto, localizados principalmente en los muslos, fueran de naturaleza neurasténica. <<

[78] Para mi mayor sorpresa he podido comprobar en una ocasión que esta «derivación por reacción» *a posteriori* puede conducir también —después de impresiones distintas de las surgidas en la asistencia a un enfermo— al contenido de una enigmática neurosis. Tratábase de una bella muchacha de diecinueve años, Matilde H., enferma primero de una parálisis incompleta de las piernas y a la que sometí luego al método analítico por presentar una modificación de carácter, apareciendo deprimida hasta haber perdido todo deseo de vivir, violenta y agresiva para con su madre e irritable en extremo. El cuadro sintomático de esta paciente excluía toda posibilidad de diagnosticar una melancolía común. Hallándola muy accesible al sonambulismo, aproveché esta circunstancia para imponerle mandatos y sugerencias que oía sumida en profundo sueño hipnótico y acompañaba con abundantes lágrimas, pero que no mejoraban en nada su estado. Un día comenzó a hablar con gran vivacidad en la hipnosis y me comunicó que la causa de su depresión era el rompimiento de su proyectado matrimonio, rompimiento acaecido varios meses atrás. El trato con su prometido le había ido revelando poco a poco circunstancias que, tanto su madre como ella, consideraban harto desfavorables, pero que, por otra parte, eran tan grandes las ventajas materiales de la proyectada unión matrimonial que se les hacía difícil decidirse a renunciar a ella. De este modo anduvieron vacilando durante mucho tiempo, y la joven cayó en un completo estado de indecisión y apatía, hasta que la madre tomó sobre sí el pronunciar el «no» definitivo. Poco después sufrió la sujeta como si despertase de un sueño y comenzó a darle vueltas en su pensamiento a la decisión materna, pensando de continuo el pro y el contra, sin que hubiese llegado todavía a una solución. Vivía, pues, aún en aquella época, de dudas, y su estado de ánimo y sus pensamiento eran los que en ella debieron ser. Su irritabilidad contra la madre se hallaba fundada también en las circunstancias de entonces, y junto a esta actividad mental su vida actual le parecía ficticia y como soñada. Después de esta sesión no volví a conseguir hacer hablar a la paciente sobre tales extremos, y cada vez que lo intentaba durante la hipnosis rompía a llorar, sin contestar palabra, hasta que un día, aproximadamente al año justo del comienzo de sus relaciones, desapareció por completo la depresión, circunstancia que se me atribuyó como un gran éxito de la terapia hipnótica. <<

[79] He observado otro caso en el que una contractura de los maseteros hacía imposible a una cantante el ejercicio de su arte. La sujeto se había visto impulsada a dedicarse a la escena por penosos sucesos de orden familiar. Una vez ensayaba en Roma, hallándose muy excitada, experimentó de repente la sensación de no poder cerrar la boca al terminar de emitir una nota, y cayó desvanecida al suelo. El médico a quien mandaron llamar la cerró violentamente la boca; pero a partir de este momento quedó imposibilitada la sujeto de separar las mandíbulas arriba del ancho de un dedo, y tuvo que renunciar a la profesión recientemente elegida. Cuando, varios años después, acudió a mi consulta habían desaparecido, sin duda largo tiempo ha, las causas de aquella excitación, pues un breve masaje durante una ligera hipnosis bastó para devolver a sus mandíbulas su juego natural. Ulteriormente ha vuelto la sujeto a dedicarse al canto. <<

[80] En estados de profunda modificación psíquica surge también una orientación del lenguaje hacia la expresión también una orientación del lenguaje hacia la expresión artificial en imágenes sensoriales y sensaciones. Cecilia M. pasó por un período en el que cada uno de sus pensamientos se transformaba en una alucinación, cuya solución precisaba, con frecuencia, de gran sutileza. Un día se me quejó de que la perseguía una alucinación, en la cual veía a sus dos médicos —Breuer y yo— colgados de sendos árboles del jardín. Esta alucinación desapareció una vez descubierto en el análisis su origen. El día anterior había rechazado Breuer su pretensión de que le recetara determinado medicamento. La sujeto puso luego en mí sus esperanzas de conseguir tal deseo, pero yo me mostré también contrario a él, y entonces, encolerizada con nosotros, pensó: «Son tal para cual. El uno es el *pendant* del otro». <<

[81] E. Hecker: *Zentralblatt für Nervenheilkunde*, dicembre de 1893. <<

[82] Primera aparición del concepto «censura» publicado, según Strachey. (*Nota del E.*) <<

[83] «Las neuropsicosis de defensa», en estas Obras Completas. (*Nota del E.*) <<

[84] Parece referirse al caso de Rosalía H., ver en estas Obras Completas. (*Nota del E.*) <<

[85] Primera aparición del concepto psicoanalítico de «transferencia». (*Nota del E.*) <<

[86] *Neurol. Zbl.*, 13(10), 362-4 y (11), 402-9. <<

[87] *État mental des hystériques*, París, 1893 y 1894. *Quelques définitions récentes de l'hystérie*, en «Arch, de Neurol», 1893, XXXV-VI. <<

[88] Véase «El mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos», en estas Obras Completas. <<

[89] Primera aparición del término «Análisis psíquico», según Strachey. (*Nota del E.*) <<

[90] Caso de Isabel R., ver «Estudios sobre la histeria» en estas Obras Completas.

<<

[91] Caso de Miss Lucy, igual referencia a la anterior. (*Nota del E.*) <<

[92] Primera aparición del concepto de «conversión», según Strachey. (*Nota del E.*) <<

[93] Oppenheim: La histeria es una manifestación intensificada de la emoción. La «manifestación de la emoción» representa aquel montante de excitación psíquica que experimenta normalmente una conversión. <<

[94] En el segundo capítulo de su excelente estudio *Quelques définitions*, etc., se ha ocupado también Janet de la objeción que a sus asertos supone el que la disociación de la consciencia sea propia, igualmente, de la psicosis y de la llamada psicastenia; pero, a nuestro juicio, no ha conseguido resolverla. Esta objeción es la que le lleva, principalmente, a declarar que la histeria es una forma de la degeneración. Pero no consigue diferenciar por alguna característica especial la disociación histérica de la consciencia de la disociación psicótica, etc.

<<

[95] El mecanismo psíquico arriba expuesto no es aplicable a aquel grupo de fobias típicas cuyo prototipo es la *agorafobia*. Por el contrario, el mecanismo de la agorafobia difiere en un extremo decisivo del de las representaciones obsesivas y las fobias a ellas reducibles. No existe en ella representación reprimida alguna de la que haya sido separado el afecto angustioso. La angustia de estas fobias tiene un distinto origen. <<

[96] *Obsessions et Phobies*, en francés el original [*Rev. Neurol.*, 3 (2), 33-8]. <<

[97] Primera aparición del término «Neurosis de angustia», según Strachey. (*Nota del E.*) <<

[98] Ver «La neurastenia y la neurosis de angustia». (*Nota del E.*) <<

[99] *Über die Berechtigung, von der Neurasthenie einen bestimmten Symptomenkomplex als «Angstneurose» abzutrennen*, en alemán el original [Neurol. Zbl., 14 (2), 50-66.] <<

[100] Freud cita: «presión intracraneal, invitación espinal y dispepsia con flatulencia y constipación». (*Nota del E.*) <<

[101] E. Hecker: *Über larvierte und abortive Angstzustände bei Neurasthenia*, en *Zentralblatt für Nervenheilkunde*, diciembre 1893. En su estudio *Der neurasthenische Angstaffekt bei Zwangsvorstellungen und der primordiale Grübelszwang*, Viena, 1893, considera Kaan la angustia como uno de los síntomas principales de la neurastenia. <<

[102] Ver trabajo anterior en estas Obras Completas. (*Nota del E.*) <<

[103] Moebius: *Neuropathologische Beiträge*, Q. Heft. <<

[104] Peyer: *Die nervösen Affektionen des Darmes*, en «Wiener Klinik», enero 1893. <<

[105] Primera aparición del término libido, según Strachey. (*Nota del E.*) <<

[106] Tema discutido en otros trabajos de Freud, especialmente en: «La sexualidad en la etiología de las neurosis», «Tres ensayos para una teoría sexual», y en «Contribuciones al simposium sobre la masturbación», en estas Obras Completas (*Nota del E.*) <<

[107] Freud cita aquí a las curas del pastor Kneipp. (*Nota del E.*) <<

[108] *Zur kritik der «Angstneurose»*, en alemán el original, publicado en [*Wien. Klin. Rdsch.*, 9 (27), 417-9 (28), 435-7 y (29), 451-2]. <<

[109] Véase «La neurastenia y la neurosis de angustia», en estas Obras Completas. <<

[110] Caso citado por Freud en «La neurastenia y la neurosis de angustia» (en estas Obras Completas) [*Nota del E.*]. <<

[111] Caso citado en «La neurastenia y la neurosis de angustia» (en estas Obras Completas) [*Nota del E.*]. <<

[112] Publicado por primera vez, en 1950, bajo el título alemán *Entwurf einer Psychologie*. El manuscrito de Freud no lleva título alguno, y tanto el título alemán como el castellano han sido puestos, respectivamente, por los recopiladores y por el traductor. Los traductores ingleses optaron por nombrar este trabajo *Project for a scientific psychology*. En sus cartas Freud se refiere a este manuscrito como los «los cuadernos», «la psicología», «la psicología para neurólogos» y «la ρφω». <<

[113] En la traducción castellana todos los agregados, sean de los recopiladores de la versión alemana (principalmente de Ernst Kris), del traductor inglés (James Strachey) o del presente traductor, han sido simplemente encerrados entre corchetes [...], sin notación especial, dado que su profusión haría molesta la lectura. Las indicaciones «I». o «(Nota del T.)» sólo se emplean, en el texto, cuando el agregado no es obvio o cuando traduce una interpretación discutible. En cambio, han sido conservados en todas las notas al pie.

Sería oportuno anteponer a esta traducción múltiples aclaraciones terminológicas, pero los motivos ya expuestos en el Prólogo me inducen a diferir su consideración extensa para un comentario futuro. Además de glosas sucintas que figuran al pie de las respectivas páginas, sólo quiero advertir aquí acerca del empleo de tres términos.

Cogitativo aparece siempre como adjetivo de «pensar», o sea como lo relativo a los procesos intelectuales, ideacionales o ideativos, en su más amplio sentido (alemán, *Denk-...*). En el caso de *psicología cogitativa* (*Denkpsychologie*), el traductor inglés ha puesto *psychology of intellectual processes*, y en general ha preferido esta versión, lo que a mi juicio equivale a restringir el alcance del término, tal como Freud lo emplea.

Catexia - su adjetivo, *catéctico*; su verbo, *catectizar* - aparece como versión de *Besetzung*, o sea como equivalente a «carga», «ocupación», etc.

No puedo extenderme aquí sobre la acepción que para Freud tiene, en este manuscrito, la palabra *cantidad*. El lector atento advertirá en el contexto por qué habitualmente aparece sin artículo. (*Nota del T.*) <<

[114] Las numerosas abreviaturas empleadas por Freud en su manuscrito fueron explicitadas al imprimir el mismo. Pero además de las abreviaturas usuales o fácilmente interpretables, el autor empleó también una serie de siglas: así, *N* aparece siempre denotando «neuronas», y con ρ , ϕ y ω se designan los tres sistemas de neuronas, empleándose a menudo ϕ como adjetivo (en cuyo caso aparece la palabra «psíquico»). Además, el sistema de neuronas ω también es designado con frecuencia como «sistema de neuronas perceptiva» [o «neuronas *W*»]. En tales casos, las abreviaturas o los signos usados por el autor han sido agregados entre paréntesis. Para representar el término «cantidad», Freud emplea dos abreviaturas: *Q* y *Q η* . Hacia el final del manuscrito indica los criterios de su distinción: *Q* se refiere a la cantidad «externa», y *Q η* , a la cantidad «psíquica». Sin embargo, esta distinción no siempre se conserva consecuentemente en el manuscrito, y en la carta núm. 39, del 1-1-1896, es abandonada explícitamente. En el presente texto ambas abreviaturas —*Q* y *Q η* — han sido sustituidas por la palabra «cantidad», pero agregando siempre, entre paréntesis, las claves de Freud. Cuando no se agregan éstas, se entiende que Freud no las empleó, sino que escribió la palabra correspondiente.

[Sin embargo, el traductor [inglés] se inclina a pensar que el empleo de las abreviaturas *Q* y *Q η* por Freud es susceptible de la siguiente distinción más precisa: *Q* parece haber sido empleada con carácter general para designar la cantidad —incluso la cantidad en el mundo exterior— en todos aquellos pasajes en que no se trata particularmente de caracterizarla con mayor precisión. En cuanto a *Q η* , parece denotar, ante todo, la cantidad tal como aparece en las neuronas; así, *Q η* es atribuida al sistema de neuronas ρ y al sistema de neuronas ω , tanto como al sistema ϕ . El traductor también se aventura a adelantar una explicación del enigmático signo *Q η* . Como se verá más adelante. Freud se permitió la chanza de adoptar la letra griega omega (ω) para sustituir la «*W*» de *Wahrnehmung* (percepción); por tanto, no sería del todo inverosímil que también aprovechara la circunstancia de que la eta griega (η) no sea más que una « η » con una especie de cola. De tal modo, *Q η* sería un símbolo adecuado para designar las palabras «cantidad neuronal». *I.*] <<

[115] No es posible decidir con certeza a qué «intentos» aludía Freud. En cuanto a las concepciones neurofisiológicas, puede remitirse, sin embargo, a las *Obras completas* de E. Fleischl von Marxow (1893), con un esbozo biográfico de Sigmund von Exner, y en lo que respecta a las relaciones entre fisiología y psicología, a las obras del propio Exner, en particular a su *Intento de explicación fisiológica de los fenómenos psíquicos* (1894). En la pág. 225 de esta última obra se lee el siguiente pasaje: «Todos los fenómenos de cualidad y cantidad en las sensaciones, percepciones y representaciones conscientes pueden reducirse a excitaciones cuantitativamente variables de diversos segmentos de esta masa de vías». En cuanto a la teoría de la memoria, Freud bien puede haber sido estimulado por la conferencia de A. Forel sobre «La memoria y sus anomalías» (1885), ya que leía asiduamente los escritos de dicho autor. <<

[116] El enunciado de que la aplicación fructífera de nociones dinámicas a los problemas de la histeria habría conducido a la presente concepción, nos recuerda que los *Estudios sobre la histeria* habrían aparecido sólo poco tiempo antes de la redacción de este *Proyecto* [«todavía no habían aparecido», dice erróneamente la versión alemana. (*Nota del T.*)], de modo que es dable admitir que Freud intentara resolver en el mismo aquellas dificultades que Breuer no había atinado a solucionar en su contribución teórica a los *Estudios*. El punto de partida de Freud es, al respecto, diametralmente opuesto al de Breuer, que entre otras cosas escribió lo siguiente: «En las siguientes consideraciones, poco se dirá del cerebro y nada de las moléculas. Los procesos psíquicos habrán de ser expuestos en el lenguaje de la psicología; a decir verdad, no existe otra alternativa». <<

[117] Palabras omitidas en el manuscrito. <<

[118] *Not des Lebens*, dice el original alemán; la versión inglesa pone *exigencies of life*. He considerado oportuno aplicar aquí el término que empleo para traducir, en su sentido más general, el inglés *stress*. (*Nota del T.*) <<

[119] Las ideas desarrolladas en este pasaje sirvieron más tarde de punto de arranque a las reflexiones de Freud sobre los «dos principios del suceder psíquico» [1911]. Entre ambas exposiciones se halla el desarrollo de la misma noción en el capítulo VII de *La interpretación de los sueños*. La distinción entre una tendencia del aparato psíquico a reducir la tensión a cero y la modificación de la misma tendencia en la forma de mantener el nivel de tensión lo más bajo posible —en otros términos, la distinción entre el «principio del Nirvana» y el «principio del placer»— fue considerada en *Más allá del principio del placer* [1920]. <<

[120] Cuatro años antes, en 1891, Waldeyer había empleado por primera vez el término «neurona», al dar su forma definitiva a la teoría correspondiente. Jones (1953) señala a Freud como uno de los precursores de la teoría neuronal, en virtud de su trabajo sobre las células ganglionares del cangrejo y de dos monografías neurohistológicas anteriores (Freud, 1878, 1879 y 1882). En cuanto al concepto y el término de «sinapsis», llamadas aquí «barreras de contacto», sólo fueron elaborados dos años más tarde, en 1897, por Foster y Sherrington. Más adelante se verá como anticipó Freud, en un plano meramente especulativo, el dinamismo de los transmisores neuronales químicos. (Gasser, Schweitzer & Gright, *et al.*). (*Nota del T.*) <<

[121] La función de las barreras de contacto será expuesta con mayor precisión en el párrafo [10]. <<

[122] Freud aplicó algunas de estas nociones en *Más allá del principio del placer* [1920]. En dicho lugar indica expresamente que al hacerlo se adhiere «a la anatomía cerebral localizacionista». De acuerdo con el análisis que M. Dorer (1932, págs. 128 y sig., especialmente página 151) hizo de las relaciones de Freud con las teorías de Meynert, no puede caber duda alguna de que al escribir dichas palabras se refería a este último. La influencia de Meynert se evidencia en varias partes de la argumentación del *Proyecto*, aunque no siempre es posible discernirla de la que ejercieron las concepciones más generalmente difundidas en la neurología de fines del siglo pasado. <<

[123] De la exposición siguiente se desprenden, para ambos grupos de neuronas, estas cualidades: las neuronas ρ son «permeables», es decir, no están dotadas de resistencia, cumplen la función de hacer frente a los estímulos del mundo exterior y han de ser identificadas con la sustancia gris medular; las neuronas φ son retentivas, sirven al propósito de dominar los estímulos internos y deben ser identificadas con la sustancia gris superpuesta (*supponierten*) del cerebro. <<

[124] Es ésta la traducción corriente del término alemán empleado por Freud, aunque no coincide estrictamente con el concepto habitual de «facilitación» (temporal o espacial), basada en la sumación central. (*Nota del T.*) <<

[125] Exactamente así dice el original alemán. Como la interpretación es discutible, agrego la de James Strachey y la mía, que, según creo, concuerda más con el sentido original. Dice el traductor inglés: «Vemos así que la cantidad ($Q\grave{h}$) es el factor actuante, pero que la cantidad ($Q\grave{h}$) puede ser reemplazada por cantidad *más* la facilitación resultante de la cantidad». A mi juicio, debe decir: «Adviértese así que la cantidad ($Q\grave{h}$) es el factor efectivo y que la facilitación, resultado de la cantidad, es al mismo tiempo algo que puede llegar a sustituirla». En mi interpretación, simplemente, Freud habría escrito dos veces la palabra «cantidad», olvidando tachar una. (*Nota del T.*) <<

[126] Véase al respecto el párrafo [12], donde esta cuestión es resuelta. Una parte de las formulaciones expuestas en este capítulo ha sido desarrollada, con modificaciones, en las hipótesis de Freud sobre las relaciones entre memoria y consciencia; consúltese en este conexo el esquema reproducido en *La interpretación de los sueños*, así como la teoría de que «la memoria y la cualidad de consciencia se excluyen mutuamente en los sistemas ϕ ». Ulteriormente Freud dio una formulación aún más radical a esta idea, en la suposición de que «la consciencia surge *en lugar* del rastro mnemónico» [*Más allá del principio del placer*, 1920 (donde todas estas ideas son explícitamente atribuidas a Breuer. I.), y *El «block maravilloso»*, 1924; véase, además, la carta núm. 52, del 6-12-1896]. Un concepto similar había sido expresado por Breuer en el capítulo teórico de los *Estudios sobre la histeria* (1895), donde dice así: «Este aparato perceptivo, incluyendo las esferas sensoriales de la corteza, debe ser distinto del órgano que acumula y reproduce las impresiones sensoriales en forma de imágenes mnemónicas...» <<

[127] Como señala Jones (1953, pág. 424 n.), veinte años después, en 1916, Gaskell demostraría lo contrario, o sea que los ganglios simpáticos se forman a partir del neuroeje. En el párrafo [5] se hallará otra posible verificación empírica de la teoría. (*Nota del T.*) <<

[128] Textualmente «aparatos nerviosos terminales». La traducción dada aquí es anacrónica, aunque correcta, pues el término «teleneuronal» (o «telerreceptores») fue introducido por Sherrington en 1906, junto con los demás excelentes términos que el lector puede insertar mentalmente en este texto de Freud, anterior en once años: «interoceptores», «exteroceptores», «somatoceptores», «visceroceptores», «propioceptores», etc. (*Nota del T.*) <<

[129] Una ampliación de las nociones aquí insinuadas se hallará en el capítulo [12], sobre «La vivencia del dolor». <<

[130] La traducción de este pasaje, harto ambiguo en alemán, es discutible. El texto original dice literalmente, con sus posibles variantes puestas por mi entre corchetes: «La consciencia nos suministra lo que se llama *cualidades*, sensaciones que en gran multiplicidad [variedad] son distintas [son otras] y cuyo ser distintas [cuya alteridad] es diferenciado de acuerdo con las relaciones con el mundo exterior». La traducción inglesa dice, también literalmente y en versión inequívoca: «La consciencia nos da lo que llamamos “cualidades”: sensaciones que muestran una gran variedad de “diferencias” y cuyas diferencias dependen de relaciones con el mundo exterior». Creo que esta versión inglesa, aunque más inteligible que la mía, es infiel, entre otras cosas, precisamente por ser más inteligible. Además, es indudable que Freud se refiere, no a las diferencias entre las cualidades, sino a lo diferencial de la cualidad. (*Nota del T.*) <<

[131] El papel desempeñado por las neuronas perceptivas y su relación con las neuronas ρ y φ halla una nueva formulación en la carta núm. 39, del 1-1-1896: «En mi nuevo esquema inserto estas neuronas perceptivas (ω) entre las neuronas ρ y las neuronas φ , de modo que ρ transfiere su cualidad a ω , mientras que ω no transfiere cualidad ni cantidad a φ , sino que meramente excita a ρ , o sea que establece las vías que habrá de seguir la energía psíquica libre». <<

[132] *W* aparece aquí por *Wahrnehmung*, «percepción». En las obras ulteriores de Freud, el «sistema *W*» se encuentra traducido generalmente por «sistema Pcpc».. Mantenemos aquí la *W* porque, como se verá más adelante, Freud trocó jocosamente esta letra *W* por la *omega* griega (ω), a fin de adaptar la notación a ρ y a φ . (Nota del T.) <<

[133] «Retorno a su estado anterior», en latín en el original. (*Nota del T.*) <<

[134] *Monoton*, en alemán. Más que en castellano, dicha palabra tiene allí el doble sentido de «monótono» y «monotónico», «monotonal»; entiéndase: «período... de frecuencia uniforme y constante, que da un tono único». (*Nota del T.*) <<

[135] Este tema será considerado en detalle más adelante, en el parágrafo [9]. <<

[136] «ωN» viene a ser la sigla del alemán *Wahrnehmungsneuronen* («neuronas perceptivas»), sustituyendo la «W» por una «ω». <<

[137] Traducción literal. Evidentemente, Freud corrigió «percepción» en «sensación» y olvidó tachar aquella palabra. El traductor inglés hace de esto una «sensación perceptiva» (?). (*Nota del T.*) <<

[138] Este punto ha sido ampliado en el tercer párrafo (cap. I) de *Más allá del principio del placer* [1920], donde toda esta concepción es atribuida a Fechner.
[I.] <<

[139] En mérito a la claridad, cabe recordar aquí que ni los «procesos» en el mundo exterior, ni los «estímulos» que pasan a través del «aparato teleneuronal» hacia ρ , ni las catexis en ρ o en φ , poseen cualidad alguna, sino sólo una *característica* —un «período»— que únicamente *se convierte en cualidad* cuando llega a ω . [I.] <<

[140] Una formulación de las relaciones entre las variaciones de intensidad de un estímulo y las variaciones de la sensación resultante. Freud parece querer sugerir que la ley de Fechner entra en juego a nivel de este punto particular del sistema neuronal. [I.] <<

[141] Freud escribe, respectivamente, *Mantel-Neurone* («neuronas del manto») y *Kern-Neurone* («neuronas de los núcleos»). Strachey traduce *neurons of the pallium* y *nuclear neurones*, agregando esta aclaración: «Los histólogos de mediados del siglo XIX habían distinguido dos capas principales de células nerviosas en la corteza cerebral, dando el nombre de *pallium* (“manto”) a la capa exterior. La neuroanatomía más reciente ha revelado que la estratificación es mucho más compleja».

Ahora bien: este término, equivalente latino de «manto» («palio»), tiene dos acepciones. La primera, histológica, se refiere a la sistematización de la arquitectura cortical y designa la parte más reciente de la corteza, diferenciándola del rinencéfalo (Koelliker); corresponde aproximadamente a lo que Vogt denominó, respectivamente, «isocortex» y «alocortex». El segundo concepto de *pallium* pertenece a la embriología y a la anatomía comparada y corresponde al telencéfalo, en oposición al diencefalo (*Hirnmantel e Hirnstamm*, o «tronco cerebral», en alemán). Del presente contexto, de la evidente influencia de Meynert y del hecho de que Freud usa el término alemán *Mantel*, y no el latino (*pallium*), se desprende sin lugar a dudas que Freud ha querido denotar este segundo concepto, o sea que la aclaración insertada en la traducción inglesa induce a error, además de ser errónea en sí.

Insisto en esta disquisición porque la interpretación inglesa del término usado por Freud excluiría el cerebro olfatorio del sistema de neuronas «psi», lo que, a mi juicio, llevaría a una revisión total de los conceptos psicoanalíticos básicos, como el de instinto y el del yo; pero no es ésta la oportunidad para exponer tal punto de vista particular. [(Nota del T.)] <<

[142] Jones (1953, págs. 303-304, 417, 424) ha señalado con todo acierto la acepción particular que Freud da al concepto de sumación. Merecería la pena cotejarla con el estado que los conocimientos sobre el funcionalismo reflejo habían alcanzado hacia 1895. <<

[143] Según Strachey ésta es una de las primeras ocasiones en que Freud usa el término «instinto» ('Trieb'). (*N. del E.*) <<

[144] En ninguna de las formulaciones ulteriores que Freud dio a esta idea, llegó a ser igualada o superada la presente: ésta indica con toda claridad donde interviene la relación objetal en la transición del principio del placer al principio de realidad.

Homburger Erikson (1955, pág. 7) destaca este párrafo entre los más importantes de este manuscrito, tan abundante en prefiguraciones de los más modernos conceptos de la psicología interpersonal. En efecto, hállase implícita aquí la noción del desarrollo anaclítico del lenguaje, y uno estaría tentado de traducir todo este párrafo en la terminología y en los conceptos de la actual teoría de la información. (*Nota del T.*) <<

[145] Acerca de la acepción que debe darse aquí a este término, véase la segunda nota del final del párrafo [9]. <<

[146] El manuscrito dice «motrices», lo que es un evidente error de escritura. Véase, en cambio, el párrafo [18], donde también las neuronas motrices son calificadas como «neuronas-llave». <<

[147] Hoy convendría más llamarlas «neuronas-gatillo» o «percutoras» (uso este segundo término para designar en castellano los mecanismos de *triggering*), a fin de resaltar el vínculo que estas formulaciones de Freud tienen con los actuales conceptos sobre neuronas internunciales y reverberadoras, y sobre la sumación central (*Nota del T.*). <<

[148] Estos estados serán considerados más ampliamente en la tercera parte. La dificultad de traducir el alemán *Abwehr* = «defensa», me ha obligado a poner también «rechazo» entre corchetes. Léase mentalmente esta doble traducción en todo el resto del trabajo y consúltense las consideraciones respectivas en la cuarta nota al pie del manuscrito H. <<

[149] Aun en el presente trabajo, Freud distingue ya entre la defensa primaria y la represión, y más tarde separó también la reacción al dolor de la represión. [Véase *La represión*, 1915]. <<

[150] El tema del «aprendizaje por la experiencia biológica» reaparece con frecuencia en la tercera parte. <<

[151] Este tema es considerado más ampliamente en la tercera parte. <<

[152] La catexis constante de energía, la función de inhibir o diferir ciertas descargas y la conexión con el proceso secundario, son también otros tantos atributos de la «organización yoica», tal como Freud aplica este término en su teoría estructural. Véase *El «yo» y el «ello»* (1923), y otras obras ulteriores.

[TRADUCTOR]: Homburger Erikson (1955, pág. 7) dice respecto de este pasaje: «Freud no es, ciertamente, el primero que se refirió a un *yo*. Pero lo que asombra es encontrar en medio de esta exposición mecanicista una referencia al *yo* como `una organización`, `un grupo de neuronas que retiene una catexis constante` y que así `forman parte del *dominio* del *yo*`. Es evidente que el concepto de vías de facilitación es sustituido y superado aquí por un concepto de campo».

A mi juicio, todo este capítulo —y en particular su primer párrafo— es el pilar más sólido en todo este trabajo, tan pletórico de proyecciones al futuro, para tender un puente hacia la más reciente psicología dinámica. En lo que se refiere particularmente a este párrafo, no pienso tanto en el concepto de campo de la psicología de la forma (K. Lewin), sino más bien en las propiedades cámpicas de los circuitos de realimentación en el esquema neuronal de Lorente de Nó, desarrolladas por McCulloch y otros. <<

[153] La función de la atención será considerada más detalladamente en la tercera parte. <<

[154] En las líneas que siguen se encuentra la primerísima formulación de una idea a la que Freud dio múltiples versiones, siendo la última la de que la «prueba de realidad» es una función del yo. Otras formulaciones anteriores, que siguen inmediatamente a la asentada en este *Proyecto*, se hallan en *La interpretación de los sueños* y en *Formulaciones sobre los dos principios del suceder psíquico*. <<

[155] A fin de compararla con los pasajes precedentes, cabe insertar aquí la siguiente cita de *La interpretación de los sueños*: «Una corriente de esta especie en el aparato [psíquico], que parte del displacer y tiende hacia el placer, constituye lo que denominamos un “deseo”... El primer deseo bien puede haber consistido en la catectización alucinatoria del recuerdo de la satisfacción... Únicamente insisto en la noción de que la actividad del *primero de* los sistemas φ está orientada hacia *la libre derivación de las cantidades de excitación*, mientras que el *segundo* sistema, por medio de las catexis que de él emanan, logra *inhibir* esa derivación y llevar la catexis a un estado quiescente, elevando al mismo tiempo su nivel. Admito, pues, que la descarga de excitación es gobernada, bajo el dominio del segundo sistema, por condiciones mecánicas totalmente distintas a las que actúan bajo el dominio del primer sistema. Una vez que el segundo sistema ha concluido su actividad cogitativa exploradora levanta también la inhibición y la acumulación de las excitaciones, permitiendo su derivación hacia la motilidad». <<

[156] Los temas tratados en este capítulo y en los dos siguientes se hallarán expuestos con mayor amplitud en la tercera parte. [I.] <<

[157] Con respecto al presente pasaje y al que le sigue, consúltese una de las formulaciones ulteriores que Freud dio a este extenso grupo de problemas: «Así, el primero y más inmediato fin de la prueba de realidad no es el de descubrir en la percepción real un objeto correspondiente a lo imaginado, sino el de *redescubrir tal objeto*, el de convencerse de que todavía subsiste. La diferenciación entre lo subjetivo y lo objetivo es aún exacerbada por otra facultad del pensamiento. La reproducción de la percepción en la imaginación no es siempre su repetición fiel, sino que puede ser modificada por omisiones o por la fusión de distintos elementos. La prueba de realidad ha de verificar entonces el alcance de esas deformaciones. Es evidente, empero, que una condición esencial para el establecimiento de la prueba de realidad es la de que se hayan perdido objetos que procuraron otrora satisfacciones reales». [*La negación*, 1925]. La conexión con una relación objetal pretérita y precoz, establecida en la última sentencia de esta cita, a menudo sólo aparece implícita en las formulaciones del *Proyecto*; pero el ejemplo empleado por Freud para exponer el establecimiento de una identidad entre la representación [la imagen] y lo representado [lo imaginado] es la representación que el lactante tiene del pecho paterno. <<

[158] Consúltense formulaciones muy similares sobre la adjudicación en el trabajo de Freud sobre *La negación* [1925]. <<

[159] En la versión inglesa dice: (Q). (*Nota del T.*). <<

[160] La palabra alemana *erkennen* puede corresponder a la castellana «reconocer» o a las dos primeras acepciones de «conocer» en el diccionario de Lalande, es decir, al acto cogitativo que pone un objeto y al que penetra en él, pero no al resultado de dicho acto ni a su concreción en un estado. La traducción que aquí he dado obedece a la subsistencia de una duda apenas disipada por mi opinión de que la voz alemana se refiere a la aprehensión cognoscitiva de la imagen mnemónica, más su individualización entre muchas cosas. Es significativo que el traductor inglés no haya puesto *know* ni *recognize*, sino *cognize*, aclarando, entre paréntesis: *to get to know*. (Nota del T.) <<

[161] Estas reflexiones sobre las raíces de nuestra comprensión de los actos expresivos ajenos nunca fueron adecuadamente proseguidas en las obras ulteriores de Freud. Un pasaje de su libro sobre el chiste [1905] aplica la hipótesis de que el recuerdo del propio gasto de inervación es el que permite comprender la mímica y los ademanes del prójimo. Las investigaciones más recientes sobre el «esquema corporal» arrojan nueva luz sobre las ideas de Freud formuladas en este *Proyecto*. Consúltese, al respecto, Schilder [1942]. [En cuanto a la relación entre los primeros contactos corporales y la identificación, véase Kris, 1951. I.]. <<

[162] Así en el manuscrito original. Erróneamente impreso *verarbeitende* («elaboradora») en la edición alemana de 1950. [I.] <<

[163] *Mitleidswert*, en alemán. James Strachey pone *sympathetic value* en la versión inglesa, a mi juicio equivocadamente. Max Scheler, que ha descrito mejor la fenomenica del *syn-pathos*, divide los *Mitgefühle* (simpatías, en el sentido griego del prefijo; es decir, con-patías, compasiones) en *Mitfreude* y *Mitleid*, que prefiero traducir por «congratulación» y «conmiseración». (Nota del T.) <<

[164] Este término es explicado en la tercera parte, donde se prosigue la consideración de todo este tema. [I.] <<

[165] Este problema será considerado más ampliamente en la tercera parte. <<

[166] Lo que Freud describe aquí como «interés cogitativo» parece ser lo mismo que en la próxima sentencia se denomina «atención», así como en la tercera parte donde este tema se halla expuesto con mayor detenimiento. <<

[167] Respecto de lo que sigue, consúltese *La interpretación de los sueños*. Parecería que Freud hubiese olvidado el descubrimiento, expuesto aquí, de la «analogía» entre los procesos oníricos y los mecanismos psiconeuróticos, y que no la redescubrió sino a comienzos de 1899 [en la carta núm. 105, del 19-2-99].

<<

[168] Así en el manuscrito, pero erróneamente impreso como «cantidad» en la edición alemana de 1950. [I.] <<

[169] El siguiente primer intento de exponer una teoría de los sueños es fragmentario en tantos puntos esenciales, que difícilmente merece la pena compararlo detalladamente con las hipótesis desarrolladas en *La interpretación de los sueños*. Advertimos que Freud abordó el estudio de los sueños desde dos direcciones: sus intentos de dilucidar la índole del aparato psíquico le facultan para comprender los mecanismos generales de la formación onírica; pero fue sólo el análisis de sus propios sueños —y la experiencia concreta de su autoanálisis— lo que le permitió dar el paso adelante que había de conducirle desde la concepción expresada en este *Proyecto* a la que anima la obra arriba citada. <<

[170] Este punto fue recalcado por Freud en el curso de una larga nota al pie de la historia clínica de Emmy von N., fechada en mayo 15 e incluida en los *Estudios sobre la histeria* [1895]. Se refiere al mismo tema en *La interpretación de los sueños*, cap. V, a) [1900]. <<

[171] Freud recurrió a estos ejemplos en *La interpretación de los sueños*, donde los explica atribuyéndolos al esfuerzo «de reunir en un conjunto comprensible las impresiones sensoriales que se nos ofrecen». <<

[172] «Del soñar», dice la versión inglesa, corrigiendo (?) a Freud. (*Nota del T.*)

<<

[173] Véase *La interpretación de los sueños*. <<

[174] Esta explicación de la regresión en los sueños es considerada y criticada en *La interpretación de los sueños*. <<

[175] Freud llegó a esta conclusión después de haber interpretado su «sueño de la inyección de Irma» en julio de 1895 (véase la carta núm. 137). Parecería que no hubiese vinculado todavía el análisis de este sueño con su propio análisis. En aquél se traduce la orientación dinámica, pero todavía no la genética. <<

[176] Véase el desarrollo de este pasaje en el «sueño de la inyección de Irma», en *La interpretación de los sueños* [1900], (en estas Obras Completas). <<

[177] Ideas, representaciones o pensamientos hiperintensos o sobrevalorados: su definición y denominación fueron precisadas por Freud en 1905 en la historia clínica de «Dora», cuyo material data de 1900. En el citado pasaje se hallarán denominaciones como «ideas prepotentes», «reforzadas» o «preponderantes», que no pertenecen a la terminología psiquiátrica castellana. (*Nota del T.*) <<

[178] Después de *Estudios sobre la histeria*, Freud sólo excepcionalmente volvió a usar el término «símbolo» en este sentido. <<

[179] *Proton Pseudos*, cita en el *Organon* de Aristóteles, usado por Freud en este capítulo que trata de falsas premisas y falsas conclusiones, según Strachey. (*Nota del T.*) <<

[180] En lo que se refiere al proceso primario, consúltese el parágrafo 15. <<

[181] Este ejemplo no fue reproducido en ninguna obra publicada de Freud. <<

[182] El ulterior descubrimiento de la importancia de la sexualidad infantil por Freud no invalidó del todo este concepto, que señala la catectización regresiva del material infantil en el curso de la pubertad. <<

[183] Este proceso se describirá con mayor detalle en la tercera parte. <<

[184] Considerado con mayor detalle en la tercera parte. <<

[185] El sistema W. <<

[186] Así en el manuscrito original; la impresión alemana de 1950 dice erróneamente «cantidad». [I.] <<

[187] El papel que la atención desempeña en las consideraciones siguientes explica por que se encuentran en ellas tan escasos puntos de contacto con las obras ulteriores de Freud. Ya en *La interpretación de los sueños* [1900] insiste en que «las más complicadas funciones del pensamiento son posibles sin intervención alguna de la consciencia», y que «la conscienciación depende de la aplicación de una función psíquica particular: la atención». Véase también, más adelante, parágrafo 2. <<

[188] Consúltese al respecto un pasaje de *La interpretación de los sueños* donde, después de discutir la relación entre la percepción y realización del deseo, Freud prosigue así: «Esta primera actividad psíquica tiende, por tanto, a producir una *identidad de percepción*, o sea una repetición de aquella percepción que estuvo vinculada con la satisfacción de la necesidad». El presente texto del *Proyecto* entra en mayores detalles: Freud trata de reducir aquí el pensamiento y la prueba de realidad a la tensión a la cual el niño se halla sometido mientras aguarda la satisfacción. Véase también el párrafo 16 de la primera parte. <<

[189] Lo que sigue contradice la ulterior concepción de Freud (desarrollada ya en *La interpretación de los sueños*) acerca de la importancia de los procesos psíquicos preconscientes. Véase, por otra parte, el parágrafo 2 de esta tercera parte. <<

[190] En esta oración nueve palabras fueron accidentalmente omitidas en la edición alemana de 1950, desvirtuando su sentido. [*I.*] <<

[191] *Sprachassoziationen* = «Asociaciones del lenguaje». La traducción es ambigua, como el texto alemán. No atino a decidir si se refiere a «verbales» o «vocales». En lo que sigue usaré indistintamente «verbales» o «del lenguaje».

[T.] <<

[192] *Klangvorstellungen* = «representaciones tonales». La versión inglesa dice equivocadamente «imágenes auditivas». [T.] <<

[193] En *La interpretación de los sueños* dice así: «A fin de que los procesos cogitativos puedan adquirir cualidad, se encuentran asociados en el ser humano con recuerdos verbales». En sus trabajos ulteriores Freud adoptó la siguiente formulación: «... la idea consciente está integrada por una idea concreta *más* la idea verbal que le corresponde, mientras que la idea inconsciente equivale únicamente a una idea concreta». [*Lo inconsciente*, 1915. La traducción de este pasaje en dicho lugar es totalmente errónea. T.] <<

[194] Véase la nota 2, al pie del párrafo 4 de esta tercera parte. <<

[195] Expresado en la terminología ulterior de Freud, esto quedaría así: las situaciones frustradoras de la primera infancia rinden, en general, una importante contribución al desarrollo del sentido de realidad y, en particular, proveen la motivación para reconocer e identificar a la persona que asiste al niño y de la cual emana tanto la satisfacción como la frustración. <<

[196] El pensamiento «es esencialmente un tipo experimental de acción, con desplazamiento de menores cantidades de catexis y con escasa derivación (descarga) de las mismas». [*Los dos principios del suceder psíquico*, 1911]. Este pasaje falta en la traducción castellana de López Ballesteros, y su omisión torna ininteligible el párrafo respectivo. (L. Rosenthal) <<

[197] Así en el manuscrito original. La edición alemana de 1950 dice erróneamente: «Por lo tanto». [I.] <<

[198] La distinción entre energía psíquica «ligada» o «quiescente», por un lado, y energía psíquica «libre» o «móvil», por el otro, es uno de los conceptos más fundamentales de Freud, que reaparece en casi todas sus obras ulteriores. Así, por ejemplo, se encuentra en el capítulo VII, e) de *La interpretación de los sueños* [1900]. Freud atribuye esta distinción a Breuer, quien la consideró en la segunda parte de su contribución teórica a *Estudios sobre la histeria* (1895), publicados pocos meses antes de la redacción del presente *Proyecto*. [I.] <<

[199] Respecto de lo que sigue, consúltese el parágrafo 14 de la primera parte de este *Proyecto*. <<

[200] Véase la prosecución de estos conceptos en *Formulaciones sobre los dos principios del suceder psíquico* (1911), donde se asigna a la atención la tarea de «explorar periódicamente el mundo exterior a fin de que los datos del mismo sean ya previamente conocidos en caso de surgir una necesidad interior no aplazable...». <<

[201] Esta diferenciación aparece destacada a menudo en los trabajos posteriores de Freud; así, por ejemplo, en las últimas páginas de *La interpretación de los sueños* (1900). [I.] <<

[202] Freud emplea aquí la palabra *Einfall*, que en alemán significa, a la vez, «asociación» e «irrupción» o «intrusión». De tal modo, combina esta voz de doble sentido la designación dinámica y la descriptiva del proceso en cuestión. James Strachey agrega aquí una nota en la que califica el término «asociación» de «sumamente ambiguo». [T.] <<

[203] He aquí la primera descripción de los procesos preconscientes de pensamiento hecha por Freud. <<

[204] *Zielbesetzungen* = «catexias dirigidas a un fin» (*purposive cathexes* puso el traductor inglés). Mi traducción —«intencional»— podría inducir a error si se profundizara la distinción entre la prospección de un fin (instintual) y la impulsión por una «facultad» intencional (tendencia hórmica). Véase parágrafo 3 de esta tercera parte. <<

[205] *Ablaufsquantität* en alemán. [T.] <<

[206] Así en el original alemán; «signos de pensamiento» («cogitativos») dice la versión inglesa, sin duda con acierto. [T.] <<

[207] *Vorstellung* = «representación» («idea») y *Wahrnehmung* = «percepción»,
en alemán. [T.] <<

[208] Este tema ya fue tratado anteriormente en el parágrafo 19 de la primera parte. <<

[209] *Ungeb.* (*ungebunden*) en el manuscrito. Esta abreviatura fue erróneamente explicitada en la edición alemana de 1950: *umgebenden* («circundante»). [I.] <<

[210] Consúltese al respecto *La interpretación de los sueños*, donde dice: «Tampoco es difícil advertir que el principio del displacer, que en otros aspectos ofrece al proceso cogitativo sus más importantes asideros, también le pone obstáculos en su camino hacia el establecimiento de la `identidad del pensamiento'. La tendencia del pensamiento debe estar dirigida, pues, a librarse cada vez más de la regulación exclusiva por el principio del displacer y a restringir el desarrollo de afectos por la actividad cogitativa, a un mínimo imprescindible para que puedan seguir actuando como señales». <<

[211] En este párrafo —como en las anteriores menciones de la «cosa»— podría leerse «objeto» («complejo objetivo», en oposición al «complejo atributivo» o, mejor, «complejo predicativo»). Aunque esta terminología es más corriente y correcta en filosofía, la he evitado para no incurrir en confusión con el sentido analítico de «objeto», no empleado todavía por Freud en 1895. En cuanto a la distinción entre objeto y cosa —más complicada en alemán: *Gegenstand*, *Ding*, *Sache*—, no pone aquí diferencia alguna. [T.] <<

[212] Así en el manuscrito; la edición alemana de 1950 dice erróneamente «cualidad». [I.] <<

[213] Una aproximación a esta idea —aunque no, por cierto, muy amplia— se hallará, entre las obras publicadas de Freud, en su hipótesis de la función sintética del yo, que incluye la necesidad de eliminar las contradicciones. Este problema sólo fue tocado de pasada en *La interpretación de los sueños*: «Nuestro pensamiento vigil (preconsciente) se conduce ante cualquier material perceptivo con el que se encuentre, exactamente de la misma manera que la función que estamos considerando [es decir, la función secundaria] se conduce frente al contenido del sueño. Es inherente a su naturaleza ordenar semejante material, establecer relaciones en él y someterlo a nuestra expectación de un todo inteligible». <<

[²¹⁴] *L'hérédité et l'étiologie des neuroses*, en français et original. [*Rev. Neurol.*, 4 (6), 161-9 (March 30).] <<

[215] Ha habido modificaciones para las distintas ediciones alemanas, algunas dicen: «*naturaleza menos comprensible*», otras lo consignan como en la presente. La edición inglesa también lo tradujo igual. Se discute si Freud quería referirse a la relativa incomprensibilidad de los factores hereditarios frente a factores más conocidos y descubiertos por él mismo. (*Nota del E.*) <<

[216] Trabajo IX de estas Obras Completas. <<

[217] No ha quedado aclarado a qué trabajo se refería Freud; en los que siguen, Freud retoma y profundiza el tema, sin embargo, Strachey piensa que el trabajo en cuestión no fue nunca escrito por haberse dedicado Freud a su autoanálisis. (*Nota del E.*) <<

[218] Primera aparición publicada del término, según Strachey. (*Nota del E.*) <<

[219] Véase anteriormente *La histeria*, en estas Obras Completas. <<

[²²⁰] *Weitere Bemerkungen über Abwehrneuropsychosen*, en alemán el original.
[*Neurol. Zbl.*, 15 (10), 434-48 (May 15).] <<

[221] En estas Obras Completas. <<

[222] En estas Obras Completas. <<

[223] Nota de Freud de 1925: «Me estoy inclinando a pensar que los relatos de agresiones (sexuales) tan frecuentemente inventadas por los histéricos puedan ser fantasías obsesivas de huellas mnémicas de un trauma infantil». (*Nota del E.*)

<<

[224] En el ensayo sobre la neurosis de angustia hube de exponer que «un primer contacto con el problema sexual podía provocar en las adolescentes la emergencia de una neurosis de angustia, combinada de un modo casi típico con una histeria». Hoy sé que la ocasión en que surge esta angustia virginal no corresponde al primer contacto con la sexualidad, sino que tales sujetos han pasado en su infancia por una experiencia sexual pasiva, cuyo recuerdo es despertado en dicho primer contacto. <<

[225] Una teoría psicológica de la represión habría de explicarnos también por qué son las representaciones de contenido sexual las únicas que pueden ser reprimidas. He aquí algunas indicaciones: El representar de contenido sexual produce en los genitales procesos de excitación análogos a los de la propia experiencia sexual. Podemos suponer que esta excitación somática se transforma en excitación psíquica. Por lo común, el efecto correspondiente es en la experiencia real mucho más fuerte que en el recuerdo de la misma. Pero cuando la experiencia real ha sobrevenido en una época anterior a la madurez sexual y su recuerdo es despertado en tiempos posteriores a la misma, actúa el recuerdo, produciendo una excitación incomparablemente más intensa de la que en su día produjo la experiencia, pues en el intermedio ha elevado la pubertad, de un modo extraordinario, la capacidad de reacción del aparato sexual. Esta relación inversa entre la experiencia real y el recuerdo es lo que parece integrar la condición de la represión. La vida sexual ofrece —por el retraso de la pubertad con respecto a las funciones psíquicas— la única posibilidad existente de una tal inversión de la eficacia relativa. Los traumas infantiles actúan *a posteriori* como experiencias recientes, pero ya desde lo inconsciente. Los límites de este estudio me imponen aplazar para otra ocasión más amplias explicaciones psicológicas. Sólo quiero indicar aún que a época de «maduración sexual» a la que aquí me refiero no coincide con la pubertad, sino que es anterior a ella (de los ocho a los diez años). <<

[226] En estas Obras Completas. <<

[227] Adición en 1924: «Todo este capítulo se halla dominado por un error, que más tarde he reconocido y rectificado repetidamente. Al escribirlo no sabíamos distinguir, de los recuerdos reales del sujeto, sus fantasías sobre sus años infantiles. En consecuencia, adscribimos a la seducción, como factor etiológico, una importancia y una generalidad de las que carece. Al superar este error fue cuando se nos hizo visible el campo de las manifestaciones espontáneas de la sexualidad infantil, que describimos en nuestras *Aportaciones a una teoría sexual*, publicadas en 1905. Sin embargo, no todo lo expuesto en el capítulo que antecede debe ser rechazado, pues la seducción conserva aún un cierto valor etiológico. Asimismo, creo aún exactas algunas de las observaciones psicológicas en él desarrolladas». <<

[228] Un solo ejemplo de los muchos que podríamos aducir: Un niño de once años realizaba de un modo obsesivo al ir a acostarse, el ceremonial siguiente: no se dormía hasta después de haber contado a su madre, punto por punto, todos los sucesos del día; sobre la alfombra de la alcoba no debía haber ningún trozo de papel ni cosa alguna semejante; la cama había de estar arrimada a la pared, con tres sillas delante, por el lado opuesto, y con las almohadas colocadas en determinada forma. Por último, antes de decidirse a dormir, el infantil sujeto tenía que contraer y estirar violentamente las piernas varias veces y colocarse luego de costado. Todo esto se explicó del modo siguiente: años antes, la niñera encargada de acostar al niño había aprovechado la ocasión para echarse en la cama encima de él y abusar de él sexualmente. Cuando, luego, un suceso reciente despertó el recuerdo de tales escenas, se manifestó este recuerdo, en la consciencia, bajo la forma del ceremonial obsesivo antes descrito, cuyo sentido, fácil de adivinar, fue descubierto y, comprobado por el análisis en todos sus puntos. La cama debía estar arrimada a la pared y tener delante tres sillas por el otro lado para que nadie pudiese tener acceso a ella. Las almohadas debían hallarse colocadas en un orden determinado para que este orden fuese distinto del de la noche del suceso. El contraer y estirar violentamente las piernas respondía al acto de separar a la persona echada sobre el sujeto, y la necesidad de ponerse de costado, al hecho de haber yacido entonces de espaldas. La minuciosa confesión ante la madre era la compensación de haberle callado aquellas y otras escenas sexuales, obedeciendo a la prohibición de su corruptora. Por último, la limpieza absoluta de la alfombra de la alcoba significaba el deseo de que la madre no tuviera nada que reprocharle. <<

[229] Ver caso citado por Freud en el trabajo *Obsesiones y fobias*, en estas Obras Completas. (Nota del E.) <<

[230] Adición en 1924: «Quizá más exactamente, de *dementia paranoides*'. Sin embargo, en nota B, Freud la diagnostica de *Dementia praecox*'». (Nota del E.)

<<

[231] Al decir de Strachey sería la primera aparición del término «proyección» en una publicación. (*Nota del E.*) <<

[232] *Zur Ätiologie der Hysterie*, en alemán el original, conferencia probablemente ofrecida en el *Verein für Psychiatrie und Neurologie*. Publicado en *Wien. Klin. Rdsch.*, 10 (22), 379-81 (23), 395-7 (24), 413-15 (25), 432-3, y (26), 450-2. (*Nota del E.*) <<

[233] El lenguaje de las piedras. (*Nota del E.*) <<

[234] Dejamos intencionadamente sin precisar tanto la naturaleza de la asociación de ambos recuerdos simultaneidad, causalidad, analogía de contenido, etc.) como el carácter psicológico de cada uno (consciente o inconsciente). <<

[235] O mejor traducido: «puntos nodales». (*Nota del E.*) <<

[236] Agregado en 1924: véase la nota siguiente. <<

[237] *Fuente del Nilo*, que tantas dificultades ha tenido el descubrirlas. (*Nota del E.*) <<

[238] Agregación en 1924: «Todo esto es exacto, pero me hace pensar que en la época en que fue escrito no me había libertado aún de una estimación exagerada de la realidad e insuficiente de la fantasía». <<

[239] Ver el análisis de Frau P., en estas Obras Completas. (*Nota del E.*) <<

[²⁴⁰] *Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen*, en alemán el original. [Wien. *Klin. Rdsch.* 12 (2), 21-2 (4), 55-7 (5), 70-2 (7), 103-5.] <<

[241] Ver «La neurastenia y la neurosis de angustia», en estas Obras Completas.
(*Nota del E.*). <<

[242] Ver «La neurastenia y la neurosis de angustia», en estas Obras Completas.
(Nota del E.). <<

[243] Primera aparición del término, según Strachey. (*Nota del E.*). <<

[244] Con el pastor Kneipp, en Bad Wörishofen-Swabia, famoso por sus curas naturales y de agua fría. Caso citado anteriormente. (*Nota del E.*). <<

[245] Publicado dos años después (1900), ver en estas Obras Completas. (*Nota del E.*). <<

[246] En estas Obras Completas. <<

[247] *Über Deckerinnerungen*, en alemán el original, publicado en *Mschr. Psychiat. Neurol.*, 6 (3), 215-30 (Sept.); traducido al inglés como «Screen memories». (Nota del E.) <<

[248] Freud un año antes había ya publicado su trabajo sobre «El mecanismo psíquico del olvido», incluido en «Psicopatología de la vida cotidiana». (*Nota del E.*) <<

[249] Caso citado por Freud anteriormente en «Estudios sobre la histeria». (*Nota del E.*) <<

[250] Véase: «Nuevas observaciones sobre las neuropsicosis de defensa». <<

[251] Freud en 1899 tenía 43 años, sin embargo, Strachey ha creído ver en la cita, y con razón, un trozo autobiográfico levemente deformado. (*Nota del E.*) <<

[252] «Algún día, tal vez, llegará a ser un placer recordar estas cosas», cita de Virgilio, según Strachey. (*Nota del E.*) <<

[253] Una prótasis es una cláusula condicionada y una apódosis es una consecucional, ver más abajo. (*Nota de Strachey.*) <<

[254] ‘Die Traumdeutung’, en alemán el original, publicado por Franz Deuticke, Leipzig-Vienna. La cita de Virgilio (La Eneida) la introduce Freud en una carta a Fliess el 4-12-1896; su traducción sería: «Si no puedo conciliar a los dioses celestiales, moveré a los del infierno». (*Nota de J. N.*) <<

[255] Estos corchetes fueron suprimidos en ediciones ulteriores. <<

[256] A los trece años de publicarse la primera edición alemana. Abraham A. Brill tradujo por primera vez al inglés *La interpretación de los sueños* con el título de *The Meaning of Dreams* («El significado de los sueños»), George Allen & Co., Londres, 1913. En 1915 la misma casa dio una segunda edición. Publicada en 1930 la octava y última edición alemana con modificaciones sustanciales (véase el tomo XIX de estas *Obras completas*, págs. 203-234), el mismo Brill rehizo su anterior versión, adaptando incluso su título al original alemán: *The interpretation of Dreams*, tercera edición que fue publicada simultáneamente, en 1932, en Inglaterra y en Estados Unidos: George Allen & Unwin, Ltd., Londres y The Macmillan Company, Nueva York. En 1938 apareció una reimpresión popular editada por Random House, Inc., Nueva York. Para esta tercera edición Freud escribió el presente prólogo. (*N. del T.*) <<

[257] Freud se refiere al volumen: Freud: *Selected Papers on Hysteria and other Psychoneuroses*, Nervous and Mental Disease Monograph Series, núm. 4, Nueva York, 1909. Para más detalles con respecto a las traducciones de Freud por Brill, véase la nota núm. 316. (N. del T.) <<

[258] Hasta 1900, fecha de la primera edición de la presente obra, en su original alemán. <<

[259] Las consideraciones que siguen están tomadas del concienzudo estudio de Büchsenschütz. <<

[260] En alemán existen términos diferentes para designar el sueño —fenómeno onírico— y el acto de dormir (*Traum* y *Schlaf*). Igualmente en francés y en inglés (*rêve* y *sommeil*; *dream* y *sleep*). Pero en castellano no poseemos sino un mismo término —sueño— para ambos conceptos. Como esto pudiera originar confusiones, diremos tan sólo *sueño* refiriéndonos al *fenómeno onírico*, y emplearemos para designar el acto de dormir la palabra *reposo*. (N. del T.) <<

[261] También Hipócrates dedica un capítulo de su famosa obra médica a las relaciones entre los sueños y las enfermedades. (*Nota de 1914*). <<

[262] Sobre la interpretación onírica en la Edad Media, cf. la obra de Diepgen y las investigaciones especiales de M. Foerster, Gotthard y otros. Almoli, Amram, Lewinger, y recientemente, desde el punto de vista psicoanalítico, Lauer, han estudiado la interpretación de los sueños entre los judíos; Drexler, F. Schwarz y el misionero Tinkler, entre los árabes; Miura e Iwaya, entre los japoneses; Secker, entre los chinos, y Negelein, entre los indios. <<

[263] «... y cualquiera que sea el propósito al que uno se aferre con devoción, cualquiera el asunto que nos ha tenido ocupado en exceso en el pasado, más diligente se hace la mente sobre tal propósito, generalmente son las mismas cosas que parecemos encontrar en los sueños: abogados que alegan sus pleitos y comparan leyes, generales que combaten y se trenzan en batalla...» (*Nota del E.*)

<<

[264] «Así es como los restos de pensamientos y acciones se movilizan y agitan dentro del alma». (*Nota del E.*) <<

[265] También Vaschide afirma haberse observado con gran frecuencia que en nuestros sueños hablamos los idiomas extranjeros con mayor soltura y corrección que en la vida despierta. <<

[266] Como resultado de investigaciones posteriores, añadiré aquí que no es cosa tan rara el que el sueño reproduzca inocentes y poco importantes ocupaciones del día, tales como hacer los baúles, preparar la comida, etc. Pero en tales sueños no acentúa el sujeto el carácter de recuerdo, sino el de realidad: «Todo eso lo estuve haciendo realmente durante el día». (*Nota de 1909.*) <<

[267] *Chauffeurs*, nombre dado en la Vendée a una cuadrilla de ladrones que aplicaban a sus víctimas la tortura descrita. <<

[268] La aparición de personas gigantes en un sueño indica que en el mismo se evoca una escena de la infancia del durmiente. (*Nota de 1911.*)

Adición de 1925: «Incidentalmente, la interpretación consignada que apunta a una reminiscencia de *Los viajes de Gulliver*, es un buen ejemplo de lo que una interpretación no debe ser. El interpretador de un sueño no debe darle rienda suelta a su imaginación y olvidarse de las asociaciones del soñador». (*Nota del E.*) <<

[269] Además de este valor diagnóstico de los sueños (por ejemplo, en Hipócrates), debemos recordar la importancia terapéutica que en la antigüedad se les concedía.

Entre los griegos había onirocríticos, a los que acudían principalmente enfermos en demanda de curación. El paciente penetraba en el templo de Apolo o Esculapio y era sometido a diversas ceremonias —baño, masaje, sahumerio, etc.—, que provocaban en él un estado de exaltación. En seguida se le dejaba reposar dentro del templo, tendido sobre la piel de un carnero sacrificado. En esta situación soñaba con los remedios que habían de devolverle la salud, los cuales se le aparecían con toda claridad o bajo una forma simbólica, interpretada luego por los sacerdotes.

Sobre estos sueños terapéuticos entre los griegos, cf. *Lehmann*, I, 74; Bouché-Leclercq, Hermann, *Gottesd, Altert*, d. Gr., párr. 41; *Privatalert*, párr. 38, 16; Böttinger, Beitr., z. *Geschichte d. Med.* (Sprengel), II, págs. 163 y ss.; W. Lloyd, *Magnetism and mesmerims in antiquit*, Londres, 1877; *Döllinger, Heidentum und Judentum*, pág. 130. <<

[270] Sin embargo, se han observado también sueños que se repitieron periódicamente; cf. la colección de Chabenaix. <<

[271] Citado por Benini (1898). <<

[272] H. Silberer ha mostrado en varios interesantes ejemplos cómo incluso pensamientos abstractos se transforman, en estado de adormecimiento, en imágenes plásticas que aspiran a presentar idéntico significado. *Jahrbuch v. Bleuler-Freud*, I, 1909. <<

[273] Análogamente intenta Haffner explicar la actividad onírica por la transformación que en la correcta función del intacto aparato anímico tiene que provocar una condición introducida en él de un modo anormal, pero describe esta condición en forma distinta a la de Delboeuf. Según Haffner, la primera característica del sueño es la carencia de lugar y tiempo, esto es, la emancipación de la representación del puesto que el sujeto ocupa dentro del lugar y tiempo. Con éste se enlaza el segundo carácter fundamental del sueño; la confusión de las alucinaciones, imaginaciones y combinaciones de la fantasía con las percepciones exteriores. «Dado que la totalidad de las fuerzas anímicas superiores, y especialmente la formación de conceptos, el juicio y la deducción, por un lado, y por otro la autodeterminación contingente, se unen a las imágenes fantásticas sensoriales y tienen siempre a éstas como base, habrán de participar asimismo estas actividades de la falta de reglas de las imágenes oníricas. Y decimos que participan porque, tanto la energía de nuestro juicio como la de nuestra voluntad no experimentan en sí, durante el sueño, alteración ninguna. Por lo que a la actividad se refiere, somos, durante el reposo, igualmente libres y poseemos igual penetración que en estado de vigilia. Ni aun en sueños puede el hombre burlar las leyes del pensamiento; esto es, identificar lo que se le representa como opuesto, etc., ni tampoco desear sino aquello que se representa como un bien (*sub rationi boni*). Pero en esta aplicación de las leyes del pensar y del querer es inducido a error el espíritu humano, en el sueño, por la confusión de una representación con otra. Así, establecemos y cometemos en él las mayores contradicciones, mientras que al mismo tiempo podemos formular los más penetrantes juicios, deducir las más lógicas conclusiones y tomar las decisiones más virtuosas y santas. La falta de orientación es todo el secreto del vuelo que nuestra fantasía sigue en el sueño, y la ausencia de reflexión crítica y de contraste con otras inteligencias constituye la fuente principal de la extravagancia de nuestros juicios, esperanzas y deseos en el sueño» (pág. 16). <<

[274] Compárese con este punto de vista el *désintêret*, en el que Claparède (1905) ve el mecanismo de la conciliación del reposo. <<

[275] «No hay cosa imaginada demasiado absurda, demasiado enredada o demasiado anormal para nuestros sueños». (*Nota del E.*) <<

[276] Más adelante se nos revelará el sentido de estos sueños llenos de palabras que comienzan con la misma sílaba. <<

[277] Cf. Haffner y Spitta. <<

[278] El inteligentísimo místico Du Prel, uno de los pocos autores cuya omisión en anteriores ediciones de este libro quisiera reparar, manifiesta que el acceso a la metafísica no es, por lo que el hombre se refiere, la vida despierta, sino el sueño (*Philosophie der Mystik*, página 59). <<

[279] Nota de 1914: «Una bibliografía ulterior y una discusión crítica de estos problemas puede encontrarse en Tobowolska (1900)». <<

[280] Cf. la crítica que de esta hipótesis hace Havelock Ellis (*World of dreams*, pág. 268). <<

[281] *Grundzüge des Systems der Anthropologie*, Erlangen, 1860. <<

[282] No deja de ser interesante conocer la actitud que la Inquisición adoptase ante este problema. En el *Tractatus de Officio sanctissimae Inquisitionis*, de Tomás Careña (edición de Lyon, 1659), se dice: «Si alguien profiriese herejías en sueños, deberán los inquisidores abrir información sobre su vida, pues en los sueños suele retornar aquello que nos ha ocupado durante el día» (Dr. Ehniger S. Urban, Suiza). <<

[283] Idénticamente se expresa el poeta Anatole France (*Le Lys rouge*): *Ce que nous voyons la nuit, ce sont les restes malheureux de ce que nous avons négligé dans la veille. La rêve est souvent la revanche des choses qu'on méprise ou le reproche des êtres abandonnes.* <<

[284] Entre los autores que con posterioridad a los citados han tratado de estas relaciones se encuentran Feré, Ideler, Lasègue, Pichon, Régis, Vespa, Giessler, Kazowsky, Pachantoni y otros. (*Nota de 1914*). <<

[285] H. Swoboda: *Die Perioden des menschlichen Organismus*, año 1904. <<

[286] Nota de 1930: «Ver mi trabajo sobre Josef Popper-Lynkens y la teoría onírica» (En estas Obras Completas). <<

[287] En una novela de W. Jensen —la *Gradiva*— descubrí casualmente varios sueños artificiales tan perfectamente contruidos e interpretables como si en lugar de constituir una libre creación poética hubieran sido realmente soñados. Interrogado, declaró el autor ignorar por completo mis teorías. Esta coincidencia entre mis investigaciones y la creación poética ha sido utilizada por mí como demostración de la exactitud de mi análisis onírico. (Véase mi obra *El delirio y los sueños en la «Gradiva», de W. Jensen*). <<

[288] Manifiesta Aristóteles que el mejor onirocrítico será aquel que con mayor facilidad vea las analogías, pues las imágenes oníricas aparecen, como las reflejadas en el agua, desfiguradas y dislocadas por el movimiento, y acertará mejor aquel que sepa reconocer lo que verdaderamente representan (Büchschütz, pág. 65). <<

[289] Artemidoro de Dalcis, nacido probablemente a principios del siglo II de nuestra era, nos ha transmitido en su obra un concienzudo y completo estudio de la interpretación onírica en el mundo grecorromano. Como ya lo observa Th. Gomperz, se esfuerza en basar dicha interpretación en la observación y la experiencia y trata de separar su arte de otros engañosos y arbitrarios. El principio en el que basa su método de interpretación es, según la exposición de Gomperz, idéntico al de la magia, o sea, el principio de la asociación. Un objeto onírico significa aquello cuyo recuerdo se despierta *en el interpretador*. De aquí una inevitable fuente de arbitrariedad e incertidumbre, pues el elemento onírico puede despertar simultáneamente en el interpretador el recuerdo de varias cosas distintas o recordar una diferente a cada onirocrítico. La técnica que en los capítulos que siguen habré de exponer se diferencia de ésta en un punto esencial: el de confiar al propio sujeto del sueño el trabajo de interpretación, no atendiendo sino a lo que al mismo se le ocurre sobre cada elemento onírico y no a lo que al intérprete pudiera ocurrírsele. Según recientes comunicaciones del misionero Tfrinkdjit (*Anthropos*, 1913), también los modernos onirocríticos orientales conceden una amplia importancia a la colaboración del sujeto. Así, hablando de los intérpretes de sueños entre los árabes mesopotámicos, nos dice: *Pour interpréter exactement un songe, les oniromanciens les plus habiles s'informent de ceux qui les consultent de toutes les circonstances qu'ils regardent nécessaires pour la bonne explication... En un mot, nos oniromanciens ne laissent aucune circonstance leur échapper et ne donnent l'interprétation désirée avant d'avoir parfaitement saisi et reçu toutes les interrogations désirables*. Entre estas preguntas incluyen siempre las encaminadas a procurarse precisos datos sobre las personas más próximas al sujeto (padres, esposa, hijos), así como la fórmula típica: *Habuistine in hac nocte copulam conjugalem ante vel post somnium? L'idée dominante dans l'interprétation des songes consiste à expliquer le rêve par son apposé.* <<

[290] El doctor A. Robitsek me ha hecho observar que los «libros de los sueños» orientales, de los que no son los nuestros sino una lamentable caricatura, efectúan casi siempre la interpretación guiándose por las similitud o analogía de las palabras. Estas afinidades se han perdido, naturalmente, en la traducción, y a ello obedece lo arbitrario e inexplicable de las sustituciones que nuestras «claves de los sueños» nos proponen. Los trabajos de Hugo Winckler contienen una amplia información sobre esta extraordinaria importancia de los juegos de palabras en las antiguas civilizaciones orientales. El más bello ejemplo de una antigua interpretación onírica que hasta nosotros ha llegado se basa en uno de tres juegos de palabras. He aquí cómo lo refiere. Artemidoro: «Acertadísima, a mi juicio, fue la interpretación dada por Aristandro a un sueño de Alejandro Magno. Preocupado éste por la tenaz resistencia que le oponía la ciudad de Tiro, a la que tenía sitiada, tuvo un sueño, en el que vio a un sátiro bailando sobre su escudo. Aristandro se hallaba casualmente en las cercanías de Tiro incorporado al séquito del monarca, que guerreaba contra los sirios. Dividiendo la palabra satyros en σα y τυρος, dio alientos al rey para insistir con mayor energía en su empeño hasta conseguir apoderarse de la ciudad». (Σα - τυρος, = tuya es Tiro.) De todos modos, se hallan los sueños tan ligados a la expresión verbal, que Ferenczi observa justificadamente que cada lengua tiene su idioma onírico propio. Los sueños son, pues, en general, intraducibles a un idioma distinto del sujeto, y por esta razón opinaba yo que también lo sería el presente libro. No obstante, el doctor A. A. Brill ha logrado llevar a cabo una versión inglesa (Londres, 1913, George Allen), y los psicoanalistas doctores Hollos y Ferenczi han emprendido la tarea de verterlo al húngaro (1918). <<

[291] Con posterioridad a la redacción de la presente obra ha llegado a mi conocimiento un trabajo de Stumpf, coincidente con mis teorías en el propósito de demostrar que los sueños poseen un sentido interpretable. Pero la interpretación se realiza por medio de un símbolo alegórico y carece de alcance general. <<

[292] Breuer y Freud: *Studien über Hysterie*. Viena, 1895, vol. I de esta colección.

<<

[293] H. Silberer ha deducido de la observación directa de esta transformación de las representaciones en imágenes visuales importantes aportaciones a la interpretación onírica. (*Jahrbuch der Psychoanalyse*, I y II, 1909 y sigs.). <<

[294] A esta tercera persona pueden también referirse los dolores de vientre, hasta ahora inexplicados, de que Irma se lamenta en el sueño. Trátase de mi propia mujer, y los dolores de vientre me recuerdan una de las ocasiones en que hube de comprobar su resistencia a mis indicaciones médicas. Tengo que confesar que no trato en este sueño con mucha amabilidad a Irma ni a mi mujer; mas ha de disculpárseme el que comparo a ambas al ideal de paciente dócil y manejable.

<<

[295] Sospecho que la interpretación de esta parte del sueño no fue continuada lo bastante para discutir todo su oculto sentido. Mas, prosiguiendo la comparación de las tres mujeres, me desviaría mucho del tema principal. Todo sueño presenta por lo menos un fragmento inescrutable, como un cordón umbilical por el que se hallase unido a lo incognoscible. <<

[296] Freud comparó tal diferencia de carácter a la que existe entre dos personajes de una novela, 'Ut mine Stromtid' de Fritz Reuter; ellos son: el alguacil Bräsig y su amigo Karl, uno caracterizado por su rapidez y el otro por su lentitud pero seguridad. (*Nota del E.*) <<

[297] La palabra «ananas» muestra, además, una cierta semejanza con el apellido de Irma, mi paciente. <<

[298] Sobre este punto concreto no se ha mostrado mi sueño nada profético. En otro sentido, sí, pues los dolores de estómago de que Irma se lamentaba en él, dolores de los que yo quería rechazar toda responsabilidad, y para los cuales no fue posible hallar explicación alguna, eran precursores de una grave afección hepática. <<

[299] Wilhelm Fliess. <<

[300] Nota de 1909: «aunque tiene que comprenderse que no he consignado todas las ocurrencias durante el proceso de interpretación». <<

[301] Strachey comenta una carta de Freud a Fliess (12-6-900) donde aquél, imaginando una placa conmemorativa del lugar y fecha en que descubrió el sentido de los sueños, la redactó así: «En esta casa (*Bellevue*), el 24 de julio de 1895, el secreto de los sueños le fue revelado al Dr. Sigm. Freud». Pese a todos los homenajes rendidos por la ciudad de Viena a su hijo ilustre (XXVII Congreso Internacional de Psicoanálisis, Viena, 1971), aún no se ha colocado esa placa. (*Nota del E.*) <<

[302] Weygandt conocía ya la existencia de esta clase de sueños: «La sed es de las sensaciones que más precisamente advertimos durante el reposo, y despierta siempre en nosotros la representación de que la satisfacemos. La forma en que en el sueño se representa la satisfacción de la sed es muy variada y queda determinada por cualquier recuerdo reciente. Como fenómeno general, señalaremos aquí el de que a la representación de satisfacer la sed sucede siempre un desencanto ante el escaso afecto de la supuesta satisfacción». Pero Weygandt no se da cuenta de la generalidad de la reacción del sueño al estímulo. El que otras personas que sientan sed durante la noche despierten sin soñar nada previamente no constituye una objeción contra mi experimento; lo único que demuestra es que el reposo de tales personas no es suficientemente profundo Cf. Isaías, 20, 8: «Y será como el que tiene hambre y sueña, y parece que come; mas, cuando despierta, su alma está vacía, o como el que tiene sed y sueña, y parece que bebe; mas cuando despierta, hállase cansado, y su alma sedienta...»

<<

[303] Freud cita los nombres de dichos lugares: «Dornbach (el lugar del paseo), Rohrer Hütte (el lugar no alcanzado) y Hameau (el letrero en el poste)». (*Nota del E.*) <<

[304] Idéntica función que en esta niña realizó el sueño poco tiempo después en su anciana abuela, que contaba cerca de setenta años. Después de un día de dieta que sus trastornos renales le impusieron, soñó, trasladándose seguramente a los felices días de su juventud, que era invitada a comer y a cenar en casa de unos amigos y que en ambas comidas le eran servidos los más exquisitos platos. <<

[305] Un más penetrante y detenido estudio de la vida anímica de los niños nos muestra, sin embargo, que en su actividad psíquica desempeñan un papel importantísimo inadvertido durante mucho tiempo por los investigadores, fuerzas instintivas de conformación infantil, y, por tanto, habremos de dudar de la felicidad que a esta edad atribuyen luego los adultos. (Véase mi obra *Una teoría sexual*.) <<

[306] No debo dejar de advertir que los niños suelen también tener sueños más complicados y menos transparentes, y que, por otro lado, también en los adultos se presentan, bajo determinadas circunstancias, sueños de sencillo carácter infantil. Los ejemplos expuestos por mí en mi «Análisis de la fobia de un niño de cinco años» (vol. IV de esta colección), y por Jung en su estudio «Sobre los conflictos del alma infantil» (*Ibid.*, t. II, 1910), muestran los ricos que en insospechado contenido pueden ser ya los sueños de niños de cuatro a cinco años. También v. Hugh-Hellmuth, Putnam, Raalte, Spielrein, Tausk, Biancheri, Buseman y Wiggam han publicado interpretaciones analíticas de sueños infantiles. El último de los autores citados acentúa especialmente la tendencia a la realización de deseos de tales sueños. Por otra parte, parece que los sueños infantiles vuelven a presentarse con singular frecuencia en los adultos colocados en condiciones de vida alejadas de lo corriente. En su libro *Antartie* (1904) escribe Otto Nordenskjöld, de la tripulación que con él invernó entre los hielos: «Nuestros sueños, que no habían sido nunca tan vivos ni numerosos como entonces, indicaban claramente la orientación de nuestros pensamientos. Hasta aquellos de nuestros camaradas que en la vida normal no soñaban sino excepcionalmente, nos relataban largas historias cuando por las mañanas nos reuníamos para comunicarnos unos a otros nuestras últimas aventuras en el mundo imaginativo de los sueños. Todas ellas se referían al círculo de relación social del que tan alejados nos hallábamos; pero con frecuencia aparecían adaptados a nuestra situación de momento. Uno de los sueños más característicos fue el de un compañero nuestro que se vio trasladado a los bancos de la escuela y encargado por el profesor de despellejar pequeñísimas focas en miniatura fabricadas expresamente para fines pedagógicos. Comer y beber eran, por lo demás, los centros en derredor de los cuales gravitaban casi siempre nuestros sueños. Uno de nosotros, que tenía la especialidad de soñar con grandes banquetes, se mostraba encantado cuando podía anunciarnos, por la mañana, que había saboreado una comida de tres platos. Otro, soñaba con montañas de tabaco, y otro, por último, veía avanzar a nuestro barco, con las velas henchidas, sobre el mar libre. Uno de estos sueños merece especial mención: El cartero trae el correo y explica largamente por qué ha tardado tanto en llegar hasta nosotros. Se equivocó en la distribución, y sólo con mucho trabajo logró volver a hallar las

cartas erróneamente entregadas. Naturalmente, nos ocupábamos en nuestros sueños de cosas aún más imposibles; pero en todos los míos y en los que me han sido relatados por mis camaradas podía observarse una singular pobreza de imaginación. Si todo ellos hubiesen sido anotados, poseeríamos una colección de documentos de un gran interés psicológico. De todos modos, se comprenderá lo encantadores que resultaban para nosotros, ya que podían ofrecernos lo que más ardientemente deseábamos». Citaré aquí también unas palabras de Du Prel: «Mungo Park, llegado, en su viaje a través de África, a un estado de extrema extenuación, soñaba todas las noches con los fructíferos valles de su país natal. Asimismo, Trenck, atormentado por el hambre, se vela sentado en una cervecería de Magdeburgo, ante una mesa colmada de los más succulentos manjares, y Jorge Back, que tomó parte en la primera expedición de Franklin, soñaba siempre con grandes comidas durante los días en que estuvo próximo a la muerte por inanición». <<

[307] Un proverbio húngaro, citado por Ferenczi, afirma, más ampliamente, que «el cerdo sueña con las bellotas y el ganso con el maíz». Un proverbio judío dice asimismo: «¿Con qué sueña la gallina? Con el trigo». <<

[308] Nada más lejos de mí que afirmar que ningún autor ha pensado antes que yo en deducir un sueño de un deseo. (Véanse los siguientes párrafos del capítulo siguiente.) Aquellos que dan un valor a tales prioridades podrían citarme, ya en la antigüedad, al médico Herófilo, que vivió bajo el primero de los Tolomeos, y distinguía —según Büchsenschütz— tres clases de sueños: los enviados por los dioses; los naturales, que surgen de lo que es conveniente y de lo que sucederá, y los mixtos, que emergen espontáneamente por aproximación de imágenes, cuando vemos lo que deseamos. De la colección de ejemplos de Scherner extrae Stärcke uno, al que el mismo autor califica de realización de sus deseos (pág. 239). Dice Scherner: «El deseo despierto de la durmiente fue colmado en el acto por su fantasía, sencillamente porque continuaba intensamente vivo en el ánimo de la misma». Este sueño pertenece a los sueños de estado de ánimo (*Stimmungsträumen*), y próximos a él se hallan los sueños de «deseo erótico masculino y femenino» y los del «mal humor». Como puede verse, no hay el menor indicio de que Scherner atribuyera a los deseos otra significación, con respecto a los sueños, que la de uno de tantos estados de ánimo de la vida despierta, y mucho menos, por tanto, de que relacionase los deseos con la esencia de los sueños. <<

[309] Ya Plotino, el filósofo neoplatónico, decía: «Cuando nuestros deseos entran en actividad, acude la fantasía y nos presenta seguidamente el objeto de los mismos». (Du Prel, pág. 276.) <<

[310] Es increíble la resistencia que los lectores y los críticos oponen a este razonamiento y a la diferenciación fundamental entre contenido latente y contenido manifiesto. En cambio, debo hacer constar que, de todos los juicios contenidos en la literatura existente sobre la materia, ninguno se acerca tanto a mis afirmaciones, con respecto a este punto concreto, como los expresados por J. Sully en su estudio *Dreams as a revelation*, trabajo meritísimo cuyo valor no puede quedar disminuido por ser aquí la primera vez que lo mencionamos: *It would seem then, after all, that dreams are not the utter nonsense they have been said to be by such authorities as Chaucer, Shakespeare and Milton. The chaotic aggregations of our nightfancy have a significance and communicate new knowledge. «Like some letter in cipher, the dream inscription when scrutinised closely loses its first look of balderdash and takes the aspect of a serious, intellegible message. Or to vary the figure slightly, we may say that, like some palimpsest, the dream discloses beneath its worthless surface-characters traces of an old and precious communication».* (Pág. 364.) <<

[311] «Consideraciones confesionales», para Strachey es clara la referencia de Freud al antisemitismo reinante en esa época en Viena. (*Nota del E.*) <<

[312] Es singular cuánto se limita aquí mi recuerdo despierto en favor de los fines del análisis. En realidad, he conocido a cinco tíos míos, alguno de los cuales me han inspirado gran cariño y respeto. Pero en el momento en que he logrado vencer la resistencia que a la interpretación se oponía, me digo: «No he tenido más que un tío, el tío José, y es éste, precisamente, aquél a que mi sueño se refiere». <<

[313] Goethe (Fausto): «*Das Beste, was du wissen kannst, Darfst du den Buben doch nicht sagen*». <<

[314] La señora v. Hugh-Hellmuth ha comunicado un sueño (*Internat. Zeitschr. f. ärztzl. Psychoanalyse*, III) que justifica como ningún otro mi adopción del término «censurar». La deformación onírica actúa en este sueño como la censura postal, borrando aquellos pasajes que cree inaceptables. La censura postal suprime tales pasajes con una tachadura, y la censura onírica los sustituye, en este caso, por un murmullo inteligible.

Para la mayor comprensión del sueño indicaremos que la sujeto es una señora de cincuenta años, muy distinguida y estimada, y viuda, hacía ya doce años, de un jefe del Ejército. Tiene varios hijos, ya mayores, y uno de ellos se hallaba, en la época del sueño, en el frente de batalla.

He aquí el relato de este sueño, al que podríamos dar el título de «sueño de los servicios de amor»: la señora entra en el hospital militar N. y manifiesta al centinela que desea hablar al médico director (al que da un nombre desconocido) para ofrecerle sus servicios en el hospital. Al decir esto acentúa la palabra «servicios» de tal manera, que el centinela comprende en seguida que se trata de «servicios de amor». Viendo que es una señora de edad, la deja pasar después de alguna vacilación; pero, en lugar de llegar hasta el despacho del médico director, entra en una gran habitación sombría, en la que se hallan varios oficiales y médicos militares, sentados o de pie, en derredor de una larga mesa. La señora comunica su oferta a un médico, que la comprende desde las primeras palabras. He aquí el texto de la misma, tal y como la señora lo pronunció en su sueño: «Yo y muchas otras mujeres, casadas, solteras, de Viena, estamos dispuestas con todo militar, sea oficial o soldado...» Tras de estas palabras, oye (siempre en sueños) un murmullo; pero la expresión, en parte confusa y en parte maliciosa, que se pinta en los rostros de los oficiales, le prueba que los circunstantes comprenden muy bien lo que quiere decir. La señora continúa: «Sé que nuestra decisión puede parecer un tanto singular; pero es completamente seria. Al soldado no se le pregunta tampoco, en tiempos de guerra, si quiere o no morir». A esta declaración sigue un penoso silencio. El médico mayor rodea con su brazo la cintura de la señora y le dice: «Mi querida señora, suponed que llegásemos realmente a ese punto...» (*Murmullos*.) La señora se liberta del abrazo, aunque pensando que lo mismo de aquél que otro cualquiera, y responde: «Dios mío, yo

soy una vieja, y puede que jamás me encuentre ya en ese caso. Sin embargo, habrá que organizar las cosas con cierto cuidado y tener en cuenta la edad, evitando que una mujer vieja y un muchacho joven... (Murmullos.) Sería horrible». El médico mayor: «La comprendo a usted perfectamente». Algunos oficiales, entre los cuales se halla uno que le había hecho la corte en su juventud, se echa a reír, y la señora expresa su deseo de ser conducida ante el médico director, al que conoce, con el fin de poner en claro todo aquello; pero advierte, sorprendida, que ignora el nombre de dicho médico. Sin embargo, aquel otro al que se ha dirigido anteriormente le muestra, con gran cortesía y respeto, una escalera de hierro, estrecha y en espiral, que conduce a los pisos superiores, y le indica que suba hasta el segundo. Mientras sube, oye decir a un oficial: «Es una decisión colosal. Sea joven o vieja la mujer de que se trate, a mí no puede por menos de inspirarme respeto». Con la consciencia de cumplir un deber, asciende la señora por una escalera interminable.

El mismo sueño se reproduce luego dos veces más en el espacio de pocas semanas y con algunas modificaciones que, según la apreciación de la señora, eran insignificantes y perfectamente absurdas. <<

[315] Tales sueños hipócritas no son nada raros. Hallándome en una ocasión consagrado al estudio de un determinado problema científico, tuve varias noches, casi seguidas, un sueño fácilmente desorientador, cuyo contenido era mi reconciliación con un amigo del que hace ya tiempo hube de prescindir. A la cuarta o quinta vez conseguí por fin aprehender el sentido de estos sueños. Residía en la incitación a echar a un lado el resto de consideración que aún me inspiraba dicha persona y a desligarme de ella en absoluto. Pero en el sueño se había disimulado hipócritamente este sentimiento, presentándose convertido en su contrario. De otra persona he comunicado un «sueño de Edipo» de carácter hipócrita, en el que los sentimientos hostiles y los deseos de muerte de las ideas latentes quedaban sustituidos por una manifiesta ternura. («Ejemplo típico de un sueño de Edipo, disfrazados».) Más adelante (*Material y fuente de los sueños*), citaremos otro género de sueños hipócritas. (El amigo parece ser W. Fliess.) <<

[316] Adición de 1930: «Posteriormente encontramos ejemplos en que, al contrario, un sueño realizaba un deseo por parte de la segunda instancia». <<

[317] Soy el primero en lamentar la intercalación en el presente estudio de desarrollos correspondientes, como el que antecede, a la psicopatología de la histeria, y que expuestos, además, aislada y fragmentariamente, no pueden tampoco proporcionarnos grandes esclarecimientos. Pero si por medio de ellos quedan indicadas las íntimas relaciones que enlazan los sueños a las psiconeurosis, quedará cumplido el propósito que me guió a acogerlos. <<

[318] Del mismo modo que el «salmón ahumado» en el sueño de la comida fracasada. <<

[319] Sucede con frecuencia que al relatarnos un sujeto su sueño suprime, sin darse cuenta, fragmentos del mismo cuyo recuerdo no surge sino después, en el curso del análisis. Estos fragmentos, agregados *a posteriori*, nos proporcionan siempre la clave de la interpretación. Véase lo que después exponemos sobre el olvido de los sueños. <<

[320] Strachey recuerda que la expresión «traer a la casa», en alemán (*heimführen*) también significa casarse. (*Nota del E.*) <<

[321] Varios de mis oyentes me han comunicado también en los últimos años sueños negativos que constituyeron su reacción a su primer contacto con mi teoría. <<

[322] Un gran poeta contemporáneo, del que me han dicho que no quiere ni oír hablar del psicoanálisis y de la interpretación onírica, ha hallado, sin embargo, una fórmula casi idéntica para la esencia del sueño: «La emergencia independiente de intensos deseos reprimidos bajo rostro y nombre falsos». (Spitteler.)

Anticiparé también aquí la apreciación y modificación que Otto Rank ha llevado a cabo de la fórmula básica arriba citada: «El sueño presenta siempre, sobre la base y con el auxilio de material sexual infantil reprimido, deseos generalmente eróticos como realizados en forma encubierta y simbólicamente disfrazada».

Adición de 1925: «Hasta ahora puedo decir que he adoptado la fórmula de Rank como propia. La versión abreviada, arriba mencionada, me parece adecuada. Sin embargo, el simple hecho de haber mencionado la modificación propuesta por Rank ha sido suficiente como para desatar incontables acusaciones contra el psicoanálisis de que `todos los sueños tienen un contenido sexual'. Si esa modificación se toma en el sentido en que fue señalada, se demostraría la forma inconsciente que acostumbran los críticos llevar a cabo sus funciones y la ligereza con que los adversarios desestiman aún las más claras afirmaciones que no le dan salida a sus tendencias agresivas, ya que sólo unas páginas antes hice mención de la variedad de deseos cuya realización se ve en los sueños infantiles (deseos de tomar parte en una excursión o navegar en un lago o asistir a una comida que faltó, y así por el estilo); y en otros pasajes he comentado los sueños de hambre, los sueños por el estímulo sed o por necesidades excretorias y también los sueños de comodidad. Aún el mismo Rank no es categórico en afirmarlo. Las palabras que usa son `también como una regla deseos eróticos', y lo que él dice puede ser ampliamente confirmado en los sueños de la mayoría de los adultos. La situación sería diferente si mis críticos usasen `sexual' en el sentido empleado ahora corrientemente por el psicoanálisis en el sentido de `Eros'. Pero es escasamente probable que mis adversarios hayan tenido en la mente el interesante problema de si todos los sueños son creados por fuerzas instintivas libidinales en contraste con las destructivas». <<

[323] «La neurastenia y la neurosis de angustia», en estas Obras Completas. <<

[324] Ciertamente, se ve que la teoría de Robert de que el sueño se halla destinado a descargar nuestra memoria de las impresiones sin valor recibidas durante el día, resulta insostenible ante la aparición relativamente frecuente en nuestros sueños de imágenes mnémicas indiferentes de nuestra infancia. Siendo así, habría que pensar que el sueño cumplía muy imperfectamente su función. <<

[325] Como ya indicamos en el capítulo II, ha transportado H. Swoboda a la vida psíquica los intervalos biológicos de veintitrés u veintiocho días descubiertos por W. Fliess, afirmando especialmente que estos períodos son decisivos para la emergencia de los elementos oníricos en los sueños. Si esto resultara cierto, la interpretación onírica no sufriría transformación alguna esencial; pero sí obtendríamos una nueva fuente para el origen del material de los sueños. Recientemente he sometido una serie de sueños propios a una investigación encaminada a comprobar la posibilidad de aplicar la «teoría de los períodos» al material onírico, y he escogido para ello elementos especialmente singulares del contenido manifiesto, cuya percepción en la vida diurna pudiera fijarse cronológicamente con toda seguridad.

Primer sueño. 1-2 octubre de 1910.

(Fragmento). En un lugar indeterminado de Italia. Tres hermanas me enseñan pequeños objetos de arte como si me hallara en una tienda de antigüedades; pero al hacerlo se sientan sobre mis rodillas. Al ver uno de los objetos, digo a una de ellas: «Eso se lo he regalado yo a usted». Mientras pronuncio estas palabras veo claramente el perfil de una mascarilla que reproduce los acusados rasgos de Savonarola.

¿Cuándo he visto por última vez una imagen de Savonarola? Mis notas de viaje me indican que pasé en Florencia los días 4 y 5 de septiembre. Durante mi estancia en esta ciudad pensé en enseñar a mi compañero de viaje el medallón con los rasgos de Savonarola, que marca, sobre el suelo de la Piazza Signoria, el lugar donde el fanático fraile sufrió el suplicio de la hoguera, y, si no me equivoco, fue el día 5, por la mañana, cuando cumplí este propósito. De esta impresión a su retorno en el sueño han pasado ciertamente $27 + 1 = 28$ días, o sea, según Fliess, un «período femenino». Mas, por desgracia para la fuerza demostrativa de este ejemplo, he de indicar que en el mismo día del sueño estuvo a verme uno de mis colegas, hombre muy inteligente, al que, por su tétrico y sombrío aspecto, hube de dar, hace ya varios años, el sobrenombre de Rabbí Savonarola. Venía a presentarme un individuo enfermo a causa de un accidente que había sufrido viajando en el ferrocarril de Pontebba, línea por la

que había pasado yo hacía ocho días, y esta última circunstancia hizo volver a mis pensamientos a mi reciente viaje por Italia. La aparición del singular elemento Savonarola en el contenido de mi sueño resulta así explicada por esta visita de mi colega el día inmediatamente anterior al mismo, y el intervalo de veintiocho días queda despojado, por tanto, de toda posible significación.

Segundo sueño. 10-11 de octubre de 1910.

Realizo nuevamente trabajos de Química en el laboratorio de la Universidad L., el consejero áulico, me invita a trasladarme a otro lugar, y avanza delante de mí en actitud singularísima, inclinado hacia adelante alzando en su mano con aire agudo (?) (¿perspicaz?) (scharfsinning = agudo; scharftsichtig = perspicaz) una lámpara o un instrumento. Cruzamos después por un lugar al aire libre... (El resto del sueño ha sido olvidado.)

Lo más singular del contenido de este sueño es la forma en que L. avanza con la lámpara ante sí, como escrutando la lejanía. Hace ya mucho tiempo que no he visto a L., pero, al examinar mi sueño, descubro que no es él sino una figura sustitutiva de otra más importante; nada menos que de la de Arquímedes. Efectivamente, en el monumento dedicado a Arquímedes en Siracusa, cerca de la fuente de Aretusa, se halla representado el gran físico griego en actitud idéntica a la que L. muestra en mi sueño, graduando la inclinación del gran espejo ustorio y espiando con aguda mirada los movimientos del ejército sitiador. ¿Cuándo he visto por vez primera (y última) este monumento? Según mis notas, fue el 17 de septiembre por la tarde, y desde esta fecha hasta mi sueño han transcurrido $13 + 10 = 23$ días, un «período masculino», según Fliess.

Desgraciadamente, la interpretación de este sueño nos demuestra que tampoco en él teníamos necesidad de recurrir a la teoría de los períodos. En efecto, el estímulo que lo provocó fue la noticia, recibida el día anterior, de que la clínica en la que se me cedía un aula para mis conferencias, y de aquí retrocedieron mis pensamientos hasta el principio de mi actividad pedagógica, cuando carecía realmente de aula y tropezaba en mis trabajos para obtenerla con la frialdad de los omnipotentes señores consejeros áulicos y profesores. Por esta época me dirigí a L., que ocupaba el cargo de decano y al que creía inclinado en mi favor. Pero no obtuve en él sino una promesa de ayuda que jamás fue cumplida. En mi sueño es él el Arquímedes que me da *πονστω* 'base de sustentación' y me guía personalmente a otro lugar. Todos aquellos que se hallen algo familiarizados con

la interpretación onírica adivinarán sin dificultad que ni el deseo de venganza ni la consciencia de los valores son ajenos a las ideas de este sueño. He de suponer que sin el estímulo onírico citado no hubiera llegado a mi sueño la figura de Arquímedes. Lo que no puedo asegurar es que la intensa y reciente impresión de la estatua de Siracusa no se hubiese constituido, de todos modos, en estímulo provocador de un sueño en un intervalo distinto.

Tercer sueño. 2-3 de octubre de 1910.

(Fragmento) algo relativo al profesor. Oser, que ha formado por sí mismo el menú de mis comidas, cosa que me tranquiliza mucho... (El resto ha quedado olvidado.)

El sueño es la reacción de un trastorno digestivo experimentado en el mismo día y que me hizo pensar si no debiera dirigirme a alguno de mis colegas para que me prescribiese un régimen alimenticio. El hecho de elegir con ese objeto al profesor Oser, fallecido durante el verano anterior, se enlaza a la muerte, acaecida en fecha recentísima (1 de octubre), de otro profesor de Universidad, al que yo estimaba altamente. ¿Cuándo murió Oser y qué día llegó a mí la noticia de su muerte? Los periódicos la consignaron el día 23 de agosto, y como yo me andaba por esa época en Holanda, adonde me remitían con toda regularidad algunos diarios de Viena, debí leerla el 24 o el 25 de dicho mes. Este intervalo no corresponde ya a ningún período, pues comprende $7 + 30 + 2 = 39$, o quizá cuarenta días. Tampoco puedo recordar haber hablado de Oser, o no haberlo recordado, en el intermedio.

Tales intervalos, no utilizables ya directamente como prueba de la teoría de los períodos, resultan más frecuentes en mis sueños que los regulares. El único hecho constante que el análisis me ha permitido comprobar es la mencionada relación con una impresión del mismo día del sueño. <<

[326] Se refiere a W. Fliess. (*Nota del E.*) <<

[327] Expresión alemana de sentido idéntico a la castellana «ratón de biblioteca». Pero la mejor inteligencia del análisis impide sustituirla. (*N. del T.*) <<

[328] La tendencia de la elaboración onírica a reunir bajo un mismo régimen todo lo interesante dado ha sido ya observada por varios autores. Así, Delage (pág. 41) y Delboeuf: *rapprochement forcé* (pág. 236). H. Ellis expone algunos bellos ejemplos (págs. 35 y siguientes.). <<

[329] Sueños de la inyección de Irma y del amigo, que es mi tío. <<

[330] Sueño del discurso necrológico del médico principiante. <<

[331] Sueño de la monografía botánica. <<

[332] De este género es la mayoría de los sueños de mis pacientes durante el análisis. <<

[333] Cf. mi obra *Una teoría sexual*, en la que trato de la *transferencia*. <<

[334] En un trabajo de O. Pötzl, lleno de interesatísimas sugerencias, hallamos una importante contribución al esclarecimiento de la significación de lo reciente para la formación de los sueños. «Imágenes oníricas experimentalmente provocadas y su relación con la visión indirecta», en *Zeitschrift für die ges. Neurologie und Psychiatrie*, XXXVII, 1917. Pötzl hacía dibujar a varias personas lo que de una imagen, expuesta en un brevísimo espacio de tiempo, había advertido, y al día siguiente interrogaba a dichas personas sobre los sueños que aquella noche habían tenido y les hacía dibujar de nuevo algunos fragmentos de los mismos. De este modo pudo comprobarse que los detalles de la imagen expuesta, inadvertidos por el sujeto del experimento, habían proporcionado material para la elaboración del sueño, mientras que los conscientemente observados y fijados luego en el dibujo no emergían en el contenido manifiesto. Se observó asimismo que el material aprovechado por la elaboración onírica quedaba modificado por ella en su acostumbrada forma *arbitraria* —o, mejor dicho, independiente— y del modo más favorable a las tendencias formadoras del sueño. Las sugerencias de los trabajos de Pötzl rebasan los límites de la obra presente. Nos limitaremos, pues, a hacer resaltar lo mucho que esta nueva forma de estudiar experimentalmente la interpretación de los sueños se aparta de la grosera técnica anterior, consistente en introducir, en el contenido onírico, estímulos perturbadores del reposo. <<

[335] H. Ellis, el más amable crítico de la presente obra, escribe: «Es éste el punto a partir del cual no ha de sernos ya posible a muchos seguir a Freud». Pero Ellis no ha realizado ningún análisis onírico y no quiere creer cuán justificado es el juzgar los sueños por su contenido manifiesto. <<

[336] Sobre los elementos verbales en el sueño, véase el capítulo que dedicamos a la elaboración onírica. La indicada procedencia de los mismos no había sido reconocida hasta ahora sino por un solo investigador, Delboeuf, que los compara (pág. 226) a los *clichés* o lugares comunes. <<

[337] `Negro, separate'. <<

[338] Para aquéllos a quienes no satisfaga lo consignado en el texto, añadiré aquí que detrás de este sueño se esconde una fantasía en la que yo me conduzco incorrectamente con la sujeto y ella me rechaza. En apoyo de esta interpretación, que algunos juzgarán inaceptable, recordaré la frecuencia con que los médicos son objeto de una tal acusación por parte de pacientes histéricas en las que ha emergido idénticas fantasía, pero no ya deformada y a título de sueño, sino francamente consciente y delirante. El análisis expuesto inició el tratamiento psicoanalítico de la sujeto. En el curso del mismo se demostró que con el sueño analizado repetía la paciente el trauma inicial que constituyó el punto de partida de su neurosis. Posteriormente me ha sido dado comprobar hechos idénticos en otros enfermos que en su infancia habían sido objeto de atentados sexuales y realizaban en sus sueños, el deseo de su repetición. <<

[339] Como luego veremos claramente en el análisis, queda aquí sustituido un elemento por su contrario. <<

[340] `Se masturba', es la parte omitida. <<

[341] Posteriormente me he convencido, hace ya largos años, de que para la realización de tales deseos, que durante mucho tiempo hemos creído inasequibles, no es preciso sino un poco de decisión. <<

[342] W. Fliess. <<

[343] En la primera edición de esta obra aparecía el nombre de Asdrúbal en lugar del de Amílcar, extraño error cuya explicación he dado en mi *Psicopatología de la vida cotidiana*. <<

[344] Judaizando el nombre. <<

[345] Los dos efectos concomitantes a estas escenas infantiles —el asombro y la aceptación de lo inevitable— emergieron en un sueño algo anterior, que me trajo ya el recuerdo de este suceso de mi niñez.

(Du bist der Natur einen Tod schuldig, de Shakespeare, según Strachey.) (Nota del E.) <<

[346] Tampoco este elemento, añadido ahora, resulta ser arbitrario, pues me recuerda una ocasión en la que el mismo profesor aparecía y que significó un reproche para mí. <<

[347] So wird's Euch an der Weisheit Brüsten Mit jedem Tage mehr gelüsten (Cita del Fausto de Goethe.) <<

[348] En esta obra. <<

[349] Dejo sin corregir esta repetición en la que distraídamente en apariencia incurro al redactar el sueño, porque el análisis nos mostrará que posee un sentido. <<

[350] `Enrique VI', de Shakespeare. <<

[351] Inglés: lechuga. <<

[352] No en *Germinal*... sino en *La Terre*, error que advierto después del análisis. Llamaré también la atención del lector sobre las letras iguales existentes en *Huflattich* y *Flatus*. <<

[353] Adición de 1925-1930: 'Un biógrafo improvisado, el Dr. Fritz Wittels, me ha acusado de haber omitido el nombre de Jehovah en el lema señalado. El medallón inglés contiene el nombre de Dios en caracteres hebreos sobre una nube al fondo. Está ubicado de modo tal que puede ser tomado como parte del dibujo o de la propia inscripción'. <<

[354] En alemán se designa también a la mujer (*Frau*) con el nombre de *Frauenzimmer*: habitación de la mujer. (*N. del T.*) <<

[355] Utilizando este fragmento de mi sueño, ha intentado demostrar H Silberer, en un interesante trabajo (*Phantasie und Mythos*, 1910), que la elaboración onírica reproduce, a más de las ideas latentes, los procesos psíquicos de la formación de los sueños. («El fenómeno funcional».) Pero, a mi juicio, no advierte que «los procesos psíquicos de la formación del sueño» son, para mí, un material *ideológico* idéntico al restante. En este jactancioso sueño se ve claramente que me siento orgulloso de haber descubierto dichos procesos. <<

[356] Párrafo agregado por Freud en 1914, según Strachey. <<

[357] Otra interpretación: el individuo de mi sueño es tuerto como *Odín*, el padre de los dioses. *El consuelo de Odín*. La promesa de comprarle una cama nueva que en la indicada escena infantil hice a mi padre para *consolarle*. <<

[358] Añadiré aquí parte del material de interpretación: El detalle de mantener el orinal (o el cristal, lente) ante mi acompañante me recuerda la anécdota del campesino que ensaya varios lentes en el óptico, pero no logra leer con ninguno... porque no sabe. La forma en que la familia de labradores, descrita por Zola en *La Terre*, trata al padre achacoso e imbécil. El triste desquite de que mi padre, en sus últimos días, ensuciase la cama como un niño; por ello soy yo, en mi sueño, su enfermero. «Pensamiento y acción son aquí simultáneos», es un recuerdo de un drama intensamente revolucionario de Oscar Panizza, en el que se presenta, harto irrespetuosamente, a Dios Padre, anciano y paralítico, asistido por un arcángel —una especie de Ganimedes—, que tiene a su cargo la función de impedirle renegar y maldecir, pues siendo en él voluntad y acción una sola cosa, se cumplirían en el acto sus maldiciones. El *hacer planes* es también un reproche, procedente de época posterior, contra mi padre. Todo el contenido de mi sueño, rebelde, ofensivo para la majestad y lleno de burlas con respecto a la más alta autoridad, constituye, en general, una rebelión contra el mismo. El rey es llamado «padre de la nación», y el padre es para el niño la primera y más antigua autoridad, de cuya plenitud de poder han surgido, en el curso de la historia de la civilización humana, las restantes autoridades sociales (dentro, naturalmente, de los límites que a este principio impone *el matriarcado*). El concepto de la simultaneidad de pensamientos y acción alude al esclarecimiento de los síntomas histéricos, con el cual se relaciona también el *orinal masculino*. Todo vienés sabe muy bien lo que es un Gschnas. Se da este nombre a la confección de objetos de aspecto raro y valioso con materiales sin valor y de un carácter cómico. Así, la de armaduras de guerra con cacerolas, estropajos, etc. Nuestros artistas son muy aficionados a presentarse con alguno de estos humorísticos disfraces en sus alegres veladas. Pues bien: me ha sido dado descubrir que los histéricos ejecutan algo parecido, yuxtaponiendo a aquello que han vivido realmente, fantasías extravagantes o terroríficas que construyen inconscientemente, utilizando los materiales más indiferentes y triviales de la realidad. Los síntomas dependen luego de estas fantasías y no del recuerdo de los sucesos reales, sean éstos o no indiferentes. La representación de estas fantasías y no del recuerdo de los sucesos reales, sean éstos o no indiferentes. La representación de estas fantasías en mi sueño por medio del *orinal masculino* fue

hecho posible por el relato que recientemente me había sido hecho de una divertida *Gschnasabend* (noche de *Gshnas*), en la que se había presentado como la «copa de los venenos» de Lucrecia Borgia un recipiente cuyo elemento principal era un orinal del modelo usado en los hospitales para los enfermos masculinos. <<

[359] La acumulación de significaciones del sueño es uno de los problemas más arduos y al mismo tiempo más ricos en contenido de la interpretación onírica. Aquellos que olviden esta posibilidad incurrirán fácilmente en graves errores y sentarán afirmaciones insostenibles sobre la esencia del sueño. Pero sobre esta cuestión no se han realizado aún sino muy escasas investigaciones. Hasta ahora sólo la regular estratificación de símbolos en el sueño de estímulo vesical ha sido objeto de un fundamental estudio (O. Rank) <<

[360] Me permito aconsejar, en general, la lectura de los minuciosos protocolos de sueños experimentalmente provocados, que Mourly Vold ha reunido en dos volúmenes. En ellos podemos ver cuán poco contribuye al esclarecimiento de cada sueño el conocimiento de los estímulos experimentalmente producidos y cuán escasa es la utilidad de tales experimentos para la inteligencia de los problemas oníricos. <<

[361] Cf. el trabajo de K. Landauer sobre «los actos del durmiente», en *Zeitschrift f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie*, XXXIX, 1918. Todo observador puede comprobar que el sujeto durmiente lleva a cabo actos plenos de sentido y es capaz de obrar lógica y voluntariamente. <<

[362] Cf. el estudio de Griesinger sobre esta cuestión y las observaciones incluidas en mi segundo ensayo sobre las «psiconeurosis de defensa», en *Neurologisches Zentralblatt*, 1896. (N. del T.) Estos ensayos figuran en mi obra *Primeras aportaciones a la teoría de las neurosis* (todas incluidas en estas Obras Completas). <<

[363] «¿Itzig, hacia dónde vas cabalgando? No me lo preguntes a mí, pregúntaselo al caballo». <<

[364] Cf. capítulo III de esta misma obra. <<

[365] Cf. capítulo V, b) lo infantil como fuente onírica, IV, en esta misma obra. <<

[366] Cf. capítulo V, b) lo infantil como fuente onírica, IV, V, en esta misma obra.

<<

[367] Las dos versiones que conozco del contenido de este sueño no coinciden por completo entre sí. <<

[368] Y con la «elaboración secundaria» de que más adelante hablaremos. <<

[369] Adición de 1914: Rank ha demostrado en varios de sus trabajos que ciertos sueños de despertar por estímulos orgánicos (estímulo vesical o sexual con polución) son muy apropiados para demostrar la lucha entre el deseo de dormir y las urgencias orgánicas, como también, las influencias de éstas sobre el contenido. <<

[370] Adición de 1925: Esta afirmación: de no aplicar nuestro método de interpretar sueños a menos que tengamos acceso al material de asociaciones del paciente, requiere una suplementación. Nuestra actividad interpretadora es en un caso independiente de estas asociaciones, en el caso dado que el soñador use elementos simbólicos en él. En estos casos hacemos uso de lo que, estrictamente hablando, sería un método de interpretación onírica auxiliar o secundario. <<

[371] Los vestidos del rey. <<

[372] El niño toma también parte en la fábula, pues hay uno que, al ver pasar al rey, exclama: «Pero ¡si va en cueros!» <<

[373] Adición de 1911: Ferenczi ha comunicado cierto número de interesantes sueños femeninos de desnudez, que pueden ser referidos fácilmente al placer exhibicionista infantil, pero que se apartan, en algunos rasgos, del «sueño típico de desnudez» al que ahora nos referimos. <<

[374] Esta misma significación tiene, en los sueños, y por razones fácilmente comprensibles, la presencia de «toda la familia» (1909). <<

[375] «He aquí una sobreinterpretación de un mismo sueño. Puesto que *`spuken'* (comunicación) es una actividad del espíritu, y *`spucken'* (escupir) en las escaleras en sentido laxo es *`esprit d'escalier'*. Esta última expresión equivale a carencia de respuesta rápida (*`Schlagfertigkeit'*) un defecto del que alego culpa: ¿Sería, imagino, mi niñera carente en igual forma de esta cualidad?» <<

[376] Cf. «Análisis de la fobia de un niño de cinco años» (*Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, t, 1909) y mi estudio «Sobre las teorías sexuales infantiles» ambos en estas Obras Completas. <<

[377] Nota de 1909: Un niño de tres años y medio, Juanito, cuya fobia hicimos objeto de un detenido análisis, que constituye el tema del estudio antes citado en una nota, gritaba, durante una fiebre que padeció a raíz del nacimiento de una hermana: «Pero ¡si yo no quiero tener hermanita ninguna!» En la neurosis que contrajo año y medio después confesó abiertamente el deseo de que la madre dejase caer en el baño a la pequeña, causándole así la muerte. A pesar de todo esto, se trata de un niño bueno y afectuoso, que tomó en seguida cariño a su hermanita y gustaba de protegerla. <<

[378] Nota de 1914: Aunque estas muertes, acaecidas durante la infancia del sujeto, sean pronto olvidadas en la familia, la investigación psicoanalítica nos muestra que han poseído una gran importancia para la neurosis posterior. <<

[379] Nota de 1914: Desde la fecha en que escribimos estas líneas se han realizado y publicado en la literatura psicoanalítica numerosísimas observaciones sobre esta primitiva actitud hostil de los niños con respecto a sus hermanos. El poeta A. Spitteler ha descrito con sincera ingenuidad esta típica conducta infantil, refiriéndose a su más temprana niñez: «Además, había ya otro Adolfo. Un pequeño ser del que se aseguraba que era mi hermano, pero que yo no podía comprender para qué servía, y mucho menos por qué se le consideraba igual a mí. ¿Para qué necesitaba yo un hermano? Yo no sólo era inútil, sino perjudicial. Cuando yo molestaba a mi abuela, quería él también molestarla, y cuando me sentaban en el cochecito, le colocaban frente a mí, quitándome sitio y no pudiendo yo estirar las piernas sin que mis pies tropezasen con los suyos». <<

[380] Con estas mismas palabras expresa el niño de tres años y medio, cuya fobia analizamos, la crítica de su hermana, suponiendo, además, que la falta de dientes es lo que le impedía hablar. (*Nota de 1909.*) <<

[381] Nota de 1909: A un niño de diez años, muy inteligente, le oí con asombro, a raíz de la muerte repentina de su padre, las palabras que siguen: «Comprendo que papá haya muerto; pero lo que no puedo explicarme es que no venga a cenar a casa». Nota de 1919: En la revista *Imago*, tomos I-V, 1912-1919, puede hallarse una serie de estudios sobre este tema, publicados por la doctora von Hug-Hellmuth bajo el título *Vom wahren Wesen der Kinderseele* («La verdadera naturaleza del alma infantil»). <<

[382] La observación de un padre, conocedor de las teorías psicoanalíticas, ha logrado sorprender el momento en que una hija suya, de cuatro años e inteligencia muy desarrollada, reconoce la diferencia entre «haberse ido» y «haber muerto». Un día que la niña se resistió a comer, expresó, viéndose observada por la criada, el deseo de que la misma muriese. «¿Por qué quieres precisamente que se muera —preguntó el padre—? ¿No basta con que se vaya?» «No —respondió la niña—, porque entonces vuelve». Para el limitado amor del niño a su propia persona (narcisismo), es toda perturbación un crimen de lesa majestad, y como la legislación draconiana, no aplica el juicio del niño a tales delitos pena inferior a la de muerte. (*Nota de 1919.*) <<

[383] Nota de 1925: «La situación a menudo se oscurece por la emergencia de un impulso autopunitivo, que amenaza al soñante mediante una reacción moral: con la pérdida de los padres amados». <<

[384] Nota de 1909: Por lo menos, en algunas versiones mitológicas. En otras es únicamente Cronos quien comete este atentado en la persona de su padre, Urano. Sobre la significación mitológica de este tema, véanse los trabajos de Otto Rank titulados *El mito del nacimiento del héroe* y *El tema del incesto en la poesía y la leyenda*. <<

[385] Nota de 1914: Ninguna de las revelaciones de la investigación psicoanalítica ha provocado tan indignada repulsa, tanta resistencia —ni tan regocijante desconcierto— de la crítica, como esta de las tendencias incestuosas infantiles conservadas en lo inconsciente. Recientemente se ha llegado incluso a intentar limitar el incesto, contra todos los datos de la experiencia, a un alcance simbólico. En el primer número de la revista *Imago* (1912) da Ferenczi una ingeniosísima superinterpretación del mito de Edipo a propósito de un pasaje de una carta de Schopenhauer. Adición de 1919: Desde que en la edición original de la presente obra nos referimos por vez primera al «complejo de Edipo», ha adquirido éste, a consecuencia de ulteriores investigaciones, una gran importancia insospechada para la inteligencia de la historia de la Humanidad y del desarrollo de la religión y la moral. (N. del T.) Véase mi obra *Totem y tabú*.

<<

[386] Nota de 1919: E. Jones ha completado y defendido contra otras opiniones las indicaciones que anteceden, relativas a la comprensión analítica del Hamlet, en *Das Problem des «Hamlet» und der Ödipuskomplex*, 1911.

Adición de 1930: «Casualmente he tenido en el intertanto que dejar de creer que el autor de los trabajos de Shakespeare fue el hombre de Stratford». Adición de 1919: «Un intento posterior de análisis del Macbeth se encontrará en un trabajo mío (1916) y en uno de Jekels (1917)». <<

[387] También lo grande, exuberante, exagerado y sin medida de los sueños podría ser un carácter infantil. El niño no abriga otro anhelo mayor que el de «ser grande» y recibir de todo una parte igual a la de los mayores. Es difícil de contentar, no le basta nada y pide incansablemente la repetición de aquello que le agrada o le sale bien. Sólo por medio de la educación aprende luego a *tener medida*, a contentarse y resignarse con poco. Sabido es que también el neurótico tiende a la falta de medida y a la intemperancia. <<

[388] Nota de 1911: Una vez que E. Jones hablaba en una conferencia científica y ante un auditorio del egoísmo de los sueños, se levantó una ilustrada señora y opuso, contra una tan anticientífica generalización, la objeción de que no podía hablar más que de los sueños de los austriacos, debiendo limitarse a ellos y no pronunciarse sobre los de los americanos. Por su parte, estaba segura de que todos sus sueños eran rigurosamente altruistas. Adición de 1925: «A modo de excusar a esta patriótica dama, debo señalar que la afirmación que los sueños son totalmente egoístas, no debe entenderse erróneamente. Ya que cualquier elemento puede pasar al sueño, sea lo que sea que le ocurra al pensamiento preconsciente (esté en el contenido manifiesto o latente), posibilidad igualmente abierta a los impulsos altruistas. De la misma manera como impulsos afectivos o eróticos hacia alguien, si están presentes en el inconsciente, pueden aparecer en un sueño. La verdad de la afirmación en el texto se refiere a que entre los impulsos provocadores de un sueño de tipo inconscientes, frecuentemente encontramos los egoístas, que parecen haber sido desapercibidos en la vida despierta». <<

[389] Capítulo omitido en la primera versión española. (*Nota del E.*) <<

[390] Nota de 1925: «La investigación analítica nos ha indicado que fuera del placer de los órganos en función, hay otro que contribuye a la satisfacción experimentada por los niños en las competencias acrobáticas y a su repetición en los ataques histéricos: se trata de una imagen del recuerdo, a menudo inconsciente, de haber observado relaciones sexuales, sea entre humanos o entre animales». <<

[391] Nota de 1914: En muchos investigadores se encuentran ya alusiones a esta condensación. Así, manifiesta Du Prel (pág. 85) la seguridad de que sobre la serie de representaciones ha actuado un proceso de dicho género. <<

[392] Con respecto a esta representación del poeta, habremos de recordar la significación de los sueños en que subimos escaleras, comunicada al tratar del simbolismo onírico. <<

[393] La naturaleza fantástica de la situación, referente a la nodriza del sujeto, queda demostrada por la circunstancia de que el mismo fue criado por su propia madre. Además, recordaré aquí la anécdota, citada en páginas anteriores, del joven que lamentaba no haber aprovechado mejor la privilegiada situación que de niño hubo de gozar con respecto a su nodriza. <<

[394] Este es el real estímulo del sueño. <<

[395] Aquí añade la sujeto: «Tales lecturas son un veneno para las muchachas. Ella misma leyó en su juventud gran cantidad de estos libros prohibidos». <<

[396] Una siguiente serie de asociaciones conduce a la *Penthesilea*, del mismo autor: *crueidad* para con las personas amadas. <<

[397] Esta misma división y yuxtaposición de las sílabas —una verdadera química de las mismas— nos sirve en la vigilia para la formación de chistes. El primer lector y crítico de la presente obra me hizo la objeción, que otros seguramente habrán de repetir, de «que el sujeto del sueño parecía a veces demasiado chistoso». Esto es exacto en tanto en cuanto se refiere sólo al sujeto, y únicamente envuelve un reproche cuando ha de hacerse extensivo al interpretador. En la realidad despierta no puede precisamente aspirar al calificativo de *chistoso*, y si mis sueños presentan este carácter, ello no depende de mi persona, sino de las singulares condiciones psicológicas bajo las cuales es elaborado el sueño, y se halla íntimamente relacionado con la teoría de lo chistoso y lo cómico. El sueño se hace chistoso porque encuentra cerrado el camino más recto e inmediato para la expresión de sus pensamientos, quedando así obligado a buscar rodeos. Los lectores pueden convencerse de que los sueños de mis pacientes presentan este carácter en igual o mayor grado que los míos. De todos modos, me impulsó este reproche a comparar la técnica del chiste con la elaboración onírica, empresa que llevé a cabo en mi libro *El chiste y su relación con lo inconsciente*, 1905. (Adición de 1909.) <<

[398] Lasker murió de parálisis progresiva, consecuencia de una infección luética, y Lassalle, en un duelo por una mujer, en 1869. <<

[399] Agregado por Freud en 1914, según Strachey. (*Nota del E.*) <<

[400] Nota de 1909: Un joven atacado de representaciones obsesivas, pero que conservaba intactas sus funciones intelectuales, muy desarrolladas, me mostró hace poco la única excepción de esta regla. Las oraciones que en sus sueños emergían no procedían de discursos oídos o pronunciados por él, sino que correspondían al texto no deformado de sus ideas obsesivas, que durante la vigilia, sólo modificadas, llegaban a su consciencia. (Corresponde al caso del «hombre de las ratas», según Strachey. <<

[401] Naturalmente, no debe confundirse la intensidad psíquica —el valor y el grado de interés de una representación— con la intensidad sensorial —la intensidad de lo representado. <<

[402] «Hizo la acción que le aprovechaba». <<

[403] Nota de 1909: Constituyendo esta referencia de la deformación onírica a la censura el nódulo de mi concepción de los sueños, quiero intercalar aquí los últimos párrafos de la narración titulada «En el sueño como en la vigilia», incluida en la obra de Lynkeus *Fantasías de un realista* (Viena, segunda edición, 1900), narración en la que hallo afirmado este carácter principal de mi teoría:

«De un hombre que poseía la singular cualidad de no soñar nunca desatinos...»

«Tu magnífica cualidad de comportarte en sueños como lo harías despierto reposa en tus virtudes, en tu bondad, en tu equidad y en tu amor a lo verdadero. La claridad moral de tu naturaleza me hace comprensible tu peculiar privilegio».

«Bien mirado —replicó el otro—, me inclino a creer que a todos los hombres tiene que sucederles lo mismo que a mí, y que nadie sueña nunca desatinos. Un sueño que recordamos tan claramente como para poderlo relatar después, y que, por tanto, no resulta ningún delirio febril, no puede menos de tener *siempre* un sentido, pues aquello que se contradice no sabría agruparse para formar una totalidad. El que tiempo y lugar aparezcan con frecuencia confundidos no se relaciona para nada con el verdadero contenido del sueño, pues ambos factores han carecido seguramente de toda importancia para su contenido esencial. También despiertos obramos así con gran frecuencia. Piensa en la fábula y en tantas otras creaciones de la fantasía, tan atrevidas como plenas de sentido, y de las cuales sólo el hombre incomprensivo puede decir que son imposibles y disparatadas».

«¡Si se supiera interpretar siempre los sueños acertadamente como tú has hecho con el mío! —dijo el amigo».

«No es, desde luego fácil empresa; pero creo que el soñador mismo podría llevarla siempre, con un poco de atención, a buen puerto. ¿Por qué no suele conseguirse casi nunca? Quizá porque en vuestros sueños hay algo oculto, algo inconfesable, de una peculiar y elevada naturaleza, un cierto secreto de vuestro ser, muy difícil de adivinar. Por esta razón parecen no poseer vuestros sueños sentido alguno o ser francamente insensatos. Pero, en el fondo, no se puede en modo alguno ser así, pues el soñador es siempre el mismo hombre en sueños o despierto». <<

[404] Nota de 1909: Con posterioridad a las consideraciones que anteceden he publicado el análisis y la síntesis totales de los sueños en el trabajo titulado *Fragmento del análisis de una histeria* (1905). El análisis de O. Rank *Un sueño que se interpreta a sí mismo* tiene que ser reconocido como el más completo publicado hasta el día. <<

[405] Nota de 1911: Un trabajo de K. Abel titulado *El sentido contradictorio de las palabras primitivas*, 1848 (véase mi artículo sobre él en *Jahrbuch f. Psych.*, II, 1910), me reveló el hecho sorprendente, confirmado por otros filósofos, de que los idiomas más antiguos se comportan en este punto idénticamente al sueño. Al principio no poseían sino una sola palabra para designar los contrarios que constituían los extremos de una serie de cualidades o actividades (*fuertedébil*, *viejojoven*, *lejoscerca*, *unirseparar*), y no construyeron sendas designaciones para los dos contrarios, sino seguramente por medio de ligeras modificaciones de la primitiva palabra común. Abel señala ampliamente esta particularidad en el antiguo egipcio y muestra también restos de un idéntico desarrollo en los idiomas semitas e indogermanos. <<

[406] Nota de 1914: Cf. la observación de Aristóteles sobre las especiales aptitudes del onirocrítico. <<

[407] Nota de 1925: Cuando no sabemos a punto fijo detrás de cuál de las personas de un sueño hemos de buscar nuestro yo debemos poner en práctica la regla siguiente: aquella persona que experimenta en el sueño un afecto que sentimos también durante el desarrollo del mismo es la que oculta a nuestro yo.

<<

[408] Nota de 1909: De esta misma técnica de la inversión temporal se sirve a veces la crisis histérica para ocultar su sentido a los ojos de los espectadores. Citaremos, como ejemplo, el caso de una joven histérica que representa en un ataque una pequeña novela fantaseada por ella en lo inconsciente, tomando como punto de partida su encuentro en el tranvía con cierto individuo. El contenido de esta fantasía es que dicho individuo, atraído por la belleza de su pie, que ella deja ver al descuido mientras lee, intenta trabar conversación, lográndola hasta el punto de conseguir que le acompañe a su casa, en la que se desarrolla luego una ardiente escena de amor. El ataque histérico de esta paciente se inicia con la representación de tal última escena de su fantasía (contracciones, ademanes de besar y estrechar a alguien en sus brazos). A continuación corre la sujeto a otro cuarto, se sienta en una silla, se recoge la falda hasta dejar ver el pie, hace como si leyera y, me habla (me hace caso). Compárese la observación de Artemidoro de Dalcis: «Para la explicación de las historias oníricas debemos reconocerlas una vez desde su principio a su fin y otra en sentido inverso». <<

[409] Nota de 1930: «Si estaba en lo correcto no estoy seguro». <<

[410] Síntomas histéricos concomitantes: falta del período y mal humor constante, sufrimiento principal de esta paciente. <<

[411] «Contribuciones a la psicología del rumor». <<

[412] En el análisis completo descubrimos una relación con un recuerdo infantil por medio del siguiente proceso: El moro ha realizado su tarea y *puede irse* (*La conjuración de Fiesco*, Schiller, acto III, escena IV). Y la pregunta chistosa: ¿Cuántos años tiene el moro cuando ha realizado su tarea? Un año. Entonces puede irse. Vine al mundo con un pelo tan negro y anillado que mi madre dijo que parecía un morito. El no encontrar el sombrero es un suceso diurno que el sueño utiliza, dándole varios sentidos. Nuestra criada, que mostraba una genial aptitud para guardar las cosas en los sitios más inverosímiles, me lo había escondido. Detrás de este final del sueño se oculta también la repulsa del triste pensamiento de mi muerte. No he realizado aún mi tarea y no puedo irme. Nacimiento y muerte, como en el sueño de Goethe y el paralítico, soñado por mí poco después. <<

[413] Nota de 1930: «A la luz de los ulteriores conocimientos no puede sostenerse tal afirmación». <<

[414] Nota de 1909: Véase mi obra *El chiste y su relación con lo inconsciente* y el uso de «puentes verbales» en la solución de síntomas neuróticos. <<

[415] Nota de 1925: `Hugo Wolf'. <<

[416] Nota de 1925: «En realidad nunca más me encontré con esta imagen de nuevo, por lo que he perdido confianza de la corrección en la interpretación». <<

[417] En los tres apéndice a la *Illustrierte Sittengeschichte*, de E. Fuchs. (A. Lang, Munich), se incluye un amplio material probatorio de estas afirmaciones. <<

[418] Véase en páginas anteriores la interpretación de este sueño preliminar, que debe considerarse como «causal». <<

[419] Su vida. <<

[420] Elevado nacimiento. Antítesis optativa del sueño preliminar. <<

[421] Formación mixta, en la que se funden dos lugares: el sótano de su casa paterna, donde jugaba con su hermano, y que se convirtió en objeto de sus ulteriores fantasías, y el patio de la casa de su tío, individuo maligno, que se gozaba en hacerla rabiar. <<

[422] Antítesis optativa de un recuerdo real. Durmiendo en el patio de la casa de su tío quedaban a veces partes de su cuerpo al descubierto. <<

[423] Como el ángel en la Anunciación, una vara de azucenas. <<

[424] Véase anteriormente la explicación de este producto mixto: inocencia, período, `Dama de las camelias'. <<

[425] Relativo a la multiplicidad de personas que entran en su fantasía. <<

[426] Si también ella puede «arrancarse una» (*sich einen herunterreißen*), esto es, si puede masturbarse. <<

[427] La rama ha tomado hace tiempo la representación de los genitales masculinos y contiene, además, una clara alusión al apellido de la sujeto. <<

[428] Se refiere, como lo que sigue, a precauciones matrimoniales. <<

[429] Otro de estos sueños «biográficos» es el que comunicamos en tercer lugar entre los ejemplos expuestos al tratar del simbolismo onírico. Véanse también los comunicados por Rank («Un sueño que se interpreta a sí mismo») y Stekel («Un sueño que hay que leer al revés»). (*Nota de 1925.*) <<

[430] Nota de 1911: Véanse los trabajos de Bleuler y de sus discípulos de la escuela de Zurich, Maeder, Abraham y otros. Asimismo, los de los autores no médicos a que en ellos se hace referencia (Kleinpaul y otros). Adición de 1914. Lo más acertado que hasta ahora se ha escrito sobre la cuestión es el estudio de O. Rank y H. Sachs titulado *Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften*, 1913, cap. I. <<

[431] Nota de 1925: `Este punto de vista sería fuertemente apoyado por una teoría planteada por el Dr. Hans Sperber (1912). El es de la opinión que todas las palabras primitivas se refieren a cosas sexuales habiendo perdido posteriormente el significado sexual se han aplicado a cosas y actividades similares a las sexuales'. <<

[432] Así, en los sueños de estímulo vesical soñados por personas de nacionalidad húngara aparece la imagen de un barco navegando sobre las aguas, aunque en el idioma húngaro no existe la sinonimia que en el alemán entre las palabras «navegar» y «orinar» (Ferenczi). En los sueños de personas francesas y de otros países de lengua romance es utilizada también la habitación como representación simbólica de la mujer, a pesar de no existir en tales idiomas expresión ninguna semejante a la alemana *Frauenzimmer* (habitación de la mujer) como sinónimo de «mujer». <<

[433] Nota de 1919: «Un paciente mío, hospedado en una pensión, soñó que encontraba a una criada de la misma y le preguntaba qué número tenía. Para su sorpresa responde la criada: `El 14'. La realidad es que el sujeto mantiene relaciones amorosas con dicha persona y ha tenido varias citas con ella en su alcoba. La criada llegó, por lo visto, a temer que la dueña de la pensión los descubriese y el día anterior al sueño le propuso reunirse con ella en uno de los cuartos desocupados. Este cuarto era el número 14, número que queda transferido a la mujer en el sueño. No creemos pueda darse mejor prueba de la identificación de “habitación” y de “mujer”» (E. Jones: *Inter. Zeitschr. f. Psychoanalyse*, II, 1914). (Confróntese el *Simbolismo de los sueños*, de Artemidoro de Dalcis —traducción alemana de F. S. Krauss, Viena, 1881, pág. 110—: «Así, la alcoba representa, cuando el sujeto es casado, a la esposa».) <<

[434] Nota de 1911: Repetiré aquí lo que ya en otro lugar (*Zentralblatt für Psychoanalyse*, I, núms. 1-2, 1910: «Die zukünftigen Chancen des psychoanalytischen Therapie») expuse sobre esta cuestión: «Supe hace algún tiempo que un psicólogo muy apartado de los puntos de vista psicoanalíticos había objetado a uno de los nuestros que exagerábamos en demasía la secreta significación sexual de los sueños. Su sueño más frecuente —añadió— era el de subir por una escalera, acto que no podía ocultar nada sexual. Esta objeción atrajo mi interés sobre la aparición de escaleras en el sueño, y pronto pudimos comprobar que las escaleras (y todo lo que a ellas se asemeja) constituyen un indudable símbolo del coito. No es nada difícil hallar el paralelismo entre el acto sexual y el de subir por una escalera. Ambos tienen común el hecho de que en una rítmica graduación y con una creciente agitación respiratoria se llega a un punto cumbre o lugar elevado, desde el cual se desciende luego con rapidez. Los usos del lenguaje nos ofrecen también un punto de apoyo. El verbo *steigen* (subir) se emplea también en alemán para designar el acto sexual. Compuestos de este verbo, tomado en tal sentido, son las palabras *nachsteigen* (subir detrás = ir con una mujer) y *Steiger* (“subidor” = aficionado a las mujeres fáciles). En francés, el escalón es la *marche*, y la expresión un *vieux marcheur* posee el mismo sentido que la alemana *ein alter Steiger*». <<

[435] Nota de 1914: Cf. en la *Zbl. für Ps.*, A. II, 675, el dibujo de un maníaco de diecinueve años representando a un hombre que lleva a modo de *corbata* una serpiente, cuya cabeza se dirige hacia una muchacha. Compárese también la siguiente historieta, titulada *El vergonzoso* (*Anthropophyteia*, VI, 334): Una señora entra en un cuarto de baño donde se encuentra un caballero con la camisa por toda vestidura. Al verse sorprendido se tapa, avergonzado, el cuello con el faldón delantero de la camisa y exclama: «Perdone usted, señora; estoy sin corbata». <<

[436] Nota de 1911: No obstante, la total diferencia existente entre la concepción desarrollada por Scherner del simbolismo de los sueños y la que aquí venimos exponiendo, he de hacer constar que este autor debe ser reconocido como el verdadero descubridor de dicho simbolismo y que los resultados del psicoanálisis han hecho resaltar todo el merecimiento de su obra, juzgada hace cincuenta años como una pura fantasía. <<

[437] En estas Obras Completas. <<

[438] «Nachträge zur Traumdeutung», en *Zentralblatt für Psychoanalyse*, I, núms. 5-6, 1911. (Trabajo que Freud incluyó posteriormente en el capítulo E, sueños 1, 2 y 3 y capítulo F, sueños 2, 3 y 4. Precedía una introducción, que se consigna a continuación.)

Algunos ejemplos de sueños simbólicos: De las muchas objeciones alzadas contra el psicoanálisis, la más extraña y que tal vez uno debiera decirlo, la más ignorante, me parece que es el dudar de la existencia de símbolos en los sueños y en el inconsciente. Nadie que practique el psicoanálisis puede evitar el confirmar la presencia de este simbolismo y que el resolver los sueños mediante símbolos se ha llevado a cabo desde los tiempos más remotos. Por otro lado, estoy llano a aceptar que la existencia de estos símbolos debiera someterse a una prueba estricta en vista de su gran multiplicidad. En lo que sigue he recolectado algunos ejemplos recientes, casos en los que una solución por medio de un símbolo determinado impresionan como particularmente reveladores. Por este medio adquiere un sueño un sentido jamás encontrado por otra forma, se ubica con precisión en la cadena de pensamientos del soñante y su interpretación es aceptada por el propio sujeto. Desde un punto de vista de la técnica, debo señalar que las asociaciones justamente pueden fallar con respecto a los elementos simbólicos de los sueños. En mis notas de estos pocos ejemplos elegidos traté de marcar una línea divisoria entre la labor del paciente (o soñante) y la de mis propias intervenciones. [Nota no incluida en la primera versión española. (*Nota del E.*).] <<

[439] Nota de 1911: Kirchgraber expone en la *Zentralblatt f. Ps.*, A., III, 1921, pág. 95, un ejemplo de este género. Stekel (*Jarhbuch*, t. I, pág. 474) comunica también un sueño en el que el sombrero con una pluma torcida en el centro simboliza al marido (impotente). <<

[440] Nota de 1911: Este sueño, como una totalidad, pertenece al tipo no infrecuente de sueños biográficos, en los que el soñante ofrece una información de su vida sexual en forma de un relato continuo. La frecuencia con que se emplean edificios, lugares y paisajes como representaciones simbólicas del cuerpo y particularmente (con cierta reiteración) de los genitales, debiera merecer un estudio más exhaustivo ilustrado con numerosos ejemplos. <<

[441] O capilla = vagina. <<

[442] Símbolo del coito. <<

[443] *Mons veneris.* <<

[444] *Crisis pubis.* <<

[445] Los demonios con capa y capucha son, según la explicación de un especialista en estos estudios, de naturaleza fálica. <<

[446] Las dos mitades del escroto. <<

[⁴⁴⁷] Alfred Robitsek: *Zentralblatt f. Ps.*, A., II, 1911, pág. 340. <<

[⁴⁴⁸] *The World of Dreams*, Londres, 1911, pág. 168. <<

[449] Strachey encuentra que este párrafo fue agregado por Freud en 1919. (*Nota del E.*) <<

[450] Strachey comenta que la palabra alemana `Auflösung' significa tanto `solucionar' como `disolución'. (*Nota del E.*) <<

[451] «Schlemihl». Palabra de origen judío y que significa: el hombre que hace fracasar todo aquello en lo que interviene y al que todo se le deshace entre las manos. El sujeto cita equivocadamente, pues no es de Prévost, sino de Bourget, la obra (*Filosofía del amor moderno*), en cuyo capítulo III, titulado «Les exclus de l'amour», se describe este tipo de hombres. (N. del T.) <<

[452] Adición de 1925, omitida en la primera versión española. (*Nota del E.*) <<

[453] Los versos originales son:

«Wem der große *Wurf gelungen*
eines Freundes Freund zu sein...»

(Pertenece al `Himno a la Alegría', de Schiller, al que Beethoven lo incluyó en su sinfonía coral. [Nota del E.])

La necesidad de adaptar la traducción a la paronimia *geworfen-Wurf* (tirar-tirada), sin la cual se perdería, al verterlo al castellano, un principalísimo elemento del análisis, nos ha obligado a una expresión hartamente forzada. (N. del T.)

<<

[454] *Tirada*, acción o efecto de tirar. (*N. del T.*) <<

[455] Nota de 1914: La extracción de una muela por otra persona debe interpretarse casi siempre como un símbolo de la castración (del mismo modo que el hecho de cortarnos el pelo el peluquero: Stekel). Debe distinguirse entre los sueños de estímulo dental y aquéllos en que nos hallamos en manos del dentista, como los comunicados por Coriat (*Zentralblatt f. Ps. A*, III, 440). <<

[456] Nota de 1909: Según una comunicación de C. G. Jung, los sueños de estímulo dental soñados por mujeres tienen significación de sueños de nacimiento. (Adición de 1919.): E. Jones ha aportado una excelente confirmación de este juicio. Esta interpretación coincide con la que acabamos de exponer en el hecho de tratarse en ambos casos (castración-parto) de la ablación o separación de una parte del cuerpo. <<

[457] Compárese el sueño «biográfico» detallado en páginas anteriores. (*Nota de 1911.*) <<

[458] Tema ya tratado anteriormente en el punto `g' del capítulo anterior que Freud vuelve a incluir parcialmente aquí. (*Nota del E.*) <<

[459] Un joven colega, libre de todo nerviosismo, me comunica con relación a este tema: «Sé por experiencia que al columpiarme, en mis sueños infantiles, experimentaba, cuando el movimiento de descenso alcanzaba mayor violencia, una singular sensación en los genitales, que, aunque no me parecía realmente agradable, he de calificar de sensación de placer». Varios pacientes me han comunicado que las primeras erecciones acompañadas de placer que recuerdan haber tenido en su infancia fueron simultáneas al ejercicio de trepar por un árbol o un poste cualquiera. El psicoanálisis nos descubre con toda seguridad que los primeros impulsos sexuales radican con frecuencia en los juegos de brincos y luchas de los años infantiles. <<

[460] Según Strachey en una de las reuniones de la Sociedad Psicoanalítica de Viena (1914). (*Nota del E.*) <<

[461] En estas Obras Completas. <<

[462] `Tres ensayos sobre una teoría sexual', en estas Obras Completas. <<

[463] *El lenguaje de los sueños*, 1911. <<

[464] *El hermafroditismo psíquico en la vida y en la neurosis, Fortschritte der Medizin*, 1910, núm 16, y otros trabajos posteriores (*Zentralblatt für Psychoanalyse*, I, 1910-11). <<

[465] Nota de 1911: En el número primero de la *Zentralblatt für Psychoanalyse* he publicado un ejemplo de uno de estos encubiertos sueños de Edipo (incluido al final de la nota). Igualmente, Otto Rank, en el núm. 4 de la misma revista. Adición de 1914: Sobre otros sueños de este género, en los que salta a la vista el simbolismo, véase el trabajo de Otto Rank en la *Int. Zeitschrift für Psychoanalyse*, I, 1913, y en este mismo lugar, los estudios de Eder, Ferenczi y Reitler sobre los «sueños oculares» y el simbolismo en los ojos. La privación violenta de este órgano simboliza, tanto en la leyenda de Edipo como en otros lugares, la castración. Adición de 1911: Los antiguos conocían ya la interpretación simbólica de los sueños de Edipo no encubiertos (cf. O. Rank: *Jahrb.*, II, pág. 534):

«Así, ha llegado hasta nosotros el relato de un sueño en que Julio César se vio realizando el coito con su madre y que los adivinos interpretaron como favorable presagio de la posesión de la tierra (madre-tierra). Igualmente es conocida la predicción hecha a los Tarquinos de que sería dueño de Roma aquel que primero *besase a su madre (osculum matri tulerit)*, oráculo que Bruto interpretó como referente a la *madre tierra (terram osculo contigit, scilicet quod ea communis mater omnium mortalium esset)*» (T. Livio, I, LXI). Adición de 1914: Compárese aquí el sueño de Hipias, citado por Heródoto, VI, 107: «Hipias condujo a los bárbaros a Maratón después de haber tenido un sueño en el que le pareció verse acostado al lado de su madre. De este sueño dedujo que volvería a Atenas, sería repuesto en el trono y moriría en su patria después de un largo reinado». Adición de 1911: Estos mitos e interpretaciones indican un acertado conocimiento psicológico. He averiguado que las personas que se saben preferidas o distinguidas por su madre poseen en la vida aquella confianza en sí mismas y aquel indestructible optimismo que parecen heroicos muchas veces y conducen al verdadero éxito. Ejemplo típico de un sueño de Edipo encubierto (1910): Sueño de un hombre: `tenía una relación secreta con una dama con la que alguien deseaba casarse. Estaba preocupado que este otro hombre descubriera dicha relación y se viera perjudicada la propuesta matrimonial. A continuación se comportaba en forma muy afectuosa con ese hombre. Lo abrazaba y besaba'. Había un solo punto de contacto entre el contenido de este

sueño y los hechos de la vida del soñante: tenía una relación secreta con una mujer casada, y que una observación ambigua hecha por su esposo, que además era su amigo, le llevó a sospechar que el cónyuge se había enterado de algo. En realidad había algo más comprometido pero cuya mención fue evitada en el sueño, o que por sí sólo dio la clave para su comprensión. La vida de esposo estaba amenazada por una enfermedad orgánica. Su mujer estaba preparada para una posible muerte súbita de él, y el soñante interesado conscientemente en casarse con la joven viuda después del fallecimiento del cónyuge. Tal situación externa colocaba al soñante en la constelación del sueño de Edipo. Su deseo era capaz de asesinar al hombre con tal de hacer de la mujer su esposa. El sueño expresaba este deseo en una forma deformada e hipócrita. En vez de haberse ya casado con ella, elaboró que 'alguien' quería casarse con ella, lo que correspondía a sus secretas intenciones, y sus deseos hostiles hacia el marido se escondían detrás de demostraciones de afecto, las que se derivaban de sus recuerdos infantiles en la relaciones con su propio padre. <<

[466] Nota de 1914: Sobre la significación mitológica del nacimiento en el agua, véase *El mito del nacimiento del héroe*. Otto Rank, 1909. <<

[467] Nota de 1909: Posteriormente he logrado penetrar a mayor profundidad en el significado de las fantasías y pensamientos inconscientes relativos a la vida intrauterina. Tales fantasías y pensamientos contienen, a más de la explicación del miedo singular que de ser enterradas vivas tienen muchas personas, el más profundo fundamento inconsciente de la creencia en una vida más allá de la muerte, supervivencia que no es sino la proyección en el porvenir de la oscura y misteriosa vida anterior al nacimiento. *El acto del nacimiento es, además, el primer suceso angustioso y con ello el modelo y la fuente del efecto de angustia.*

<<

[468] Nota de 1919: Las mismas representaciones simbólicas que encontramos como base del sueño vesical, en sentido infantil, muestran, en sentido «reciente» una significación exquisitamente sexual: Agua = orina = semen = líquido amniótico; barco = «navegar» (orinar) = útero (caja); mojarse = enuresis = coito = embarazo; nadar = plenitud de orina = residencia del feto; lluvia = orinar = símbolo de la fertilidad; viajar (ir en coche = bajar) = levantarse de la cama = realizar el acto sexual (viajar, viaje de novios); orinar = evacuación sexual (polución) (Otto Rank, l. c.). <<

[469] Véanse también los trabajos siguientes: Rank: «Belege zur Rettungsphantasie» (*Zentralblatt für Psychoanalyse*, I, 1900, pág. 331); Reik: «Zur Rettungssymbolik» (ibídem, pág. 449); Rank. («Die Geburtsrettungsphantasie im Traum und Dichtung» (*Int. Zeitschrift für Psychoanalyse*, II, 1914). <<

[470] *Int. Zeitschr. f. Psych.*, II, 1914. <<

[471] Nota de 1914: Jung, Marcinowski y otros autores han publicado análisis de sueños numéricos. Estos entrañan con frecuencia operaciones complicadísimas, que son resueltas, sin embargo, por el sujeto con asombrosa seguridad. Véase también «Über unbewußte Zahlenbehandlung», Jones (*Zentralblatt für Psychoanalyse*, II, 1912, págs. 241 y sig.). <<

[472] Nota de 1909: La neurosis procede también en análoga forma. Una paciente mía padece alucinaciones auditivas, en las que oye, contra su voluntad, trozos de canciones cuya relación con su vida anímica no consigue explicarse (acotando de paso que no es, por cierto, paranoica). El análisis reveló que al permitirle cierto grado de licencia, ella colocaba falsos usos al texto de estas canciones. Así, por ejemplo, en las estrofas `Leise, leise, / Fromme Weise' (calladamente, calladamente, devotamente melódico), la última palabra fue tomada por su inconsciente como si sonara «Waise» (= huérfano, siendo ella misma la huérfana). En otra ocasión. `O du selige, o du fröhliche' (= O tú, bendito y feliz), es la opertura de un villancico de Navidad, por no continuar la cita de la palabra `Navidad' la cambió a una canción de esponsales. El mismo mecanismo de distorsión puede ser operativo en ideas no acompañadas de alucinación. Cuál fue la razón por la que uno de mis pacientes fue atormentado por el recuerdo de un poema que él había tenido que aprender en su juventud: `Nächtlich am Busento lispeln...' (= Por la noche en el cuchilleo de Busento), pues su imaginación no fue más allá de la primera parte de la cita: `Nächtlich am Busen' (= Por la noche en el pecho). Nos es familiar el hecho que esta misma técnica de engaño la usan los escritores de parodias (revista *Fliegende Blätter*). <<

[473] `Por el bienestar de su país no vivió mucho tiempo pero totalmente'. Nota de 1925: La inscripción real es `saluti publicae vixit non diu sed totus'. La razón de mi equívoco de poner `patriae' por `publicae' ha sido bien acertada por Wittels (1924). <<

[474] Un elemento superdeterminado: Como excusa de mi retraso alegué haber estado trabajando hasta altas horas de la noche y no haberme despertado a tiempo para llegar puntualmente al laboratorio, salvando la larga distancia que separa la calle del *Emperador José* de la de *Währinger*. <<

[475] Además, «César = Kaiser». <<

[476] (‘Moriremos por nuestro Rey’). No recuerdo qué autor menciona un sueño en el que pululaban innumerables figurillas pequeñísimas y cuya fuente resultó ser una estampa de Jacques Callot que el sujeto había contemplado aquel día. Los grabados de este autor suelen contener realmente gran cantidad de diminutas figurillas. Una serie de ellos representan los horrores de la guerra de los Treinta Años. <<

[477] Y mientras recordaba esto, mis pensamientos involuntariamente recorrían unos versos de Goethe (con ocasión de la muerte de su amigo Schiller): `Detrás de él una ilusión sombría, yace todo lo que nos mantiene cautivos, las cosas que son comunes'. (Und hinter ihm in wesenlosem Scheine / Lag, was uns alle bändigt, das Gemeine.) <<

[478] Y también «parar el coche ante una casa» y «pasar en coche delante de alguien». (*N. del T.*) <<

[479] Vemos, pues, que la elaboración onírica parodia la idea que le es indicada como risible, creando en relación con ella algo que posee también este carácter. Análogamente obra Heine cuando, para burlarse de los malos versos del rey de Baviera, lo hace en otros todavía peores. <<

[480] Este sueño nos da también un buen ejemplo del principio general de que todos los sueños de una misma noche se basan en el mismo material mnémico, aunque luego los recordemos separadamente. La escena onírica que me muestra de Roma con mis hijos se halla, además, deformada por su referencia regresiva a un análogo suceso de mi infancia. Su sentido es que envidio a unos parientes míos que tuvieron ocasión, hace ya muchos años, de trasladar a sus hijos a otras tierras. <<

[481] La advertencia o el propósito «Esto se lo tengo que contar al doctor» incluidos en el sueño mismo, corresponden siempre, cuando se trata de sueños de personas sometidas al tratamiento psicoanalítico, a una intensa resistencia contra la confesión de los mismos y es seguida muchas veces del olvido de lo soñado. <<

[482] Tema que ha sido objeto de una amplia discusión en la *Revue Philosophique* («La paramnesia en el sueño»). <<

[483] Estos resultados rectifican en algunos puntos los datos antes expuestos sobre la representación de las relaciones lógicas. Pero en dicha exposición nos limitábamos a descubrir la conducta general de la elaboración onírica sin entrar en el examen de sus rendimientos más minuciosos. <<

[484] «Staniol» (hoja de estaño), alusión a Stannius y al sistema nervioso de los peces, etc., como ya vimos anteriormente. <<

[485] Era el lugar de la planta baja de mi edificio donde los arrendatarios guardaban los coches de niño. Sin embargo, todo esto está sobredeterminado de diversas maneras. <<

[486] También a mí me resulta esta descripción perfectamente incomprensible, pero sigo el principio de reproducir el sueño con aquellas palabras que surgen al redactarlo por escrito. La forma verbal es también una parte de la representación onírica. <<

[487] Nota de 1909: Cualquier estudiantillo alemán sabe que Schiller no nació en *Marburgo*, sino en *Marbach*, y también lo sabía yo al redactar este análisis; no obstante lo cual incurrí en error. Es éste uno de aquellos errores (véase capítulo 6 *b*) que se deslizan como sustitución de una voluntaria falsedad cometida en otro lugar. En nuestra *Psicopatología de la vida cotidiana* intentamos dar una explicación de este fenómeno. <<

[488] Nota de 1919: Un sueño de mi nieto, observado por mí cuando el pequeño tenía apenas veinte meses, muestra ya, si no me equivoco mucho, que la elaboración onírica ha conseguido transformar el material dado en una realización de deseos, permaneciendo, en cambio, inmodificado el afecto correspondiente y manifestándose así durante el reposo.

La noche anterior al día en que su padre tenía que salir para el frente de batalla se oyó exclamar al niño, sollozando entre sueños: «Papá, papá..., mene». Esto no puede significar que papá se queda junto al nene, mientras que el llanto reconoce la próxima separación. El niño sabía ya expresar perfectamente el concepto de la separación. La palabra *fort* (fuera), sustituida por un largo *oooh*, singularmente acentuado, fue una de las primeras que usó, y varios meses antes de este sueño jugaba ya a «estar fuera» (a irse) con sus juguetes, juego que se hallaba enlazado con su primera victoria sobre sí mismo; esto es, la de dejar que su madre se marchase sin protestar con una rabieta. <<

[489] Ver la corrección de esta cita anteriormente (véase índice Freud por Freud).
(*Nota de 1925.*) <<

[490] *Intern. Zeitschr. f. Psych.*, IV, 1916. (Párrafos agregados por Freud en 1919,
Nota del E.) <<

[491] Nota de 1930: Ya que el psicoanálisis ha dividido a la personalidad en un YO y en un SUPER-YO, resulta fácil de reconocer en estos sueños de castigo una realización de deseos del SUPER-YO. (No incluido en la versión española anterior. *Nota del E.*) <<

[492] Nota de 1909: De un modo análogo he explicado el extraordinario efecto placentero de los chistes tendenciosos (véase *El chiste y su relación con lo inconsciente*). <<

[493] Esta fantasía, desarrollada en las ideas latentes inconscientes, es la que exige con todo imperio las palabras non vivit, en lugar de non vixit. «Has llegado tarde; no vive ya». En nuestro anterior examen de este sueño vimos ya que también su contenido manifiesto se hallaba orientado en este sentido. <<

[494] «Früh sich einst dem trüben Blick gezeigt» («desde mucho antes aparecieron ante mi perturbada mirada»; Fausto de Goethe). <<

[495] Extrañará, quizá, al lector que el nombre José desempeñe con tanta frecuencia un importante papel en mis sueños (véase el de mi tío José). Pero es que detrás de las personas de este nombre puedo ocultar fácilmente mi propio yo, pues también se llamaba así el *onirocrítico* que la Biblia nos da a conocer. <<

[496] Se trata, indudablemente, de Wilhelm Fliess, médico otorrinólogo e investigador, cuya relación epistolar con Freud iniciada alrededor de 1887 se prolongó hasta 1902. Sin embargo, la enorme influencia del afecto que Freud puso en Fliess se percibe aún bastante más allá de la ruptura. Los biógrafos le asigna a Fliess el título de analista de Freud. (*Nota del E.*) <<

[497] `Die Heimkehr' de Heine. (*Nota del E.*) <<

[498] `Rêve', `petit roman', `daydream story'. <<

[499] Nota de 1909: En mi *Análisis fragmentario de una histeria* he analizado un sueño parecido, compuesto por la superposición de varias fantasías. Mientras no he analizado sino mis propios sueños, basados generalmente en discusiones y conflictos ideológicos y sólo muy pocas veces en fantasías diurnas, he apreciado muy por bajo el valor de estas últimas. En otras personas resulta mucho más fácil demostrar la *completa analogía del sueño nocturno con el diurno*. Los histéricos suelen sustituir alguna vez un ataque por un sueño, siéndonos entonces fácil comprobar que la fantasía diurna es el grado preliminar de ambos productos psíquicos. <<

[500] «Zur Einführung des Narzißmus», en *Jahrb. d. Psychoan.*, IV, 1914. <<

[501] Nota de 1925: Hubo una época en que encontraba extraordinariamente difícil acostumbrar a los lectores a diferenciar entre el contenido manifiesto de los sueños y el contenido latente del pensamiento onírico. Una y otra vez se levantaban argumentos y objeciones basadas en algún sueño no interpretado en la forma en que se había retenido en la memoria, menospreciando la necesidad de interpretarlo. Pero, ahora, cuando los analistas al menos se han puesto de acuerdo en reemplazar el sueño manifiesto por su significado revelado por la interpretación, hay varios de ellos culpables de caer en otra confusión a la que se aferran con igual obstinación. Buscan hallar la esencia de los sueños en el contenido latente de ellos, por lo que no consideran la diferencia entre el pensamiento onírico latente y la elaboración onírica. Profundamente, los sueños no son más que una forma particular de pensar, hecha posible por las condiciones del dormir. Es la elaboración onírica la que crea esta forma y ella sola es la esencia del sueño —la explicación de su peculiar naturaleza—. Lo digo a objeto de hacer posible de destacar el valor de la «tendencia prospectiva» de los sueños. El que los sueños se preocupan de resolver los problemas que encara nuestra vida mental no es más extraño que nuestra propia consciencia vigil lo hiciera; lo que además de esto nos dice que tal actividad puede ser llevada a cabo en el preconscious —y esto ya lo sabíamos antes—. <<

[502] Aquí se incluían en las ediciones 4.^a, 5.^a, 6.^a y 7.^a (1914 a 1922) dos ensayos de Otto Rank: «Los sueños y la creatividad del escritor» y «Sueños y mitos», ambos omitidos desde la edición alemana de 1924. La versión española anterior los incluyó, pero han sido descartados en la actual dado el carácter que el propio Freud quiso darle a sus «obras completas». (*Nota del E.*) <<

[503] Heine: `Buch der Lieder'. <<

[504] Véase la *Psicopatología de la vida cotidiana*, en estas Obras Completas. <<

[505] Nota de 1925: La proposición consignada en esos perentorios términos — ‘todo aquello que interrumpe el progreso de la labor analítica es una resistencia’— está expuesta a ser malinterpretada. Por supuesto que solamente debe ser tomada como una regla técnica, como una advertencia a los analistas. No es objeto de discusión que en el curso de un análisis sucedan variados acontecimientos cuya responsabilidad no puede cargarse a las intenciones del paciente. Puede morir su padre sin que él sea el asesino, o puede estallar una guerra que lleve a término el análisis. Pero detrás de estas obvias exageraciones la proposición afirma algo igualmente nuevo y cierto. Aún en el caso que la interrupción sea por un hecho real e independiente al paciente, dependerá a menudo de él la magnitud de dicha interrupción, y la resistencia se revela inequívocamente en la prontitud con la que él acepta un suceso así y por el empleo exagerado que hace de él. <<

[506] Nota de 1919: Como ejemplo de la significación de la duda y de la inseguridad en el sueño, con una reducción simultánea del contenido manifiesto a un solo elemento, reproduciré aquí, tomándolo de mi obra titulada *Introducción al Psicoanálisis* (lección VII), el sueño siguiente, cuya interpretación me fue dado hallar después de un corto aplazamiento:

Una paciente escéptica tiene un sueño un poco más largo que el anterior, en el curso del cual le hablaban varias personas haciéndole grandes elogios de mi libro sobre el chiste. Después, en el mismo sueño, se hace mención de un *canal*, *quizá de otro libro en el que se habla de un canal o de algo que tiene alguna relación con un canal...*, *no puede decir más...*, *sus recuerdos del sueño son muy confusos*.

Esperaréis, quizá, que hallándose tan indeterminado el elemento *canal*, escapará a toda interpretación. Ciertamente es que la misma tropieza en este caso con algunas dificultades, pero éstas no son debidas a la imprecisión del elemento analizado, pues lo que sucede es que, tanto esta imprecisión como aquellas dificultades, provienen de una causa común. A la imaginación del sujeto no acudió por el momento idea ninguna a propósito del concepto «canal», y, naturalmente, tampoco a mí se me ocurrió nada sobre él. Pero más tarde, al siguiente día de este primer intento de interpretación, recordó algo que a su juicio poseía quizá una relación con dicho elemento de su sueño. Tratábase de un chiste que había oído contar. En un barco destinado al servicio entre Dover y Calais entabló un conocido escritor conversación con un inglés, citando éste, en el curso del diálogo, la conocida frase de que «de lo sublime a lo ridículo no hay sino un paso», a lo cual respondió el escritor: «Sí; el Paso de Calais», juego de palabras con el que da a entender que halla a Francia sublime y ridícula a Inglaterra. Pero el Paso de Calais es un *canal*, el *Canal* de la Mancha. Anticipándome a la interrogación que sin duda estáis pensando dirigirme sobre qué relación puedo hallar entre este recuerdo evocado por el sujeto y el sueño cuya interpretación buscamos, os diré que no sólo existe tal relación, sino que dicho recuerdo nos proporciona íntegramente la solución deseada. ¿O es que dudáis de que el mismo existiese antes del sueño como sustrato inconsciente del elemento «canal» y creéis que ha sido aprovechado después para proporcionar una apariencia de

interpretación? Nada de eso; la ocurrencia del sujeto testimonia, precisamente, del escepticismo que a pesar de una naciente e involuntaria convicción abriga con respecto a nuestras teorías, y esta resistencia es, con seguridad, el motivo común del retraso con que surgió la ocurrencia y la imprecisión del elemento correspondiente. Ahora vemos ya con toda claridad la relación que existe entre el elemento del sueño y su sustrato inconsciente. El primero es como un fragmento del segundo o como una alusión al mismo, y lo que motiva su apariencia totalmente incomprensible es su aislamiento de dicho sustrato. <<

[507] Sobre las intenciones que presiden el olvido, véase mi pequeño estudio sobre el mecanismo psíquico del olvido, publicado en la *Revista de Psiquiatría y Neurología* en 1898. Este estudio forma parte de mi obra *Psicopatología de la vida cotidiana* (en estas Obras Completas). <<

[508] Nota de 1914: Rectificaciones como éstas al usar idiomas extranjeros en los sueños no son infrecuentes, aunque más a menudo se las atribuyen a otras personas. Maury soñó que cuando estudiaba inglés le decía a uno: 'I called for you yesterday': corrigiéndole su interlocutor: 'I called on you yesterday'. <<

[509] De Clark-Maxwell. <<

[510] Nota de 1914: E. Jones describe el caso análogo y muy frecuente de que durante el análisis de un sueño surja el recuerdo de otro de la misma noche, olvidado o ni siquiera sospechado hasta el momento. <<

[511] Nota de 1914: Después de escritas estas afirmaciones se me ha llamado la atención sobre el hecho de que Hartmann profesa en esta importante cuestión psicológica una idéntica teoría: Con ocasión, pues, del estudio del papel del inconsciente en la creación artística (*Filosofía de lo inconsciente*, t. I, cap. 5.º) ha expresado Hartmann claramente la ley de la asociación de ideas guiado por representaciones finales inconscientes, aunque sin llegar a darse cuenta de todo el alcance de esta ley. A él corresponde, pues, demostrar que «toda combinación de representaciones sensibles cuando no debe ser atribuida puramente a la casualidad, sino conducir a un fin determinado, necesita del auxilio de lo inconsciente» y que el interés consciente por determinada asociación de ideas estimula a lo inconsciente a encontrar, entre las infinitas representaciones posibles, la correspondiente al fin. «Lo inconsciente lleva a cabo una selección adaptada a los fines del interés, y esta ley se aplica a la asociación de ideas en el pensamiento abstracto, a la imaginación afectiva o combinar artístico, y a la ocurrencia chistosa. Por esta razón no se puede sostener que la asociación de ideas se limita a la de la idea estimulante con la estimulada, en el sentido de la pura psicología de asociaciones. Tal limitación no aparecería justificada efectivamente sino cuando en la vida humana surgen estados en los que el hombre quede libre, no sólo de todo fin consciente, sino también del dominio o de la colaboración de todo interés inconsciente. Pero es éste un estado que no surge casi nunca, pues aun en aquellos casos en que entregamos aparentemente, por completo, nuestra sucesión de ideas a la casualidad o cuando nos abandonamos al involuntario soñar de las fantasías, reinan siempre estos intereses principales y otros sentimientos y estado de ánimo diferentes que ejercerán una influencia sobre la asociación de ideas» (*Ibidem*, I, 246). En los sueños semiinconscientes no aparecen nunca otras representaciones que las correspondientes al interés (inconsciente) principal del momento. «La acentuación de la influencia de los sentimientos y estados de ánimo sobre la sucesión libre de los pensamientos aparece totalmente demostrada por el procedimiento metódico del psicoanálisis, incluso desde el punto de vista de la psicología de Hartmann» (S. E. Pohorilles, en la *Intern. Zeitschr. f. Ärtzl. Ps.*, A, I, 1918, pág. 605). Du Prel deduce (del hecho de que solemos recordar de pronto un nombre en el que antes hemos estado pensando inútilmente) la existencia de

un pensamiento inconsciente, pero orientado, sin embargo, hacia un fin, cuyos resultados surgen luego en la consciencia (*Philos. d. Mystik*, pág. 107). <<

[512] Nota de 1909: Tal afirmación ha recibido una importante confirmación en casos de `dementia praecox' analizados por C. G. Jung. <<

[513] Estas mismas reflexiones son también aplicables a los casos en los que las asociaciones superficiales aparecen desnudamente en el sueño, como sucede en los dos ejemplos comunicados por Maury (pélerinage - Pelletier - pelle; kilómetro - kilogramo - Gilolo - Lobelia - López - Lotería). Mis investigaciones con sujetos neuróticos me han demostrado cuál es la reminiscencia que de este modo queda representada. Trátase del acto de hojear un diccionario, con el que se ha intentado satisfacer, en la pubertad, la curiosidad sexual. <<

[514] Nota de 1909: Estas afirmaciones, que en la época en que fueron publicadas por vez primera parecían harto inverosímiles, han sido demostradas y utilizadas posteriormente por los «estudios diagnósticos de asociación de Jung y sus discípulos». <<

[515] Nota de 1925: Sugerí en ese entonces que el devenir consciente se produce en realidad en vez de la huella mnémica. (Véase mi ensayo «El block maravilloso» 1924, en estas Obras Completas.) <<

[516] Nota de 1919: Continuando el desarrollo de nuestro esquema lineal, hemos de suponer que el sistema siguiente al *Prec.* es aquél al que tenemos que adscribir la consciencia y que, por tanto, $P = C$. <<

[517] Nota de 1914: Alberto Magno (S. XIII) se refiere ya a esta regresión: «La imaginación —dice— construye el sueño con las imágenes de los objetos sensibles por ella conservados. Este proceso se desarrolla en sentido inverso al de los de la vida despierta». Hobbes escribe (*Leviathan*, 1651); *In sum, our dreams are the reverse of our waking imaginations, the motion when are awake, beginning at one end, and when dream at another.* <<

[518] «Observaciones sobre las psiconeurosis de defensa», en *Neurologisches Zentralblatt*, 1896. (Cf. el título en estas Obras Completas.) <<

[519] Nota de 1914: En una exposición de la teoría de la represión habríamos de hacer constar que la represión de una idea es llevada a cabo por la acción conjunta de dos factores que actúan sobre ella. Es empujada por un lado (la censura de la consciencia) y estirada por el otro (por el inconsciente), de igual modo como es subida la gente a lo alto de la Gran Pirámide [Adición de 1919]. (Cf. el estudio sobre la represión.) (1915, en estas Obras Completas). <<

[520] Estos deseos comparten este carácter de indestructibilidad con todos los demás actos inconscientes; es decir, con aquellos actos anímicos que pertenecen exclusivamente al sistema *Inc*. Trátase de caminos abiertos de una vez para siempre y que nunca se ven solitarios, conduciendo a una derivación al proceso de excitación siempre que la excitación inconsciente los carga de nuevo. Aclararemos este proceso con una comparación. Sucede con estos deseos lo que con las sombras infernales de la *Odisea*, las cuales volvían a la vida en cuanto se les daba a beber sangre. Los procesos dependientes del sistema preconscious son destructibles en un sentido completamente distinto. En estas diferencias reposa la psicoterapia de las neurosis. <<

[521] Nota de 1919: Intenté penetrar más lejos en la comprensión del estado de cosas prevalecientes durante el dormir y las condiciones determinantes de la alucinación en un ensayo titulado: `Adición metapsicológica a la Teoría de los Sueños'. (1915, vol. VI de esta colección). <<

[522] Nota de 1930: Éste pareciera ser el momento apropiado de hacer referencia al `SUPER-YO', uno de los últimos hallazgos del psicoanálisis. <<

[523] Strachey comenta que estos dos últimos párrafos los cita ampliamente Freud al término del análisis del primer sueño de Dora. (Ver `Análisis fragmentario de una histeria', en estas Obras Completas. *Nota del E.*) <<

[524] Nota de 1919: O dicho de otro modo: se reconoce necesaria la realización de un «examen de la realidad». <<

[525] Le Lorrain ensalza, justificadamente, la realización de deseos del sueño con las siguientes palabras: *Sans fatigue sérieuse, sans être obliqué de recourir à cette lutte opiniâtre et longue qui use et corrode les jouissances poursuivies.* <<

[526] Nota de 1914: En otra parte llevé adelante este tipo de ideas ('Los dos principios del funcionamiento mental', en estas Obras Completas), el principio del placer y el principio de realidad, como los he propuesto llamar. <<

[527] Nota de 1914: O más correctamente: una parte del síntoma corresponde a la realización de deseos inconscientes, y otra, a la reacción contra la misma. <<

[528] Nota de 1914: Hughlings Jackson escribe: «Hallad la esencia del sueño y habréis hallado todo lo que sobre la demencia es posible saber». <<

[529] En estas Obras Completas. <<

[530] Tomo estos pensamientos de la teoría de Liébeault sobre el sueño. Este autor es el iniciador de la investigación hipnótica en nuestros días. (*Du sommeil provoqué*, etc., París, 1889.) <<

[531] Nota de 1914: ¿Es ésta la única función que podemos atribuir al sueño? Por mi parte, no conozco otra. A. Maeder ha intentado demostrar la existencia de otras funciones secundarias. Con este fin, partió de la observación, perfectamente exacta, de que algunos sueños contienen tentativas de solución de conflicto, que luego son soluciones realmente en dicha forma, constituyendo así algo como ejercicios preliminares de actividades de la vida despierta. De este modo estableció un paralelo entre el sueño y, los juegos de animales y de los niños, juego, que deben ser considerados como una actividad preliminar de los instintos innatos y una preparación para una acción ulterior más fundamental, y dedujo la existencia de una *fonction ludique* del fenómeno onírico. Poco tiempo antes de estos estudios de Maeder había sido señalada por Alfred Adler la función preintelectual del sueño (en un caso comunicado por mí en 1905 se repitió todas las noches un sueño que había de ser interpretado como un propósito, hasta que dicho propósito llegó a realizarse) ('Análisis fragmentario de una histeria', en estas Obras Completas.)

Los conocimientos adquiridos en la interpretación de los sueños nos impide admitir tal función del fenómeno onírico. Los actos de proyectar, proponer o preparar tentativas de solución, que luego pueden ser realizados en la vida despierta, son, como otros muchos actos de este género, rendimientos de la actividad mental consciente y preconsciente, o sea, restos diurnos que colaboran con un deseo inconsciente a la formación del sueño. Así, pues, esta función que se intenta atribuir al fenómeno onírico pertenece, en realidad, al pensamiento despierto preconsciente. Después de haber confundido durante tanto tiempo el sueño con su contenido manifiesto, hemos de procurar ahora no caer en el error contrario; esto es, el de confundirlo con las ideas latentes. <<

[532] Nota de 1919: «Un segundo factor mucho más importante, que el profano omite tener en cuenta, es el que sigue: una realización de deseos debiera ser, desde luego una causa de placer. Mas ¿para quién? Naturalmente, para aquel que abriga tal deseo. Ahora bien: sabemos que la actitud del sujeto con respecto a sus deseos es una actitud harto particular, pues los rechaza, los censura y no quiere saber nada de ellos. Resulta, pues, que la realización de los mismos no puede procurarle placer alguno, sino todo lo contrario. y la experiencia nos muestra que este afecto contrario, que permanece aún inexplicado, se manifiesta en forma de angustia. En su actitud ante los deseos de sus sueños, el durmiente se nos muestra, por tanto, como compuesto de dos personas diferentes, pero unidas, sin embargo, por una íntima comunidad. En vez de entrar en una detallada explicación de este punto concreto, os recordaré un conocido cuento en el que hallamos una idéntica solución. “Un hada bondadosa promete a un pobre matrimonio la realización de sus tres primeros deseos. Encantado de la generosidad del hada, se dispuso el matrimonio a escoger con todo cuidado; pero la mujer, seducida por el olor de unas salchichas que en la cabaña vecina están asando, desea comer un par de ellas, y en el acto aparecen sobre la mesa, quedando cumplido el primer deseo. Furioso, el marido pide que las salchichas aquellas vayan a colgar de las narices de su imbécil mujer, deseo que es cumplido en el acto como el segundo de los tres concedidos. Inútil decirnos que esta situación no resulta nada agradable para la mujer, y como, en el fondo, su marido se siente unido a ella por el cariño conyugal, el tercero ha de ser el de que las salchichas vuelvan a quedar sobre la mesa. Este cuento nos muestra claramente cómo la realización de deseos puede constituir una fuente de placer para una de las dos personalidades que al sujeto hemos atribuido y de displacer para la otra cuando ambas no se hallan de acuerdo”» (‘Lecciones introductorias al psicoanálisis’, en estas Obras Completas.) <<

[533] Nota de 1919: Desde que yo escribí esto ha aparecido una gran cantidad de material en la literatura psicoanalítica. <<

[534] Cf. las importantes deducciones de Breuer en nuestros *Estudios sobre la histeria*. <<

[535] Aquí y en otros lugares he dejado intencionadamente lagunas en el desarrollo de mi tema, ya que llenarlas exigiría un gran esfuerzo y que, por otro lado, me llevaría a basarme en un material ajeno a los sueños. Por ejemplo, omití aclarar si le daba un significado diferente a las palabras «supresión» y «represión». Debiera haber quedado en claro, sin embargo, que la última pone más énfasis que la primera en el hecho de su ligazón al inconsciente. No he entrado en el obvio problema de por qué el pensamiento onírico es presa de la deformación por la censura aún en los casos que han abandonado el progresivo camino hacia la consciencia, eligiendo la vía regresiva. Y hay muchas omisiones similares. De lo que estoy ansioso por hacer es crear una impresión de los problemas a los que un análisis ulterior de la labor onírica debiera conducir, y de dar una insinuación de aquellos tópicos con los que se va a topar dicho análisis. No me ha sido siempre fácil decir el momento de interrumpir el curso de mi exposición. Hay razones especiales, no precisamente las que mis lectores esperarían, por las que no he dado un desarrollo exhaustivo a la participación en los sueños del mundo de ideas sexuales, y, del porqué he evitado analizar sueños de un abierto contenido sexual. Nada pudiera estar más lejos de mis propio; puntos de vista o de las opiniones teóricas que he mantenido en neuropatología, que considerar la vida sexual como algo vergonzoso, en lo que ni un médico ni un investigador científico lo compartirían. Además, la indignación moral por la que el traductor de la «Oneirocrítica», de Artemidoro de Dalcis, lo llevó a no incluir el capítulo sobre sueños sexuales, alejándolo del conocimiento de los lectores, me parece francamente risible. Lo que comandaba mi decisión era simplemente el darme cuenta que una explicación de sueños sexuales pudiera llevarme a profundizar en los problemas aún no resueltos de la «perversión» y de la «bisexualidad», por lo que he preferido reservar este material para otra ocasión. <<

[536] El sueño no es el único fenómeno que la Psicopatología permite fundar en la psicología. En una pequeña serie de ensayos publicados en la *Revista de Psiquiatría y Neurología* («Sobre el mecanismo psíquico del olvido», 1898; «Sobre los recuerdos encubridores», 1899) intenté interpretar una gran cantidad de fenómenos psíquicos cotidianos del mismo conocimiento. Estos y otros ensayos sobre el olvido, la equivocación, etcétera, han aparecido reunidos en mi obra *Psicopatología de la vida cotidiana*. (en estas Obras Completas.) <<

[537] Nota de 1925: Resulta necesario elaborar y modificar tal punto de vista desde que se ha reconocido que el carácter esencial de una idea preconsciente era el hecho de estar conectada con los residuos de las representaciones verbales. («Lo inconsciente», en estas Obras Completas.) <<

[538] *El concepto de lo inconsciente en la Psicología*. Conferencia pronunciada en el III Congreso Internacional de Psicología en Munich, 1897. <<

[539] Nota de 1914: Me es muy grato citar a un autor que del estudio del sueño ha deducido la misma conclusión sobre la relación de la actividad consciente con la inconsciente. Dice Du Prel: «La interrogación de qué es el alma reclama una investigación preliminar sobre si consciencia y alma son algo idéntico. Precisamente, esta cuestión preliminar es negada por el sueño, el cual muestra que el concepto del alma va más allá del de la consciencia, del mismo modo que la fuerza de atracción de un astro sobrepasa su esfera luminosa». <<

[540] Nota de 1911: En relación a esto recordar el sueño de Alejandro Magno durante el asedio a Tyros. <<

[541] Nota de 1914: Considerar mi trabajo 'Observaciones acerca el concepto de lo inconsciente en el Psicoanálisis' (1912, en estas Obras Completas), publicado en inglés en los 'Proceedings of the Society for Psychical Research', en donde hube de diferenciar los significados descriptivo, dinámico y sistemático de ese término tan ambiguo 'inconsciente'. <<

[542] Adición de 1911: El profesor Ernst Oppenheim de Viena me ha mostrado por evidencias del folklore, que hay una clase de sueños en los que el significado profético se ha ido desprendiendo aún para la creencia popular y en los que perfecta y acertadamente se les puede retrotraer a deseos y necesidades emergentes durante el dormir. Pronto nos dará una descripción detallada de estos sueños, que como regla son narrados en forma de historietas cómicas. <<

[543] «Über den Traum», el original en alemán. <<

[544] Ihr führt ins Leben uns hinein, Ihr läßt den Armen schuldig werden Goethe: *Wilhelm Meister Lehrjahre*, libro II, capítulo XIII. La justa traducción de estos versos es: «Nos introducís en la vida y dejáis que el desdichado caiga en la culpa. Luego le abandonáis a su dolor, pues toda culpa se paga sobre la tierra». Mas la palabra *schuldig* tiene el doble sentido de «culpable» y «deudor», y este último significado es el que motiva la inclusión de los versos goethianos en el sueño, como lo demuestra el análisis. (N. del T.) <<

[545] Una calzada móvil instalada en la exposición de París de 1900. <<

[546] Nota de 1911: Filólogos muy autorizados afirman que los idiomas humanos más antiguos empleaban la misma palabra para expresar la antítesis (fuerte-débil, dentro-fuera, etc.: «Sentido antitético de las palabras primitivas»). <<

[547] Parálisis general sifilítica. (*Nota del E.*) <<

[548] Véase *Tres ensayos sobre una teoría sexual*. <<

[549] Sobre el simbolismo de los sueños se hallarán otros datos en los antiguos libros sobre la interpretación de los mismos (Artemidoro de Dalcis, Scherner. *Das Leben des Traumes*, 1861) y, además, en nuestra *Interpretación de los sueños*, en los trabajos mitológicos de la escuela psicoanalítica, y, ante todo, en los trabajos de W. Stekel *Die Sprache des Traumes*, 1911). <<

[550] Publicado en las *Obras póstumas* (1941), bajo el título «Eine erfüllte Traumahnung». <<

[551] Calle principal del centro de Viena. (*N. del T.*) <<

[552] «Zur Psychopathologie des Alltagslebens», en alemán en el original (Monatsschr. Psychiat. Neurol., 10 (1), 1-32 y (2), 95-143, 1901. El primer capítulo fue publicado primero en 1898 ('El mecanismo psíquico del olvido') y al trabajo total se le dio forma de libro recién en 1904. La presente edición contiene todas las adiciones y notas que agregara Freud posteriormente. (*Nota del E.*) <<

[553] Fausto de Goethe: «Ahora el aire está tan lleno de elementos de cacería, que uno no sabe cómo se las va a arreglar para escapar». <<

[554] Este es el método general para atraer a la consciencia las representaciones que permanecen ocultas. <<

[555] Esta acusación surgió por primera vez en Francia, bajo el reinado de Felipe II (1189-1223), y motivó la expulsión de los judíos de dicho país. Desde entonces, y hasta los tiempos modernos, ha resurgido siempre que en tiempos de Pascua desaparecía o era encontrado asesinado un cristiano en los barrios judíos. Varias de estas supuestas víctimas han llegado a ser canonizadas, entre ellas San Simón de Trento. (*N. del T.*) <<

[556] Nota de 1924: Este breve análisis ha sido muy comentado y ha provocado vivas discusiones. Sirviéndose precisamente de él como base, ha intentado E. Bleuler fijar de un modo matemático la verosimilitud de las interpretaciones psicoanalíticas y ha llegado a la conclusión de que entrañan mayor verosimilitud que muchos otros «descubrimientos» médicos no discutidos. Los recelos con que tropiezan deberían ser tan sólo a que en la investigación científica no se tiene aún costumbre de contar con verosimilitudes psicológicas. (*Das autistisch-undisziplinierte Denken in der Medizin und seine Überwindung*, Berlín, 1919.)

<<

[557] Una más sutil observación reduce en mucho la antítesis que respecto a los recuerdos sustitutivos existe entre el análisis del caso *Signorelli* y el caso *aliquis*. En efecto, también en este último aparece acompañado el olvido de una formación de sustitutivos. Cuando posteriormente pregunté a mi compañero si en sus esfuerzos por recordar la palabra olvidada no se le había ocurrido alguna otra en sustitución de ella, me comunicó que primero había sentido la tentación de introducir en el verso la palabra *ab* y decir *nostris ab ossibus* (quizá fuera este *ab* el trozo desligado de *a-liquis*), y que después la palabra *exoriare* había acudido a su pensamiento repetida y obstinadamente. Como escéptico a mis teorías, añadió que esto se debía, sin duda, a ser aquélla la palabra con la que comenzaba el verso. Cuando después le rogué que considerara con atención las asociaciones que siguieron a *exoriare*, me dijo que la primera era *exorcismo*. Podemos suponer, por tanto, que la acentuación intensiva de *exoriare* tenía en la reproducción el valor de tal formación de sustitutivos. Ésta habría sido continuada por los nombres de santos después de pasar sobre la asociación *exorcismo*. De todos modos, éstas son sutilezas a las que no hay necesidad de conceder un valor extraordinario. (Por otro lado, Wilson, en 1922, destacó el hecho que la intensificación de 'exoriare' es de gran significación en la comprensión del caso, ya que el exorcismo viene a ser el mejor sustituto simbólico para los pensamientos reprimidos acerca de liberarse por aborto de un niño no deseado. Con agrado acepto tal corrección, lo que no debilita la validez del análisis. Adición de 1924.) Pero ahora sí nos parece posible considerar la aparición de cualquier especie de recuerdos sustitutivos como un signo constante, aunque quizá tan sólo característico y revelador del olvido tendencioso motivado por represión. Esta formación de sustitutivos existiría aun en aquellos casos en que no se presentan falsos nombres sustitutivos, manifestándose entonces bajo la forma de intensificación de un elemento vecino o contiguo al elemento olvidado. En el caso *Signorelli*, y durante todo el tiempo que el nombre del pintor permaneció inaccesible para mí, tuve, en cambio, un *clarísimo* recuerdo visual, mucho más intenso de lo que estos recuerdos lo suelen ser generalmente en nosotros, de su ciclo de frescos y de su autorretrato, que aparece en un ángulo de uno de aquéllos. En otro caso que también relatamos en nuestro artículo publicado en 1898, del que ya hemos hecho

mención, olvidamos, hallándonos en una ciudad extranjera, el nombre de la calle en la que debíamos hacer una visita poco atractiva; pero, como una burla, retuvimos clarísimamente el número de la casa, cuando de ordinario es en nosotros el recuerdo de números y cifras lo que con más dificultad se conserva.

<<

[558] No quisiéramos aceptar con completo convencimiento la falta de conexión entre los dos círculos de pensamientos del caso *Signorelli*. Una cuidadosa prosecución de los pensamientos reprimidos sobre muerte y sexualidad nos hacen, en efecto, llegar a una idea que se relaciona muy de cerca con el tema de los frescos de Orvieto. <<

[559] Capítulo agregado en 1907. <<

[560] También estos bellos versos de la poesía goethiana fueron alterados por mi colega, tanto en su contenido como en el objeto a que se aplican. El fantasma de la muchacha de Corinto dice a su prometido: «Te he dado mi cadena —y me llevo un bucle de tus cabellos—. *Míralo bien*; / mañana habrás tú encanecido; / y ya no volverás a poseer negros cabellos hasta que estés allá abajo». <<

[561] C.G. Jung: *Sobre la psicología de la demencia praecox*, 1907, pág. 64. <<

[562] *Dementia praecox*, pág. 52, 1907. <<

[563] Adición de 1910. <<

[564] *Zentralblatt für Psychoanalyse*, I, 9, 1911. (‘Contribución al olvido de los nombres propios’.) Ejemplo agregado en 1911. Corresponde a un episodio autobiográfico. (*Nota del E.*) <<

[565] Para Strachey ese amigo tan querido de Freud no era otro que J. J. Putnam.
(Nota del E.) <<

[566] Th. Reik: «Sobre el olvido colectivo», en *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, IV, 1920. <<

[567] `bin Hure' (`soy una puta'). <<

[568] «Enquête sur les premiers souvenirs de l'enfance». (*L'Année Psychologique*, III, 1897.) <<

[569] «Study of early memories». (*Psycholog. Review*, 1901.) <<

[570] Baso esta afirmación en algunas investigaciones efectuadas por mí mismo.

<<

[571] Ejemplo agregado en 1920. <<

[572] Strachey consigna una cita que Freud escribiera en una edición de 1904: `El Dr. B. mostró impecablemente un miércoles (día de reuniones en la Sociedad Psicoanalítica de Viena) que los cuentos de hadas pueden hacer uso de recuerdos encubridores de la misma manera que son usadas las conchas desocupadas de caracoles por el cangrejo ermitaño. Estos cuentos de hadas llegan a convertirse en favoritos sin una clara razón conocida. Por un sueño de P. parece ser que el hielo es en realidad un símbolo por antítesis de la erección: algo que se pone duro con el frío, en vez de con el calor, como el pene (en la excitación). Los dos conceptos antitéticos de sexualidad y muerte se relacionan frecuentemente en la idea que la muerte pone las cosas tiesas. Uno de los casos de los Henri dio como ejemplo un trozo de hielo como recuerdo encubridor por su abuela muerta. Ver mi trabajo sobre «Los recuerdos encubridores» (vol. I de esta colección) donde se discute más ampliamente el trabajo de V. y C. Henri'. <<

[573] Nota de 1924: Aquéllos a quienes interesa la vida anímica de estos años infantiles inferirán sin dificultad la condicionalidad más profunda de la exigencia planteada al hermano mayor. El pequeño, que no ha cumplido aún los tres años, se ha dado ya cuenta, sin embargo, de que la hermanita últimamente nacida se ha formado en el seno de la madre. Nada satisfecho con tal incremento de la familia, abriga la penosa sospecha de que el seno materno encierra aún otros niños. El armario o el cajón son, para él, símbolos del seno materno. Demanda, pues, echar una ojeada en el interior de los mismos y se dirige para ello al hermano mayor, sobre el cual se ha desplazado, según se desprende de otras circunstancias, la rivalidad con el padre. Contra este hermano se orienta, a más de la fundada sospecha de haber hecho *encajonar* a la niñera, la de haber introducido en el cuerpo de la madre la niña recientemente nacida. La desilusión que el niño experimenta al comprobar que el cajón está vacío proviene de la motivación superficial del deseo infantil de ver el interior del cajón. En cambio, la intensa satisfacción experimentada al comprobar la esbeltez materna procede evidentemente de estratos psíquicos más profundos. <<

[574] Hallábase, en efecto, como más tarde se demostró, bajo la influencia de un pensamiento inconsciente sobre el embarazo y la manera de evitarlo. Con las palabras «doblada como una navaja de bolsillo», que expresó conscientemente como un lamento, quería describir la posición del niño en el claustro materno. La palabra *Ernst*, pronunciada por mí, había evocado en ella el nombre de S. Ernst, conocido comercio vienés, situado en la Kärtnestraße, que suele anunciarse como lugar en el que pueden adquirirse medios preventivos de la concepción. <<

[575] Agregados en 1907. <<

[576] Agregados en 1907. <<

[577] Agregado en 1912. <<

[578] Agregados en 1910, los ejemplos 21, 22. <<

[579] Agregados en 1917 los ejemplos 23 a 26. <<

[580] Agregados en 1919. <<

[581] *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, IV, 1916-17. <<

[582] Ejemplos 28, 30 y 31 agregados en 1920. <<

[583] Agregados en 1919. <<

[584] Agregado en 1910. <<

[585] «Dejar que todos los cinco sean pares» es una locución familiar alemana, que viene a significar «dejar pasar la irregularidad». La palabra *gerade* tiene la doble significación de *derecho* y *par*. (N. del T.) <<

[586] Agregado en 1924. <<

[587] Agregado en 1920. <<

[588] Ejemplos 36 y 37 agregados en 1912. <<

[589] Agregado en 1910. <<

[590] Agregado en 1924. <<

[591] Expresión imposible de traducir a giro idiomático español. <<

[592] Nota de 1907:.. Puede observarse también que las personas de la aristocracia suelen desfigurar con particular frecuencia los nombres de los médicos a los que han consultado, de lo cual se deduce que interiormente no los estiman en mucho, a pesar de la cortesía que muestran en su trato con ellos. Quiero citar aquí algunas acertadas observaciones sobre el olvido de nombres, tomándolas de la obra inglesa sobre este tema, escrita por el profesor E. Jones, residente en Toronto en la época en que la publicó: «The Psychopathology of Everyday Life» (*American J. of Psychology*, oct. 1911).

Pocas son las personas que pueden reprimir un movimiento de enfado al notar que otras han olvidado su nombre, sobre todo cuando esperan que éstas lo hubiesen retenido en su memoria. En estos casos acostumbra decirse, sin reflexionar, que estas personas no hubiesen sufrido tal flaqueza de memoria si se hubiese dejado en ellas una más vigorosa impresión, pues el nombre es un elemento esencial de la personalidad. Por otro lado, es extraordinariamente halagador ver que una alta personalidad recuerda nuestro nombre. Napoleón, maestro en el arte de manejar a los hombres, dio durante la desdichada campaña de 1814 una asombrosa prueba de su memoria en esta cuestión. Hallándose en una ciudad próxima a Garonne, recordó que veinte años antes había hecho conocimiento con el que en aquellos tiempos desempeñaba el puesto de alcalde de dicha ciudad, un individuo llamado De Bussy. Consecuencia de esto fue que De Bussy, encantado de que el emperador le recordase al cabo de veinte años, se entregó en cuerpo y alma a su servicio. Inversamente, el medio más seguro de afrentar a una persona es fingir no recordar su nombre, pues con ello manifestamos que nos es por completo indiferente. Esta cuestión ha sido también muy explotada en la literatura. En la obra de Turgueniev titulada *Humo* aparece el pasaje siguiente: «¿Sigue usted encontrando que Baden es un sitio divertido, señor... Litvinov?» «Ratmirov acostumbraba pronunciar el nombre de Litvinov vacilando un poco, como si tuviese que hacer un esfuerzo para recordarlo. Con esto, así como con la orgullosa manera que tenía de quitarse el sombrero al saludarle, se proponía herir a Litvinov en su vanidad». En otra de sus obras, *Padres e hijos*, escribe el mismo autor: «El gobernador invitó a Kirsanov y Basarov al baile y repitió su invitación pocos minutos después, considerándolos

como hermanos y llamándolos a ambos Kisarov». En este caso, el olvido de haberlos invitado ya anteriormente, el error en el nombre y la incapacidad de considerar por separado a cada uno de los dos jóvenes, constituyen un cúmulo de alfilerazos irritantes. La desfiguración de los nombres tiene la misma significación que el olvido de los mismos; es un primer paso hacia esto último.

<<

[593] Equívocos orales de este tipo son usados, por ejemplo, por el dramaturgo Anzengruber en su «Der G'wissenswurm», para exponer el carácter hipócrita de un cazador de legalidades. <<

[594] Atribuida erróneamente en la revista a E. Jones. <<

[595] «Según nuestras leyes, no se admite el divorcio más que cuando queda probado que uno de los cónyuges ha cometido adulterio, y entonces los derechos que el divorcio ocasiona no se conceden más que al cónyuge ofendido». (*Nota de Brill.*) <<

[596] Adición de 1907. <<

[597] Nota de 1920:.. Otros ejemplos de equivocaciones orales que, según la intención del poeta, deben ser interpretadas como muy significativas y, en su mayoría, como confesiones involuntarias, aparecen en el *Ricardo III*, de Shakespeare, y en *Don Carlos*, de Schiller. No sería difícil ampliar esta lista. <<

[598] Nota de 1910.

*Ce qu'on conçoit bien
s'énonce clairement
et les mots pour le dire
arrivent aisément.*

(BOILEAU: *Art poétique*.) <<

[599] En inglés en el original. Su traducción es: «Un amigo mío me describió la enfermedad nerviosa que aquejaba a una tercera persona para que yo le dijese mi opinión sobre dicha enfermedad y el modo posible de curarla». Mi respuesta fue: «Creo poder remover con el tiempo, y por medio del psicoanálisis, todos los síntomas que atormentan al paciente, pues me parece un caso *durable*, digo *curable*». (N. del T.) <<

[600] Para la inteligencia de este ejemplo debe tenerse en cuenta que la palabra *Beförderung* tiene dos sentidos: el de «transporte» y el de «promoción». (N. del T.) <<

[601] «Complejos», término que usó Freud bajo la influencia de Jung a partir de 1907, al decir de Strachey. Las ediciones anteriores decían «círculos de pensamientos». (*Nota del E.*) <<

[602] Agregado en 1907. <<

[603] Agregado en 1910. <<

[604] Agregado en 1910. <<

[605] Cita y ejemplos 9 y 10 agregados en 1917. <<

[606] «*Jahresbericht für Neurologie und Psychiatrie*». Freud contribuyó en la sección sobre las parálisis cerebrales infantiles. (*Nota del E.*) <<

[607] Véase el *Julio César* shakespeariano (acto III, esc. 3a.):

«CINNA. —Mi nombre es Cinna.

UN CIUDADANO. —Despedazadle. Es un conjurado.

CINNA. —¡Soy Cinna, el poeta; no Cinna, el conjurado!

OTRO CIUDADANO. —No importa. Su nombre es Cinna. Arrancadle el nombre del corazón y dejadle marchar». <<

[608] Véase el análisis de este sueño en «Los sueños» (en estas Obras Completas).

<<

[609] Agregado en 1917. <<

[610] Ejemplos 11 y 12 agregados en 1919. <<

[611] Ejemplos 14 a 16 agregados en 1912. <<

[612] Agregado en 1920. <<

[613] Agregado en 1920. <<

[614] Nota de 1904: El olvido normal sucede por la vía de la condensación. De esta manera llega a ser la base para la formación de conceptos. Lo que se aísla se percibe claramente. La represión hace uso del mecanismo de la condensación produciendo una confusión con otros casos similares. Además, tendencias de otras regiones toman posesión del material indiferente llevándolo a distorsiones y falsificaciones. <<

[615] En general, acuden después a la consciencia, en el curso de la consulta, todos los detalles de la primera visita olvidada. <<

[616] Sucesos accidentales de variados tipos atribuidos por Theodor Vischer a la «obstinación de las cosas», pudieran, a mi juicio, ser igualmente explicados. <<

[617] Agregado en 1907. <<

[618] Evidentemente se refiere a W. Flies. (*Nota del E.*) <<

[619] «¿Quién se beneficia?», de uso en criminología. (*Nota del E.*) <<

[620] Nota de 1907: Al inquirir de un paciente si ha padecido diez o quince años atrás alguna infección luética, se olvida con demasiada frecuencia que el interrogado suele haber considerado psíquicamente dicha enfermedad como otra distinta en absoluto, por ejemplo, como un reumatismo agudo. En las anamnesis que los padres dan al médico sobre sus hijas enfermas de neurosis puede apenas distinguirse lo que olvidan de lo que con toda intención ocultan, pues dan de lado, esto es, reprimen sistemáticamente todos aquellos datos que suponen pueden perjudicar un ulterior matrimonio de las hijas. Adición de 1910: Un individuo que había perdido a su mujer, víctima de una afección pulmonar, me comunicó el siguiente caso de engaño al médico que la visitaba, engaño que no puede explicarse más que por un olvido: «Al ver que después de muchas semanas de tratamiento no cedía la pleuritis de mi pobre mujer, llamamos en consulta al doctor P. Al hacer éste el historial de los antecedentes de la enferma, preguntó, entre otras cosas, si en la familia de mi mujer había habido algún caso de enfermedad de pulmón. Mi mujer lo negó, y tampoco yo recordé nada en contrario de su negación. Al despedirse el doctor P., comenzamos a hablar, como casualmente, de viajes y excursiones, y mi mujer me dijo: `Sí; el viaje hasta Langersdorf, *donde está enterrado mi pobre hermano*, es bastante largo'. Este hermano había muerto hacía unos quince años después de una larga tuberculosis. Mi mujer le había querido mucho, y me había hablado de él en frecuentes ocasiones. Al oír la frase anterior, recordé que mi mujer se asustó mucho cuando su enfermedad fue diagnosticada de pleuritis, y dijo con tristeza: *También mi hermano murió de una enfermedad del pulmón*. Mas su recuerdo se hallaba de tal modo reprimido, que ni aun después de su frase sobre el sitio donde se hallaba enterrado su hermano encontró ocasión de corregir la información que había dado sobre sus antecedentes familiares. A mí mismo no se me presentó tal recuerdo hasta el momento en que ella aludió al hermano». Adición de 1912: E. Jones relata un caso análogo al anterior en la obra que ya hemos citado varias veces. Un médico, cuya mujer padecía una enfermedad abdominal no bien definida aún, le dijo, queriendo alentarla: «Lo bueno es que en tu familia no ha habido ningún caso de tuberculosis». La mujer le respondió con gran sorpresa: «Pero ¿has olvidado que mi madre murió de ella y que mi hermana también la padeció, curándose después de estar desahuciada por los médicos?» <<

[621] En los días en que me hallaba escribiendo estas páginas me sucedió el siguiente caso de olvido, que me pareció casi increíble:

En los primeros días de enero acostumbro revisar mi libro de notas para enviar a mis clientes la cuenta de los honorarios devengados. En los apuntes correspondientes al mes de junio hallé un nombre, M...l, y me fue imposible acordarme de la persona a la que correspondía. Mi extrañeza subió de punto al seguir hojeando el libro y ver que se trataba de un enfermo instalado en un sanatorio y al que había visitado a diario durante varias semanas. No es natural que un médico se olvide, al cabo de seis meses, de un enfermo al que ha asistido en tales circunstancias. ¿Sería algún individuo paralítico? un caso sin interés — me preguntaba a mí mismo—. Por fin, la nota de los honorarios recibidos hizo volver a mi memoria todo el conocimiento que quería eludir el recuerdo. M...l era una muchacha de catorce años, el caso más notable que se me había presentado en los últimos tiempos y cuyo desgraciado final hubo de proporcionarme horas muy penosas, dándome una lección que no olvidaré nunca. Esta muchacha padecía una inequívoca histeria, que se mejoró rápida y fundamentalmente bajo mis cuidados. Después de esta mejoría fue retirada del sanatorio por sus padres, aun cuando ella se quejaba todavía de dolores abdominales, los cuales habían desempeñado un principal papel en el cuadro sintomático de la histeria. Dos meses después murió de un sarcoma de las glándulas abdominales. La histeria, a la que la muchacha se hallaba muy predispuesta, había aprovechado la formación del tumor como agente provocador, y fascinado yo por sus tumultuosas pero inofensivas manifestaciones, había tal vez descuidado los primeros signos de la otra insidiosa e incurable enfermedad. <<

[622] Nota de 1910: A. Pick ha reunido hace poco (1905) una serie de autores que aceptan el valor de la influencia ejercida por factores efectivos sobre la memoria y reconocen —más o menos expresamente— la participación en los olvidos de una fuerza defensiva contra lo penoso o desagradable. Ninguno de nosotros ha podido representar este fenómeno y su fundamento psicológico tan completa e impresionantemente como Nietzsche en uno de sus aforismos (*Más allá del bien y del mal*, II, 68): «Has hecho esto, me dice mi memoria. Eso no puedes haberlo hecho, dice mi orgullo, y permanece incommovible. Por último, cede la memoria». <<

[623] Freud cita a Gross (1898): *Psicología del olvido en los enfermos mentales y nerviosos*. (Archivo de antropología criminal y criminología de H. Gross.) <<

[624] Nota de 1912: *Opinión de Darwin sobre los olvidos* (E. Jones). En la autobiografía de Darwin se halla el siguiente pasaje, que refleja su honradez científica y su agudeza psicológica:

«Durante muchos años he seguido una `dorada regla'. En cuanto encontraba un hecho publicado, una nueva observación o un pensamiento que contradecían mis resultados generales, tomaba nota de ellos lo más exactamente posible, pues la experiencia me había enseñado que tales hechos y pensamientos escapan más fácilmente de nuestra memoria que aquellos otros que nos son favorables». <<

[625] Pero la parte molesta de ello es que escasamente hay algún grupo de ideas al que yo me siento más antagónico que aquel de sentirme protegido por alguien. Lo que en nuestro país se ve en esta relación es suficiente como para quitarle a uno cualquier deseo de ello, y el rol de hijo favorito, en realidad, me parece muy poco apropiado a mi carácter. Siempre he sentido una fuerza poco común hacia «de ser yo mismo un hombre fuerte». Todavía me recuerdo de fantasías como ésta y que, incidentalmente, nunca se cumplió. Por encima y más allá de esto, el incidente es un buen ejemplo de la forma como la relación de uno con el propio ser, que normalmente se deja atrás, pero que emerge victoriosa en la paranoia, nos perturba y confunde en nuestra apreciación objetiva de las cosas. Adición de 1924. Hace algún tiempo, uno de mis lectores me remitió un volumen de la colección infantil de Franz Hoffmann, en el cual se relata detalladamente una fantasía de salvamento análoga a la construida por mí durante mi estancia en París. La coincidencia se extiende hasta determinados giros poco comunes que aparecen en ambas versiones. No es posible excluir por completo la posibilidad de haber leído en mis años juveniles dicho libro. La biblioteca escolar de nuestro gimnasio poseía la colección de Hoffmann, y el bibliotecario acostumbraba ofrecer a los alumnos volúmenes de esta colección con preferencia a otro alimento espiritual. La fantasía que a los cuarenta y tres años creí recordar como invención de otro pudiera muy bien no haber sido sino una fiel reproducción de una impresión de lectura recibida entre los once y los trece años. La fantasía de salvamento atribuida por mí al tenedor de libros de *El Nabab* no tenía más objeto que abrir un camino a la fantasía de mi propio salvamento y hacer tolerable a mi orgullo el deseo de hallar una persona que me favoreciera y protegiese. Ningún psicólogo extrañará oírme afirmar que en mi vida consciente me ha repugnado siempre la idea de depender del favor de un protector, habiendo tolerado muy mal las escasas situaciones reales en las que ha sucedido algo análogo. En un trabajo titulado «Vaterrettung und Vatermord in den neurotischen Phantasiegebilden», en *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, VIII, 1922, nos ofrece Abraham el sentido más profundo de las fantasías de este contenido y una explicación casi exhaustiva de sus peculiaridades. <<

[626] El primer trabajo de O. Rank. (*Nota del E.*) <<

[627] Véase la obra de Bernheim *Nuevos estudios sobre hipnotismo, sugestión y psicoterapia*, 1892. <<

[628] Nota de 1912: En la comedia *César y Cleopatra*, de B. Shaw, se atormenta César, al ir a partir de Egipto, con la idea de que se había propuesto hacer algo antes de partir y había olvidado qué. Por fin, resulta que lo que ha olvidado es ¡despedirse de Cleopatra! Este pequeño rasgo debe dar cuenta —por verdad histórica— de lo poco que César se ocupaba de la pequeña princesa egipcia. (E. Jones: *l. c.*, pág. 488) <<

[629] Las mujeres, con su fina comprensión de los procesos mentales inconscientes, se inclinan siempre más a considerar como una ofensa el que no se las reconozca en la calle y, por tanto, que no se las salude, que a pensar en la explicación más inmediata, esto es, en que el que ha cometido la omisión es corto de vista o que, sumido en sus pensamientos, no ha reparado en ellas. Así, pues, suelen concluir que se les habría visto si se sintiese algún interés por ellas.

<<

[630] Nota de 1910: S. Ferenczi nos comunica que él ha sido uno de tales *distraídos* y que sus conocidos se extrañaban de la frecuencia y originalidad de sus errores. Pero los signos de esta *distracción* han desaparecido casi por completo desde que comenzó a tratar a los enfermos por el método psicoanalítico y se vio obligado a prestar también atención al análisis de su propio yo. A su juicio, renunciamos a los actos fallidos cuando aprendemos a extender considerablemente los límites de la propia responsabilidad, siendo, por tanto, la distracción un estado dependiente de complejos inconscientes y curables por medio del psicoanálisis. Sin embargo, un día que se reprochaba a sí mismo haber cometido un error técnico en el psicoanálisis de una paciente, aparecieron de nuevo todas sus distracciones. Tropezó varias veces andando por la calle (representación del *faux pas* cometido en el tratamiento), olvidó su cartera en casa, quiso pagar en el tranvía cinco céntimos de menos, abrochó equivocadamente sus vestidos, etc. <<

[631] Nota de 1912: E. Jones observa respecto a esta cuestión: «Frecuentemente, la resistencia es de un orden general. Así, un hombre ocupado olvida echar las cartas que le ha confiado su esposa —comisión poco molesta—, como podía olvidar otra más engorrosa: traerle los encargos de las tiendas, por ejemplo». <<

[632] Por no alterar la unidad del tema, quiero hacer aquí una digresión y añadir a lo antedicho que, en relación a las cuestiones de dinero, muestra la memoria de los hombres una particular parcialidad. Recuerdos erróneos de haber pagado ya algo son con frecuencia, como en mí mismo he podido comprobar, de una gran tenacidad. En los casos en que la intención de ganar dinero se manifiesta al margen de los grandes intereses de la vida y se le pueda dejar libre de curso sin tomarla en serio, como sucede con el juego de naipes en errores, recuerdos falsos y faltas en el cálculo, encontrándose así, sin saber cómo, envueltos en pequeños fraudes. El carácter psíquicamente refrescante del juego depende, en gran parte, de tales posibles libertades. El refrán de que en el juego se conoce el carácter del hombre puede aceptarse, añadiendo: el carácter reprimido. El mismo mecanismo preside las faltas que los camareros cometen en el cálculo de las cuentas. Entre los comerciantes es muy frecuente aplazar determinados pagos, aplazamiento que no proporciona ventaja alguna al deudor y que debe interpretarse psicológicamente como una exteriorización de la contrariedad de tener que hacer un gasto. Adición de 1912: Brill observa a este respecto y con agudeza epigramática, lo siguiente: «Somos más capaces de extraviar aquellas cartas que contienen una cuenta que las que contienen un cheque». En conexión con los sentimientos más íntimos y menos aclarados está el hecho de que mujeres de gran rectitud muestran a veces una particular desgana en satisfacer los honorarios del médico. Ordinariamente, suelen olvidar el portamonedas y no pueden pagar en la consulta. Luego olvidan día tras día enviar el dinero y, de este modo, acaban por conseguir que el médico las haya asistido gratuitamente «por sus bellos ojos». <<

[633] Nota de 1910: Una segunda publicación de Meringer me ha demostrado posteriormente mi error al atribuir a este autor tal comprensión. <<

[634] (*Nota del T.*) En francés en el original. <<

[635] (*N. del T.*) En inglés en el original. <<

[636] Ejemplo de 1907. <<

[637] ¡Ay! Se ha perdido la Venus —¡pataplum!— de Médicis. <<

[638] En esta frase, el verbo reflexivo *sich vergreifen* seguido de la preposición «bei» significa «equivocarse», pero seguido de la preposición «an» significa «atentar, profanar, violar». Así se explica la conexión entre «equivocarse con la anciana» y «atentar contra la anciana». (*Nota del T.*) <<

[639] Este sueño ha sido denominado por mí «sueño de Edipo», porque nos da la clave para la comprensión de la leyenda del rey Edipo. En el texto de Sófocles coloca éste en boca de Yocasta la relación de tal sueño. <<

[640] El automaltrato que no se propone una completa autodestrucción como su finalidad, no tiene en nuestro estado de civilización actual más remedio que ocultarse detrás de la casualidad o manifestarse imitando el comienzo de una enfermedad espontánea. Antiguamente era un signo usual de duelo y podía ser expresión de ideas de piedad y renunciamento al mundo. <<

[641] El caso es entonces idéntico al atentado sexual contra una mujer en el que el ataque del hombre no puede ser rechazado por la total fuerza muscular de la mujer y porque a él coadyuva, aceptándolo, una parte de las sensaciones inconscientes de la atacada. Ya se suele decir que tal situación *paraliza* las fuerzas de la mujer y no se necesita añadir las razones de esta paralización. Desde este punto de vista aparece injusta, psicológicamente, una de las ingeniosas sentencias dictadas por Sancho Panza en su ínsula (*Quijote*, parte II, capítulo XLV). Una mujer acusa a un hombre de haberla forzado. Sancho la indemniza con una repleta bolsa que hace le entregue el acusado, y da a éste, una vez partida la mujer, permiso para correr tras ella y arrancarle la bolsa. Al poco tiempo aparecen de nuevo los litigantes, y la mujer se vanagloria de que el supuesto violador no haya tenido fuerzas para arrancarle el dinero. Al oír esto dice Sancho: «Si el mismo aliento y valor que habéis mostrado para defender esta bolsa lo mostrarais, y aun la mitad menos, para defender vuestro cuerpo, las fuerzas de Hércules no os hicieran falta». <<

[642] Es evidente que la situación de un campo de batalla es precisamente la requerida por la intención consciente de suicidarse, que, sin embargo, rehúye el camino directo. Véase en el *Wallenstein* las palabras del capitán sueco sobre la muerte de Max Piccolomini: «Dícese que quería morir». <<

[643] Autocastigo por un aborto observado por el doctor J. E. G. van Emden. La Haya (Holanda), en *Zentralblatt für Psychoanalyse*, II, 12. <<

[644] Nota de 1920. Una persona me escribe sobre el tema «Daños autoinfligidos como castigo»: Si se observa la conducta de las personas en las calles, se tiene ocasión de ver con cuánta frecuencia les sucede algún pequeño accidente a aquellos hombres que —como es ya casi general costumbre— se vuelven a seguir a las mujeres con la vista. Tan pronto tropiezan, aun yendo por llano, como topan con un farol o se hieren de alguna otra forma. <<

[645] Nota de 1924: En muchos de estos casos de lesiones o muerte por accidente queda dudosa la interpretación. Las personas ajenas a la víctima no hallarán motivo alguno para ver en la desgracia cosa distinta de un accidente fortuito, mientras que sus familiares y amigos, conocedores de sus intimidades, podrán encontrar razones para sospechar la existencia de una intención inconsciente. El siguiente relato de un joven, cuya prometida murió víctima de un atropello, nos ofrece un acabado ejemplo de este género.

En septiembre del año pasado conocí a la señorita Z., de treinta y cuatro años de edad y excelente posición económica. Prometida a un oficial antes de la guerra, había pasado por el dolor de perder a su futuro, caído en el frente en 1916. De nuestro conocimiento nació pronto una mutua inclinación amorosa, sin que al principio pensásemos en el matrimonio, pues la diferencia de edad —yo tenía por entonces veintisiete años— parecía poco favorable a tal idea. Sin embargo, como vivíamos en la misma calle y nos veíamos y reuníamos a diario, nuestras relaciones acabaron por tomar un carácter íntimo, circunstancia que nos acercó más a la idea del matrimonio. Acordamos, pues, dar estado oficial a nuestras relaciones y fijamos la fecha de nuestros esponsales. Antes se proponía la señorita Z. hacer un viaje para visitar a un pariente suyo, propósito que la huelga ferroviaria le impidió, a última hora, llevar a cabo. Las sombras que la victoria de la clase obrera parecían proyectar sobre el porvenir influyeron durante algún tiempo en nuestro estado de ánimo. Sobre todo, mi futura, sujeta ya por naturaleza a grandes oscilaciones de ánimo, creía ver en los sucesos sociales graves obstáculos para nuestros proyectos. El sábado 20 de marzo mostraba, sin embargo, alegría y animación excepcionales que me sorprendieron y contagiaron, haciéndonos verlo todo de color de rosa. Algunos días antes habíamos quedado en ir una mañana juntos a la iglesia, aunque sin precisar cuándo. Al día siguiente, domingo 21 de marzo, a las nueve y cuarto de la mañana, me telefoneó diciéndome que fuese a buscarla para ir a la iglesia, pero me fue imposible complacerla por tener ocupaciones ineludibles. Visiblemente contrariada por mi negativa, decidió ir sola a la iglesia. En la escalera de la casa encontró a un conocido, con el que anduvo un rato, dando muestras de excelente humor y sin aludir para nada a nuestra conversación telefónica. Cerca ya de la

iglesia se despidió de su acompañante, alegando, en tono festivo, que su guarda no le era ya necesaria, puesto que sólo tenía ya que cruzar la calle, tranquila y despejada en aquel lugar. Un momento después, cuando iba ya a alcanzar la acera opuesta, fue atropellada por un coche, muriendo a las pocas horas. Por aquel mismo lugar habíamos atravesado juntos infinitas veces. Mi futura se mostraba siempre en extremo prudente y, además, precisamente aquella mañana, era casi nulo el tránsito rodado, puesto que los ómnibus, tranvías, etcétera, estaban en huelga. Resulta, pues, inconcebible que no viera el coche que la atropelló, ni siquiera lo oyese acercarse. Todo el mundo creyó en un accidente «casual». Mi primera impresión fue totalmente contraria, aunque tampoco podía pensar en un propósito premeditado. Intenté, pues, hallar una explicación psicológica, y al cabo de mucho tiempo creí encontrarla al leer su *Psicopatología de la vida cotidiana*. La señorita Z. manifestaba, a veces, cierta tendencia al suicidio, e incluso había intentado hacerme compartir sus opiniones, habiéndome yo esforzado en desvanecer tales ideas. Dos días antes de la desgracia, al regreso de un paseo, comenzó a hablar, sin motivo alguno exterior, de su muerte y de la conveniencia de tomar sus disposiciones testamentarias. Sin embargo, no inició paso alguno en tal sentido, lo cual prueba que sus manifestaciones no obedecían a un propósito suicida. Así, pues, a mi juicio, que desde luego no considero indiscutible, la muerte de la señorita Z. no puede atribuirse a una desgracia casual ni a una omnubilación de la consciencia, sino a una autodestrucción intencionada, dependiente de un motivo inconsciente que consiguió ocultarse bajo el disfraz de un accidente fortuito. Esta opinión mía queda robustecida por ciertas manifestaciones hechas por la señorita Z. a sus familiares antes de su conocimiento conmigo y luego también a mí mismo. Hemos, pues, de suponer que su desgraciado fin fue una consecuencia de la muerte de su primer prometido, al que nada podía sustituir para ella. <<

[⁶⁴⁶] Hayermans, *Schetsen van Samuel Falkland*, Amsterdam, H. J. W. Becht, 1914. <<

[⁶⁴⁷] Corresponde a 80 libras o 40 dólares, valor de esa época. (*Nota del E.*) <<

[648] Agregado de 1912. <<

[649] *Aportación al simbolismo en la vida cotidiana*, Ernest Jones, Toronto. Traducido al alemán por Otto Rank (Viena) y publicado en la *Zentralblatt für Psychoanalyse*, I, 3, 1911. <<

[650] «Freud's Theory of Dreams», en *American Jour. of Psychol.*, abril de 1910, página 301, núm. 7, por E. Jones. <<

[651] Compárese Oldham: *I wear my pen as others do their sword.* <<

[652] Alphonse Maeder: «Contributions à la psychopathologie de la vie quotidienne», en *Archives de Psychologie*, t. VI, 1906. <<

[653] En francés en el original. (*N. del T.*) <<

[⁶⁵⁴] Nota de 1917. —[En la *Zentralblatt für Psychoanalyse*, II (1912), y en la *Internat. Zeitschrift für Psychoanalyse*, I (1913), pueden hallarse otras comunicaciones sobre la misma cuestión.] <<

[655] γνῶθι σεαυτόν. Célebre inscripción en el templo de Apolo en Delfos. (*Nota del E.*). <<

[656] Según Strachey es un episodio del hijo mayor de Freud. (Nota del E.). <<

[657] Esta afirmación mía no fue por completo errónea. La versión órfica del mito hace repetir a Zeus, con su padre, la castración que éste hizo sufrir al suyo (Roscher: *Diccionario de Mitología*). <<

[⁶⁵⁸] Ejemplos 4, 5, 7 y 9 agregados en 1907. <<

[659] Agregado en 1919. <<

[660] De los Babenbergs, según Strachey. (*Nota del E.*). <<

[661] Agregado en 1912. <<

[662] Ejemplos 10 y 11 agregados en 1920. <<

[663] Ejemplos 12 y 17 agregados en 1917. <<

[664] Ejemplos 13 y 15 agregados en 1919. <<

[665] Ejemplos 14 y 16 agregados en 1910. <<

[666] Capítulo agregado en 1907. <<

[667] Ejemplos 3, 4 y 5 agregados en 1912. (*Nota del E.*). <<

[668] Esta continua actuación de los elementos inconscientes se manifiesta unas veces en forma de un sueño consecutivo al acto fallido, y otras, en la repetición del mismo o en la omisión de una rectificación. <<

[669] Agregado en 1919. (*Nota del E.*). <<

[670] Nota de 1924: No es raro que el sueño anule los efectos de un acto fallido, tal como la pérdida o el extravío de un objeto, revelándonos dónde hallaremos lo perdido; pero esta revelación no tiene nada de sobrenatural en cuanto el que la recibe es el mismo sujeto que ha sufrido la pérdida. Una señora joven relata: «Hace unos cuatro meses perdí una sortija muy bonita. Después de rebuscar inútilmente por todos los rincones de mi cuarto, soñé una noche que la sortija se hallaba junto a un cajón al lado del radiador. Naturalmente, lo primero que hice al levantarme fue dirigirme al lugar indicado en mi sueño, y allí estaba, en efecto, la sortija».

La sujeto se maravilla de este suceso y afirma que le ocurre con frecuencia ver satisfechos en esta forma singular sus deseos y sus pensamientos, pero omite preguntarse qué transformaciones hubo en su vida entre la pérdida y la recuperación de la sortija. <<

[671] Ver S. Freud «Análisis fragmentario de una histeria» en este mismo volumen. (*Nota del E.*). <<

[672] W. Fliess, según Strachey. (*Nota del E.*). <<

[673] Agregado en 1907. <<

[674] Alfred Adler: «Tres psicoanálisis de cantidades arbitrarias y cifras obsesivas» (*Psych. Neur. Wochenschrift*, núm. 28, 1905). <<

[675] Como aclaración a lo relacionado con *Macbeth*, volumen núm. 17 de la B. U., me comunica el doctor Adler que el sujeto del análisis ingresó, teniendo diecisiete años, en una sociedad anarquista que se había señalado como fin la muerte del rey. Por esta razón cayó quizá en olvido el contenido del *Macbeth*. En aquella época recibió el referido sujeto una comunicación secreta en la que las letras eran sustituidas por números. <<

[676] Agregado de 1910. <<

[677] Agregado de 1912. <<

[678] Para simplificar he suprimido algunas ocurrencias intermedias, perfectamente pertinentes. <<

[679] Agregado en 1920. <<

[680] Agregado en 1912. <<

[681] [En las ediciones de 1901 y 1904 el texto continuaba así:] «Generalmente hago especulaciones acerca de la duración de mi propia vida y de la vida de mis seres queridos, y el hecho que mi amigo de B.(erlín) con los períodos de la vida humana los haya puesto de objeto de sus cálculos, basados en unidades biológicas, esto pudiera ser lo determinante en este engaño inconsciente. No estoy ahora de acuerdo con una de las premisas de donde procede su trabajo. Desde un punto de vista egoísta me sería muy grato oponer mis ideas a las de él, y pareciera estar imitando sus cálculos a mi propia manera». [Strachey comenta que Freud se refería en su «punto de vista egoísta» a la predicción (errada) de que moriría en 1907 a los cincuenta y un años, año en el que omitió este pasaje. (*Nota del E.*)] <<

[682] Nota de 1920. El señor Rudolf Schneider, de Munich, ha expuesto una interesante objeción contra la fuerza demostrativa de estos análisis de números (R. Schneider: «La investigación freudiana de las ocurrencias de números», *Internat. Zeitschr. J. Psychoanalyse*, 1920-21). Escogiendo una cifra dada, por ejemplo, la primera fecha que se representaba a sus ojos al abrir un libro de historia, o comunicando a otra persona un número elegido por él, hizo Schneider el experimento de ver si se presentaban también ante este número asociaciones aparentemente determinantes. En efecto, se presentaron en la práctica tales asociaciones. En el ejemplo, producto de un autoanálisis, que Schneider nos comunica, el resultado de las asociaciones emergentes fue una determinación tan rica y significativa como la que resulta en nuestros análisis de números espontáneamente emergidos, siendo así que en el experimento de Schneider el número no necesitaba determinación ninguna, por haber sido dado exteriormente. En otro caso se facilitó Schneider demasiado la tarea, pues la cifra que dio fue el 2, cuya determinación tiene necesariamente que alcanzarse por cualquier material y en cualquier persona.

De estas investigaciones deduce Schneider dos cosas: Primera, que «lo psíquico posee iguales posibilidades de asociación respecto a los números que respecto a los conceptos», y segunda, que la emergencia de asociaciones determinantes ante números espontáneamente expresados no demuestran que estos números sean originados por los pensamientos que se revelan en el «análisis». La primera consecuencia es de una certeza indudable. A un número dado puede asociarse algo pertinente con igual facilidad que a una palabra dada, y una quizá más fácilmente, pues la facultad de asociación de las escasas cifras es especialmente grande. Entonces se encuentra uno simplemente en la situación del llamado experimento de asociación, que ha sido estudiado en sus más diversas direcciones por la escuela de Bleuler-Jung. En esta situación, la ocurrencia (reacción) se determinaba por la palabra dada (palabra-estímulo). Esta reacción puede ser, sin embargo, de muy distinta naturaleza, y las investigaciones de Jung han mostrado que la diferenciación no queda abandonada a la «casualidad», sino que en la determinación toman parte «complejos» inconscientes cuando han sido heridos por la palabra-estímulo.

La segunda consecuencia de Schneider va demasiado lejos. Del hecho de que ante números (o palabras) dados emerjan ocurrencias pertinentes no puede deducirse, sobre la derivación de los números (o palabras) espontáneamente emergentes, nada que no hubiera de haberse debido tener en cuenta antes del conocimiento de este hecho. Estas ocurrencias (palabras o números) podían ser indeterminadas, determinadas por los pensamientos, que aparecen en el análisis, o por último, determinadas por otros pensamientos que no se han revelado en el mismo, en cuyo caso éste nos habría engañado. Hay que libertarse de la tendencia a creer que este problema se plantea para los números de distinto modo que para las palabras. No está dentro de las intenciones de este libro realizar una investigación crítica del problema, y con ella una justificación de la técnica psicoanalítica en esta cuestión de las ideas espontáneas. En la práctica analítica se parte de la hipótesis de que la segunda de las mencionadas posibilidades es la cierta y la utilizable en la mayoría de los casos. Las investigaciones de un psicólogo experimental han mostrado que es la más probable (Poppelreuter). (Véase, además, sobre esta cuestión, las importantes consideraciones de Bleuler en su libro *Das autistisch-undisziplinierte Denken*, 1919, capítulo IX, «Von den Wahrscheinlichkeiten der psychologischen Erkenntnis», sobre el pensamiento autista.) <<

[683] Strachey ve en ésta una cita de Martín Lutero en la Dieta de Worms. (*Nota del E.*) <<

[684] Nota de 1907: Esta doctrina de la estricta determinación de actos aparentemente arbitrarios ha dado ricos frutos para la Psicología y quizá también para la administración de justicia. Bleuler y Jung han hecho de este modo inteligible las reacciones en el llamado «experimento de asociación», en el cual la persona investigada debe contestar a una palabra que se le dirija (palabra-estímulo) con otra que al oír aquélla se le ocurra (reacción), midiéndose el tiempo que transcurre entre una y otra (tiempo de reacción). Jung ha mostrado en sus *Diagnostischen Assoziationsstudien*, 1906, qué buen reactivo para los estados psíquicos poseemos en este experimento de asociación. Dos discípulos del profesor de Derecho Penal H. Gross, de Praga, los señores Wertheimer y Klein, han desarrollado, basándose en estos experimentos, una técnica para el *diagnóstico de hechos (Tatbestands-Diagnostik)*, en casos criminales, técnica cuyo examen y verificación ocupa en la actualidad a psicólogos y juristas. <<

[685] Partiendo de otros puntos de vista, se ha incluido esta interpretación de las exteriorizaciones nimias o casuales en el *delirio de referencia* (*Beziehungswahn*). <<

[686] Aquellas fantasías de los histéricos, referentes a malos tratos o abusos sexuales, que el análisis trata de hacer conscientes, coinciden ocasionalmente, hasta en sus menores detalles, con los lamentos de los paranoicos perseguidos. Es singular, mas no incomprensible, en que también se halle igual contenido como una realidad en los hechos ejecutados por los perversos para la consecución de sus deseos. <<

[687] Nota de 1924: En un trabajo titulado «Psicoanálisis y superstición» (*Int. Zetschrift f. Psychoan.*, VIII, 1922) incluye N. Ossipow el siguiente ejemplo, encaminado a precisar las diferencias entre las interpretaciones supersticiosa, psicoanalítica y mística de un mismo suceso. El mismo día de su matrimonio, celebrado en una pequeña ciudad provincial, emprendió Ossipow su viaje de novios con destino a Moscú. Próximo ya al término de su viaje, en una estación situada a unas dos horas de Moscú, se le ocurrió descender del tren para echar una ojeada a la población correspondiente. Suponiendo que la parada duraría lo bastante para permitirle satisfacer su deseo, atravesó la estación y anduvo unos momentos camino de la ciudad. Pero al regresar se encontró con que el tren había partido, llevándose a su mujer. Cuando su vieja ama de llaves tuvo noticia de este suceso exclamó con aire preocupado: «¡Este matrimonio acabará mal!» Ossipow acogió con grandes risas aquella profecía, pero cuando cinco meses más tarde se vio divorciado hubo de interpretar lo sucedido en su viaje de novios como una «protesta inconsciente» contra su matrimonio. La ciudad en la que tuvo efecto su acto fallido adquirió para él, años después, una importante significación, por residir en ella una persona con la que el Destino le unió luego íntimamente. En la época de su matrimonio no conocía aún a tal persona ni siquiera sospechaba su existencia. Pero la interpretación mística del suceso hubiera sido la de que el hecho de haber abandonado en aquella ciudad el tren de Moscú, y a su mujer en él, constituía un signo del futuro. <<

[688] Percepción exenta, naturalmente, de todo carácter de conocimiento. <<

[689] Strachey comenta que ésta es la primera aparición del término metapsicología en obra publicada de Freud, agrega que, sin embargo, no volvió a ser usada hasta catorce años más tarde, en «El inconsciente» (1915, vol. VI de esta colección). (*Nota del E.*) <<

[690] Nota de 1924: —Ver Hitschmann (1910 y 1916). <<

[⁶⁹¹] Nota de 1924: —Ver mi trabajo «El sueño y la telepatía» [1922, en estas Obras Completas]. <<

[692] Estudios en París en la clínica de Charcot. (*Nota del E.*) <<

[693] Tema insertado en 1907 y completado sucesivamente en ediciones posteriores. (*Nota del E.*) <<

[694] Agregado en 1917. <<

[695] Nota de 1924: —Se ensalzan aquí interesantes problemas de naturaleza *económica*, que surgen al tener en cuenta el hecho de que los procesos psíquicos tienden a la consecución de placer y la supresión de displacer. Constituye ya un problema económico cómo es posible recuperar, por medio de asociaciones sustitutivas, un nombre olvidado por un motivo de displacer. Un bello trabajo de Tausk (*Entwertung des Verdrängungsmotivs durch Rekompense*, en *Int. Zeitschrift für Psychoan.*, I, 1913) muestra, con excelentes ejemplos, cómo el nombre olvidado se nos hace de nuevo accesible cuando conseguimos incluirlo en una asociación placiente capaz de compensar la probable emergencia de displacer en su reproducción. <<

[696] Agregado en 1917. <<

[697] Nota de 1924: Este libro es de un carácter eminentemente popular, trata únicamente de apuntar, por una acumulación de ejemplos, pavimentando el camino a una comprensión de procesos mentales inconscientes y sin embargo operantes. Se evita toda consideración teórica acerca de la naturaleza de este inconsciente. <<

[698] Nota de 1907: Puedo dar las siguientes indicaciones sobre el mecanismo del olvido propiamente dicho: El material de la memoria sucumbe, en general, a dos influencias: condensación y deformación. La deformación es obra de las tendencias dominantes en la vida psíquica y se dirige, sobre todo, contra aquellas huellas del recuerdo que han permanecido afectivas y que presentan una mayor resistencia a la condensación. Las huellas que han devenido indiferentes sucumben al proceso de condensación sin resistencia alguna, pero puede observarse que, además, hacen también presa en este material indiferente determinadas tendencias de deformación que no han quedado satisfechas en el lugar en que querían manifestarse. Dado que estos procesos de condensación y deformación se desarrollan durante un largo período de tiempo, durante el cual actúan todos los nuevos sucesos en la transformación del contenido de la memoria, opinamos que es el tiempo lo que hace inseguros e imprecisos a los recuerdos. Es muy probable que en el olvido no exista en absoluto una función directa del tiempo. En las huellas de recuerdo reprimidas puede comprobarse que no han sufrido cambio ninguno en los más largos períodos de tiempo. Lo inconsciente está, en general, fuera de tiempo. El carácter más importante y singular de la fijación psíquica es el de que todas las impresiones son conservadas, por una parte, en la misma forma en la que se recibieron y, además, también en todas aquellas formas que ha adoptado en ulteriores desarrollos, carácter que no puede aclararse por ninguna comparación con otros campos. En virtud de esta teoría podría reconstituirse para el recuerdo todo estado anterior de contenido de la memoria, aun cuando sus elementos hayan cambiado todas sus relaciones originales por otras nuevas. <<

[699] Para Strachey sería la primera mención que hiciese Freud de la característica atemporal del inconsciente, nos parece que sí, sin embargo, en forma menos explícita trabajó Freud los problemas del tiempo en la elaboración onírica (ver «Interpretación de los sueños»). (*Nota del E.*) <<

[700] Véase *La interpretación de los sueños*. <<

[701] *Bruchstück einer Hysterie-Analyse*, en alemán en el original [Mschr. Psychiat. Neurol., 18 (4 y 5), oct. y nov., 285-310 y 408-467]. <<

[702] Fliess, según Strachey. (*Nota del E.*) <<

[703] Richard Schmidt: *Beiträge zur indischen Erotik*. 1902. <<

[704] «La interpretación de los sueños», en estas Obras completas. <<

[705] Véanse «Análisis de la fobia de un niño de cinco años» y «Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia descrito en forma autobiográfica», en estas Obras Completas. <<

[706] Resumen cronológico de los aspectos relevantes de la vida y psicoanálisis de Dora, basado en el que confeccionara James Strachey y en los datos y fechas señalados en el propio historial clínico.

1882: Nacimiento de Dora.

1888: Padre enfermo con Tbc. La familia se traslada a B.

1889: Enuresis.

1890: Disnea.

1892: Desprendimiento de retina del padre.

1894: Ataque confusional del padre. Su consulta a Freud. Jaqueca y «tussis nervosa».

1896: Escena del beso.

1898 (Al comienzo del verano): Primera consulta de Dora a Freud. (Final de junio): Escena del lago. (Invierno): Muerte de la tía de Dora en Viena.

1899 (Marzo): Apendicitis. (Otoño): La familia se cambia de B. y se traslada a una ciudad fabril.

1900: La familia se traslada a Viena. Amenaza de suicidio. (Oct. a Dic.): Tratamiento con Freud. (31/12): Fin del tratamiento.

1901 (Enero): Se escribe la historia del caso.

1902 (Abril): Última consulta de Dora a Freud.

1905: Publicación del historial clínico.

1923: Freud se entera de una recaída de Dora y de su consulta a otro médico.

1925: Freud escribe un prólogo al historial clínico. <<

[707] Un colega me confió, en una ocasión, a una hermana suya, para que la sometiera al tratamiento psicoterápico, pues según su diagnóstico padecía una histeria, de la que venía tratándose sin resultado positivo alguno hacía ya varios años. La breve información de mi colega parecía perfectamente compatible con su diagnóstico. No obstante, en la primera sesión del tratamiento hice que la paciente misma me relatara su historia, y al comprobar que desarrollaba su relato con orden y claridad perfectos, no obstante los singulares acontecimientos que entrañaba, concluí que no podía tratarse de un caso de histeria. Procedí, pues, seguidamente a un minucioso reconocimiento físico que me llevó a diagnosticar una *tabes* relativamente poco avanzada. Un tratamiento apropiado —inyecciones de Hg. (*Ol cinereum*, según la fórmula del profesor Lang)— mejoró luego mucho a la enferma. <<

[708] Las amnesias y los falsos recuerdos aparecen en una relación complementaria. Cuando un caso presenta grandes lagunas mnémicas, ofrece siempre, en cambio, contados recuerdos falsos. Inversamente, tales recuerdos pueden encubrir por completo a primera vista la existencia de amnesias. <<

[709] En aquellos casos en que el enfermo mismo duda de la autenticidad de sus recuerdos, una regla empíricamente deducida aconseja prescindir por completo de semejante apreciación. Cuando vacila entre dos versiones distintas del mismo suceso nos inclinaremos a aceptar como exacta la primera, considerando la segunda como un producto de la represión. <<

[710] No comparto ciertamente la opinión de que la única etiología de la histeria sea la herencia, pero, teniendo en cuenta anteriores publicaciones mías (*La herencia y la etiología de las neurosis*, en *Revue neurologique*, 1896), en las cuales he combatido dicha opinión, no quisiera hacer sospechar que no concedo importancia alguna a la herencia en la etiología de las neurosis. En el caso de nuestra enferma, los informes antes comunicados sobre el padre y sus hermanos integran ya antecedentes patológicos suficientes, hasta tal punto, que aquellos que juzgan imposible la emergencia de estados patológicos incluso como el de la madre, sin la existencia de una disposición hereditaria, no vacilarán en ver en este caso un ejemplo de herencia convergente. Por mi parte, creo más importante otro factor en cuanto a la disposición hereditaria, o más exactamente, constitucional, de la paciente. Ya indicamos que el padre había padecido antes del matrimonio una infección sifilítica. Ahora bien, un tanto por ciento singularmente elevado de los enfermos a los cuales he aplicado el tratamiento psicoanalítico descendía de padres que habían padecido una tabes o una parálisis. A consecuencia de la novedad de mi procedimiento terapéutico, acuden a mí solamente los casos más graves, sometidos ya durante años enteros a los más distintos tratamientos, sin el menor resultado positivo. Siguiendo la teoría de Fournier, hemos de considerar la tabes o la parálisis de los progenitores como indicio de una antigua infección luética, la cual me ha sido directamente confesada, en muchos casos, por los padres de los enfermos. En la última discusión sobre la descendencia de individuos sifilíticos (XIII Congreso médico internacional de París, 9 de agosto de 1900. Memorias de Finger, Tarnowski, Jullien y otros), echo de menos la mención de una circunstancia que mi experiencia de neurólogo me ha obligado a reconocer. Este hecho es el de que la sífilis de los progenitores es un factor de gran importancia para la constitución neurópata de la descendencia. <<

[711] Véase, luego, el motivo más verosímil de esta enfermedad. <<

[712] Véase, sobre esta enfermedad, el análisis del segundo sueño. <<

[713] Ya he hecho constar que esta cura, y con ella mi penetración en las concatenaciones de la historia patológica, hubo de permanecer fragmentaria. No me es, pues, posible aclarar por completo ciertos extremos del mismo sobre los cuales sólo puedo aventurar hipótesis más o menos probables. Al tratar de esta carta en una de las sesiones del tratamiento, la paciente exclamó con aire de sorpresa: «No sé cómo pudieron encontrar la carta. Estoy segura de haberla dejado metida en un cajón de mi escritorio». Pero como sabía perfectamente que sus padres habían leído aquel borrador de su carta de despedida, hemos de deducir que trató de hacerlo llegar a sus manos dejándolo en sitio visible. <<

[714] Creo que este ataque se presentó acompañado de convulsiones y delirios. Pero como el análisis no pudo ser llevado hasta la época en que hubo de desarrollarse, no puedo responder de la exactitud de este recuerdo mío. <<

[715] He aquí un ejemplo de esta última actitud. Uno de mis colegas de Viena, cuya convicción de la inanidad de los factores sexuales en cuanto a la histeria, ha debido quedar muy robustecida por experiencias como ésta, se decidió en una ocasión a dirigir a una paciente suya, muchacha de catorce años, aquejada de peligrosos vómitos histéricos, la espinosa pregunta de si poseía ya alguna experiencia amorosa o sexual. La niña respondió negativamente con bien fingida extrañeza y luego fue a decir a su madre: «Figúrate que ese idiota me ha preguntado si estoy enamorada». Esta paciente acudió más tarde a mi consulta, y en el curso del tratamiento se descubrió, aunque desde luego no en la primera sesión ni mucho menos, que se trataba de una antigua masturbadora, con intenso «fluor albus» íntimamente relacionado con los vómitos. Después de largas luchas consigo misma, había conseguido abandonar aquel hábito, pero quedando atormentada por un violento sentimiento de culpabilidad, hasta el punto de considerar todas las contrariedades que surgían en la familia como un castigo de Dios por su pecado. Se hallaba, además, bajo la influencia de una desgraciada aventura de una tía suya, cuyo embarazo extramatrimonial (segunda determinación de los vómitos) creían sus padres haber conseguido ocultarle. Para su familia, la enferma era aún una niña inocente, pero en realidad se hallaba ya al corriente de todo lo esencial de las relaciones sexuales. <<

[716] He superado esta teoría sin abandonarla. Quiero decir, que hoy en día no la declaro inexacta sino tan sólo incompleta. Lo único que he abandonado ha sido la hipótesis del estado hipnoide que había de emerger en el sujeto a consecuencia del trauma y constituir la base de todo el proceso psicológico anormal ulterior. Si es lícito delimitar en un estudio hecho en colaboración la parte correspondiente a cada uno de los colaboradores, habré de permitirme hacer constar que la teoría de los estados hipnoides, en la que muchos de nuestros críticos han creído ver el nódulo esencial de nuestro estudio, se debe exclusivamente a Breuer. Por mi parte siempre consideré superfluo y equivocado interrumpir con tal hipótesis la continuidad del problema que se nos plantea en la investigación del proceso psíquico desarrollado en la génesis de los síntomas histéricos. <<

[717] Confrontar el ensayo titulado: *Etiología de la histeria*, incluido en estas Obras completas. <<

[718] El estudio de estas circunstancias, quedará facilitado por una explicación posterior. <<

[719] La repugnancia de Dora al sentir el beso, no dependió seguramente de circunstancias accidentales, que la sujeto hubiera recordado y mencionado. Yo conocía de antes al señor K... por haber sido la persona que vino acompañando al padre de Dora la primera vez que el mismo acudió a mi consulta, y sabía que se trataba de un hombre joven aún y de aspecto atractivo. <<

[720] Tales desplazamientos no son una hipótesis adoptada especialmente para esta explicación. Constituyen la premisa necesaria de toda una serie de síntomas. Con posterioridad al tratamiento de Dora, acudió a mi consulta una muchacha que de pronto, y coincidiendo con un brusco acceso inesperado de depresión de ánimo, había perdido todo afecto a su prometido, al que hasta entonces amaba con ternura. El análisis descubrió también en este caso la acción intimidante de un abrazo (sin beso) y logró referirla, sin dificultad alguna, a la percepción — rechazada por la consciencia— de la erección masculina. <<

[721] Véase el segundo sueño. <<

[722] Tanto aquí como en todos los casos análogos no ha de esperarse una causación simple, sino, por el contrario, múltiple, o sea una superdeterminación.

<<

[723] Estas observaciones integran muchos caracteres generales y típicos de la histeria. El tema de la erección resuelve algunos de los síntomas histéricos más interesantes. La percepción de los contornos del genital masculino destacándose a través de la tela del traje, pasa a constituir, luego de reprimida, el motivo de numerosos casos de misantropía y horror a la sociedad. La amplia conexión entre lo sexual y lo excremental, cuya acción patógena no es fácil estimar en toda su importancia, sirve de base a un gran número de fobias histéricas. <<

[724] Éste es el punto de contacto con su propia pretensión suicida, que se puede entender como una expresión de un anhelo de amor del mismo tipo. <<

[725] Esta institutriz, que leía toda clase de libros sobre cuestiones sexuales y los comentada con la muchacha, rogándole que no comunicara tales conversaciones a sus padres, porque quizá no fueran de su agrado, me pareció constituir la fuente de los conocimientos de Dora en este sector, aunque no me fue posible comprobarlo. <<

[726] Véase el segundo sueño. <<

[727] Surge aquí una cuestión: si Dora amaba al señor K..., ¿cómo se explica su repulsa en la escena del lago o por lo menos la forma brutal, testimonio de indignación, de dicha repulsa? ¿Cómo pudo ver una muchacha enamorada una ofensa en una declaración que según comprobaremos luego, no tuvo nada de grosera ni de repugnante? <<

[728] Esto sucede todos los días entre hermanas. <<

[729] Más adelante veremos qué conclusión puede deducirse de este síntoma. <<

[730] Adición en 1923. — No todo esto es exacto. El principio de que los motivos de la enfermedad no existen al comienzo de la misma y sólo secundariamente aparecen, no puede ya mantenerse. En páginas posteriores se mencionan ya motivos patológicos existentes antes de iniciarse la enfermedad y a los que ha de atribuirse una cierta participación en la misma. Ulteriormente me he acercado más al verdadero estado de cosas introduciendo la distinción entre ventajas primarias y secundarias de la enfermedad. El motivo que lleva a enfermar al sujeto es siempre el propósito de conquistar una ventaja. En cuanto a la ventaja secundaria de la enfermedad es perfectamente exacto lo que se expone a continuación; pero en toda enfermedad neurótica existe y ha de reconocerse una ventaja primaria. La enfermedad ahorra, en primer lugar, un rendimiento psíquico, resultando la solución más cómoda, desde el punto de vista económico, de un conflicto psíquico (el refugio en la enfermedad) aun cuando en la mayoría de los casos se demuestre luego lo inadecuado de una tal solución. Esta participación de la ventaja primaria en la enfermedad puede considerarse como la interna y psicológica y es, por decirlo así, constante. Aparte de esto pueden proporcionar motivos de la enfermedad y establecer así la participación externa de la ventaja patológica primaria, factores externos tales como la situación expuesta en calidad de ejemplo, de la mujer dominada y tiranizada por su marido. <<

[731] Un poeta que al mismo tiempo es médico, Arturo Schnitzler, ha dado exacta expresión a esta singularidad en su *Paracelso*. <<

[732] Strachey comenta estas reflexiones de 1901; hace ver cómo Freud cambió de opinión acerca de las dificultades terapéuticas en los casos donde existen deseos auto-punitivos inconscientes, por ej., en «El Yo y el Ello». (1923 en estas Obras Completas). <<

[733] Strachey hace notar que tal expresión significa «incapaz», «sin recursos (económicos)» o «impotente». (*Nota del E.*) <<

[734] Estas observaciones, sobre las perversiones sexuales fueron escritas varios años antes de la excelente obra de I. Bloch (*Aportaciones a la etiología de la psicopatía sexual*, 1902 y 1903). Véase también mis «Tres ensayos para una teoría sexual» (1905), en estas Obras completas. <<

[735] Una tal idea preponderante constituye, en unión de una profunda depresión de ánimo, el único síntoma de un estado patológico al que se da generalmente el nombre de melancolía, pero que es susceptible de solución por medio del psicoanálisis, lo mismo que una histeria. <<

[736] Ver *La interpretación de los sueños*, vol. II de estas Obras Completas. (*Nota del E.*) <<

[737] El factor decisivo es aquí la temprana aparición de sensaciones genitales auténticas, bien espontáneas, bien provocadas por la seducción o la masturbación. <<

[738] Nota de 1923: Existe otra forma muy notoria y confiable de confirmación del inconsciente, de la que no me había aún percatado cuando esto fue escrito: una exclamación por parte del paciente tal como «no pensé eso», o bien «no pensé nada de eso». Lo que puede traducirse directamente a: «Sí, yo era inconsciente de eso». <<

[739] De la que luego trataremos. <<

[740] Recordar los versos de Schiller:

Ruhig mag ich Euch erscheinen,

Ruhig gehen sehn

(«tranquila puedo esperar tu venida,

tranquila espero tu ida»)

[Palabras de la balada «Ritter Toggenburg», de Schiller, dirigidas a un caballero por su dama en ocasión de la partida de aquél para las Cruzadas; la dama, en apariencia indiferente, estaba en realidad enamorada. (Nota de Strachey)] <<

[741] Respondiéndome a una pregunta Dora me dijo que realmente nunca había habido incendio en su casa. <<

[742] El contenido del sueño permite deducir que fue soñado en L... por primera vez. <<

[743] Subrayo estas palabras porque me parecieron constituir un equívoco, pues podían referirse también a ciertas necesidades físicas. Tales equívocos suelen ponernos sobre la pista de las ideas buscadas y aún ocultas detrás del sueño. En una línea asociativa las palabras ambiguas (o como pudiéramos llamarlas «palabras conmutadoras») actúan como puntos de unión. Si las junturas se mueven de la posición en que parecen estar en el sueño, entonces nos encontramos en otro grupo de vías (asociativas), y por este segundo riel corren los pensamientos que estamos buscando, pero que aún perduran escondidos detrás del sueño. <<

[744] Comparar con nota anterior acerca del dudar un paciente de un recuerdo. <<

[745] Ya que aparece un material nuevo antes de que pudiera responder a mi pregunta. <<

[⁷⁴⁶] Gotas o pendientes (el mismo término en alemán) [*Nota del E.*] <<

[747] Dora empleaba habitualmente esta expresión para reconocer la emergencia de algo reprimido. <<

[748] Este detalle es la evidencia de una total incomprensión de las reglas de la interpretación onírica, aunque en otras ocasiones Dora era muy familiar a ellas. Este hecho, acoplado al titubeo y pobreza asociativa en relación al cofre de las joyas, me demostró que aquí estábamos tratando con un material intensamente reprimido. <<

[749] De este detalle tratamos más adelante. <<

[750] Una forma frecuente de dejar de lado una parte de conocimiento emergente de lo reprimido. <<

[751] También para las «gotas» de perlas hallaremos luego una interpretación. <<

[752] Añado aún: «Además, de la repetición del sueño en estos últimos días, he de deducir que considera usted nuevamente llegada la misma situación y que ha resuelto interrumpir la cura en la que sólo su padre la retiene». El curso ulterior del análisis vino a darme plenamente la razón en este punto. Mi interpretación roza aquí el tema de la «transferencia», importantísimo tanto desde el punto de vista teórico como desde el punto de vista práctico, pero en el que no tendré una oportunidad ulterior de estudiar en este trabajo. <<

[753] Este médico era el único a quien Dora no rechazaba, pues había observado en esta ocasión que no había penetrado en su secreto. Todos los demás le inspiraban temor, motivado, según se ve ahora, por el miedo a que descubrieran tal secreto. <<

[754] El nódulo del sueño, traducido al lenguaje vulgar, sería el siguiente: «La tentación es cada vez más fuerte. Querido papá, protégeme como cuando era niña para evitar que moje mi cama». <<

[755] Adición en 1923. «Es ésta una afirmación extrema que hoy ya no sostendría». <<

[756] Cf. la *Psicopatología de la vida cotidiana*, en estas Obras Completas. <<

[757] Lo mismo puede decirse con referencia a los adultos, pero en éstos basta una abstinencia relativa, una restricción de la actividad masturbadora, y así, dada una intensa libido, pueden coexistir la histeria y la masturbación. <<

[758] También en otros casos hemos llegado análogamente a la prueba de la masturbación infantil. El material probatorio es casi siempre de naturaleza análoga: indicios de flujo blanco, incontinencia, ceremoniales manuales (obsesión de limpieza), etcétera. El conjunto de síntomas del caso deja adivinar siempre, con seguridad, si la masturbación fue o no descubierta por los guardadores del niño y si cesó por la lucha espontánea del mismo contra ella o por una repentina transformación. En el caso de Dora la masturbación no había sido descubierta y había terminado de repente (secreto, temor a los médicos, sustitución por la disnea). Las enfermas niegan regularmente la fuerza probatoria de tales indicios, incluso cuando conservan el recuerdo consciente de haber padecido un catarro genital o haber sido amonestadas por sus familiares: «Lleva a la estupidez», «es peligrosa». Pero algún tiempo después, surge siempre sin excepción alguna y con plena seguridad, el recuerdo prolongadamente reprimido de aquel fragmento de la vida sexual infantil. En una paciente con representaciones obsesivas que eran ramificaciones directas de la masturbación infantil, los síntomas principales (prohibiciones y castigos que la paciente se imponía a sí misma) revelaron ser componentes conservados sin modificación alguna, de la labor desarrollada por sus guardadores para quitarle el hábito de la masturbación. Lo único que permaneció inalterable en su recuerdo fueron las palabras de advertencia: «Cuidado, eso es peligroso». <<

[759] Con el hábito de la masturbación ha de tener alguna relación el hermano de Dora, pues a este respecto relató ella, con aquel acento que delata la existencia de un «recuerdo encubridor», que su hermano le contagiaba todas sus enfermedades, las cuales adquirirían siempre en ella mayor gravedad. También con respecto a él dice el padre, en el sueño, que no quiere que «perezca». Padebió igualmente de enuresis nocturna, pero por menos tiempo que su hermana. En cierto modo, también era un recuerdo encubridor de Dora su manifestación de que hasta su primera enfermedad había avanzado al mismo paso que el hermano en los estudios, quedándose luego atrás. Como si hasta entonces hubiera sido un chico y luego se hubiese convertido en chica. Realmente, hasta el primer acceso de «asma» había sido extraordinariamente traviesa y rebelde, haciéndose después modosa y tranquila. Aquella enfermedad constituyó en Dora la frontera entre dos fases de la vida sexual, de carácter masculino la primera y femenino la segunda. <<

[760] Igual papel desempeñó la palabra «catarro» en el caso de aquella muchacha de catorce años cuya historia condensamos antes en unas cuantas líneas. Yo había instalado a la juvenil paciente en una pensión, acompañada por una señora muy inteligente que me prestaba servicios de enfermera. Esta señora me dio cuenta de que la enferma no toleraba su presencia en el momento de acostarse, y de que luego, ya en la cama, tosía de un modo singular, en tanto que por el día no se la oía toser nunca. Al interrogar yo después a la sujeto con respecto a aquel síntoma, supo sólo decirme que también tosía así su abuela, de la que se decía que padecía un catarro. Era, pues, evidente, que también ella padecía un catarro (genital) y que no quería ser vista en el momento de sus abluciones nocturnas. El catarro así desplazado de abajo arriba mostraba una intensidad nada corriente.

<<

[761] Referencia al análisis de un sueño citado como ejemplo en *La interpretación de los sueños*, en estas Obras completas. (N. del T.) <<

[762] Adición ulterior. — En una plaza veo un monumento. <<

[763] Adición ulterior. — Esta palabra estaba en interrogación: «¿quieres?». <<

[764] En un relato ulterior repite: «Dos horas». <<

[765] Dora me trajo dos adiciones en la sesión siguiente: «Me veo subiendo la escalera». Y luego: «Después de oír la respuesta de la criada me voy a mi cuarto, sin sentir la menor tristeza, y me pongo a leer un libro muy voluminoso que encuentro encima de mi escritorio». <<

[766] En el sueño pregunta Dora: «¿Dónde está la estación?» De esta aproximación deduje algo que más adelante expondré. <<

[767] Strachey comenta que el término usado por Dora para designar una caja («Schachtel»), en alemán es una forma despreciativa de llamar a una mujer. (*N del E.*) <<

[768] En el contenido del sueño el número cinco aparece como indicación tiempo: cinco minutos. En mi obra sobre la interpretación de los sueños he mostrado, con diversos ejemplos, cómo son tratados por el sueño los números integrados en las ideas oníricas latentes. Con mucha frecuencia los encontramos desligados de sus relaciones e integrados en nuevos contextos. <<

[769] La satisfacción sexual es, indudablemente, el mejor somnífero. Inversamente, el insomnio es casi siempre consecuencia de la insatisfacción. El padre no dormía porque le faltaba el comercio sexual con la mujer amada. Véase, a este respecto, la declaración luego consignada: «Ya sabe usted que mi mujer no es nada para mí». <<

[770] Estas palabras conducen a la solución de uno de los enigmas planteados. <<

[771] Por tercera vez aparece aquí la idea de «imagen» (fotografías de la ciudad, pinturas de la Galería de Dresde) y ahora en una conexión mucho más significativa. Los elementos del cuadro (bosque, ninfas hacen de ella una «imagen femenina», *Bild* (cuadro) se convierte en *Weibsbild* (—esa tipa— depreciando a una mujer). <<

[772] Además, una ‘estación’ se usa con variados propósitos de *Verkehr* (- tráfico - relación - coito -), hecho que determina el revestimiento psíquico para un buen número de fobias al tren. <<

[773] La fantasía de desfloración es el segundo elemento de esta situación. La dificultad de andar y la angustia sentida en el sueño aluden a la virginidad, lo mismo que en otro lugar la Madona sixtina. Estas ideas sexuales constituyen un fondo inconsciente para los deseos relativos al pretendiente que esperaba a haberse creado una posición en Alemania. El primer elemento de la situación onírica era, como ya vimos, una fantasía de venganza. Más adelante hallaremos aún una tercera serie de ideas de mayor importancia todavía. <<

[774] En su primer relato había dicho «sin sentir la menor tristeza» y no «tranquilamente». Este sueño puede presentarse como prueba de una afirmación mía anterior (confrontar la «Interpretación de los sueños»), según la cual aquellos detalles de un sueño, olvidados al principio por el sujeto y sólo ulteriormente recordados, son siempre los más importantes para la comprensión del mismo. Esta circunstancia me llevó a concluir que también el olvido de los sueños es un efecto de la resistencia psíquica interna. <<

[775] Debemos presumir la existencia de cierta conexión orgánica entre la sensación dolorosa abdominal conocida por `neuralgia ovárica' y los trastornos locomotores en la pierna del mismo lado, y podemos suponer que en el caso de Dora, a esta conexión somática se le dio una interpretación sumamente especializada, es decir, que se sobrecargó y se colocó al servicio de un significado psicológico específico. Refiero al lector a comentarios parecidos en el análisis de la tos de Dora y de la relación entre `catarro' y `pérdida del apetito'. <<

[776] Es éste un ejemplo típico de la génesis de síntomas dependiente de motivos ocasionales aparentemente ajenos a todo lo sexual. <<

[777] Ya he indicado que la mayor parte de los síntomas histéricos, una vez llegados a su total desarrollo, representan una situación fantaseada de la vida sexual, esto es, una escena de comercio sexual, un embarazo, un parto, el puerperio, etcétera. <<

[778] La fantasía de desfloración encuentra así una referencia a la persona de K..., circunstancia que nos explica por qué la misma región del contenido del sueño integra también material correspondiente a la escena junto al lago (repulsa del ofrecimiento de compañía; dos horas y media; el bosque; la invitación para ir a L...). <<

[779] Algunas adiciones a las interpretaciones desarrolladas hasta ahora. — La «Madonna» es, evidentemente, la propia sujeto. En primer lugar por el «devoto adorador» que le había remitido el álbum de vistas; luego, por haber sido el cariño maternal demostrado a los hijos de K... lo que le había conquistado, ante todo, el amor de aquel hombre y en último término, por aquella fantasía inconsciente en la que suponía haber tenido un hijo siendo aún virgen. La «Madona» es, además, una representación antitética muy frecuente en aquellas muchachas sobre las que pesa una acusación de carácter sexual, caso en el que también se hallaba Dora. Esta relación se me hizo visible por vez primera en un caso de demencia alucinatoria surgida como reacción a un reproche del novio de la sujeto.

Si el análisis no hubiese quedado interrumpido, su continuación nos habría descubierto en el deseo de tener un hijo, un nuevo motivo, oscuro, pero muy poderoso, de la conducta de Dora.

Las numerosas preguntas que la sujeto hubo de plantear en el último período del análisis se nos muestran como brotes tardíos de las interrogaciones provocadas por la curiosidad sexual que antes intentó satisfacer consultando la enciclopedia. Es de suponer que leyó en ella todo lo referente al embarazo, el parto, la virginidad, y otros temas análogos. En su relato del segundo sueño olvidó mencionar una de las preguntas que parece ineludible integrar en el mismo. Tal pregunta había de ser la siguiente: «¿Vive aquí el señor***?» o «¿Dónde vive el señor***?» El hecho de haber olvidado esta pregunta, aparentemente inocente, después de haberla incluido en el sueño, ha de tener su razón especial y yo la encuentro en el apellido mismo de tal individuo, apellido que tenía, además, una múltiple significación objetiva, constituyendo, por lo tanto, una palabra «equívoca». Desgraciadamente no me es posible consignar aquí tal apellido y demostrar así cuán hábilmente fue empleado para designar algo «equívoco» o «indecoroso». Esta interpretación queda robustecida por el hecho de que en otra región distinta del sueño, allí donde el material procede de los recuerdos de la muerte de la tía, esto es, en la frase «Los demás están ya en el cementerio», encontramos otro juego de palabras basado en el nombre de aquella tía. Estas palabras equívocas o indecorosas nos indicarían la existencia de una fuente oral

de los conocimientos sexuales de Dora, ya que en la enciclopedia no podía haberlas encontrado, No me hubiera extrañado que tales revelaciones procedieran de la propia señora de K..., la misma que luego hubo de acusar falsamente a Dora. La sujeto, que tan vengativa se había mostrado con otras personas, había otorgado siempre en cambio, a aquella mujer, una singular generosidad. Detrás de la amplia serie de desplazamientos que así se descubren, puede muy bien sospecharse un factor simple: el profundo amor homosexual de Dora hacia la señora de K... <<

[780] Estábamos a 31 de diciembre. <<

[781] No fue, quizá tampoco indiferente que la sujeto hubiera oído a su padre quejarse alguna vez de su mujer en forma análoga, cuyo sentido hubo de comprender perfectamente, tal y como yo le había oído en mi consulta. <<

[782] He aquí el punto de contacto con el joven ingeniero, oculto detrás de la propia imagen de Dora en la primera parte del sueño (ver segundo sueño). <<

[783] La espera hasta alcanzar un fin aparece integrada en el contenido de la primera situación onírica. En esta fantasía de espera de la novia vemos un trozo del tercer componente, ya anunciado, de este sueño. <<

[784] Especialmente una frase de una carta de K... remitiendo a Dora un regalo en los últimos tiempos de su estancia en B... <<

[785] Todavía algunas observaciones sobre la estructura de este sueño que no ha llegado a hacérsenos suficientemente comprensible para intentar su síntesis. La fantasía de venganza contra el padre puede aislarse del resto del sueño como un trozo resaltante a modo de fachada: Dora ha abandonado voluntariamente el hogar familiar; el padre ha enfermado y ha muerto. Ahora vuelve a casa. Los demás han salido ya para el cementerio. Sin sentir la menor tristeza, va a su cuarto y se pone a leer la enciclopedia. Hallamos aquí dos alusiones al otro acto de venganza que la sujeto había llevado realmente a cabo dejando al alcance de sus padres una carta de despedida: la carta (de su madre en el sueño) y la mención del entierro de aquella tía suya en cuya vida veía Dora el modelo de su destino. Detrás de esta fantasía se esconden aquellas ideas de venganza contra K..., a las que Dora procuró un exutorio en su conducta para conmigo. La criada, la invitación, el bosque y las dos horas y media, proceden del material suministrado por los sucesos desarrollados en L... El recuerdo de la institutriz y de las cartas que entre ella y sus padres se cruzaron aparece conjuntamente con el elemento proporcionado por su carta de despedida a la carta integrada en el contenido del sueño, autorizando a Dora para volver a su casa. La negativa a dejarse acompañar y la decisión de seguir sola su camino, pueden traducirse en la forma siguiente: por haberme tratado como a una criada, te dejo plantado, me voy sola y no me caso. Encubierto por estas ideas de venganza, se trasluce en otros puntos un material correspondiente a fantasías amorosas precedentes del cariño hacia K..., inconscientemente subsistente: hubiera esperado hasta poder ser tu mujer —la desfloración— el parto. Por último el hecho de que la fantasía de desfloración aparezca representada desde el punto de vista masculino (identificación con el enamorado residente en el extranjero) pertenece al más profundo y secreto círculo de ideas, al del amor homosexual hacia la señora de K... y lo mismo la circunstancia de que en dos puntos aparezcan transparentes alusiones a frases equívocas (¿vive aquí el señor X?), y a la fuente escrita de sus conocimientos sexuales (la enciclopedia). En este sueño encuentran también su cumplimiento impulsos sádicos y crueles. <<