

De guerra y muerte.
Temas de actualidad
(1915)

Nota introductoria

«Zeitgemässes über Krieg und Tod»

Ediciones en alemán

- 1915 *Imago*, 4, n.º 1, págs. 1-21.
1918 *SKSN*, 4, págs. 486-520. (1922, 2ª ed.)
1924 *GS*, 10, págs. 315-46.
1924 Leipzig, Viena y Zurich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 35 págs.
1946 *GW*, 10, págs. 324-55.
1974 *SA*, 9, págs. 33-60.

*Traducciones en castellano **

- 1943 «Sobre la guerra y la muerte». *EA*, 18, págs. 277-312. Traducción de Ludovico Rosenthal.
1948 «Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte». *BN* (2 vols.), 2, págs. 1002-16. Traducción de Luis López-Ballesteros.
1954 «Sobre la guerra y la muerte». *SR*, 18, págs. 219-44. Traducción de Ludovico Rosenthal.
1968 «Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte». *BN* (3 vols.), 2, págs. 1094-108. Traducción de Luis López-Ballesteros.
1972 Igual título. *BN* (9 vols.), 6, págs. 2101-17. El mismo traductor.

Estos dos ensayos se escribieron alrededor de marzo y abril de 1915, unos seis meses después del estallido de la Primera Guerra Mundial, y expresan algunas de las meditadas opiniones de Freud acerca de ella. Sus reacciones más personales se describen en el capítulo VII del segundo volumen de Ernest Jones (1955). Aquí (*infra*, págs. 302-3) se incluye como apéndice una carta escrita por Freud a un holandés conocido

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

suyo, el doctor Frederik van Eeden, publicada poco antes que el presente trabajo. Hacia el final del mismo año (1915), Freud escribió otro ensayo sobre un tema análogo, «La transitoriedad», que también se hallará *infra*, págs. 305 y sigs. Muchos años más tarde volvió sobre el tema, en su carta abierta a Einstein, *¿Por qué la guerra?* (1933*b*). El segundo de los dos ensayos que siguen, sobre la muerte, fue al parecer leído por primera vez en una reunión del B'nai B'rith —el club judío de Viena al que Freud perteneció durante gran parte de su vida—, en abril de 1915 (cf. 1941*e*). Este ensayo, por supuesto, se basa en gran medida en el mismo material que la segunda sección de *Tótem y tabú* (1912-13).

James Strachey

I. La desilusión provocada por la guerra

Envueltos en el torbellino de este tiempo de guerra, condenados a una información unilateral, sin la suficiente distancia respecto de las grandes transformaciones que ya se han consumado o empiezan a consumarse y sin vislumbrar el futuro que va plasmándose, caemos en desorientación sobre el significado de las impresiones que nos asedian y sobre el valor de los juicios que formamos. Creemos poder decir que nunca antes un acontecimiento había destruido tanto del costoso patrimonio de la humanidad, ni había arrojado en la confusión a tantas de las más claras inteligencias, ni echado tan por tierra los valores superiores. Hasta la ciencia ha perdido su imparcialidad exenta de pasiones. Sus servidores, enconados hasta sus últimas fibras, buscan arrancarle armas para contribuir a la derrota del enemigo. El antropólogo tiene que declarar inferior y degenerado al oponente, y el psiquiatra, proclamar el diagnóstico de su enfermedad mental o anímica. Pero es probable que resintamos con desmedida fuerza la maldad de esta época, y no tenemos derecho a compararla con la de otras épocas que no hemos vivenciado.

El individuo que no se ha convertido en combatiente —y por tanto en una partícula de la gigantesca maquinaria de guerra— se siente confundido en su orientación e inhibido en su productividad. Creo que dará la bienvenida a cualquier pequeño consejo que le facilite reencontrarse al menos en su propio interior. Entre los factores que han sido los causantes de la miseria anímica de quienes se quedaron en casa, y cuyo control les plantea unas tareas tan difíciles, dos querría destacar y tratar aquí: la desilusión que esta guerra ha provocado y el cambio que nos ha impuesto —como lo hacen todas las guerras— en nuestra actitud hacia la muerte.

Quando hablo de desilusión, todo el mundo comprende enseguida lo que quiero significar. No hace falta ser un visionario compasivo; es posible reconocer la objetiva necesidad biológica y psicológica del sufrimiento en la economía de la vida humana y, no obstante eso, condenar las guerras en cuanto a sus medios y a sus objetivos, y anhelar su terminación. Por cierto, se ha dicho que las guerras no podrán cesar

mientras los pueblos vivan en condiciones de existencia tan diversas, mientras difiera tanto el valor que cada uno de ellos atribuye a la vida del individuo y mientras los odios que los dividen sigan siendo unas fuerzas con tanto imperio en lo anímico. También se esperaba que la humanidad seguiría recurriendo durante largo tiempo a guerras entre los pueblos primitivos y los civilizados, entre las razas separadas por el color de la piel, y que aun en Europa las habría entre las naciones poco desarrolladas o caídas en el salvajismo, o en contra de ellas. Pero se osaba esperar algo más. De las grandes naciones de raza blanca, dominadoras del mundo y en las que ha recaído la conducción del género humano; de esas naciones a las que se sabía empeñadas en el cuidado de intereses que se extendían por el universo entero, creadoras de los progresos técnicos en el sojuzgamiento de la naturaleza así como de los valores de cultura, artísticos y científicos, de esos pueblos se había esperado que sabrían ingeniárselas para zanjar por otras vías las desinteligencias y los conflictos de intereses. Dentro de cada una de esas naciones se habían establecido elevadas normas éticas para el individuo, quien debía acomodarse a ellas si quería participar en la comunidad de cultura. Estos preceptos, a menudo extremados, le exigían mucho, le imponían una extensa restricción de sí mismo, una vasta renuncia a su satisfacción pulsional. Sobre todo, le estaba vedado valerse de la extraordinaria ventaja que en la lucha competitiva procura el uso de la mentira y el fraude. El Estado civilizado * tenía estas normas éticas por base de su subsistencia; adoptaba serias medidas si alguien osaba infringirlas y aun declaraba ilícito que el entendimiento crítico las sometiera a examen. Cabía suponer, pues, que él mismo las respetaría y no intentaría nada que contradijera ese basamento de su propia existencia. Por último, podía percibirse que dentro de estas naciones cultas había diseminados ciertos restos de pueblos que eran objeto de general malquerencia y a los que sólo a disgusto, y no en todos los ámbitos, se les dejaría participar en el trabajo en común, en el trabajo de la cultura para el cual habían demostrado ser suficientemente aptos. Pero podía suponerse que los grandes pueblos, como tales, habían alcanzado un entendimiento suficiente acerca de su patrimonio común y una tolerancia tal hacia sus diferencias que «extranjero» y «enemigo» ya no podrían confundirse en un solo concepto, como aún ocurría en la Antigüedad clásica.

* {El uso nos obliga a veces a decir en castellano «civilizado» donde lo literal sería «culto».}

Confiados en este avenimiento entre los pueblos cultos, innumerables hombres trocaron su morada en la patria por otra, en el extranjero, y dedicaron su existencia a las relaciones comerciales entre los pueblos amigados. Y además, aquel a quien el apremio de la vida no confinaba de manera permanente en un mismo lugar podía crearse, con todas las ventajas y los atractivos de los países cultos, una nueva patria, una patria mayor, dentro de la cual se paseaba libre de inhibición y de sospecha. Así gozaba del mar azul y del mar gris, de la belleza de los montes nevados y de las verdes praderas, del encanto de los bosques nórdicos y de la magnificencia de la vegetación meridional, de la armonía de los paisajes en que perduran grandiosos recuerdos históricos y de la paz de la naturaleza inhollada. Esta nueva patria era para él también un museo rebosante de todos los tesoros que los artistas de la humanidad culta habían creado y legado desde hace siglos. Y mientras recorría este museo de una sala a otra, podía reconocer con imparcialidad los tipos de perfección que la mezcla de estirpes, la historia y los dones de la Madre Tierra habían plasmado en sus compatriotas, entendidos en este sentido amplio. Aquí se había desarrollado al máximo la energía indómita y atrevida, allí el gracioso arte de embellecer la vida, y en otras partes el sentido del orden y de la ley u otras de las cualidades que han hecho del hombre el amo de la Tierra.

No olvidemos tampoco que cada uno de los ciudadanos del mundo culto se había creado un *Parnaso* particular y una *Escuela de Atenas*.¹ Entre los grandes pensadores, creadores literarios, artistas de todas las naciones, había escogido a quienes creía deber lo mejor que le era deparado en goce y comprensión de la vida, y los sumó en su veneración a los inmortales de la Antigüedad así como a los maestros familiares que hablaban su misma lengua. Ninguno de esos grandes le parecía extranjero porque hubiera hablado en otra lengua: ni el insuperable explorador de las pasiones humanas, ni el visionario ebrio de belleza, ni el profeta de tremendas admoniciones, ni el fino satírico; y ello nunca lo llevó a reprocharse infidelidad hacia su propia nación ni hacia su amada lengua materna.

¹ [Dos de los famosos frescos de Rafael en las cámaras papales del Vaticano. Uno de ellos representa a un grupo de grandes poetas del mundo y el otro a un grupo similar de sabios. En *La interpretación de los sueños* (1900a), *AE*, 4, pág. 320, Freud recurre a los mismos cuadros para trazar una analogía con una de las técnicas empleadas por el trabajo onírico.]

El disfrute de la comunidad de cultura fue turbado en ocasiones por algunas voces; ellas advertían que, a causa de diferencias heredadas de antiguo, serían inevitables todavía las guerras entre las naciones que la integraban. No se les quiso dar crédito, pero, ¿cómo se imaginaba una guerra así, si es que había de sobrevenir? Como una oportunidad para exhibir los progresos del sentimiento comunitario de los hombres desde aquel tiempo en que las anficionías griegas tenían prohibido destruir a una ciudad perteneciente a la Liga, arrasar sus olivares y cortarle el agua. Como una justa caballeresca que se limitaría a establecer la superioridad de una de las partes, con la máxima evitación de crueles sufrimientos que en nada podrían contribuir a esa decisión, con total piedad por el herido, que debía ser apartado de la lucha, y por los médicos y enfermeros consagrados a su tarea. Y además, desde luego, con toda clase de miramientos por la parte de la población no combatiente, por las mujeres, que permanecen alejadas de las acciones bélicas, y por los niños, que, cuando crezcan, se brindarán —supuestamente— amistad y ayuda por encima de los bandos. También con la preservación de todas las empresas e instituciones internacionales en que ha cobrado cuerpo la comunidad de cultura de tiempos de paz.

Una guerra tal, es cierto, aún habría acarreado una considerable cuota de horror y de sufrimiento, pero no habría interrumpido el desarrollo de relaciones éticas entre esos individuos rectores {*Grossindividuen*} de la humanidad que son los pueblos y los Estados.

La guerra, en la que no quisimos creer, ha estallado ahora y trajo consigo. . . la desilusión. No sólo es más sangrienta y devastadora que cualquiera de las guerras anteriores, y ello a causa de las poderosas y perfeccionadas armas ofensivas y defensivas, sino que es por lo menos tan cruel, tan encarnizada y tan inmisericorde como ellas. Trasgrede todas las restricciones a que nos obligamos en tiempos de paz y que habían recibido el nombre de derecho internacional; no reconoce las prerrogativas del herido ni las del médico, ignora el distingo entre la población combatiente y la pacífica, así como los reclamos de la propiedad privada. Arrasa todo cuanto se interpone a su paso, con furia ciega, como si tras ella no hubiera un porvenir ni paz alguna entre los hombres. Destroza los lazos comunitarios entre los pueblos empeñados en el combate y amenaza dejar como secuela un encono que por largo tiempo impedirá restablecerlos.

Trajo a la luz también un fenómeno casi inconcebible: los pueblos cultos se conocen y se comprenden tan poco

entre sí que pueden mirarse con odio y con horror. Y hasta una de las grandes naciones cultas es objeto de una malquerencia tan universal que se intentó excluirla por «bárbara» de la comunidad de cultura, aunque desde hace tiempo ha demostrado su aptitud mediante las más grandiosas contribuciones.² Alentamos la esperanza de que una historiografía imparcial habrá de demostrar que precisamente esta nación, esa en cuya lengua escribimos y por cuya victoria combaten nuestros seres queridos, ha sido la que menos infringió las leyes de la convivencia humana. Pero, ¿quién, en tales tiempos, tiene derecho a erigirse en juez de su propia causa?

Los pueblos están más o menos representados por los Estados que ellos forman; y estos Estados, por los gobiernos que los rigen. El ciudadano particular puede comprobar con horror en esta guerra algo que en ocasiones ya había creído entrever en las épocas de paz: que el Estado prohíbe al individuo recurrir a la injusticia, no porque quiera eliminarla, sino porque pretende monopolizarla como a la sal y al tabaco. El Estado beligerante se entrega a todas las injusticias y violencias que infamarían a los individuos. No sólo se vale de la astucia permitida, sino de la mentira conciente y del fraude deliberado contra el enemigo, y por cierto en una medida que parece exceder de todo cuanto fue usual en guerras anteriores. El Estado exige de sus ciudadanos la obediencia y el sacrificio más extremos, pero los priva de su mayoría mediante un secreto desmesurado y una censura de las comunicaciones y de la expresión de opiniones que los dejan inermes, sofocados intelectualmente frente a cualquier situación desfavorable y a cualquier rumor antojadizo. Denuncia los tratados y compromisos con que se había obligado frente a los otros Estados, y confiesa paladinamente su codicia y su afán de poderío, que después los individuos deben aplaudir por patriotismo.

Y no se objete que el Estado no puede renunciar al uso de la injusticia porque de esa manera se pondría en desventaja. También para el individuo es, por regla general, harto desventajosa la observancia de las normas éticas, la renuncia al ejercicio brutal de la violencia; y el Estado rara vez se muestra capaz de resarcir al individuo por el sacrificio que le ha exigido. Tampoco puede asombrar que el alojamiento de las relaciones éticas entre los individuos rectores de la humanidad haya repercutido en la eticidad de los individuos, pues nuestra conciencia moral no es ese juez insobornable

² [Hay una remisión a este pasaje en la *Presentación autobiográfica* (1925d), AE, 20, pág. 46.]

que dicen los maestros de la ética: en su origen, no es otra cosa que «*angustia social*».³ Toda vez que la comunidad suprime el reproche, cesa también la sofocación de los malos apetitos, y los hombres cometen actos de crueldad, de perfidia, de traición y de rudeza que se habían creído incompatibles con su nivel cultural.

Así, ese ciudadano del mundo culto que presentamos antes puede quedar desorientado y perplejo en un mundo que se le ha hecho ajeno, despedazada su patria grande, devastado el patrimonio común, desavenidos y envilecidos sus ciudadanos.

Habría que apuntar algo como crítica a su desilusión. En sentido estricto no está justificada, pues consiste en la destrucción de una ilusión. Las ilusiones se nos recomiendan porque ahorran sentimientos de displacer y, en lugar de estos, nos permiten gozar de satisfacciones. Entonces, tenemos que aceptar sin queja que alguna vez choquen con un fragmento de la realidad y se hagan pedazos.

Dos cosas en esta guerra han provocado nuestra desilusión: la ínfima eticidad demostrada hacia el exterior por los Estados que hacia el interior se habían presentado como los guardianes de las normas éticas, y la brutalidad en la conducta de individuos a quienes, por su condición de partícipes en la más elevada cultura humana, no se los había creído capaces de algo semejante.

Empecemos por el segundo punto y procuremos sintetizar en una sola frase la opinión que queremos criticar. ¿Cómo es imaginado, en verdad, el proceso por el cual un individuo humano alcanza un nivel superior de eticidad? La primera respuesta dirá, sin duda: «El es bueno y noble desde su nacimiento, desde el comienzo mismo». A esta no hemos de considerarla más aquí. Una segunda respuesta conjeturará que ha de estar en juego un proceso de desarrollo, y sin duda supondrá que este consiste en lo siguiente: las malas inclinaciones del hombre le son desarraigadas y, bajo la influencia de la educación y del medio cultural, son sustituidas por inclinaciones a hacer el bien. Siendo ese el caso, puede uno en verdad maravillarse de que en los así educados la maldad pueda volver a aflorar con tanta violencia.

Pero esta respuesta contiene justamente el enunciado que queremos refutar. En realidad, no hay «desarraigado» alguno de la maldad. La investigación psicológica —en sentido más estricto, la psicoanalítica— muestra más bien que la esencia

³ [Freud había dado ya una concepción, menos simplificada, de la naturaleza de la conciencia moral en su artículo sobre el narcisismo (1914c). Cf. *supra*, pág. 92.]

más profunda del hombre consiste en mociones pulsionales; de naturaleza elemental, ellas son del mismo tipo en todos los hombres y tienen por meta la satisfacción de ciertas necesidades originarias. En sí, estas mociones pulsionales no son ni buenas ni malas. Las clasificamos así, a ellas y a sus exteriorizaciones, de acuerdo con la relación que mantengan con las necesidades y las exigencias de la comunidad humana. Ha de concederse que todas las mociones que la sociedad proscribió por malas —escojamos como representativas las mociones egoístas y las crueles— se cuentan entre estas primitivas.

Estas mociones primitivas tienen que andar un largo camino de desarrollo antes que se les permita ponerse en práctica en el adulto. Son inhibidas, guiadas hacia otras metas y otros ámbitos, se fusionan unas con otras, cambian sus objetos, se vuelven en parte sobre la persona propia. Formaciones reactivas respecto de ciertas pulsiones simulan la mudanza del contenido de estas, como si el egoísmo se hubiera convertido en altruismo, y la crueldad, en compasión.⁴ Favorece a estas formaciones reactivas el hecho de que muchas mociones pulsionales se presentan desde el comienzo en pares de opuestos, una circunstancia bien asombrosa y ajena al conocimiento popular, que ha recibido el nombre de «ambivalencia de sentimientos». Facilísimo de observar y de comprender es el hecho de que, con gran frecuencia, un amor y un odio intensos aparecen juntos en la misma persona. El psicoanálisis agrega que no raras veces las dos mociones de sentimientos contrapuestos toman también por objeto a una misma persona.

Sólo después de superados tales «destinos de pulsión» se perfila lo que se llama el carácter de un hombre, que, según es notorio, únicamente de manera harto defectuosa puede clasificarse como «bueno» o «malo». El hombre rara vez es íntegramente bueno o malo; casi siempre es «bueno» en esta relación, «malo» en aquella otra, o «bueno» bajo ciertas condiciones exteriores, y bajo otras, decididamente «malo». Interesante es la experiencia de que la preexistencia de fuertes mociones «malas» en la infancia deviene a menudo la condición directa para que se produzca un vuelco muy nítido del adulto hacia el «bien». Aquellos que fueron en su infancia los más crasos egoístas pueden convertirse en los ciudadanos más proclives a ayudar a los demás y a sacrificarse a sí mismos; la mayoría de los sentimentales, de los filántropos, de los protectores de animales, han sido, de pequeños, sádicos y torturadores de animales.

⁴ [Cf. «Pulsiones y destinos de pulsión» (1915c), *supra*, pág. 124.]

La reforma de las pulsiones «malas» es obra de dos factores, uno interno y el otro externo, que operan en el mismo sentido. El factor interno consiste en la influencia ejercida sobre las pulsiones malas —digamos: egoístas— por el erotismo, la necesidad humana de amar en el sentido más lato. Por la injerencia de los componentes *eróticos*, las pulsiones egoístas se trasmudan en pulsiones *sociales*. Se aprende a apreciar el ser-amado como una ventaja a cambio de la cual se puede renunciar a otras. El factor externo es la compulsión ejercida por la educación, portadora de las exigencias del medio cultural, y prosigue después con la intervención directa de este. La cultura se adquiere por renuncia a la satisfacción pulsional, y a cada recién venido le exige esa misma renuncia. A lo largo de la vida individual se produce una trasposición continua de compulsión externa a compulsión interna. Mediante unos aditamentos eróticos, las influencias culturales hacen que, en proporción cada vez mayor, las aspiraciones egoístas se muden en altruistas, sociales. En definitiva, es lícito suponer que todas las compulsiones internas que adquirieron vigencia en el desarrollo del hombre fueron en el origen, vale decir, en la *historia de la humanidad*, sólo compulsiones externas. Los seres humanos que hoy nacen traen consigo en calidad de organización heredada cierto grado de inclinación (disposición) a trasmudar pulsiones egoístas en pulsiones sociales, y unos débiles enviones bastan para que ello se consume. Otra parte de esa trasmutación de pulsiones tiene que realizarse en la vida misma. De tal modo, el individuo no recibe sólo la influencia de su medio cultural del presente; está sometido también a las influencias de la historia cultural de sus antepasados.

Si llamamos *aptitud para la cultura* a la capacidad de un ser humano para reformar las pulsiones egoístas bajo la influencia del erotismo, podemos enunciar que consta de dos partes, una innata y la otra adquirida en el curso de la vida, y que es muy variable la proporción de ambas entre sí y con respecto a la parte de la vida pulsional que permanece inmutada.

En general nos inclinamos a exagerar la importancia de la parte innata; además, corremos el riesgo de sobrestimar la aptitud total para la cultura en su comparación con la vida pulsional que ha conservado su estado primitivo. En suma, erramos juzgando a los hombres «mejores» de lo que en realidad son. En efecto, resta todavía otro factor que enturbia nuestro juicio y falsea el resultado en un sentido favorable.

Las mociones pulsionales de otro hombre escapan desde luego a nuestra percepción. Las inferimos por sus acciones

y su conducta, que reconducimos a *motivos* procedentes de su vida pulsional. Una inferencia de esa índole es por fuerza errónea en cierto número de casos. Idénticas acciones culturalmente «buenas» pueden provenir de motivos «nobles» en un caso, y en otro no. Los teóricos de la ética llaman «buenas» sólo a las acciones que son expresión de mociones pulsionales buenas, y deniegan a las otras su reconocimiento. Pero la sociedad, guiada por propósitos prácticos, hace caso omiso de ese distingo; se conforma con que un hombre oriente su conducta y sus acciones de acuerdo con los preceptos culturales, y pregunta poco por sus motivos.

Como ya sabemos, la *compulsión externa* (la que ejercen la educación y el medio) provoca en el hombre una reforma de su vida pulsional hacia el bien, una vuelta del egoísmo en altruismo. Pero este no es su efecto necesario ni regular. La educación y el medio no sólo tienen premios de amor por ofrecer; trabajan también con otra clase de premios de conveniencia: recompensas y castigos. Por tanto, su efecto puede ser que el sometido a su influencia se decida por la acción culturalmente buena sin haber consumado dentro de sí un ennoblecimiento pulsional, una trasposición de inclinaciones egoístas a inclinaciones sociales. El resultado será, en líneas generales, el mismo; sólo bajo particulares condiciones se revelará que un individuo actúa siempre bien porque sus inclinaciones pulsionales lo fuerzan a ello, mientras que otro sólo es bueno en la medida en que esta conducta cultural le trae ventajas para sus propósitos egoístas, y únicamente durante el tiempo en que ello ocurre. Pero un conocimiento superficial del individuo no nos proporciona medio alguno de discernir entre esos dos casos, y sin duda nuestro optimismo nos llevará a sobrestimar en mucho el número de los hombres que se han transformado en el sentido de la cultura.

La sociedad de cultura, que promueve la acción buena y no hace caso de su fundamento pulsional, ha conseguido así obediencia para la cultura en un gran número de hombres que en eso no obedecen a su naturaleza. Alentada por este éxito, se vio llevada a imprimir la máxima tensión posible a los requerimientos éticos, y forzó en sus miembros un distanciamiento todavía mayor respecto de su disposición pulsional. Esta es sometida entonces a una continua sofocación, cuya tensión se da a conocer en los más extraordinarios fenómenos de reacción y de compensación. En el ámbito de la sexualidad, donde esa sofocación encuentra la máxima dificultad para realizarse, ello provoca los fenómenos reactivos de los diversos modos de contracción de neurosis. En lo

demás, la presión de la cultura no hace madurar consecuencias patológicas, pero se exterioriza en las deformaciones del carácter y en la propensión de las pulsiones inhibidas a irrumpir hasta la satisfacción cuando se presenta la oportunidad adecuada. Quien se ve precisado a reaccionar constantemente en el sentido de preceptos que no son la expresión de sus inclinaciones pulsionales, vive —entendido esto en su aplicación psicológica— por encima de sus recursos, y objetivamente merece el calificativo de hipócrita, sin que importe que haya alcanzado conciencia clara de ese déficit. Es indiscutible que nuestra cultura presente favorece en extraordinaria medida la conformación de ese tipo de hipocresía. Podría aventurarse esta aseveración: está edificada sobre esa hipocresía y tendría que admitir profundas modificaciones en caso de que los hombres se propusieran vivir de acuerdo con la verdad psicológica. Existen, por tanto, muchísimos más hipócritas de la cultura que hombres realmente cultos. Y aun podría examinarse este punto de vista: Es posible que la aptitud para la cultura ya organizada en los hombres de hoy sea insuficiente para conservar esta, y por eso siga siendo indispensable cierto grado de hipocresía. Por otra parte, la conservación de la cultura, aun sobre una base tan precaria, ofrece la perspectiva de propender en cada generación nueva, en cuanto portadora de una cultura mejor, a una reforma más vasta de las pulsiones.

Las elucidaciones anteriores nos ofrecen por lo menos un consuelo: la afrenta y la dolorosa desilusión que experimentamos por la conducta inculta de nuestros conciudadanos del mundo en la presente guerra no estaban justificadas. Descansaban en una ilusión de la que éramos prisioneros. En realidad, no cayeron tan bajo como temíamos, porque nunca se habían elevado tanto como creímos. Para ellos, el hecho de que los individuos rectores de la humanidad, los pueblos y los Estados, abandonaran las restricciones éticas en sus relaciones recíprocas fue una natural incitación a sustraerse de la presión continua de la cultura y a permitirse transitoriamente la satisfacción de sus pulsiones refrenadas. Es probable que no se produjera quiebra alguna en la eticidad relativa de los individuos en el interior de su propio pueblo.

Pero podemos profundizar todavía más en la comprensión del cambio que la guerra ha revelado en nuestros ex compatriotas, y ello nos aleccionará para no hacerles injusticia. Los desarrollos del alma poseen una peculiaridad que no se encuentra en ningún otro proceso de desarrollo. Cuando una aldea crece hasta convertirse en ciudad o un niño se vuelve hombre, aldea y niño desaparecen en la ciudad o en

el hombre. Sólo el recuerdo puede refigurar los antiguos rasgos en la imagen nueva; en realidad, los materiales o las formas antiguas se dejaron de lado y se sustituyeron por otras nuevas. En un desarrollo anímico las cosas ocurren diversamente. Aquí la situación no es comparable con aquellas, y no puede describirse sino aseverando que todo estadio evolutivo anterior se conserva junto a los más tardíos, devenidos a partir de él; la sucesión envuelve a la vez una coexistencia, y ello a pesar de que los materiales en que transcurre toda la serie de transformaciones son los mismos. Por más que el estado anímico anterior no se haya exteriorizado durante años, tan cierto es que subsiste, que un día puede convertirse de nuevo en la forma de manifestación de las fuerzas del alma, y aun en la única forma, como si todos los desarrollos más tardíos hubieran sido anulados, hubieran involucionado. Esta plasticidad extraordinaria de los desarrollos del alma no es irrestricta en cuanto a su dirección; puede designársela como una capacidad particular para la involución —para la regresión—, pues suele ocurrir que si se abandona un estadio de desarrollo más tardío y elevado no pueda alcanzárselo de nuevo. Ahora bien, los estados primitivos pueden restablecerse siempre; lo anímico primitivo es imperecedero en el sentido más pleno.

Las llamadas enfermedades mentales tienen que despertar en el lego la impresión de que la vida mental y anímica ha sufrido una destrucción. En realidad, tal destrucción sólo alcanza a las adquisiciones y desarrollos más tardíos. La esencia de la enfermedad mental consiste en el regreso a estados anteriores de la vida afectiva y de la función. Un destacado ejemplo de la plasticidad de la vida anímica nos lo da el estado del dormir, al que todas las noches nos disponemos. Desde que nos hemos ingeniado para traducir también sueños locos y confusos, sabemos que cada vez que nos dormimos arrojamos de nosotros, como a una vestidura, esa eticidad nuestra que hemos adquirido con tanto trabajo... para volvérnosla a poner cada mañana. Este desnudamiento no es, desde luego, peligroso, pues mientras dura el estado del dormir estamos paralizados y condenados a la inactividad. Sólo el sueño puede dar testimonio de la regresión de nuestra vida afectiva a una de las etapas de desarrollo más tempranas. Digno de notarse es, por ejemplo, que todos nuestros sueños están gobernados por motivos puramente egóistas.⁵ Uno de mis amigos ingleses sostuvo esto en una reu-

⁵ [Más tarde, Freud formuló reservas a este punto de vista, en un agregado hecho en 1925 a una nota al pie de *La interpretación de los*

nión científica realizada en Estados Unidos; una de las damas presentes le replicó con esta observación: muy bien podía ser válido para Austria, pero de sí misma y de sus amigos se juzgaba autorizada a aseverar que incluso en sueños tenían sentimientos altruistas. Mi amigo, no obstante pertenecer también a la raza inglesa, debió contradecirla de la manera más enérgica, basado en sus propias experiencias de análisis de sueños: La noble norteamericana era en sueños tan egoísta como la austríaca.

Y siendo así, también la reforma pulsional en que descansa nuestra aptitud para la cultura puede ser deshecha —de manera permanente o temporaria— por las influencias de la vida. Sin duda, los efectos de la guerra se cuentan entre los poderes capaces de producir semejante involución; por eso, no necesariamente hemos de negar aptitud para la cultura a todos los que en el presente se comportan de manera inculta, y nos es lícito esperar que su ennoblecimiento pulsional habrá de restablecerse en épocas más pacíficas.

Ahora bien, otro síntoma exhibido por nuestros conciudadanos del mundo no nos ha sorprendido ni espantado menos, quizá, que el hundimiento, que tan dolorosamente sentimos, de su elevación ética. Aludo a la falta de penetración que se advierte en las mejores cabezas, a su tozudez, su inaccesibilidad para los argumentos más evidentes y su credulidad acrítica hacia las aseveraciones más discutibles. Esto nos ofrece un cuadro bien triste, y quiero destacar expresamente que en modo alguno, como un secuaz enceguecido, veo todos los defectos intelectuales en uno solo de los bandos. No obstante, este fenómeno es todavía más fácil de explicar y menos dudoso que el considerado antes. Conocedores del hombre y filósofos nos han enseñado desde hace mucho que caeremos en un error si concebimos nuestra inteligencia como un poder autónomo y descuidamos su dependencia de la vida afectiva. Nuestro intelecto, nos han dicho, sólo puede trabajar de manera confiable apartado de las influencias de poderosas mociones afectivas; en caso contrario, se comporta simplemente como un instrumento al servicio de una voluntad, y ofrece el resultado que esta quiera arrancarle. Los argumentos lógicos son entonces impotentes frente a los intereses afectivos, y por eso el disputar con argumentos, que, según el dicho de Falstaff, abundan como la zarzamora,⁶ es tan infructuoso en el mundo de los intereses.

sueños (1900a), *AE*, 4, pág. 279, donde también narra la anécdota que sigue. El «amigo inglés», como allí se aclara, era Ernest Jones.]

⁶ [Cf. «Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico» (1914d), *supra*, pág. 23n.]

La experiencia psicoanalítica no ha hecho sino realzar, si cabe, este aserto. Puede mostrar todos los días que los hombres más perspicaces caen repentinamente en una conducta sin acumen, como de idiotas, tan pronto como la intelección requerida tropieza en ellos con una resistencia afectiva, pero también recuperan toda su inteligencia cuando esta es vencida. Por tanto, la ceguera para lo lógico que esta guerra, como por arte de magia, ha producido justamente en los mejores de nuestros conciudadanos es un fenómeno secundario, una consecuencia de la excitación afectiva, y está destinada, así podemos esperarlo, a desaparecer con ella.

Si de esta manera volvemos a comprender a nuestros conciudadanos, alienados de nosotros, con facilidad mucho mayor sobrellevaremos la desilusión que nos han deparado los individuos rectores de la humanidad, los pueblos, pues las exigencias que a ellos podemos plantearles son mucho más modestas. Quizá repitan el desarrollo de los individuos y todavía hoy estemos frente a etapas muy primitivas de la organización, de la formación de unidades superiores. En armonía con ello, el factor pedagógico de la compulsión externa a la eticidad, que hallamos tan eficaz en el individuo, en aquellos es apenas rastreable. Habíamos esperado, es cierto, que la grandiosa comunidad de intereses establecida por el comercio y la producción constituiría el comienzo de una compulsión así; no obstante, parece que en esta época los pueblos obedecen más a sus pasiones que a sus intereses. Se sirven a lo sumo de los intereses para *racionalizar* las pasiones; ponen en el primer plano sus intereses para poder fundar la satisfacción de sus pasiones. ¿Por qué los individuos-pueblos en rigor se menosprecian, se odian, se aborrecen, y aun en épocas de paz, y cada nación a todas las otras? Es bastante enigmático. Yo no sé decirlo. Es como si, al reunirse una multitud, por no decir unos millones de hombres, todas las adquisiciones éticas de los individuos se esfumasen y no restasen sino las actitudes anímicas más primitivas, arcaicas y brutales. Esta situación lamentable quizá sólo pueda ser modificada en algo por desarrollos que sobrevendrán después. Pero un poco más de veracidad y de sinceridad en todas las partes, en las relaciones recíprocas de los hombres, y entre ellos y quienes los gobiernan, allanarían el camino a esa trasmutación.⁷

⁷ [Los efectos del conflicto entre la cultura y la vida pulsional *supra*, págs. 284-8) fueron abordados por Freud en muchas ocasiones, desde su temprano trabajo «La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna» (1908d) hasta su tardío *El malestar en la cultura* (1930a).]

II. Nuestra actitud hacia la muerte

El segundo factor por el cual, según yo infiero, nos sentimos así de ajenos en este mundo otrora tan hermoso y familiar es la perturbación en la actitud que hasta ahora habíamos adoptado hacia la muerte.

Esa actitud no era sincera. De creérsenos, estábamos desde luego dispuestos a sostener que la muerte es el desenlace necesario de toda vida, que cada uno de nosotros debía a la naturaleza una muerte¹ y tenía que estar preparado para saldar esa deuda; en suma, que la muerte era algo natural, incontrastable e inevitable. Pero en realidad solíamos comportarnos como si las cosas fueran diversas. Hemos manifestado la inequívoca tendencia a hacer a un lado la muerte, a eliminarla de la vida. Hemos intentado matarla con el silencio; y aun tenemos [en alemán] el dicho: «Creo en eso tan poco como en la muerte».² En la muerte propia, desde luego. La muerte propia no se puede concebir; tan pronto intentamos hacerlo podemos notar que en verdad sobrevivimos como observadores. Así pudo aventurarse en la escuela psicoanalítica esta tesis: En el fondo, nadie cree en su propia muerte, o, lo que viene a ser lo mismo, en el inconciente cada uno de nosotros está convencido de su inmortalidad.

Por lo que toca a la muerte de otro, el hombre culto evitará cuidadosamente hablar de esta posibilidad si el sentenciado puede oírlo. Sólo los niños trasgreden esta restricción; se amenazan despreocupadamente unos a otros con la posibilidad de morir, y aun llegan a decírselo en la cara a una persona amada, por ejemplo: «Mamá querida, cuando por desgracia mueras, haré esto o aquello». El adulto cultivado no imaginará la muerte de otro ni siquiera en el pensamiento

¹ [Reminiscencia de las palabras del príncipe Hal a Falstaff en *1 Henry IV* (acto V, escena 1): «*Thou owest God a death*» {«Debes a Dios una muerte»}. Esta errónea cita era una de las favoritas de Freud. Véase, por ejemplo, *La interpretación de los sueños*, AE, 4, pág. 219, y una carta a Fliess del 6 de febrero de 1899 (Freud, 1950a, Carta 104), donde la atribuye explícitamente a Shakespeare.]

² [Es decir, pensar que algo es improbable o increíble.]

sin considerarse a sí mismo desalmado o malo; a menos que, en calidad de médico, de abogado, etc., tenga que ocuparse profesionalmente de ella. Y menos todavía se permitirá pensar en la muerte del otro si con este acontecimiento se asocia una ganancia en materia de libertad, de propiedad o de posición social. Desde luego, este sentimiento tierno nuestro no impide que sobrevengan los casos de muerte; cuando ocurren, nos conmueven en lo profundo y es como si nos sacudieran en nuestras expectativas. Por lo general, destacamos el ocasionamiento contingente de la muerte, el accidente, la contracción de una enfermedad, la infección, la edad avanzada, y así dejamos traslucir nuestro afán de rebajar la muerte de necesidad a contingencia. Una acumulación de muertes nos parece algo terrible en extremo. Frente al muerto mismo mantenemos una conducta particular, casi de admiración, como si hubiera llevado a cabo algo muy difícil. Suspendemos toda crítica hacia él, le disculpamos cualquier desguisado, ordenamos «*De mortuis nil nisi bene*», y hallamos justificado que en el discurso fúnebre o en su epitafio se lo honre con lo más favorable. Ponemos el respeto por el muerto, que a este ya no le sirve de nada, por encima de la verdad, y la mayoría de nosotros lo valora más incluso que al respeto por los vivos.

Esta actitud cultural-convencional hacia la muerte se complementa con nuestro total descalabro cuando fenece una de las personas que nos son próximas, cuando la muerte alcanza a nuestro padre, a nuestro consorte, a un hermano, un hijo o un caro amigo. Sepultamos con él nuestras esperanzas, nuestras demandas, nuestros goces; no nos dejamos consolar y nos negamos a sustituir al que perdimos. Nos portamos entonces como una suerte de Asra, de esos que *mueren cuando mueren aquellos a quienes aman*.³

Ahora bien, esta actitud nuestra hacia la muerte tiene un fuerte efecto sobre nuestra vida. La vida se empobrece, pierde interés, cuando la máxima apuesta en el juego de la vida, que es la vida misma, no puede arriesgarse. Se vuelve tan insípida e insustancial como un *flirt* norteamericano, en que de antemano se ha establecido que nada puede suceder, a diferencia de un vínculo de amor en el Continente, donde ambas partes deben tener en cuenta permanentemente las más serias consecuencias. Nuestros vínculos afectivos, la insoportable intensidad de nuestro duelo, hacen que nos abs-

³ [Los Asra del poema de Heine («Der Asra», en *Romanzero*, basado en un pasaje de *De l'amour*, de Stendhal) eran una tribu de árabes que «mueren cuando aman».]

tengamos de buscar peligros para nosotros y para los nuestros. No osamos considerar cierto número de empresas que son peligrosas pero en verdad indispensables, como los ensayos de vuelo, las expediciones a países lejanos, los experimentos con sustancias explosivas. Nos paraliza para ello este reparo: ¿Quién ha de sustituirle a la madre su hijo, a la mujer su esposo, a los hijos su padre, si es que acaece una desgracia? La inclinación a no computar la muerte en el cálculo de la vida trae por consecuencia muchas otras renunciaciones y exclusiones. Y no obstante, la divisa de la Hansa decía «*Navigare necesse est, vivere non necesse!*»: Navegar es necesario, vivir no lo es.

Por eso, no puede ocurrir de otro modo: es en el mundo de la ficción, en la literatura, en el teatro, donde tenemos que buscar el sustituto de lo que falta a la vida. Ahí todavía hallamos hombres que saben morir, y aun que perpetrar la muerte de otro. Y solamente ahí se cumple la condición bajo la cual podríamos reconciliarnos con la muerte: que tras todas las vicisitudes de la vida nos reste una vida intocable. Es por cierto demasiado triste que en la vida haya de suceder lo que en el ajedrez, donde una movida en falso puede forzarnos a dar por perdida la partida; y encima con esta diferencia: no podemos iniciar una segunda partida, una revancha. En el ámbito de la ficción hallamos esa multitud de vidas de que necesitamos. Morimos identificados con un héroe, pero le sobrevivimos y estamos prontos a morir una segunda vez con otro, igualmente incólumes.

Es evidente que la guerra ha de barrer con este tratamiento convencional de la muerte. Esta ya no se deja desmentir {*verleugnen*}; es preciso creer en ella. Los hombres mueren realmente; y ya no individuo por individuo, sino multitudes de ellos, a menudo decenas de miles un solo día. Ya no es una contingencia. Por cierto todavía parece contingente que un determinado proyectil alcance a uno o a otro; pero al que se salvó quizá lo alcance un segundo proyectil, y la acumulación pone fin a la impresión de lo contingente. La vida de nuevo se ha vuelto interesante, ha recuperado su contenido pleno.

Aquí debería trazarse una separación en dos grupos: los que arriesgan su vida en la batalla, y los que quedaron en casa y no tienen otra cosa sino esperar que la muerte les arrebatase uno de sus seres queridos por herida, enfermedad o infección. Sería muy interesante, sin lugar a dudas, estudiar las alteraciones producidas en la psicología de los combatientes, pero yo sé demasiado poco sobre eso. Tenemos que

atenernos al segundo grupo, al que nosotros mismos pertenecemos. Ya dije que a mi juicio el desconcierto y la parálisis de nuestra productividad, que ahora sufrimos, están comandados esencialmente por la circunstancia de que no podemos conservar la relación que hasta ahora mantuvimos con la muerte, y todavía no hemos hallado una nueva. Quizá nos auxilie en esto dirigir nuestra indagación psicológica a otras dos relaciones con la muerte: la que podemos atribuir al hombre primordial,* al hombre prehistórico, y la que todavía se conserva en cada uno de nosotros pero permanece oculta en estratos más profundos, invisible para nuestra conciencia.

La conducta que el hombre de la prehistoria pudo haber tenido hacia la muerte la conocemos, desde luego, sólo por inferencias retrospectivas y reconstrucciones, pero opino que estos recursos nos han proporcionado unas noticias bastante dignas de confianza.

El hombre primordial adoptaba una actitud muy extraña hacia la muerte. No era unitaria, sino, más bien, directamente contradictoria. Por una parte, la tomó en serio, la reconoció como supresión de la vida y se valió de ella en este sentido; por otra parte, empero, dio el mentís a la muerte, la redujo a nada. Esta contradicción fue posibilitada por el hecho de que frente a la muerte del otro, del extraño, del enemigo, adoptó una actitud radicalmente diversa que frente a la suya propia. La muerte del otro era para él justa, la entendía como aniquilamiento del que odiaba, y no conoció reparos para provocarla. El hombre primordial era sin duda un ser en extremo apasionado, más cruel y maligno que otros animales. Asesinaba de buena gana y como un hecho natural. No hemos de atribuirle el instinto {*Instinkt*} que lleva a otros animales a abstenerse de matar y devorar seres de su misma especie.

La historia primordial de la humanidad está, pues, llena de asesinatos. Todavía hoy lo que nuestros niños aprenden en la escuela como historia universal es, en lo esencial, una seguidilla de matanzas de pueblos. El oscuro sentimiento de culpa que asedia a la humanidad desde tiempos primordiales, y que en muchas religiones se ha condensado en la aceptación de una *culpa primordial*, un pecado original, es probablemente la expresión de una culpa de sangre que la hu-

* {«*Urmensch*»}; tres párrafos más adelante, Freud vuelve a emplear varios términos con el prefijo «*Ur-*», que hemos traducido siempre por «primordial»: «*Urgeschichte*», «historia primordial»; «*Urzeiten*», «tiempos primordiales»; «*Urschuld*», «culpa primordial».

manidad primordial ha echado sobre sus espaldas. En mi libro *Tótem y tabú* (1912-13), siguiendo las indicaciones de W. Robertson Smith, Atkinson y Charles Darwin, me he empeñado en desentrañar la naturaleza de esta antigua culpa, y opino que la doctrina cristiana de nuestros días nos permite inferirla retrospectivamente. Si el Hijo de Dios debió ofrendar su vida para limpiar a la humanidad del pecado original, entonces, según la ley del talión (la venganza con lo mismo), ese pecado ha sido una muerte, un asesinato. Sólo esto pudo exigir como expiación el sacrificio de una vida. Y si el pecado original fue un agravio contra Dios Padre, el crimen más antiguo de la humanidad tiene que haber sido un parricidio, la muerte del padre primordial de la horda primitiva, cuya imagen en el recuerdo fue después trasfigurada en divinidad.⁴

La muerte propia fue para el hombre primordial sin duda tan inimaginable e irreal como lo es hoy para cada uno de nosotros. Pero a él se le presentaba un caso en que esas dos actitudes contrapuestas hacia la muerte chocaban y entraban en conflicto recíproco, y este caso devino muy importante y muy rico en consecuencias de vasto alcance. Ocurría cuando el hombre primordial veía morir a uno de sus deudos, su mujer, su hijo, su amigo, a quienes ciertamente él amaba como nosotros a los nuestros, pues el amor no puede ser mucho más reciente que el gusto de matar {*Mordlust*}. Entonces debía hacer en su dolor la experiencia de que también uno mismo puede fenecer, y todo su ser se sublevaba contra la admisión de ello; es que cada uno de esos seres queridos era un fragmento de su propio yo, de su amado yo. Pero por otra parte a esa muerte la consideraba merecida, pues cada una de las personas amadas llevaba adherido también un fragmento de ajenidad. La ley del sentimiento de ambivalencia, que todavía hoy preside nuestros vínculos afectivos con las personas a quienes más amamos, reinaba por cierto aún más incontrovertible en épocas primordiales. Así, esos difuntos queridos habían sido también unos extraños y unos enemigos que despertaron en él una porción de sentimientos hostiles.⁵

Los filósofos han aseverado que el enigma intelectual que le planteaba al hombre primordial el cuadro de la muerte lo obligó a reflexionar y devino el comienzo de toda especulación. Yo creo que los filósofos piensan en esto demasia-

⁴ Véase el ensayo IV de *Tótem y tabú* (1912-13) [AE, 13, págs. 147 y sigs.]

⁵ *Ibid.*, ensayo II [AE, 13, págs. 66 y sigs.]

do... filosóficamente; descuidan los motivos eficaces primarios. Por eso, querría restringir y corregir aquella aseveración: Frente al cadáver del enemigo aniquilado, el hombre primordial habrá triunfado, sin hallar motivo alguno para devanarse los sesos con el enigma de la vida y de la muerte. No fue el enigma intelectual ni cualquier caso de muerte, sino el conflicto afectivo a raíz de la muerte de personas amadas, pero al mismo tiempo también ajenas y odiadas, lo que puso en marcha la investigación de los seres humanos. De este conflicto de sentimientos nació ante todo la psicología. El hombre ya no pudo mantener lejos de sí a la muerte, pues la había probado en el dolor por el difunto. Pero no quiso admitirla, pues no podía representarse a sí mismo muerto. Así entró en compromisos, admitió la muerte también para sí, pero le impugnó el significado del aniquilamiento de la vida, para lo cual no había tenido motivo alguno cuando se trataba de la muerte del enemigo. Frente al cadáver de la persona amada, inventó los espíritus, y su conciencia de culpa por la satisfacción entreverada con el duelo hizo que estos espíritus recién creados se convirtieran en demonios malignos que había que temer. Las alteraciones [físicas] del muerto le sugirieron la descomposición del individuo en un cuerpo y un alma (originariamente fueron varias); de esa manera, su ilación de pensamientos iba paralela al proceso de disgregación que la muerte introducía. El perdurable recuerdo del difunto fue la base para que se supusieran otras formas de existencia; le dio la idea de una pervivencia después de la muerte aparente.

Estas existencias posteriores fueron al comienzo sólo apéndices de aquella que tronchó la muerte; eran como la de una sombra, vacías, y hasta épocas muy avanzadas se las menospreció; tenían todavía el carácter de unas reproducciones lamentables. Recordemos lo que el alma de Aquiles respondió a Odiseo:

«... antes, cuando vivías {le dice Odiseo al alma de Aquiles}, los argivos te honrábamos como a una deidad, y ahora, estando aquí, imperas poderosamente sobre los difuntos. Por lo cual, oh Aquiles, no debe entristecerte que estés muerto”.

»Así le dije, y me contestó enseguida: “No intentes consolarme de la muerte, esclarecido Odiseo: preferiría vivir aquí en la tierra y servir como labrador a otro, a algún hombre indigente de pocos recursos, antes que reinar sobre todos los muertos”».⁶

⁶ *Odisea*, XI, 484-91.

O en la potente versión de H. Heine, amargamente paródica:

«El más ínfimo filisteo vivo
de Stuckert junto al Neckar
es mucho más feliz que yo,
el pelida, el héroe muerto,
príncipe de las sombras
en el mundo subterráneo».⁷

Sólo más tarde lograron las religiones presentar esta existencia postrera como la más valiosa, como la existencia plena, y rebajar la vida tronchada por la muerte a un mero prolegómeno. Y era consecuente con ello que después se prolongara la vida hacia el pasado, se imaginaran las existencias anteriores, la trasmigración del alma y la reencarnación, todo con el propósito de arrebatar a la muerte su significado de canceladora de la vida. Esa desmentida de la muerte que hemos llamado cultural-convencional [pág. 291] comenzó en tales épocas tempranas.

Frente al cadáver de la persona amada no sólo nacieron la doctrina del alma, la creencia en la inmortalidad y una potente raíz de la humana conciencia de culpa, sino los primeros preceptos éticos. El primer mandamiento, y el más importante, de esa incipiente conciencia moral decía «*No matarás*». Se lo adquirió frente al muerto amado, como reacción frente a la satisfacción del odio que se escondía tras el duelo, y poco a poco se lo extendió al extraño a quien no se amaba y, por fin, también al enemigo.

En este último caso el hombre civilizado ya no siente esa reacción. Cuando la pugna salvaje de esta guerra se haya decidido, los combatientes victoriosos regresarán a su hogar, junto a su mujer y a sus hijos, y lo harán impertérritos y sin que los turbe pensar en los enemigos a quienes dieron muerte en la lucha cuerpo a cuerpo o mediante las armas de largo alcance. Es digno de nota que los pueblos primitivos que todavía viven sobre la Tierra y están por cierto más próximos que nosotros al hombre primordial se conducen en este punto de otro modo (o se conducían así cuando aún no habían sufrido la influencia de nuestra cultura). El salvaje —australiano, bosquimano, o de la Tierra del Fuego— en modo alguno es un matador sin remordimiento; cuando vuelve a casa triunfante de la empresa bélica, no osa pisar su aldea ni tocar a su mujer antes de limpiarse

⁷ [Versos finales de «Der Scheidende», uno de los últimos poemas de Heine.]

de sus hechos de muerte por medio de una expiación a menudo prolongada y trabajosa. Fácil es, desde luego, explicarlo por su creencia supersticiosa; el salvaje teme todavía la venganza del espíritu del enemigo aniquilado. Pero este espíritu no es sino la expresión de su mala conciencia por causa de su culpa de sangre; tras esta superstición se oculta un filón de fina sensibilidad ética que nosotros, los hombres civilizados, hemos perdido.⁸

Almas piadosas que a toda costa querrían saber a nuestra naturaleza alejada del contacto con lo malo y lo bajo no dejarán sin duda de extraer, de la temprana aparición y del carácter imperativo de la prohibición de matar, confortantes inferencias acerca de la fuerza de unas mociones éticas que tienen que habernos sido implantadas. Por desdicha, este argumento prueba todavía más lo contrario. Una prohibición tan fuerte sólo puede haber ido dirigida contra un impulso igualmente fuerte. Lo que no anhela en su alma hombre alguno, no hace falta prohibirlo,⁹ se excluye por sí solo. Precisamente lo imperativo del mandamiento «No matarás» nos da la certeza de que somos del linaje de una serie interminable de generaciones de asesinos que llevaban en la sangre el gusto de matar, como quizá lo llevemos todavía nosotros. Las aspiraciones éticas de la humanidad, cuya fuerza e importancia no hace falta andar criticando, son una conquista de la historia humana; y han devenido después, en medida por desdicha muy variable, el patrimonio heredado de la humanidad que hoy vive.

Dejemos ahora a los hombres primordiales y dirijámonos a lo inconciente dentro de nuestra propia vida anímica. Aquí nos apoyamos exclusivamente en el método de indagación del psicoanálisis, el único que alcanza a tales profundidades. Preguntamos: ¿Cómo se comporta nuestro inconciente frente al problema de la muerte? La respuesta tiene que ser: Casi de igual modo que el hombre primordial. En este aspecto, como en muchos otros, el hombre de la prehistoria sobrevive inmutable en nuestro inconciente. Por tanto, nuestro inconciente no cree en la muerte propia, se conduce como si fuera inmortal. Lo que llamamos nuestro «inconciente» (los estratos más profundos de nuestra alma, compuestos por mociones pulsionales) no conoce absolutamente nada negativo {*Negativ*}, ninguna negación {*Verneinung*} —los opuestos coinciden en su interior—, y por consiguiente tampoco conoce la muerte propia, a la que sólo podemos darle un

⁸ Cf. *Tótem y tabú* (1912-13) [AE, 13, págs. 71 y sigs.]

⁹ Véase el brillante argumento de Frazer citado en *ibid.* [AE, 13, pág. 126].

contenido negativo. Entonces, nada pulsional en nosotros solicita a la creencia en la muerte. Y quizá sea este, incluso, el secreto del heroísmo. La fundamentación del heroísmo según la *ratio* descansa en el juicio de que la vida propia no puede ser tan valiosa como ciertos bienes abstractos y universales. Pero opino que más frecuente ha de ser el heroísmo instintivo e impulsivo que prescinde de cualquier motivación de esa índole y sencillamente arrostra el peligro, tras asegurarse, como Juancito Picapiedra,¹⁰ el personaje de Anzengruber: «*Eso nunca puede sucederte a ti*». O bien aquella motivación sirve sólo para desechar los reparos que podrían detener esa reacción heroica que corresponde a lo inconciente. La angustia de muerte, que nos domina más a menudo de lo que pensamos, es en cambio algo secundario, y la mayoría de las veces proviene de una conciencia de culpa.¹¹

Por otra parte, admitimos la muerte de extraños y enemigos, y la fulminamos sobre ellos tan pronta y despreocupadamente como el hombre primordial. Es verdad que aquí aparece una diferencia que en la realidad habrá de manifestarse decisiva. Nuestro inconciente no ejecuta el asesinato, meramente lo piensa y lo desea. Pero sería equivocado restar a esta realidad *psíquica* todo valor por comparación con la *fáctica*. Es lo bastante significativa, y está grávida de consecuencias. En nuestras mociones inconcientes eliminamos día tras día y hora tras hora a todos cuantos nos estorban el camino, a todos los que nos han ultrajado o perjudicado. El «¡Que el diablo se lo lleve!», que un despecho sarcástico tantas veces hace aflorar a nuestros labios, y que en verdad quiere decir «¡Que la muerte se lo lleve!», es en el interior de nuestro inconciente un serio y poderoso deseo de muerte. Y más: nuestro inconciente mata incluso por pequeñeces; como la vieja legislación ateniense de Dracón, no conoce para los crímenes otro castigo que la muerte; y hay en eso una cierta congruencia, pues todo perjuicio inferido a nuestro yo omnipotente y despótico es, en el fondo, un crimen *laesae majestatis* {de lesa majestad}.

Así, también nosotros, si se nos juzga por nuestras mociones inconcientes de deseo, somos, como los hombres primordiales, una gaviilla de asesinos. Es una suerte que todos estos deseos no posean la fuerza que los hombres eran to-

¹⁰ [«*Steinklopperhanns*», personaje de una comedia del dramaturgo vienés Ludwig Anzengruber (1839-1889).]

¹¹ [Tratamientos más amplios de la angustia de muerte se incluyen en los párrafos finales de *El yo y el ello* (1923b), *AE*, 19, págs. 58-9, y en *Inhibición, síntoma y angustia* (1926d), *AE*, 20, pág. 123.]

davía capaces de darles en épocas primordiales;¹² bajo el fuego cruzado de las maldiciones recíprocas, hace tiempo que la humanidad se habría ido a pique, incluso los mejores y más sabios entre los hombres, y las mujeres más hermosas y encantadoras.

Por tesis como esta, el psicoanálisis no suele ser creído por los legos. Las desaprueban tildándolas de calumnias indignas de tenerse en cuenta frente a las aseveraciones de la conciencia, y hábilmente se omiten los mínimos indicios por los cuales lo inconciente suele también delatarse a esta última. Por eso es oportuno señalar que muchos pensadores que no pudieron estar influidos por el psicoanálisis han condenado con claridad suficiente la predisposición de nuestros pensamientos secretos a eliminar lo que se nos interpone en el camino, con prescindencia de la prohibición de matar. En remplazo de otros muchos, escojo un único ejemplo que se ha hecho famoso.

En *Le Père Goriot*, Balzac alude a un pasaje de las obras de J.-J. Rousseau, quien pregunta al lector qué haría si —sin abandonar París y, desde luego, sin ser descubierto— pudiera dar muerte a un viejo mandarín pequinés cuya desaparición hubiera de granjearle sumo beneficio. Deja entrever que no juzga muy a salvo la vida de ese dignatario. «*Tuer son mandarin*» se ha convertido desde entonces en expresión proverbial para esta secreta predisposición, que es también la de los hombres de hoy.

Hay, además, toda una colección de chistes y de anécdotas cínicas que testimonian en este mismo sentido, como aquella declaración atribuida al cónyuge: «Si uno de nosotros muere, me mudo a París».¹³ Tales chistes cínicos no serían posibles si no comunicaran una verdad desmentida que no se podría confesar de manera expresa, seriamente y sin disfraz. En broma, como es sabido, puede decirse hasta la verdad.

Tal como le sucedía al hombre primordial, también para nuestro inconciente se presenta un caso en que las dos actitudes contrapuestas frente a la muerte —una que la admite como aniquilación de la vida, y la otra que la desmiente como irreal— chocan y entran en conflicto. Y este caso es, como en las épocas primordiales, la muerte o el peligro de muerte de uno de nuestros seres queridos, un padre o cónyuge, un hermano, un hijo o un amigo entrañable. Estos

¹² Cf. *Tótem y tabú* (1912-13), ensayo IV [AE, 13, págs. 88-9.]

¹³ [Esto es citado también en *La interpretación de los sueños* (1900a), AE, 5, pág. 481.]

seres queridos son, por un lado, una propiedad interior, componentes de nuestro yo propio, pero, por el otro, también son en parte extraños y aun enemigos. El más tierno y más íntimo de nuestros vínculos de amor, con excepción de poquísimas situaciones, lleva adherida una partícula de hostilidad que puede incitar el deseo inconciente de muerte. Pero de este conflicto de ambivalencia no surgen, como en aquellos tiempos, la doctrina del alma y la ética, sino la neurosis, que nos permite penetrar hondamente incluso en la vida anímica normal. Hartas veces los médicos que practican el tratamiento psicoanalítico se han encontrado con el síntoma del cuidado hipertirno por el bienestar de los familiares, o con autorreproches totalmente infundados tras la muerte de una persona amada. El estudio de estos hechos no les ha dejado duda alguna sobre la difusión y la importancia de los deseos inconcientes de muerte.

El lego siente un extraordinario horror frente a la posibilidad de tales sentimientos y toma esta repugnancia como fundamento legítimo de su incredulidad hacia las aseveraciones del psicoanálisis. Creo que se equivoca. No se intenta desvalorización alguna de nuestra vida amorosa, ni va implícita en ello. Bien lejos está, sin duda, de nuestra inteligencia y de nuestro sentimiento el acoplar de esa manera amor y odio. Pero toda vez que la naturaleza trabaja con este par de opuestos, logra conservar al amor siempre despierto y siempre fresco, para reasegurarlo así contra el odio que acecha tras él. Es lícito decir que los despliegues más hermosos de nuestra vida afectiva los debemos a la *reacción* contra el impulso hostil que registramos en nuestro pecho.

Resumamos ahora: Nuestro inconciente es tan inaccesible a la representación de la muerte propia, tan ganoso de muerte contra el extraño, tan dividido (ambivalente) hacia la persona amada como el hombre de los tiempos primordiales. ¡Cuánto nos hemos distanciado de ese estado originario con la actitud cultural-convencional hacia la muerte!

Fácil es señalar el modo en que la guerra se injerta en esta disarmonía. Nos extirpa las capas más tardías de la cultura y hace que en el interior de nosotros nuevamente salga a la luz el hombre primordial. Nos fuerza a ser otra vez héroes que no pueden creer en la muerte propia; nos señala a los extraños como enemigos cuya muerte debe procurarse o desearse; nos aconseja pasar por alto la muerte de personas amadas. Pero la guerra no puede eliminarse; mientras las condiciones de existencia de los pueblos sean tan diversas, y tan violentas las malquerencias entre ellos, la guerra será inevitable. Esto plantea la pregunta: ¿No hemos de ser no-

sotros los que cedamos y nos adecuemos a ella? ¿No debemos admitir que con nuestra actitud cultural hacia la muerte hemos vivido de nuevo en lo psicológico por encima de nuestros recursos? ¿No daremos marcha atrás y reconoceremos la fatal verdad? ¿No sería mejor dejar a la muerte, en la realidad y en nuestros pensamientos, el lugar que por derecho le corresponde, y sacar a relucir un poco más nuestra actitud inconciente hacia ella, que hasta el presente hemos sofocado con tanto cuidado? No parece esto una gran conquista; más bien sería un retroceso en muchos aspectos, una regresión, pero tiene la ventaja de dejar más espacio a la veracidad y hacer que de nuevo la vida nos resulte más soportable. Y soportar la vida sigue siendo el primer deber de todo ser vivo. La ilusión pierde todo valor cuando nos estorba hacerlo.

Recordamos el viejo apotegma: «*Si vis pacem, para bellum*»: Si quieres conservar la paz, ármate para la guerra.

Sería tiempo de modificarlo: «*Si vis vitam, para mortem*»: Si quieres soportar la vida, prepárate para la muerte.

Viena, setiembre de 1932

Estimado profesor Einstein:

Cuando me enteré de que usted se proponía invitarme a un intercambio de ideas sobre un tema que le interesaba y que le parecía digno del interés de los demás, lo acepté de buen grado. Esperaba que escogería un problema situado en la frontera de lo cognoscible hoy, y hacia el cual cada uno de nosotros, el físico y el psicólogo, pudieran abrirse una particular vía de acceso, de suerte que se encontraran en el mismo suelo viniendo de distintos lados. Luego me sorprendió usted con el problema planteado: qué puede hacerse para defender a los hombres de los estragos de la guerra. Primero me aterró bajo la impresión de mi —a punto estuve de decir «nuestra»— incompetencia, pues me pareció una tarea práctica que es resorte de los estadistas. Pero después comprendí que usted no me planteaba ese problema como investigador de la naturaleza y físico, sino como un filántropo que respondía a las sugerencias de la Liga de las Naciones en una acción semejante a la de Fridtjof Nansen, el explorador del Polo, cuando asumió la tarea de prestar auxilio a los hambrientos y a las víctimas sin techo de la Guerra Mundial. Recapacité entonces, advirtiendo que no se me invitaba a ofrecer propuestas prácticas, sino sólo a indicar el aspecto que cobra el problema de la prevención de las guerras para un abordaje psicológico.

Pero también sobre esto lo ha dicho usted casi todo en su carta. Me ha ganado el rumbo de barlovento, por así decir, pero de buena gana navegaré siguiendo su estela y me limitaré a corroborar todo cuanto usted expresa, procurando exponerlo más ampliamente según mi mejor saber —o conjeturar—.

Comienza usted con el nexo entre derecho y poder. Es ciertamente el punto de partida correcto para nuestra indagación. ¿Estoy autorizado a sustituir la palabra «poder»

por «violencia» {«Gewalt»}, más dura y estridente? Derecho y violencia son hoy opuestos para nosotros. Es fácil mostrar que uno se desarrolló desde la otra, y si nos remontamos a los orígenes y pesquisamos cómo ocurrió eso la primera vez, la solución nos cae sin trabajo en las manos. Pero discúlpeme si en lo que sigue cuento, como si fueran algo nuevo, cosas que todos saben y admiten; es la trabazón argumental la que me fuerza a ello.

Pues bien; los conflictos de intereses entre los hombres se zanan en principio mediante la violencia. Así es en todo el reino animal, del que el hombre no debiera excluirse; en su caso se suman todavía conflictos de opiniones, que alcanzan hasta el máximo grado de la abstracción y parecen requerir de otra técnica para resolverse. Pero esa es una complicación tardía. Al comienzo, en una pequeña horda¹ de seres humanos, era la fuerza muscular la que decidía a quién pertenecía algo o de quién debía hacerse la voluntad. La fuerza muscular se vio pronto aumentada y sustituida por el uso de instrumentos: vence quien tiene las mejores armas o las emplea con más destreza. Al introducirse las armas, ya la superioridad mental empieza a ocupar el lugar de la fuerza muscular bruta; el propósito último de la lucha sigue siendo el mismo: una de las partes, por el daño que reciba o por la paralización de sus fuerzas, será constreñida a deponer su reclamo o su antagonismo. Ello se conseguirá de la manera más radical cuando la violencia elimine duraderamente al contrincante, o sea, cuando lo mate. Esto tiene la doble ventaja de impedir que reinicie otra vez su oposición y de que su destino hará que otros se arredren de seguir su ejemplo. Además, la muerte del enemigo satisface una inclinación pulsional que habremos de mencionar más adelante. Es posible que este propósito de matar se vea contrariado por la consideración de que puede utilizarse al enemigo en servicios provechosos si, amedrentado, se lo deja con vida. Entonces la violencia se contentará con someterlo en vez de matarlo. Es el comienzo del respeto por la vida del enemigo, pero el triunfador tiene que contar en lo sucesivo con el acechante afán de venganza del vencido y así resignar una parte de su propia seguridad.

He ahí, pues, el estado originario, el imperio del poder más grande, de la violencia bruta o apoyada en el intelecto. Sabemos que este régimen se modificó en el curso del desarrollo, cierto camino llevó de la violencia al derecho. ¿Pero

¹ [Freud empleaba el término «horda» para designar un grupo humano pequeño. Cf. *Tótem y tabú* (1912-13), *AE*, **13**, pág. 128.]

cuál camino? Uno solo, yo creo. Pasó a través del hecho de que la mayor fortaleza de uno podía ser compensada por la unión de varios débiles. «*L'union fait la force*». La violencia es quebrantada por la unión, y ahora el poder de estos unidos constituye el derecho en oposición a la violencia del único. Vemos que el derecho es el poder de una comunidad. Sigue siendo una violencia pronta a dirigirse contra cualquier individuo que le haga frente; trabaja con los mismos medios, persigue los mismos fines; la diferencia sólo reside, real y efectivamente, en que ya no es la violencia de un individuo la que se impone, sino la de la comunidad. Ahora bien, para que se consume ese paso de la violencia al nuevo derecho es preciso que se cumpla una condición psicológica. La unión de los muchos tiene que ser permanente, duradera. Nada se habría conseguido si se formara sólo a fin de combatir a un hiperpoderoso y se dispersara tras su doblegamiento. El próximo que se creyera más potente aspiraría de nuevo a un imperio violento y el juego se repetiría sin término. La comunidad debe ser conservada de manera permanente, debe organizarse, promulgar ordenanzas, prevenir las sublevaciones temidas, estatuir órganos que velen por la observancia de aquellas —de las leyes— y tengan a su cargo la ejecución de los actos de violencia acordes al derecho. En la admisión de tal comunidad de intereses se establecen entre los miembros de un grupo de hombres unidos ciertas ligazones de sentimiento, ciertos sentimientos comunitarios en que estriba su genuina fortaleza.

Opino que con ello ya está dado todo lo esencial: el doblegamiento de la violencia mediante el recurso de transferir el poder a una unidad mayor que se mantiene cohesionada por ligazones de sentimiento entre sus miembros. Todo lo demás son aplicaciones de detalle y repeticiones. Las circunstancias son simples mientras la comunidad se compone sólo de un número de individuos de igual potencia. Las leyes de esa asociación determinan entonces la medida en que el individuo debe renunciar a la libertad personal de aplicar su fuerza como violencia, a fin de que sea posible una convivencia segura. Pero semejante estado de reposo {*Ruhezustand*} es concebible sólo en la teoría; en la realidad, la situación se complica por el hecho de que la comunidad incluye desde el comienzo elementos de poder desigual, varones y mujeres, padres e hijos, y pronto, a consecuencia de la guerra y el sometimiento, vencedores y vencidos, que se trasforman en amos y esclavos. Entonces el derecho de la

comunidad se convierte en la expresión de las desiguales relaciones de poder que imperan en su seno; las leyes son hechas por los dominadores y para ellos, y son escasos los derechos concedidos a los sometidos. A partir de allí hay en la comunidad dos fuentes de movimiento en el derecho {*Rechtsumruhe*}, pero también de su desarrollo. En primer lugar, los intentos de ciertos individuos entre los dominadores para elevarse por encima de todas las limitaciones vigentes, vale decir, para retrogradar del imperio del derecho al de la violencia; y en segundo lugar, los continuos empeños de los oprimidos para procurarse más poder y ver reconocidos esos cambios en la ley, vale decir, para avanzar, al contrario, de un derecho desparejo a la igualdad de derecho. Esta última corriente se vuelve particularmente sustantiva cuando en el interior de la comunidad sobrevienen en efecto desplazamientos en las relaciones de poder, como puede suceder a consecuencia de variados factores históricos. El derecho puede entonces adecuarse poco a poco a las nuevas relaciones de poder, o, lo que es más frecuente, si la clase dominante no está dispuesta a dar razón de ese cambio, se llega a la sublevación, la guerra civil, esto es, a una cancelación temporal del derecho y a nuevas confrontaciones de violencia tras cuyo desenlace se instituye un nuevo orden de derecho. Además, hay otra fuente de cambio del derecho, que sólo se exterioriza de manera pacífica: es la modificación cultural de los miembros de la comunidad; pero pertenece a un contexto que sólo más tarde podrá tomarse en cuenta. [Cf. págs. 197-8.]

Vemos, pues, que aun dentro de una unidad de derecho no fue posible evitar la tramitación violenta de los conflictos de intereses. Pero las relaciones de dependencia necesaria y de recíproca comunidad que derivan de la convivencia en un mismo territorio propician una terminación rápida de tales luchas, y bajo esas condiciones aumenta de continuo la probabilidad de soluciones pacíficas. Sin embargo, un vistazo a la historia humana nos muestra una serie incesante de conflictos entre un grupo social y otro o varios, entre unidades mayores y menores, municipios, comarcas, linajes, pueblos, reinos, que casi siempre se deciden mediante la confrontación de fuerzas en la guerra. Tales guerras desembocan en el pillaje o en el sometimiento total, la conquista de una de las partes. No es posible formular un juicio unitario sobre esas guerras de conquista. Muchas, como las de los mongoles y turcos, no aportaron sino infortunio; otras, por el contrario, contribuyeron a la trasmudación de violencia en derecho, pues produjeron unidades mayores dentro

de las cuales cesaba la posibilidad de emplear la violencia y un nuevo orden de derecho zanjaba los conflictos. Así, las conquistas romanas trajeron la preciosa *pax romana* para los pueblos del Mediterráneo. El gusto de los reyes franceses por el engrandecimiento creó una Francia floreciente, pacíficamente unida. Por paradójico que suene, habría que confesar que la guerra no sería un medio inapropiado para establecer la anhelada paz «eterna», ya que es capaz de crear aquellas unidades mayores dentro de las cuales una poderosa violencia central vuelve imposible ulteriores guerras. Empero, no es idónea para ello, pues los resultados de la conquista no suelen ser duraderos; las unidades recién creadas vuelven a disolverse las más de las veces debido a la deficiente cohesión de la parte unida mediante la violencia. Además, la conquista sólo ha podido crear hasta hoy uniones parciales, si bien de mayor extensión, cuyos conflictos suscitaron más que nunca la resolución violenta. Así, la consecuencia de todos esos empeños guerreros sólo ha sido que la humanidad permutara numerosas guerras pequeñas e incesantes por grandes guerras, infrecuentes, pero tanto más devastadoras.

Aplicado esto a nuestro presente, se llega al mismo resultado que usted obtuvo por un camino más corto. Una prevención segura de las guerras sólo es posible si los hombres acuerdan la institución de una violencia central encargada de entender en todos los conflictos de intereses. Evidentemente, se reúnen aquí dos exigencias: que se cree una instancia superior de esa índole y que se le otorgue el poder requerido. De nada valdría una cosa sin la otra. Ahora bien, la Liga de las Naciones se concibe como esa instancia, mas la otra condición no ha sido cumplida; ella no tiene un poder propio y sólo puede recibirlo si los miembros de la nueva unión, los diferentes Estados, se lo traspasan. Por el momento parece haber pocas perspectivas de que ello ocurra. Pero se miraría incomprensivamente la institución de la Liga de las Naciones si no se supiera que estamos ante un ensayo pocas veces aventurado en la historia de la humanidad —o nunca hecho antes en esa escala—. Es el intento de conquistar la autoridad —es decir, el influjo obligatorio—, que de ordinario descansa en la posesión del poder, mediante la invocación de determinadas actitudes ideales. Hemos averiguado que son dos cosas las que mantienen cohesionada a una comunidad: la compulsión de la violencia y las ligazones de sentimiento —técnicamente se las llama *identificaciones*— entre sus miembros. Ausente uno de esos factores, es posible que el otro mantenga en pie a la comu-

nidad. Desde luego, aquellas ideas sólo alcanzan predicamento cuando expresan importantes relaciones de comunidad entre los miembros. Cabe preguntar entonces por su fuerza. La historia enseña que de hecho han ejercido su efecto. Por ejemplo, la idea panhelénica, la conciencia de ser mejores que los bárbaros vecinos, que halló expresión tan vigorosa en las anfictionías, los oráculos y las olimpiadas, tuvo fuerza bastante para morigerar las costumbres guerreras entre los griegos, pero evidentemente no fue capaz de prevenir disputas bélicas entre las partículas del pueblo griego y ni siquiera para impedir que una ciudad o una liga de ciudades se aliara con el enemigo persa en detrimento de otra ciudad rival. Tampoco el sentimiento de comunidad en el cristianismo, a pesar de que era bastante poderoso, logró evitar que pequeñas y grandes ciudades cristianas del Renacimiento se procuraran la ayuda del Sultán en sus guerras recíprocas. Y por lo demás, en nuestra época no existe una idea a la que pudiera conferirse semejante autoridad unificadora. Es harto evidente que los ideales nacionales que hoy imperan en los pueblos los esfuerzan a una acción contraria. Ciertas personas predicen que sólo el triunfo universal de la mentalidad bolchevique podrá poner fin a las guerras, pero en todo caso estamos hoy muy lejos de esa meta y quizá se lo conseguiría sólo tras unas espantosas guerras civiles. Parece, pues, que el intento de sustituir un poder objetivo por el poder de las ideas está hoy condenado al fracaso. Se yerra en la cuenta si no se considera que el derecho fue en su origen violencia bruta y todavía no puede prescindir de apoyarse en la violencia.

Ahora puedo pasar a comentar otra de sus tesis. Usted se asombra de que resulte tan fácil entusiasmar a los hombres con la guerra y, conjetura, algo debe de moverlos, una pulsión a odiar y aniquilar, que transija con ese azuzamiento. También en esto debo manifestarle mi total acuerdo. Creemos en la existencia de una pulsión de esa índole y justamente en los últimos años nos hemos empeñado en estudiar sus exteriorizaciones. ¿Me autoriza a exponerle, con este motivo, una parte de la doctrina de las pulsiones a que hemos arribado en el psicoanálisis tras muchos tanteos y vacilaciones?

Suponemos que las pulsiones del ser humano son sólo de dos clases: aquellas que quieren conservar y reunir —las llamamos eróticas, exactamente en el sentido de Eros en *El banquete* de Platón, o sexuales, con una conciente ampliación del concepto popular de sexualidad—, y otras que quieren

destruir y matar; a estas últimas las reunimos bajo el título de pulsión de agresión o de destrucción. Como usted ve, no es sino la trasfiguración teórica de la universalmente conocida oposición entre amor y odio; esta quizá mantenga un nexo primordial con la polaridad entre atracción y repulsión, que desempeña un papel en la disciplina de usted. Ahora permítame que no introduzca demasiado rápido las valoraciones del bien y el mal. Cada una de estas pulsiones es tan indispensable como la otra; de las acciones conjugadas y contrarias de ambas surgen los fenómenos de la vida. Parece que nunca una pulsión perteneciente a una de esas clases puede actuar aislada; siempre está conectada —decimos: aleada— con cierto monto de la otra parte, que modifica su meta o en ciertas circunstancias es condición indispensable para alcanzarla. Así, la pulsión de autoconservación es sin duda de naturaleza erótica, pero justamente ella necesita disponer de la agresión si es que ha de conseguir su propósito. De igual modo, la pulsión de amor dirigida a objetos requiere un complemento de pulsión de apoderamiento si es que ha de tomar su objeto. La dificultad de aislar ambas variedades de pulsión en sus exteriorizaciones es lo que por tanto tiempo nos estorbó el discernirlas.

Si usted quiere dar conmigo otro paso le diré que las acciones humanas permiten entrever aún una complicación de otra índole. Rarísima vez la acción es obra de una única moción pulsional, que ya en sí y por sí debe estar compuesta de Eros y destrucción. En general confluyen para posibilitar la acción varios motivos edificados de esa misma manera. Ya lo sabía uno de sus colegas, un profesor Lichtenberg, quien en tiempos de nuestros clásicos enseñaba física en Gotinga;² pero acaso fue más importante como psicólogo que como físico. Inventó la Rosa de los Motivos al decir: «Los móviles {*Bewegungsgründe*} por los que uno hace algo podrían ordenarse, pues, como los 32 rumbos de la Rosa de los Vientos, y sus nombres, formarse de modo semejante; por ejemplo, “pan-panfama” o “fama-famapan”». Entonces, cuando los hombres son exhortados a la guerra, puede que en ellos responda afirmativamente a ese llamado toda una serie de motivos, nobles y vulgares, unos de los que se habla en voz alta y otros que se callan. No tenemos ocasión de desnudarlos todos. Por cierto que entre ellos se cuenta el placer

² [Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799) era uno de los autores favoritos de Freud. La analogía a la que aquí alude ya había sido citada por él en su libro sobre el chiste (1905c), *AE*, 8, pág. 81, en el cual se hallarán gran número de epigramas de Lichtenberg.]

de agredir y destruir; innumerables crueldades de la historia y de la vida cotidiana confirman su existencia y su intensidad. El entrelazamiento de esas aspiraciones destructivas con otras, eróticas e ideales, facilita desde luego su satisfacción. Muchas veces, cuando nos enteramos de los hechos crueles de la historia, tenemos la impresión de que los motivos ideales sólo sirvieron de pretexto a las apetencias destructivas; y otras veces, por ejemplo ante las crueldades de la Santa Inquisición, nos parece como si los motivos ideales se hubieran esforzado hacia adelante, hasta la conciencia, aportándoles los destructivos un refuerzo inconciente. Ambas cosas son posibles.

Tengo reparos en abusar de su interés, que se dirige a la prevención de las guerras, no a nuestras teorías. Pero querría demorarme todavía un instante en nuestra pulsión de destrucción, en modo alguno apreciada en toda su significatividad. Pues bien; con algún gasto de especulación hemos arribado a la concepción de que ella trabaja dentro de todo ser vivo y se afana en producir su descomposición, en reconducir la vida al estado de la materia inanimada. Merecería con toda seriedad el nombre de una pulsión de muerte, mientras que las pulsiones eróticas representan {*repräsentieren*} los afanes de la vida. La pulsión de muerte deviene pulsión de destrucción cuando es dirigida hacia afuera, hacia los objetos, con ayuda de órganos particulares. El ser vivo preserva su propia vida destruyendo la ajena, por así decir. Empero, una porción de la pulsión de muerte permanece activa en el interior del ser vivo, y hemos intentado deducir toda una serie de fenómenos normales y patológicos de esta interiorización de la pulsión destructiva. Y hasta hemos cometido la herejía de explicar la génesis de nuestra conciencia moral por esa vuelta de la agresión hacia adentro. Como usted habrá de advertir, en modo alguno será inocuo que ese proceso se consume en escala demasiado grande; ello es directamente nocivo, en tanto que la vuelta de esas fuerzas pulsionales hacia la destrucción en el mundo exterior aligera al ser vivo y no puede menos que ejercer un efecto benéfico sobre él. Sirva esto como disculpa biológica de todas las aspiraciones odiosas y peligrosas contra las que combatimos. Es preciso admitir que están más próximas a la naturaleza que nuestra resistencia a ellas, para la cual debemos hallar todavía una explicación. Acaso tenga usted la impresión de que nuestras teorías constituyen una suerte de mitología, y en tal caso ni siquiera una mitología alegre. Pero, ¿no desemboca toda ciencia natural en una mitología de esta índole? ¿Les va a ustedes de otro modo en la física hoy?

De lo anterior extraemos esta conclusión para nuestros fines inmediatos: no ofrece perspectiva ninguna pretender el desarraigo de las inclinaciones agresivas de los hombres. Dicen que en comarcas dichosas de la Tierra, donde la naturaleza brinda con prodigalidad al hombre todo cuanto le hace falta, existen estirpes cuya vida transcurre en la mansedumbre y desconoce la compulsión y la agresión. Difícil me resulta creerlo, me gustaría averiguar más acerca de esos dichosos. También los bolcheviques esperan hacer desaparecer la agresión entre los hombres asegurándoles la satisfacción de sus necesidades materiales y, en lo demás, estableciendo la igualdad entre los participantes de la comunidad. Yo lo considero una ilusión. Por ahora ponen el máximo cuidado en su armamento, y el odio a los extraños no es el menos intenso de los motivos con que promueven la cohesión de sus seguidores. Es claro que, como usted mismo puntualiza, no se trata de eliminar por completo la inclinación de los hombres a agredir; puede intentarse desviarla lo bastante para que no deba encontrar su expresión en la guerra.

Desde nuestra doctrina mitológica de las pulsiones hallamos fácilmente una fórmula sobre las vías indirectas para combatir la guerra. Si la aquiescencia a la guerra es un desborde de la pulsión de destrucción, lo natural será apelar a su contraria, el Eros. Todo cuanto establezca ligazones de sentimiento entre los hombres no podrá menos que ejercer un efecto contrario a la guerra. Tales ligazones pueden ser de dos clases. En primer lugar, vínculos como los que se tienen con un objeto de amor, aunque sin metas sexuales. El psicoanálisis no tiene motivo para avergonzarse por hablar aquí de amor, pues la religión dice lo propio: «Ama a tu prójimo como a ti mismo». Ahora bien, es fácil demandarlo, pero difícil cumplirlo.³ La otra clase de ligazón de sentimiento es la que se produce por identificación. Todo lo que establezca sustantivas relaciones de comunidad entre los hombres provocará esos sentimientos comunes, esas identificaciones. Sobre ellas descansa en buena parte el edificio de la sociedad humana.

Una queja de usted sobre el abuso de la autoridad [pág. 185] me indica un segundo rumbo para la lucha indirecta contra la inclinación bélica. Es parte de la desigualdad innata y no eliminable entre los seres humanos que se separen en conductores y súbditos. Estos últimos constituyen la inmen-

³ [Véase el examen de esta dificultad en *El malestar en la cultura* (1930a), *AE*, 21, págs. 106 y sigs.]

sa mayoría, necesitan de una autoridad que tome por ellos unas decisiones que las más de las veces acatarán incondicionalmente. En este punto habría que intervenir; debería ponerse mayor cuidado que hasta ahora en la educación de un estamento superior de hombres de pensamiento autónomo, que no puedan ser amedrentados y luchen por la verdad, sobre quienes recaería la conducción de las masas heterónomas. No hace falta demostrar que los abusos de los poderes del Estado {*Staatsgewalt*} y la prohibición de pensar decretada por la Iglesia no favorecen una generación así. Lo ideal sería, desde luego, una comunidad de hombres que hubieran sometido su vida pulsional a la dictadura de la razón. Ninguna otra cosa sería capaz de producir una unión más perfecta y resistente entre los hombres, aun renunciando a las ligazones de sentimiento entre ellos.⁴ Pero con muchísima probabilidad es una esperanza utópica. Las otras vías de estorbo indirecto de la guerra son por cierto más transitables, pero no prometen un éxito rápido. No se piensa de buena gana en molinos de tan lenta molienda que uno podría morir de hambre antes de recibir la harina.

Como usted ve, no se obtiene gran cosa pidiendo consejo sobre tareas prácticas urgentes al teórico alejado de la vida social. Lo mejor es empeñarse en cada caso por enfrentar el peligro con los medios que se tienen a mano. Sin embargo, me gustaría tratar todavía un problema que usted no planteó en su carta y que me interesa particularmente: ¿Por qué nos sublevamos tanto contra la guerra, usted y yo y tantos otros? ¿Por qué no la admitimos como una de las tantas penosas calamidades de la vida? Es que ella parece acorde a la naturaleza, bien fundada biológicamente y apenas evitable en la práctica. Que no le indigne a usted mi planteo. A los fines de una indagación como esta, acaso sea lícito ponerse la máscara de una superioridad que uno no posee realmente. La respuesta sería: porque todo hombre tiene derecho a su propia vida, porque la guerra aniquila promisorias vidas humanas, pone al individuo en situaciones indignas, lo compele a matar a otros, cosa que él no quiere, destruye preciosos valores materiales, productos del trabajo humano, y tantas cosas más. También, que la guerra en su forma actual ya no da oportunidad ninguna para cumplir el viejo ideal heroico, y que debido al perfeccionamiento de

⁴ [Hay algunas consideraciones al respecto en la 35ª de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933a), *supra*, pág. 158.]

los medios de destrucción una guerra futura significaría el exterminio de uno de los contendientes o de ambos. Todo eso es cierto y parece tan indiscutible que sólo cabe asombrarse de que las guerras no se hayan desestimado ya por un convenio universal entre los hombres. Sin embargo, se puede poner en entredicho algunos de estos puntos. Es discutible que la comunidad no deba tener también un derecho sobre la vida del individuo; no es posible condenar todas las clases de guerra por igual; mientras existan reinos y naciones dispuestos a la aniquilación despiadada de otros, estos tienen que estar armados para la guerra. Pero pasemos con rapidez sobre todo eso, no es la discusión a que usted me ha invitado. Apunto a algo diferente; creo que la principal razón por la cual nos sublevamos contra la guerra es que no podemos hacer otra cosa. Somos pacifistas porque nos vemos precisados a serlo por razones orgánicas. Después nos resultará fácil justificar nuestra actitud mediante argumentos.

Esto no se comprende, claro está, sin explicación. Opino lo siguiente: Desde épocas inmemoriales se desenvuelve en la humanidad el proceso del desarrollo de la cultura. (Sé que otros prefieren llamarla «civilización».)⁵ A este proceso debemos lo mejor que hemos llegado a ser y una buena parte de aquello a raíz de lo cual penamos. Sus ocasiones y comienzos son oscuros, su desenlace incierto, algunos de sus caracteres muy visibles. Acaso lleve a la extinción de la especie humana, pues perjudica la función sexual en más de una manera, y ya hoy las razas incultas y los estratos rezagados de la población se multiplican con mayor intensidad que los de elevada cultura. Quizás este proceso sea comparable con la domesticación de ciertas especies animales; es indudable que conlleva alteraciones corporales; pero el desarrollo de la cultura como un proceso orgánico de esa índole no ha pasado a ser todavía una representación familiar.⁶ Las alteraciones psíquicas sobrevenidas con el proceso cultural son llamativas e indubitables. Consisten en un progresivo desplazamiento de las metas pulsionales y en una limitación de las mociones pulsionales. Sensaciones placenteras para nuestros ancestros se han vuelto para nosotros indiferentes o aun insoportables; el cambio de nuestros reclamos ideales éticos y estéticos reconoce fundamentos orgánicos. Entre los caracteres psicológicos de la cultura, dos parecen los más importantes:

⁵ [En *El porvenir de una ilusión* (1927c), AE, 21, pág. 6, Freud afirma categóricamente: «Omito diferenciar entre cultura y civilización».]

⁶ [Cf. mi «Nota introductoria», *supra*, pág. 182.]

el fortalecimiento del intelecto, que empieza a gobernar a la vida pulsional, y la interiorización de la inclinación a agredir, con todas sus consecuencias ventajosas y peligrosas. Ahora bien, la guerra contradice de la manera más flagrante las actitudes psíquicas que nos impone el proceso cultural, y por eso nos vemos precisados a sublevarnos contra ella, lisa y llanamente no la soportamos más. La nuestra no es una mera repulsa intelectual y afectiva: es en nosotros, los pacifistas, una intolerancia constitucional, una idiosincrasia extrema, por así decir. Y hasta parece que los desmedros estéticos de la guerra no cuentan mucho menos para nuestra repulsa que sus crueldades.

¿Cuánto tiempo tendremos que esperar hasta que los otros también se vuelvan pacifistas? No es posible decirlo, pero acaso no sea una esperanza utópica que el influjo de esos dos factores, el de la actitud cultural y el de la justificada angustia ante los efectos de una guerra futura, haya de poner fin a las guerras en una época no lejana. Por qué caminos o rodeos, eso no podemos colegirlo. Entretanto tenemos derecho a decirnos: todo lo que promueva el desarrollo de la cultura trabaja también contra la guerra.⁷

Saludo a usted cordialmente, y le pido me disculpe si mi exposición lo ha desilusionado.

Sigmund Freud

⁷ [Como se explica en una nota al pie de las *Nuevas conferencias* (1933a), *supra*, pág. 165, n. 14, la noción de «proceso cultural» puede ser rastreada hasta las primeras épocas de Freud, quien siguió desarrollándola aun en trabajos posteriores a este. Con palabras algo distintas, ocupa un lugar destacado en el tercer ensayo de *Moisés y la religión monoteísta* (1939a), *AE*, 23, especialmente págs. 108-11. Las dos características principales que allí se atribuyen a dicho proceso (tal como lo ilustra la religión de Moisés, derivada de Amenofis) son las mismas que aquí se mencionan; el fortalecimiento de la actividad espiritual y la renuncia de lo pulsional.]