CORRIENTE ALTERNA

Por Octavio PAZ

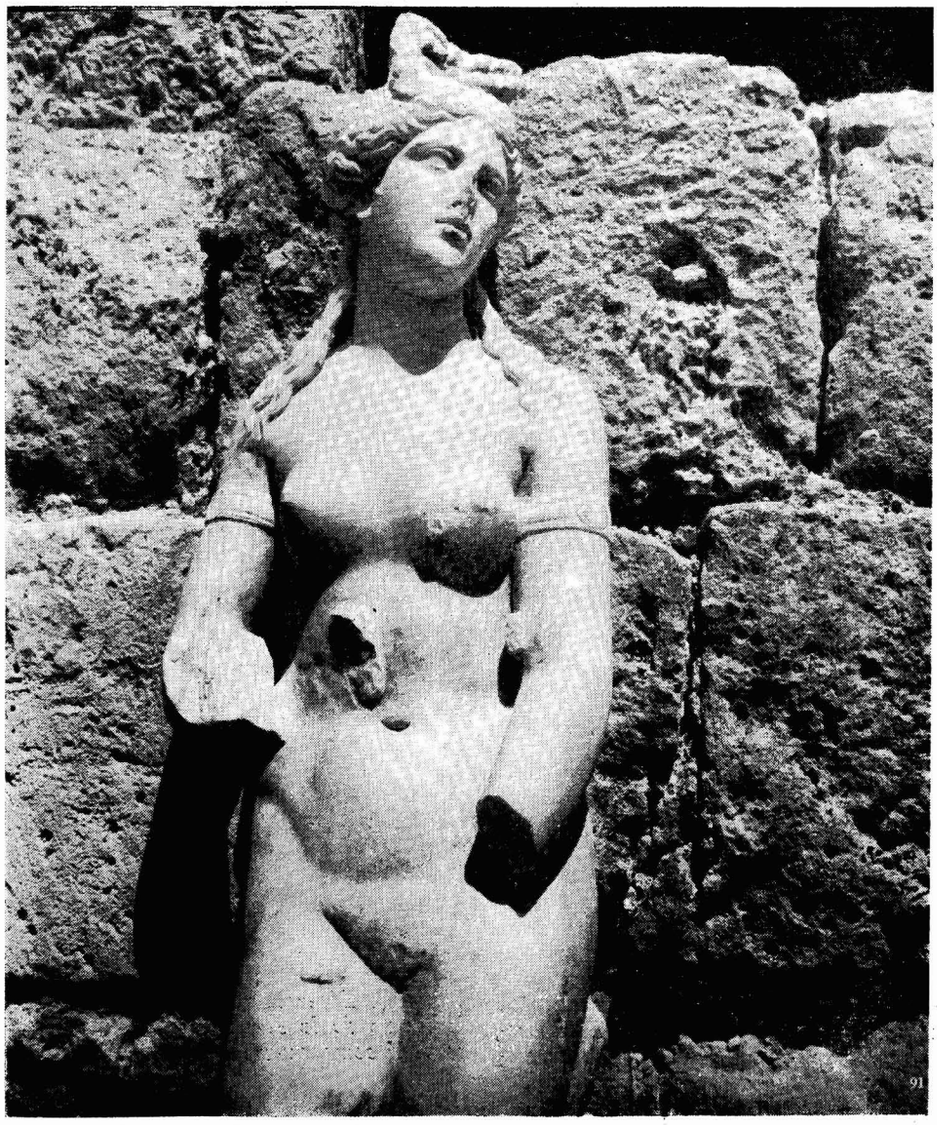
LOS ACTOS ERÓTICOS SON INSTINTIVOS; *al realizarlos el hombre se cumple como naturaleza. Esta idea es un lugar común, pero es un lugar común que encierra una paradoja: nada más natural que el deseo sexual; nada menos natural que las formas en que se manifiesta y se satisface. Y no pienso solamente en las llamadas aberraciones, vicios y otras prácticas peregrinas que acompañan a la vida erótica. Aun en sus expresiones más simples y cotidianas —la satisfacción del deseo, brutal, inmediata y sin consecuencias— el erotismo no se deja reducir a la pura sexualidad animal. Entre uno y otra hay una diferencia que no sé si debo llamar esencial. Erotismo y sexualidad son reinos independientes aunque pertenecen al mismo universo vital. Reinos sin fronteras o con fronteras indecisas, cambiantes, en perpetua comunicación y mutua interpenetración, sin jamás fundirse enteramente. El mismo acto puede ser erótico o sexual, según lo realice un hombre o un animal. La sexualidad es indiferenciada; el erotismo, singular. A pesar de que las raíces del erotismo son animales, vitales en el sentido más rico y antiguo de la palabra, la sexualidad animal no agota su contenido. El erotismo es deseo sexual y algo más; y ese algo es lo que constituye su esencia propia. Ese algo se nutre de la sexualidad, es naturaleza; y, al mismo tiempo, la desnaturaliza.*

La primera distinción que se nos ocurre, al pretender aislar el erotismo de la sexualidad, es atribuir al primero una complejidad de que carece la segunda. La sexualidad es simple: el instinto pone en movimiento al animal para que realice un acto destinado a perpetuar la especie. La simplicidad le viene de ser un acto impersonal; el individuo sirve a la especie por el camino más directo y eficaz. En cambio, en la sociedad humana el instinto se enfrenta a un complicado y sutil sistema de prohibiciones, reglas y estímulos, desde el tabú *del incesto hasta los requisitos del contrato de matrimonio o los ritos, no por voluntarios menos imperiosos, del amor libre. Entre el mundo animal y el humano, entre la naturaleza y la sociedad, hay un foso, una raya divisoria. La complejidad del acto erótico es una consecuencia de esta separación. Los fines de la sociedad no son idénticos a los de la naturaleza (si es que ésta tiene realmente* fines). *Gracias a la invención de un conjunto de reglas —que varía de sociedad a sociedad pero que en todas tiene la misma función— se canaliza el instinto. La sexualidad, sin dejar de servir a los fines de la reproducción de la especie, sufre una suerte de* socialización. *Lo mismo si se trata de prácticas mágicas —el sacrificio de vírgenes en el cenote sagrado de Chichén Itzá o la circuncisión— que de simples formalidades legales —los certificados de nacimiento y de buena salud en los casos de matrimonio civil— la sociedad somete el instinto sexual a una reglamentación y así confisca y utiliza su energía. No proceden de otro modo el hechicero que imita el croar de las ranas para atraer las lluvias o el ingeniero que abre un canal de irrigación. Agua y sexualidad no son sino manifestaciones de la energía natural que hay que captar y aprovechar. El erotismo es la forma de dominación social del instinto y su esencia no es distinta a la de la técnica.*

No es difícil extraer la consecuencia de semejante manera de pensar. No hay una diferencia esencial entre erotismo y sexualidad: el erotismo es sexualidad socializada, sometida a las necesidades del grupo, fuerza vital expropiada por la sociedad. Inclusive en sus manifestaciones destructoras —la orgía, los sacrificios humanos, las mutilaciones rituales, la castidad obligatoria —el erotismo se inserta en la sociedad y afirma sus fines y principios. Su complejidad —rito, ceremonia— procede de ser función social y no de un contenido específicamente distinto a la sexualidad. Lo que distingue a un acto sexual de un acto erótico es que en el primero la naturaleza se sirve de la especie mientras que en el segundo la especie, la sociedad humana, se sirve de la naturaleza. De ahí la doble faz del erotismo. Por una parte se presenta como un conjunto de prohibiciones —mágicas, morales, legales, económicas y otras— destinado a impedir que la marea sexual sumerja el edificio social, nivele las jerarquías y divisiones y anegue a la sociedad. La tolerancia cumple una misión análoga: la sociedad de libertinos es una válvula de seguridad. En este sentido, el erotismo defiende al grupo de la caída en la naturaleza indiferenciada, se opone a la fascinación del caos y, en fin, al regreso a la sexualidad informe. Por otra parte, dentro de ciertas reglas, estimula y excita la actividad sexual. Freno y espuela de la sexualidad, su finalidad es doble: irrigar el cuerpo social sin exponerlo a los riesgos destructores de la inundación. El erotismo no es una categoría específica de la sexualidad es una función social.

Sin duda el erotismo es un hecho social. Se manifiesta en la sociedad y, además, es un acto interpersonal, que exige un actor y por lo menos la presencia de un objeto —así sea imaginario, pasivo o simbólico—. Sin el "otro" no hay erotismo porque no hay espejo. Ahora bien, afirmar que el erotismo es un hecho social equivale a sumergir su singularidad en algo demasiado general, que lo contiene pero que no lo determina. Lo mismo ocurre si digo que el erotismo es antisocial: la Sociedad de Amigos del Crimen *de Sade, los festines de Heliogábalo y los últimos crímenes "pasionales" de Londres, París o México son antisociales a título diverso; y lo son asimismo los campos de concentración, el desempleo, la guerra, el colonialismo y muchas otras cosas. Decir que el erotismo es social porque es específicamente humano tampoco significa gran cosa. Es un punto de partida y nada más. Hay que ir más allá.*

Humano, el erotismo es histórico. Cambia de sociedad a sociedad, de hombre a



Artemisa es una imagen erótica

hombre, de instante a instante. Artemisa es una imagen erótica; Coatlicue es otra; Julieta, otra. Ninguna de estas imágenes es casual; cada una puede ser explicada por un conjunto de hechos y situaciones, cada una es "una expresión histórica". Pero la historia las aísla, rompe todo parentesco entre ellas, las vuelve inexplicables como imágenes eróticas. *Lo que las une, en la medida en que son productos de la historia, es que son irreductibles e irrepetibles: Artemisa no es Coatlicue; Coatlicue no es Julieta. Son cambio, mutación permanente. Historia: reflejos. El erotismo se evapora. Entre las manos sólo nos queda, con unos cuantos datos e hipótesis (las llamadas "condiciones históricas"), una sombra, un gesto de placer o de muerte. Ese gesto, superviviente de las catástrofes y de las explicaciones, es lo único que nos fascina y lo único que pretendemos asir. Ese gesto no es histórico. Mejor dicho: lo es de una manera privilegiada.*

El erotismo se manifiesta en la sociedad, en la historia; es inseparable de ellas, como todos los demás actos y obras de los hombres. Dentro de la historia (contra ella, por ella, en ella) y, al mismo tiempo, como una manifestación autónoma e irreductible. Nace, vive, muere y renace en la historia; se funde pero no se confunde con ella. Por eso la historia no lo explica, como no lo explica la sexualidad animal. Demos otro paso.

En primer término: no deja de ser una simpleza pensar que el instinto es un fenómeno simple. Reproducción, instinto, especie, y otras análogas, son palabras que encierran todavía más de un misterio. Biólogos y geneticistas ni siquiera logran ponerse de acuerdo sobre su significado exacto. Tampoco me parece verdad que la sexualidad animal sea más simple que el erotismo humano. Precisamente en esta esfera se ve con mayor claridad hasta qué punto es ilusoria la idea de un tránsito de lo simple a lo complejo. La sociedad primitiva no es menos compleja que la sociedad histórica: el sistema de tabúes *de un grupo que practica la exogamia tribal es bastante más riguroso y complicado que las interdicciones sexuales contemporáneas. Otro tanto ocurre con la sexualidad animal, repertorio de prácticas "patológicas", ritos extraños y otras singularidades. Entre las cantáridas, la flagelación de la hembra precede a la cohabitación; cada año, antes de la fecundación, las anguilas realizan una increíble peregrinación, desde los ríos del norte hasta el mar de Sargazo; las ceremonias nupciales de los escorpiones y el festín con que termina el ayuntamiento recuerdan a Minski y a su castillo en los Apeninos; las batallas sexuales de los caballos salvajes —las crines al aire como cimeras, los relinchos como el sonido negro, blanco, rojo de las trompetas, la piel lustrosa como una armadura de acero que fuese seda— hacen palidecer el esplendor de los torneos medievales; la ronda de guajolotes y pavos reales evoca las cortes de amor; la manta religiosa... No es necesario seguir. Vale la pena, en cambio, señalar un hecho capital: los animales no imitan al hombre; pero el hombre* imita *la sexualidad animal. La manta religiosa reaparece en varios mitos africanos y esquimales y hasta en nuestra imagen de la "mujer fatal"; Cihuacóatl, "La Llorona" azteca, reproduce la conducta del alacrán hembra con su prole; algo semejante puede decirse de la mala Medea. Pero basta con un ejemplo inmediato: en el lenguaje y en la vida erótica de todos los días los participantes imitan los rugidos, relinchos, arrullos y gemidos de toda suerte de animales. La imitación no pretende simplificar sino complicar el juego erótico y así acentuar su carácter de* representación.

Calixto, Melibea y Celestina según un grabado de la época.

La imitación erótica nos hace vivir más profundamente el acto, es decir, nos lleva a vivirlo de verdad, no como un rito social sino como una ceremonia, un juego gratuito y, por decirlo así, estético. El hombre imita la complejidad de la sexualidad animal y reproduce sus gestos graciosos, terribles o feroces porque desea regresar al estado natural. Y al mismo tiempo, esa imitación es un juego, una representación. El hombre se mira en la sexualidad. El erotismo es el reflejo de la mirada humana en el espejo de la naturaleza. Así, lo que distingue al erotismo de la sexualidad no es la complejidad sino la distancia. El hombre se refleja en la sexualidad, se baña en ella, se funde y se separa. Pero la sexualidad no mira nunca el juego erótico; lo ilumina sin verlo. Es una luz ciega. El animal no ve al hombre ni la conducta humana se le ofrece como un modelo. Cierto, algunos animales repiten gestos, sonidos y actos humanos. Repetir no es imitar, no es mirarse y recrearse, imaginarse. Sí, los simios imitan; su imitación es un reflejo mecánico, no una ceremonia. Hasta donde podemos saber, los simios no desean salir de sí mismos: el hombre no es un modelo ni un arquetipo para ellos. El animal no es ni quiere ser sino lo que es. El hombre quiere salir de sí mismo — está siempre fuera de sí. El hombre quiere ser león, águila, pulpo, hormiga, zenzontle. El sentido creador de esta imitación se nos escapa si no se advierte que es una metáfora: el hombre quiere ser león sin dejar de ser hombre. Es decir: quiere ser un hombre que se porta como un león. La palabra como *—imagen por comparación— implica tanto la distancia entre los términos, hombre y león, como la voluntad de abolirlos. La palabra* como *es el juego erótico, la cifra del erotismo. Sólo que es una metáfora irreversible: el hombre es león, el león* no *es hombre. El erotismo es sexual, la sexualidad no es erotismo. El erotismo no es una simple imitación de la sexualidad: es su metáfora. Y como ocurre con todas las metáforas, su sentido es ambiguo.*

El erotismo se ve en la historia como se ve en la sexualidad animal. La distancia engendra la imaginación erótica. El erotismo es imaginario: es un disparo de la imaginación frente al mundo exterior. El disparado es el hombre mismo, al alcance de su imagen, al alcance de sí. Creación, invención: nada más real que este cuerpo que imagino; nada menos real que este cuerpo que toco y se desmorona en un montón de sal o se desvanece en una columna de humo. Con ese humo mi deseo inventará otro cuerpo. El erotismo es la experiencia de la vida plena, puesto que se nos aparece como un todo palpable y en el que penetramos también como una totalidad; al mismo tiempo, es la vida vacía, que se mira a sí misma, que se representa. Imita, y se inventa; inventa, y se imita. Experiencia total y que jamás se realiza del todo porque su esencia consiste en ser siempre un más allá. *El cuerpo ajeno es un obstáculo o un puente; en uno y en otro caso hay que traspasarlo. El deseo, la imaginación erótica, la* videncia *erótica, atraviesa los cuerpos, los vuelve transparentes. O los aniquila. Más allá de ti, más allá de mí, por el cuerpo, en el cuerpo, más allá del cuerpo, queremos ver* algo. *Ese algo es la fascinación erótica, lo que me saca de mí y lleva a ti: lo que me hace ir más allá de ti. No sabemos a ciencia cierta lo que es, excepto que es algo* más. *Más que la historia, más que el sexo, más que la vida, más que la muerte.*

*

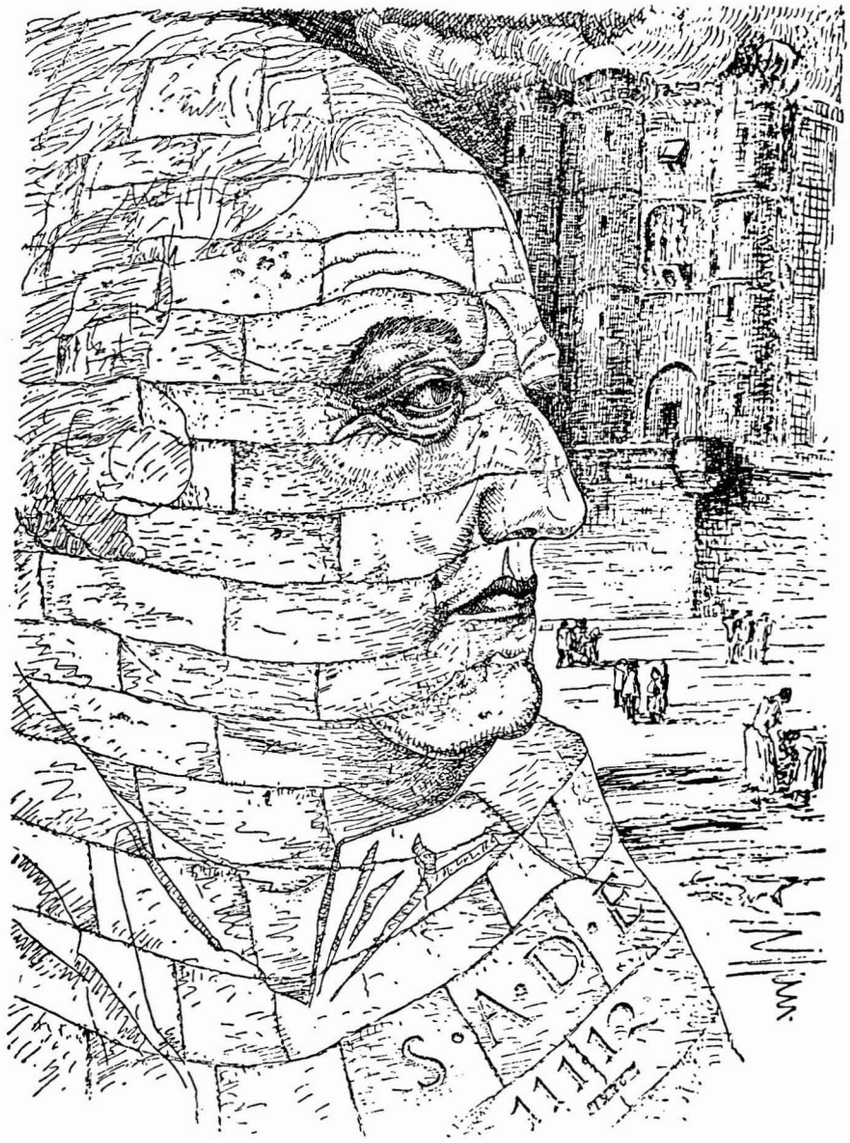
Después de miles de años de vivirlo, esto es, de recrearlo y repetirlo, de representarlo, el hombre empieza a pensar el erotismo. Sade fue el primero. El único, quizá, que lo ha hecho de una manera total. La literatura erótica es inmensa y pertenece a todas las naciones y épocas. El erotismo es lenguaje, ya que es expresión y comunicación; nace con él, lo acompaña en su metamorfosis, se sirve de sus géneros —del himno a la novela— e inventa algunos. Ahora bien, todas estas obras son creaciones no reflexiones. El templo del sol en Konarak está hecho de cuerpos enlazados: es un grandioso objeto erótico no una reflexión sobre el erotismo. Anabella, Melibea, Felicia o Matilde están demasiado ocupadas en vivir sus pasiones o sus placeres para reflexionar sobre lo que hacen. Madame de Merteuil piensa — pero como un moralista no como un filósofo. En cambio Saint-Fond, Julieta, el Duque de Blangis o Dolmancé son espíritus sistemáticos que aprovechan cada ocasión, y son muchas,

para exponer sus ideas. Usan todos los recursos de la dialéctica, no temen las repeticiones y las digresiones, abusan de la erudición y se sirven de la acción como de una prueba más de la verdad de sus discursos. En este sentido Sade es un Platón al revés: cada una de sus obras encierra varios diálogos filosóficos, morales y políticos. La filosofía en el "boudoir", sí, pero también en los castillos y en los monasterios, en los bosques y en altamar, en las mazmorras y en los palacios, en el cráter de un volcán. Y en todos los casos, por descomunales o terribles que sean los hechos que acometen los personajes, la acción es hija del discurso. Los cuerpos se unen y se desenlazan, crepitan, se desangran, perecen, conforme al orden del pensamiento. Las escenas se suceden como una demostración lógica. La sorpresa desaparece en beneficio de la simetría intelectual.

Es verdad que desde la antigüedad existen diccionarios e inventarios del saber erótico. Son compendios y tratados que contienen reflexiones y observaciones de carácter técnico, por decirlo así, destinados a estimular o provocar el placer, el deseo y el éxtasis. Más que reflexiones, recetas. Inspiradas por la religión, la magia, la higiene, la curiosidad o la sensualidad, estas obras se limitan a ofrecer métodos para aprovechar la energía sexual. Hay también las descripciones de los biólogos, los psicólogos y otros especialistas. En muy pocos casos rebasan su esfera particular y se despliegan en una meditación en verdad filosófica. Sade no nos propone un cuadro de las pasiones sexuales, aunque sus obras son muy ricas en esta materia, sino una idea del hombre. Inclusive Les 120 jours de Sodome, *en la que aparecen 600 perversiones, algunas descritas por vez primera, es algo más que un catálogo de prácticas e inclinaciones extrañas o feroces. Y aún en esto lo asombroso no es tanto el número de casos cuanto que Sade los haya imaginado en la soledad de sus prisiones. Muchos años después la observación científica ha comprobado que no se trataba de delirios sino de realidades. Triunfo de la imaginación — pero de la imaginación filosófica, de la fantasía razonante. La experiencia real de Casanova, por ejemplo, fue incomparablemente más rica y, sin embargo, en sus obras escasean las observaciones originales y los verdaderos descubrimientos. A partir de ciertos principios que considera evidentes, sin recurrir a la experiencia directa o a la observación, utilizando hasta el máximo el método deductivo y combinatorio, es decir, por un inmenso trabajo de especulación, Sade llega a ciertas verdades capitales. Estos principios constituyen lo que podría llamarse su filosofía. Gracias a ellos descubrió realidades que, por más explosivas y atroces que nos parezcan, no dejan de ser nuestras. Así pues, no deben de ser tan caprichosos o delirantes como generalmente se piensa. En suma, el principal interés de la obra de Sade es de orden filosófico. Su originalidad mayor consiste en haber pensado el erotismo como una realidad total, cósmica, es decir, como* la realidad. *Su pensamiento, no por disperso menos riguroso, es a un tiempo crítico y sistemático. Y ofrece esta particularidad: con la misma coherencia, ingenua y fastidiosa, con que los filósofos utopistas construyen la ciudad del bien, Sade levanta un edificio de ruinas y llamas. Su obra no es tanto una crítica como una utopía. Una utopía al revés.*

Unos cuantos poetas y filósofos de la antigüedad, como Lucrecio, y algunos espíritus modernos —Havelock Ellis y Freud, entre otros— han pensado en el erotismo como algo que es, a un tiempo, la raíz del hombre y la clave de su extraño destino sobre la tierra. Es útil compararlos con Sade. Pero Lucrecio es heredero de un sistema cerrado y que se ha desmoronado casi enteramente; Ellis es demasiado disperso y carece de una filosofía propiamente dicha; sólo Freud, sobre todo al final de su obra, logra una visión global, quiero decir: abandona el campo de la observación médica para arriesgarse a contemplar la vida como un diálogo mortal entre Eros y Thanatos. Freud inicia su actividad como un terapeuta. Nunca ocultó la desconfianza que le inspiraban las filosofías y, en general, todos los sistemas que pretenden encerrar en una idea el secreto del universo. Negó siempre que el psicoanálisis fuese una filosofía o, por lo menos, una ciencia general como la biología, la física o la química. En los progresos de estas ciencias, que quizá algún día podrán determinar con mayor precisión las relaciones entre la psiquis y la materia viva, depositaba mayores esperanzas que en las reformas sociales y morales. Aunque sostuvo que el psicoanálisis es un método científico, aclaró que no lo era en el sentido en que pretenden serlo los principios de Descartes o el marxismo —verdaderas llaves del universo— sino en el más limitado de ser un procedimiento para curar ciertos trastornos psíquicos. Estas reticencias no le impidieron penetrar en mundos ajenos a su especialidad, como la sociología, la historia, la génesis de la creación artística y literaria, el origen de la moral y la familia y la crítica de los valores éticos y religiosos.

El estudio de los males psíquicos individuales lo llevó a la reflexión sobre el carácter universal y permanente de esos trastornos. Toda sociedad engendra su neurosis. Esta meditación lo enfrentó con la religión, la moral y la historia y lo impulsó a esbozar un diagnóstico de lo que llamamos civilización. La condición del enfermo lo condujo a pensar en la condición humana; la reflexión sobre el hombre a preguntarse sobre su situación en la historia y en el cosmos. Los males del neurótico son los males del hombre civilizado — si entendemos por civilización la asociación de los hombres y el conjunto de sus instituciones sociales, cualquiera que sea su adelanto técnico, material e intelectual. Así, la enfermedad es el estado normal del civilizado. Pero se trata de males imaginarios y de ahí que la civilización no sea, en cierto modo, sino una vasta y complicada arquitectura imaginaria. Con la sustancia de nuestras vidas levanta sus torres de humo. Le damos sangre y a cambio nos alimenta con quimeras. Si el hombre no puede regresar al mundo paradisiaco de satisfacción natural de sus deseos (el feto y, tal vez, el animal) sin dejar de ser hombre, ¿es posible una civilización que no se cumpla a expensas de su creador? Esta pregunta implica otra. La civilización es el fruto



El marqués de Sade. Dibujo de Man Ray.

de la convivencia humana, el resultado —imperfecto y monstruoso— de la lucha de nuestros instintos y tendencias. La forma que adopta esta convivencia es la represión. Sin embargo, la moral y la religión, las dos grandes fuerzas represivas de la civilización, no hacen sino multiplicar y enmarañar los conflictos y centuplicar la fuerza de las explosiones psíquicas. Puesto que la civilización es convivencia de los instintos ¿podemos crear un mundo en el que el erotismo deje de ser agresivo o autodestructivo?

La respuesta de Freud fue negativa. Pero su negación no carece de ambigüedad. Por una parte, siempre se rehusó a aceptar que los "valores" fuesen valiosos en sí. *Son ilusiones, preceptos irracionales, aunque enmascarados por la razón, la piedad o el interés. Los "valores" son un laberinto, el de nuestra vida diaria, en el que los castigos son reales y los premios imaginarios. Por otra parte, el hombre está condenado a vivir entre esas ilusiones. —llámense religión, moral o ideas filosóficas y políticas— porque ellas lo preservan, así sea exigiendo terribles sacrificios, de las embestidas alternas de la libido y del instinto destructor. Además, esas ilusiones provocan la sublimación, la creación artística y literaria y el trabajo de la ciencia. Todo el conjunto de riquezas espirituales y materiales que nos rodea, cristalización del esfuerzo humano, al fin de cuentas no es sino la expresión de la libido y de su lucha contra la muerte. Los "valores" reprimen las tendencias fundamentales del hombre y son la causa de la discordia, el crimen, la guerra y los conflictos psíquicos que nos desgarran; al mismo tiempo, son la expresión (disfrazada) de esos instintos y permiten la convivencia del deseo individual y el colectivo. La familia es la semilla de la enfermedad y del crimen; también es la respuesta contra el asesinato del padre. La monogamia reprime y tolera la sexualidad; en ambos casos la expresa: es un compromiso entre la libido individual y la colectiva. Los "valores" reprimen al instinto pero el instinto se sirve de ellos para cumplirse, ya sea efectivamente o por medio de obras, imágenes y creaciones. Lo que llamamos civilización es creación y destrucción; sirve por igual a la libido y a la muerte. No podría ser de otro modo, reflejo como es de los deseos y de los terrores, de la actividad y del sueño del hombre, creatura habitada por dos potencias enemigas. El hombre vive entre fantasmas y está condenado a alimentarlos con su sangre porque él mismo es un fantasma: sólo encarna al contacto de los fantasmas que engendra su deseo.*

La terapéutica se transforma en pesimismo; y el pesimismo en visión trágica: los contrarios —la libido y la muerte, el hombre y la civilización— son inconciliables *y, asimismo,* inseparables. *Freud fue un hombre de ciencia y no quiso ser sino eso; quizá contra su voluntad, fue también un filósofo y, más profunda y originariamente, un poeta trágico. Su crítica de los "valores" no lo llevó al nihilismo sino a la afirmación trágica del hombre. Los "valores" no son el fundamento del hombre y ninguno de ellos justifica la existencia humana; en cambio, el hombre, ese abismo, esa criatura desgarrada por las imágenes que inventa en el sueño y en la vigilia, es el fundamento de los "valores". Así no deberíamos medirnos con sus medidas; más bien deberíamos medirlos con las nuestras. Cierto, nos sometemos a ellos por una fatalidad de nuestra condición; también los combatimos, les arrancamos la máscara, los convertimos en algo más que fantasías irracionales y crueles: en obras humanas, creaciones artísticas y verdades del pensamiento. La visión del mundo que aparece en las últimas obras de Freud revela más de una analogía con el pensamiento de los trágicos griegos. En cierto modo se trata de un regreso a algo que estuvo presente siempre en su espíritu y que alentó y guió sus primeras investigaciones. Edipo, Orestes y Electra reaparecen — pero no son ya los pálidos símbolos de la familia burguesa. Edipo vuelve a ser el hombre que lucha contra los fantasmas de su fatalidad. El nombre de esa fatalidad no es, al menos exclusivamente, Yocasta. No sabemos su verdadero nombre; quizá se llama civilización, historia, cultura; algo que alternativamente hace y deshace al hombre. Edipo no es un enfermo porque su enfermedad es constitucional e incurable. En ella reside su humanidad. Vivir será convivir con nuestra enfermedad, tener conciencia de ella, transformarla en conocimiento y en acto. Nuestros males son imaginarios y reales porque la realidad, ella misma, es doble: presencia y ausencia, cuerpo e imagen. La realidad, la vida y la muerte, el erotismo, en fin, se presenta siempre como una máscara fantasmal. Esa máscara es nuestro verdadero rostro. Sus rasgos son la cifra de nuestro destino: no la paz y la salud sino la lucha, el abrazo de los contrarios.*

La visión trágica de Freud relampaguea en muchas de sus páginas. Relampaguea y desaparece. Después de entreabrir ciertos abismos y mostrarnos conflictos insolubles, se retira al escepticismo del hombre de ciencia. La ironía recubre la herida. Estas reticencias —hechas tanto de modestia de sabio como de desdén a los hombres— tal vez explican las sucesivas deformaciones y mutilaciones que ha sufrido su pensamiento. Muchos de sus herederos, especialmente en los Estados Unidos, olvidan su crítica (ambigua, por lo demás) a la civilización y reducen su enseñanza a un método de adaptación de los enfermos a la vida social. Aceptan al terapeuta pero ignoran al filósofo y al poeta. Las oscilaciones de su pensamiento explican pero no justifican estas simplificaciones. Contra este olvido —que es algo más que un olvido: una mutilación— se han levantado algunos psicólogos, como E. Fromm. Al cercenar del psicoanálisis la crítica a la civilización se da por supuesto que las instituciones que nos rigen son "sanas", quiero decir, que representan la normalidad a la que debe ajustarse el individuo. El psicoanálisis se transforma de método de liberación en instrumento de hipócrita opresión. Freud había descrito a los valores como quimeras; ahora las ilusiones se vuelven reales y los deseos ilusiones. Con mucha razón Fromm señala que es absurdo pretender curar adaptando al paciente a una civilización enferma y podrida hasta los huesos.

La crítica de Fromm alcanza también a Freud; su diagnóstico de la civilización es demasiado abstracto y desdeña el examen de las condiciones concretas de nuestro mundo. La sociedad contemporánea está enferma y destila neurosis y conflictos por una causa perfectamente determinada. Nuestra enfermedad se llama propiedad privada, capitalismo, trabajo asalariado. Sus epidemias se llaman guerras, desempleo, fascismo, burocracia estatal, capitalismo de Estado. Freud critica a los valores sociales como si fueran entidades eternas y no momentos históricos. En una "sociedad sana", en un régimen realmente socialista, muchos de esos valores dejarían de ser opresores y, lejos de negar a la libido individual, la conciliarían con la colectiva. Hasta ahora el hombre no ha conocido más orden que el de la fuerza (moral y material); en una "sociedad libre" el orden sería armonía. Freud se adelantó a esas críticas. Sin negar que el socialismo podría mejorar la suerte de los hombres, afirmó que las contradicciones y conflictos subsistirían tanto en el interior de cada hombre como en la sociedad. Esos conflictos no son una consecuencia de la situación social del hombre sino de su naturaleza misma. Una naturaleza, por otra parte, nada "natural": el drama del hombre consiste en que, para ser hombre, tiene que dejar de ser natural. Toda sociedad engendra conflictos porque el hombre es conflicto. Su ser es el campo de una triple batalla: la de Eros consigo mismo; la del erotismo individual frente al de los otros; la del instinto de la muerte. La civilización es el reflejo de esos conflictos. Resuelve algunos pero para crear otros. Podrían oponerse nuevos argumentos a Freud —y así lo han hecho Fromm y otros—. En realidad la polémica puede prolongarse interminablemente. Es interminable. Dos concepciones irreconciliables sobre la naturaleza humana, viejas como el hombre, se enfrentan.

En la imposibilidad de "curar" definitivamente al hombre, Freud se contenta con ayudarlo. No se trata, por supuesto, de consolarlo con ilusiones y mentiras piadosas, como lo hacen la moral y la religión. Freud no aconseja la resignación. Auxiliar al hombre significa despertarlo. Ya despierto, tal vez podrá ser más dueño de sí y de sus instintos. Si la salud plena es inalcanzable, nos queda, por lo menos, la esperanza de un equilibrio entre las fuerzas que nos habitan. Y aquí reaparece Sade. También él piensa que los adversarios que se disputan nuestro ser son inconciliables. Lo pensó un siglo antes que Freud. Pero su idea del "socorro" que debe darse a los hombres es distinta. En las primeras páginas de Juliette, *unos libertinos ultrajan a una jovencita. La víctima está a punto de sucumbir. Al advertirlo, alguien dice: —"Il faudrait du secours, madame, dit-il a Delbére. —C'est du foutre qu'il faut, répond l'abbesse . . ." Toda la filosofía de Sade se encierra en esta respuesta brutal. Semejante rabia puede atribuirse al espíritu de venganza, en la acepción más antigua y terrible de la palabra. En efecto, la venganza es uno de los resortes de la obra de Sade y la clave de su formidable fecundidad. La venganza es tenaz. Desde una prisión o un asilo de locos puede lanzar sus armas explosivas, aunque estallen a un siglo de distancia. Pero hay algo más: la lógica, la catapulta intelectual. Sade no soporta la contradicción ni tolera la ambigüedad. Así como dos afirmaciones que se contradicen no pueden ser verdaderas al mismo tiempo (Sade adivina la dialéctica pero no la lógica de contradicción), uno de los dos principios que nos mueven debe triunfar. La coherencia de Sade es implacable e impecable: si nuestros sufrimientos y conflictos nacen de la lucha de los dos adversarios, es necesario que uno de ellos perezca. La salud, la vida plena, debe nacer de la victoria del más fuerte. Y ¿cuál es ese principio?*

(Continuará)