

Universidad de Chile
Facultad de Derecho
Depto. de Ciencias del Derecho
Teoría Social
Prof. Ricardo Camargo Brito
Ayudantes *ad honorem* Javiera Toro, Sergio Valenzuela, Esteban Miranda, Nicolás Ried.
Primer semestre 2011

TERCER MÓDULO: TEORÍA DE LA IDEOLOGÍA Y PSICOANÁLISIS.

I. Sigmund Freud y la Teoría del Psicoanálisis

Bibliografía obligatoria:

- FREUD, S. *Totem y Tabú, Algunos aspectos comunes entre la vida mental del hombre primitivo y los neuróticos*, 1913. Completo (61 pp.). Edición en línea: http://www.librodot.com/searchresult_author.php?authorName=F

Bibliografía complementaria:

- FREUD, S. *Observaciones sobre el concepto de lo inconsciente en el psicoanálisis*, en FREUD, SIGMUND, *El malestar de la cultura y otros ensayos*. Madrid, Alianza Editorial, 2001. pp. 133 – 141.

II. Jacques Lacan y el Símbolo

Bibliografía obligatoria:

- POE, E. A. *La Carta Robada*, 1844. Completo (15 pp.). Edición en línea: http://www.librodot.com/searchresult_author.php?authorName=P
- LACAN, J. *Seminario sobre la Carta robada*, en LACAN, J. *Escritos*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2002, Tomo 1, Sección Uno, pp. 23 – 71.

Bibliografía complementaria:

- LACAN, J. *El estadio del espejo como formador del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*, en LACAN, J. *Escritos*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2002, Tomo 1, Sección Dos, pp. 99 – 105.

III. Slavoj Žižek y la Teoría de la Ideología

Bibliografía obligatoria:

- ŽIŽEK, S. “*El espectro de la ideología*”, en *Ideología, un mapa de la cuestión*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 7 – 42.

Bibliografía complementaria:

- ŽIŽEK, S. “*El sublime objeto de la ideología*”. *Parte Primera: El Síntoma 1. ¿Como llegó Marx a inventar el síntoma?* Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2009. pp. 35 – 85.
- ŽIŽEK, S. “*La metástasis del goce, seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*”. *Primera parte: La causa*. Buenos Aires, Editorial Paidós, 2005. pp. 30 – 40.



SIGMUND FREUD

TOTEM Y TABÚ (*)

ALGUNOS ASPECTOS COMUNES ENTRE LA VIDA MENTAL DEL HOMBRE PRIMITIVO
Y LOS NEURÓTICOS

1912-1913

PRÓLOGO

Los cuatro ensayos que siguen, originalmente fueron publicados (con un título que ahora lo dejamos de subtítulo) en los primeros dos volúmenes de *Imago*, una publicación periódica dirigida por mí. Representan una primera tentativa de mi parte de aplicar el punto de vista y los hallazgos del psicoanálisis a problemas no resueltos de psicología social. De aquí que constituyen un contraste metodológico, por una parte, con el extenso trabajo de Wilhelm Wundt, el que aplica las hipótesis y métodos de trabajo de la psicología no analítica con iguales propósitos, y por otra parte, con los ensayos de la escuela de psicoanálisis de Zurich, que, al contrario, se esfuerza en resolver los problemas de la psicología individual con la ayuda de material derivado de la psicología social (Cf. Jung, 1912, 1913). Me adelanto en confesar que han sido estas dos fuentes los primeros estímulos que he recibido para mis propios ensayos.

Estoy plenamente consciente de las deficiencias de estos estudios. Sin mencionar aquellas propias de todo trabajo pionero, hay otras que requieren una palabra aclaratoria. Los cuatro ensayos reunidos en estas páginas están orientados a despertar el interés de un amplio círculo de lectores ilustrados, pero, en verdad, no podrán ser comprendidos y apreciados excepto por aquellos pocos que ya no son extraños a la naturaleza esencial del psicoanálisis. Buscan llenar la brecha entre estudiantes de materias tales como antropología social, filología y folklore, por un lado, y psicoanalistas, por el otro. Sin embargo, no son capaces de dar a cada lado lo que les falta, a los primeros una iniciación adecuada en la nueva técnica psicológica o a los últimos un conocimiento suficiente del material que espera tratamiento. Por consiguiente, ellos deben conformarse con atraer la atención de las dos partes y de promover la creencia que una cooperación ocasional entre ellos no podría menos que ser beneficiosa para la investigación.

Se hallará que los dos temas principales de los que derivó el título del libro -Totems y tabúes- no han recibido igual trato. El análisis de los tabúes se ha adelantado en forma de intentar una segura y exhaustiva solución al problema. La investigación del totemismo no puede menos que declarar: 'aquí está lo que el psicoanálisis ha podido contribuir para elucidar el problema del tótem'. La diferencia estriba en el hecho que aún hay tabúes entre nosotros. Aunque expresados en forma negativa y dirigidos hacia otra materia, en su naturaleza psicológica no difieren del 'imperativo categórico' de Kant, que trabaja de manera compulsiva rechazando toda motivación consciente. Por el contrario, el totemismo es algo cercano a nuestras creencias contemporáneas, una institución religioso-social abandonada hace mucho como actual y reemplazada por nuevas formas. Dejó tras sí leves indicios en las religiones, ritos y costumbres de los pueblos civilizados contemporáneos y es objeto de modificaciones de largo alcance aún entre las razas donde mantiene su influencia.

Los avances sociales y técnicos en la historia humana han afectado a los tabúes mucho menos que al totemismo.

Un intento se ha hecho en este volumen para deducir el significado original del totemismo de los vestigios remanentes de él en la niñez, de alusiones emergentes en el curso del desarrollo de nuestros propios hijos. La íntima relación entre tótems y tabúes nos conduce un paso más allá en el camino hacia la hipótesis entregada en estas páginas; y si al final resulta que estas hipótesis ofrecen una apariencia de algo muy improbable, no sería un argumento en contra de la posibilidad que se acercan bastante próximas a la realidad que resulta tan difícil de reconstruir.

Roma, septiembre de 1913.

PRÓLOGO PARA LA EDICIÓN HEBREA

A ninguno de los lectores de este libro le resultará fácil situarse en el clima emocional del autor, que no comprende la lengua sacra, que se halla tan alejado de la religión paterna como de toda otra religión, que no puede participar en los ideales nacionalistas y que, sin embargo, nunca ha renegado de la pertenencia a su pueblo, que se siente judío y no desea que su naturaleza sea otra. Si alguien le preguntara: «Pero, ¿qué hay en ti aún de judío, si has renunciado a tantos elementos comunes con tu pueblo?», le respondería: «Todavía muchas cosas; quizá todo lo principal.» Mas por ahora le sería imposible captar esto, lo esencial, con claras palabras; seguramente llegará alguna vez a ser accesible a la indagación científica.

Para semejante autor, pues, es un suceso de índole muy especial si su libro es vertido al hebreo y puesto en manos de lectores para los cuales este idioma representa una lengua viva. Tanto más es ello así, cuanto que se trata de un libro que estudia el origen de la religión y de la moral, pero que no reconoce un punto de vista judío ni acepta restricciones favorables al judaísmo. El autor confía empeño en que ha de concordar con sus lectores en la convicción de que la ciencia, libre de prejuicios, de ningún modo puede quedar ajena al espíritu del nuevo judaísmo.

Viena, diciembre de 1930.

I

EL HORROR AL INCESTO

EL camino recorrido por el hombre de la Prehistoria en su desarrollo nos es conocido por los monumentos y utensilios que nos ha legado, por los restos de su arte, de su religión y de su concepción de la vida, que han llegado hasta nosotros directamente o transmitidos por la tradición en las leyendas, los mitos y los cuentos, y por las supervivencias de su mentalidad, que nos es dado volver a hallar en nuestros propios usos y costumbres. Además, este hombre de la Prehistoria es aún, en cierto sentido, contemporáneo nuestro. Existen, en efecto, actualmente hombres a los que consideramos mucho más próximos a los primitivos de lo que nosotros lo estamos, y en los que vemos los descendientes y sucesores directos de aquellos hombres de otros tiempos. Tal es el juicio que nos merecen los pueblos llamados salvajes y semisalvajes, y la vida psíquica de estos pueblos adquiere para nosotros un interés particular cuando vemos en ella una fase anterior, bien conservada, de nuestro propio desarrollo.

Partiendo de este punto de vista, y estableciendo una comparación entre la psicología de los pueblos primitivos tal como la Etnografía nos la muestra y la psicología del neurótico, tal y como surge de las investigaciones psicoanalíticas, descubriremos entre ambas numerosos rasgos comunes y nos será posible ver a una nueva luz lo que de ellas nos es ya conocido.

Por razones tanto exteriores como interiores escogeremos para esta comparación las tribus que los etnógrafos nos han descrito como las más salvajes, atrasadas y miserables, o sea las formadas por los habitantes primitivos del más joven de los continentes (Australia), que ha conservado, incluso en su fauna, tantos rasgos arcaicos desaparecidos en todos los demás.

Los aborígenes de Australia son considerados como una raza aparte, sin ningún parentesco físico ni lingüístico con sus vecinos más cercanos, los pueblos melanesios, polinesios y malayos. No construyen casas ni cabañas sólidas, no cultivan el suelo, no poseen ningún animal doméstico, ni siquiera el perro, e ignoran incluso el arte de la alfarería. Se alimentan exclusivamente de la carne de toda clase de animales y de raíces que arrancan de la tierra. No tienen ni reyes ni jefes, y los asuntos de la tribu son resueltos por la asamblea de los hombres adultos. Es muy dudoso que pueda atribuírseles una religión rudimentaria bajo la forma de un culto tributado a seres superiores. Las tribus del interior del continente, que a consecuencia de la falta de agua se ven obligadas a luchar contra condiciones de vida excesivamente duras, se nos muestran en todos los aspectos más primitivas que las tribus vecinas a la costa.

No podemos esperar, ciertamente, que estos miserables caníbales desnudos observen una moral sexual próxima a la nuestra o impongan a sus instintos sexuales restricciones muy severas. Mas, sin embargo, averiguamos que se imponen la más rigurosa interdicción de las relaciones sexuales incestuosas. Parece que incluso toda su organización social se halla subordinada a esta intención o relación con la realización de la misma. En lugar de todas aquellas instituciones religiosas y sociales de que carecen, hallamos en los australianos el sistema del totemismo. Las tribus australianas se dividen en grupos más pequeños -clanes-, cada uno de los cuales lleva el nombre de su tótem.

¿Qué es un tótem? Por lo general, un animal comestible, ora inofensivo, ora peligroso y temido, y más raramente una planta o una fuerza natural (lluvia, agua) que se hallan en una relación particular con la totalidad del grupo. El tótem es, en primer lugar, el antepasado del clan y en segundo, su espíritu protector y su bienhechor, que envía oráculos a sus hijos y los conoce y protege aun en aquellos casos en los que resulta peligroso. Los individuos que poseen el mismo tótem se hallan, por tanto, sometidos a la sagrada obligación, cuya violación trae consigo un castigo automático de respetar su vida y abstenerse de comer su carne o aprovecharse de él en cualquier otra forma.

El carácter totémico no es inherente a un animal particular o a cualquier otro objeto único (planta o fuerza natural), sino a todos los individuos que pertenecen a la especie del tótem. De tiempo en tiempo se celebran fiestas en las cuales los asociados del grupo totémico reproducen o imitan, por medio de danzas ceremoniales, los movimientos y particularidades de su tótem.

El tótem se transmite hereditariamente, tanto por línea paterna como materna. Es muy probable que la transmisión materna haya sido en todas partes la primitiva, reemplazada más tarde por la transmisión paterna. La subordinación al tótem constituye la base de todas las obligaciones sociales del australiano, sobrepasando por un lado la subordinación a la tribu y relegando, por otro, a un segundo término el parentesco de sangre.

El tótem no se halla ligado al suelo ni a una determinada localidad. Los miembros de un mismo tótem pueden vivir separados unos de otros y en paz con individuos de tótem diferente.

Vamos a señalar ahora aquella particularidad del sistema totémico por la que el mismo interesa más especialmente al psicoanalítico. En casi todos aquellos lugares en los que este sistema se halla en vigor comporta la ley según la cual los miembros de un único y mismo tótem no deben entrar en relaciones sexuales y por tanto, no deben casarse entre sí. Es ésta la ley de la exogamia, inseparable del sistema totémico.

Esta interdicción, rigurosamente observada, es muy notable. Carece de toda relación lógica con aquello que sabemos de la naturaleza y particularidades del tótem, y no se comprende cómo ha podido introducirse en el totemismo. No extrañamos, pues, ver admitir a ciertos autores que la exogamia no tenía al principio, lógicamente, nada que ver con el totemismo, sino que fue agregada a él en un momento dado, cuando se reconoció la necesidad de dictar restricciones matrimoniales. De todos modos, y sea íntimo y profundo o puramente superficial el enlace existente entre la exogamia y el totemismo, el hecho es que existe un tal enlace y se nos muestra extremadamente sólido.

Intentaremos comprender la significación de esta prohibición con ayuda de algunas consideraciones.

a) La violación de esta prohibición no es seguida de un castigo automático, por decirlo así, del culpable, como lo son las violaciones de otras prohibiciones totémicas (la de comer la carne de animal tótem, por ejemplo); pero es vengada por la tribu entera, como si se tratase de alejar un peligro que amenazara a la colectividad o las consecuencias de una falta que pesase sobre ella. He aquí una cita, tomada por Frazer, que nos muestra con qué severidad castigan tales violaciones estos salvajes, a los que desde nuestro punto de vista ético hemos de considerar, en general, como altamente inmorales:

«En Australia, las relaciones sexuales con una persona de un clan prohibido son regularmente castigadas con la muerte. Poco importa que la mujer forme parte del mismo grupo local o que pertenezca a otra tribu y haya sido capturada en una guerra: el individuo del mismo tótem que entra en comercio sexual con ella es perseguido y muerto por los hombres de su clan, y la mujer comparte igual suerte. Sin embargo, en algunos casos, cuando ambos han conseguido sustraerse a la persecución durante cierto tiempo, puede ser olvidada la ofensa. En las raras ocasiones en que el hecho de que nos ocupamos se produce en la tribu Ta-ta-thi, de Nueva Gales del Sur, el hombre es condenado a muerte, y la mujer, mordida y acribillada a lanzazos hasta dejarla casi expirante. Si no se la mata en el acto, es por considerar que ha sido forzada. Esta prohibición se extiende incluso a los amores ocasionales, y toda violación es considerada como una cosa nefanda y merecedora del castigo de muerte.»

b) Teniendo en cuenta que también las aventuras amorosas anodinas, esto es, aquellas no seguidas de procreación, son idénticamente castigadas, habremos de deducir que la prohibición no se ha inspirado en razones de orden práctico.

c) Siendo el tótem hereditario, y no sufriendo modificación alguna por el hecho del matrimonio, es fácil darse cuenta de las consecuencias de esta prohibición en el caso de herencia materna. Si, por ejemplo, el hombre forma parte de un clan cuyo tótem es el canguro y se casa con una mujer cuyo tótem es el emúo (especie de avestruz), los hijos, varones o hembras, tendrán todos el tótem de la madre. Un hijo nacido de este matrimonio se hallará, pues, en la imposibilidad de entablar relaciones incestuosas con su madre y su hermana, pertenecientes al mismo clan.

d) Pero basta un poco de atención para darse cuenta de que la exogamia inherente al sistema totémico tiene otras consecuencias y persigue otros fines que la simple previsión del incesto con la madre y la hermana. Prohíbe, en efecto, al hombre la unión sexual con cualquier otra mujer de su grupo; esto es, con un cierto número de mujeres a las que no se halla enlazado por relación alguna de consanguinidad, pero que, sin embargo, son consideradas como consanguíneas suyas. La justificación psicológica de esta restricción, que va más allá de todo lo que puede serle comparado en los pueblos civilizados, no resulta evidente a primera vista. Creemos tan sólo comprender que en esta prohibición se toma muy en serio el papel del tótem (animal) como antepasado. Aquellos que descienden del mismo tótem son consanguíneos y forman una familia en el seno de la cual todos los grados de parentesco, incluso los más lejanos, son considerados como un impedimento absoluto de la unión sexual.

De este modo resulta que tales salvajes parecen obsesionados por un extraordinario horror al incesto, horror enlazado a circunstancias particulares que no llegamos a comprender por completo y a consecuencia de las cuales queda reemplazado el parentesco de la sangre por el parentesco totémico. No debemos exagerar, sin embargo, esta oposición entre los dos géneros de parentesco, y hemos de tener muy presente siempre el hecho de que el incesto real no constituye sino un caso especial de las prohibiciones totémicas.

¿Cómo ha llegado a ser reemplazada la familia verdadera por el grupo totémico? Es éste un enigma cuya solución obtendremos quizá una vez que hayamos llegado a comprender íntimamente la naturaleza del tótem. Hemos de pensar que, dada una cierta libertad sexual no limitada por los lazos conyugales, era necesario establecer alguna ley que detuviese al individuo ante el incesto. Por tanto, no sería inútil observar que las costumbres de los australianos implican determinadas condiciones sociales y ciertas circunstancias solemnes en las que no es reconocido el derecho exclusivo de un hombre sobre la mujer considerada como su esposa legítima.

El lenguaje de estas tribus australianas -así como el de la mayoría de los pueblos totémicos- presenta una particularidad relacionada, desde luego, con este hecho. Las designaciones de parentesco de que se sirven no se refieren a las relaciones entre dos individuos, sino entre un individuo y un grupo. Según la expresión de L. H. Morgan, forman tales designaciones un sistema clasificador. Significa esto que un individuo llama «padre» no solamente al que le ha engendrado, sino también a todos aquellos hombres que, según las costumbres de la tribu, habrían podido desposar a su madre y llegar a serlo efectivamente, y «madre», a toda mujer que sin infringir los usos de la tribu habría podido engendrarle. Asimismo llama «hermano» y «hermana» no solamente a los hijos de sus verdaderos padres, sino también a todos los de aquellas otras personas que hubieran podido serlo, etc.

Los nombres de parentesco que los australianos se dan entre sí no designan, pues, necesariamente un parentesco de sangre, como sucede en nuestro lenguaje, y representan más bien relaciones sociales que relaciones físicas. En nuestras *nurseries*, en las que los niños dan el nombre de tíos y tías a todos los amigos y amigas de sus padres, encontramos algo parecido a este sistema clasificador, y asimismo cuando empleamos tales designaciones en un sentido figurado, hablando de «hermanos en Apolo» o «hermanas en Cristo».

La explicación de estas costumbres idiomáticas, que tan singulares nos parecen, se deduce fácilmente cuando las consideramos como supervivencias y caracteres de la institución que el Rvdo. L. Fison ha llamado matrimonio de grupo, y en virtud de la cual un cierto número de hombres ejerce derechos conyugales sobre un cierto número de mujeres. Los hijos nacidos de este matrimonio de grupo tienen, naturalmente, que considerarse unos a otros como hermanos, aunque puedan no tener todos la misma madre y considerar a todos los hombres del grupo como sus padres.

Aunque determinados autores, como Westermarck, en *Historia del matrimonio humano*, rehúsan admitir las consecuencias que otros han deducido de los nombres usados para designar los parentescos de grupo, los investigadores que han estudiado más detenidamente a los salvajes australianos están de acuerdo en ver en los nombres de parentesco clasificador una supervivencia de la época en la que se hallaba en vigor el matrimonio de grupo, y según Spencer y Gillen, existiría aún actualmente en las tribus de los urabuna y de los dieri una cierta forma de matrimonio de grupo. Así, pues, este matrimonio habría precedido en estos pueblos al individual y no desapareció sin dejar huellas en el lenguaje y en las costumbres.

Sustituyendo ahora el matrimonio individual por el matrimonio de grupo, se nos hace ya comprensible el rigor, en apariencia excesivo, de la prohibición del incesto que en estos pueblos observamos. La exogamia totémica, esto es, la prohibición de relaciones sexuales entre miembros del mismo clan, se nos muestra como el medio más eficaz para impedir el incesto de grupo, medio que fue establecido y adoptado en dicha época y ha sobrevivido mucho tiempo a las razones motivo de su nacimiento.

Aunque de este modo creemos haber descubierto las razones de las restricciones matrimoniales existentes entre los salvajes de Australia, hemos de tener en cuenta que las circunstancias reales presentan una complejidad bastante mayor, inextricable a primera vista. No existen, en efecto, sino muy pocas tribus australianas que no conozcan otras prohibiciones que las determinadas por los límites totémicos. La mayoría se hallan organizadas en tal forma, que se subdividen, en primer lugar, en dos secciones, a las que se da el nombre de clases matrimoniales (las «fratrias» [phratries] de los autores ingleses). Cada una de estas clases es exógama y se compone de un cierto número de grupos totémicos. Generalmente se subdividen cada clase en dos subclases (subfratrias), y de este modo toda la tribu se compone de cuatro subclases, resultando que las subclases ocupan un lugar intermedio entre las fratrias y los grupos totémicos.

El esquema típico de la organización de una tribu australiana puede, por tanto, representarse en la forma siguiente:

Los dos grupos totémicos quedan reunidos en cuatro subclases y dos clases. Todas las subdivisiones son exógenas. (El número de los tótem es escogido arbitrariamente.) La subclase c forma una unidad exógama con la subclase e, y la subclase d con la f. El resultado obtenido por estas institu-

ciones y, por consiguiente, su tendencia, no es nada dudoso. Sirven para introducir una nueva limitación de la elección matrimonial y de la libertad sexual. Si no hubiera más que los doce grupos totémicos, cada miembro de su grupo (suponiendo que cada grupo se compusiese del mismo número de individuos) podría escoger entre las once dozavas partes de las mujeres de la tribu. La existencia de las dos fratrias limita el número de mujeres que pueden elegir cada hombre a seis dozavas partes; esto es, a la mitad. Un hombre perteneciente al tótem a no puede casarse sino con una mujer que forme parte de los grupos uno a seis. La introducción de las dos subclases limita de nuevo la elección, dejándola reducida a tres dozavas partes; esto es, a la cuarta parte de la totalidad. Así, un hombre del tótem a no puede escoger mujer sino entre aquellas de los tótems cuatro, cinco y seis.

Las relaciones históricas que existen entre las clases matrimoniales, de las que ciertas tribus cuentan hasta ocho, y los grupos totémicos no están aún dilucidadas. Vemos únicamente que tales instituciones persiguen el mismo fin que la exogamia totémica y tienden incluso a ir más allá. Pero mientras que la exogamia totémica presenta todas las apariencias de una institución sagrada, de origen y desarrollo desconocido, o sea de una costumbre, la complicada institución de las clases matrimoniales, con sus subdivisiones y las condiciones a ellas enlazadas, parece ser el producto de una legislación consciente e intencional que se hubiera propuesto reforzar la prohibición del incesto, probablemente ante un comienzo de la debilitación de la influencia totémica. Y mientras que el sistema totémico constituye, como ya hemos visto, la base de todas las demás obligaciones sociales y restricciones morales de la tribu, el papel de la fratria se limita en general a la sola reglamentación de la elección matrimonial.

En el curso del desarrollo ulterior del sistema de las clases matrimoniales aparece una tendencia a ampliar la prohibición que recae sobre el incesto natural y el de grupo, haciéndola extensiva a los matrimonios entre parientes de grupo más lejanos, conducta idéntica a la de la Iglesia católica cuando extendió la prohibición que recaía sobre los matrimonios entre hermanos y hermanas, a los matrimonios entre primos, inventando, para justificar su medida, grados espirituales de parentesco.

No tenemos interés ninguno en intentar orientarnos en las complicadas y confusas discusiones que se han desarrollado sobre el origen y la significación de las clases matrimoniales y de sus relaciones con el tótem. Nos bastará señalar el cuidado extraordinario con que los australianos y otros pueblos salvajes velan por el cumplimiento de la prohibición del incesto. Podemos incluso decir que estos salvajes son más escrupulosos en esta cuestión que nosotros mismos. Es posible que, hallándose más sujetos a las tentaciones, precisen de una protección más eficaz contra ellas.

Pero la fobia del incesto que caracteriza a estos pueblos no se ha satisfecho con crear las instituciones que acabamos de describir y que nos parecen dirigidas principalmente contra el incesto de grupo. Hemos de añadir a ellas toda una serie de «costumbres» destinadas a impedir las relaciones sexuales individuales entre parientes próximos y que son observadas con un religioso rigor. No es posible dudar del fin que tales costumbres persiguen. Los autores ingleses las designan con el nombre de «avoidances» (lo que debe ser evitado), y no son privativas de los pueblos totémicos australianos. Pero habré de rogar al lector que se satisfaga con algunos extractos fragmentarios de los abundantes documentos que poseemos sobre este tema.

En la Melanesia recaen tales prohibiciones restrictivas sobre las relaciones del hijo con la madre y las hermanas. Así, en Lepers Island, una de las Nuevas Hébridas, el hijo que ha llegado a una cierta edad abandona el hogar materno y se va a vivir a la casa común (club), en la que duerme y come. Puede visitar todavía su casa para reclamar en ella su alimento; pero cuando su hermana se halla presente, debe retirarse sin comer. En el caso contrario puede tomar su comida sentado cerca de la puerta. Si el hermano y la hermana se encuentran por azar fuera de la casa, debe la hermana huir o esconderse. Cuando el hermano reconoce en la arena las huellas del paso de una de sus hermanas, no debe seguirlos. Igual prohibición se aplica a la hermana. El hermano no puede siquiera nombrar a su hermana y debe guardarse muy bien de pronunciar una palabra del lenguaje corriente cuando dicha palabra forma parte del nombre de la misma. Esta prohibición entra en vigor después de la ceremonia de la pubertad y debe ser observada durante toda la vida. El alejamiento de madre e hijo aumenta con los años, y la reserva observada por la madre es mayor aún que la impuesta al hijo. Cuando le lleva algo de comer, no le entrega directamente los alimentos, sino que los pone en el suelo ante él. No le habla jamás familiarmente, y al dirigirse a él, le dice usted en lugar de tú (entiéndase naturalmente las palabras correspondientes a nuestro usted y nuestro tú). Las mismas costumbres se hallan en vigor en Nueva Caledonia. Cuando un hermano y una hermana se encuentran, se esconde esta última entre los arbustos, y el hermano pasa sin volverse hacia ella.

En la península de las Gacelas, en Nueva Bretaña, la hermana casada no puede dirigir ya la palabra a su hermano, y en lugar de pronunciar su nombre tiene que designarle por medio de una perífrasis.

En Nuevo Mecklenburgo se aplica esta misma prohibición no solamente entre hermano y hermana, sino entre primo y prima. No deben acercarse uno a otro, ni darse la mano, ni hacerse regalos, y cuando quieren hablarse, deben hacerlo a algunos pasos de distancia. El incesto con la hermana es condenado con la horca.

En las islas Fidji son especialmente rigurosas estas prohibiciones y se aplican no solamente a los parientes consanguíneos, sino también a los hermanos y hermanas de grupo. Nos asombra también averiguar que estos salvajes conocen orgías sagradas en el curso de las cuales realizan precisamente las uniones sexuales más estrictamente prohibidas. Pero quizá esta misma contradicción puede darnos la clave de la prohibición. Entre los battas de Sumatra se extienden las prohibiciones a todos los grados de parentesco algo próximo. Sería, por ejemplo, escandaloso que un batta acompañase a su hermana a una reunión. Un hermano batta se siente confuso en presencia de su hermana, incluso habiendo en derredor de ellos otras personas. Cuando un hermano entra en la casa, la hermana o hermanas prefieren retirarse. Igualmente, el padre no permanece nunca a solas con su hija, ni una madre con su hijo. El misionero holandés que relata estas costumbres añade que, por desgracia, están justificadas, pues se admite generalmente por este pueblo que una conversación a solas entre un hombre y una mujer ha de llevarlos fatalmente a una ilícita intimidad, y como se hallan amenazados de los peores castigos y de las más graves consecuencias cuando se hacen culpables de relaciones sexuales con parientes próximos, no es sino muy natural que piensen en preservarse por medio de prohibiciones de este género de toda posible tentación.

Entre los barongos de la bahía de Delangoa, en África, se imponen al hombre las prescripciones más severas con respecto a su cuñada; esto es, a la mujer del hermano de su esposa. Cuando un hombre encuentra en algún lado a dicha persona peligrosa para él, la evita cuidadosamente. No se atreve a comer en el mismo plato que ella, y no le habla sino temblando. No se decide a entrar en su cabaña y la saluda con voz temblorosa.

Entre los akamba (o wacamba) del este africano inglés existe una prohibición que hubiéramos esperado hallar más frecuentemente. Durante el período comprendido entre la pubertad y el matrimonio deben las jóvenes solteras eludir cuidadosamente a su padre. Se ocultan cuando le encuentran en la calle, no se sientan jamás a su lado y observan esta costumbre hasta los esponsales. A partir del día de su matrimonio quedan libres de toda prohibición las relaciones entre ellas y el padre.

La prohibición más extendida, severa e interesante, incluso para los pueblos civilizados, es la que recae sobre las relaciones entre yerno y suegra. Existe en todos los pueblos australianos, pero se la ha hallado también en los pueblos melanesios y polinesios, y entre los negros africanos en general, allí donde encontramos algunas huellas del totemismo y aun en algunos pueblos en los que no nos es posible descubrirlas. En algunos de estos pueblos hallamos prohibiciones análogas referentes a las relaciones anodinas entre una mujer y su suegro, pero estas prohibiciones son menos constantes y severas que las anteriormente citadas. En algunos casos aislados se refieren a ambos suegros.

Como por lo que respecta a la prohibición de las relaciones entre suegra y yerno nos interesa menos la difusión etnográfica que el contenido y el propósito de la prohibición, continuaremos limitándonos a citar algunos ejemplos. En las islas Bango son muy severas y crueles tales prohibiciones. El yerno y la suegra deben evitar aproximarse el uno al otro. Cuando por casualidad se encuentran en el camino, la suegra debe apartarse y volver la espalda hasta que el yerno haya pasado, o inversamente.

En Vanna Lava (Port Patterson), el yerno no entrará en la playa si por ella ha pasado su suegra antes que la marea haya hecho desaparecer en la arena la huella de los pasos de la misma. Sin embargo, pueden hablarse a cierta distancia, pero les está prohibido a ambos pronunciar el nombre del otro.

En las islas Salomón, el hombre casado no debe ver ni hablar a su suegra. Cuando la encuentra, finge no conocerla y echa a correr con toda la rapidez posible para esconderse.

Entre los zulúes existe la costumbre de que el hombre se avergüence de su suegra y haga todo lo posible para huir de su compañía. No entra en la cabaña hallándose ella dentro, y cuando se encuentran, debe esconderse uno de ellos entre los arbustos. El hombre puede también taparse la cara con el escudo. Cuando no le es posible evitarse ni esconderse, anuda la mujer a la cabeza un tallo de hierba como signo de acatamiento al ceremonial. Las relaciones entre ellos se efectúan por medio de una tercera persona o hablándose en voz alta, separados por un obstáculo natural, el recinto del kraal, por ejemplo. Ninguno de ellos debe pronunciar el nombre del otro.

Entre los basoga, tribu negra que habita en la región de las fuentes del Nilo, el hombre no puede hablar a su suegra sino hallándose la misma en otra habitación de la casa y oculta a sus ojos. Este pueblo tiene un tal horror al incesto, que lo castiga incluso entre los animales domésticos.

Mientras que la intención y la significación de las demás prohibiciones concernientes a las relaciones entre parientes no provoca la menor duda, siendo interpretadas por todos los observadores como medidas preservativas del incesto, no sucede lo mismo con las interdicciones que tienen por objeto las relaciones con la suegra, interdicciones a las que ciertos autores han dado una interpretación en absoluto diferente. Se ha encontrado con razón inconcebible que todos estos pueblos manifiesten un gran temor ante la tentación personificada por una mujer ya madura, que sin ser la madre del individuo de que se trate, pudiera, sin embargo, considerarle como hijo suyo.

Idéntica objeción se ha opuesto a la teoría de Fison, según la cual obedecerían estas prohibiciones a la necesidad de llenar la laguna que en ciertos sistemas de clase matrimoniales supone la posibilidad del matrimonio entre yerno y suegra.

Sir John Lubbock (en su obra *Origin of Civilization*) hace remontar al rapto primitivo (*mariage by capture*) esta actitud de la suegra con respecto al yerno. «Mientras existió realmente el rapto de mujeres, no podían los suegros ver a su yerno, el raptor, con buenos ojos. Pero al cesar esta forma de matrimonio, no dejando tras de sí sino sus símbolos, quedó simbolizada a su vez dicha mala voluntad, y la costumbre de que nos ocupamos ha persistido incluso después de haber sido olvidado su origen.» Crawley ha demostrado fácilmente que esta tentativa de explicación no tiene en cuenta la realidad de los hechos.

E. B. Taylor opina que la actitud de la suegra con respecto al yerno no es sino una forma del no reconocimiento (*cutting*) de este último por la familia de su mujer. El hombre es considerado como un extranjero hasta el nacimiento de su primer hijo. Salvo con relación a aquellos casos en los que, realizada esta condición, no termina la prohibición indicada, resulta inadmisibles esta interpretación de Taylor, pues no explica que haya habido necesidad de fijar de una manera precisa la naturaleza de las relaciones entre yerno y suegra, dejando, por tanto, a un lado el factor sexual y no teniendo en cuenta el sagrado temor que parece manifestarse en tales mandamientos prohibitivos.

Una mujer zulú, preguntada por las razones de la prohibición, dio la siguiente respuesta, dictada por un sentimiento de delicadeza: «El hombre no debe ver los senos que han alimentado a su mujer».

Sabido es que incluso en los pueblos civilizados constituyen las relaciones entre yerno y suegra uno de los lados más espinosos de la organización familiar. No existe ciertamente entre los pueblos blancos de Europa y de América prohibición alguna relativa a estas relaciones; pero se evitarían muchos conflictos y molestias si tales prohibiciones existieran, aun a título de costumbres, sin que determinados individuos se vieran obligados a establecerlas para su uso personal. Más de un europeo se sentirá inclinado a ver un acto de alta sabiduría en las prohibiciones opuestas por los pueblos salvajes a la relación entre dichas dos personas de parentesco tan cercano. No puede dudarse de que la situación psicológica del yerno y la suegra entraña algo que favorece la hostilidad y hace muy difícil su vida en común. La generalidad con la que se hace objeto preferente de chistes y burlas a estas relaciones constituiría ya una prueba de que entrañan elementos decididamente opuestos. A mi juicio, trátase aquí de relaciones «ambivalentes», compuestas a la vez de elementos afectuosos y elementos hostiles.

Algunos de estos afectos resultan fácilmente inexplicables. Por parte de la suegra hay el sentimiento de separarse de su hija, la desconfianza hacia el extraño al que la misma se ha entregado y la tendencia a imponer, a pesar de todo, su autoridad, como lo hace en su propia casa. Por parte del yerno hay la decisión de no someterse más a ninguna voluntad ajena, los celos de aquellas personas que gozaron antes que él de la ternura de su mujer y *-last not least-* el deseo de no dejarse turbar en la ilusión que le hace conceder un valor exagerado a las cualidades de su joven mujer. En la mayoría de los casos es la suegra la que disipa esta ilusión, pues le recuerda a su mujer por los numerosos rasgos que con ella tiene comunes, faltándole, en cambio, la belleza, la juventud y la espontaneidad de alma que le hace amar a la hija.

El conocimiento de los sentimientos ocultos que el examen psicoanalítico de los hombres nos proporciona nos permite añadir otros motivos a aquellos que acabamos de enumerar. La mujer encuentra en el matrimonio y en la vida de familia la satisfacción de sus necesidades psicosexuales, pero al mismo tiempo no deja tampoco de hallarse amenazada constantemente del peligro de insatisfacción procedente de la cesación prematura de las relaciones conyugales y del vacío afectivo que de ella puede resultar. La mujer que ha logrado descendencia se preserva al envejecer, de este peligro, por su identificación por sus retoños y la parte activa que toma en la vida afectiva de los mismos. Suele decirse que los padres se rejuvenecen junto a sus hijos. Es ésta, en efecto, una de las ventajas más apreciadas que a ellos deben. La mujer estéril se encuentra así privada de uno de sus mejores consuelos y compensaciones de las privaciones a las que ha de resignarse en su vida conyugal. La identificación afectiva con la hija llega en algunas madres hasta compartir el amor de la misma hacia su marido, circunstancia que en los casos más agudos conduce a graves formas de neurosis, a consecuencia de la violenta resistencia psíquica que contra tal inclinación afectiva se desarrolla en la sujeto.

La tendencia a este enamoramiento de suegra a yerno es harto frecuente y puede manifestarse tanto positivamente como en una forma negativa. Sucede, en efecto, muchas veces que la sujeto dirige hacia su yerno los componentes hostiles y sádicos de la excitación erótica, con objeto de reprimir más seguramente los elementos contrarios, prohibidos.

La actitud del hombre con respecto a la suegra queda complacida por sentimientos análogos, pero procedentes de otras fuentes. El camino de la elección de objeto le ha conducido desde la imagen de su madre, y quizá también desde la de su hermana, a su objeto actual. Huyendo de todo pensamiento o intención incestuosos, ha transferido su amor, o si se quiere, sus preferencias, desde las dos

personas amadas en su infancia, a una persona extraña formada a imagen de las mismas. Pero posteriormente viene la suegra a sustituir a su propia madre y madre de su hermana, y el sujeto siente nacer y crecer en él la tendencia a sumirse de nuevo en la época de sus primeras elecciones amorosas, mientras que todo él se opone a tal tendencia. El horror que el incesto le inspira exige que no recuerde la genealogía de su elección amorosa. La existencia real y actual de la suegra, a la que no ha conocido desde su infancia, y cuya imagen no actúa, por tanto, sobre él desde su inconsciente, le hace fácil la resistencia. Un cierto matiz de irradiación y de odio que discernimos en la complejidad de sus sentimientos nos permite suponer que la suegra representa realmente para el yerno una tentación incestuosa. Por otra parte, sucede frecuentemente que el hombre se enamora de su futura suegra antes de transferir su inclinación a la hija.

Nada, a mi juicio, nos impide admitir que es este factor incestuoso el que ha motivado entre los salvajes las prohibiciones que recaen sobre las relaciones entre yerno y suegra. De este modo, nos inclinamos a aceptar la opinión de Fison, que no ve en tales prohibiciones sino una protección contra el incesto posible. Lo mismo podríamos decir de todas aquellas otras prohibiciones referentes a las relaciones entre parientes consanguíneos o políticos. No existiría sino la sola diferencia de que en el primer caso, siendo directo el incesto, podría ser consciente la intención preservadora, mientras que en el segundo, que comprende las relaciones entre yerno y suegra, no sería el incesto sino una tentación imaginaria de fases intermedias inconscientes.

Este horror de los salvajes al incesto es conocido desde hace mucho tiempo y no precisa de ulterior interpretación, razón por la cual no nos ha dado gran ocasión de mostrar que la aplicación de los métodos psicoanalíticos arroja nueva luz sobre los hechos de la psicología de los pueblos. Todo lo que podemos agregar a la teoría reinante es que el temor al incesto constituye un rasgo esencialmente infantil y concuerda sorprendentemente con lo que sabemos de la vida psíquica de los neuróticos. El psicoanálisis nos ha demostrado que el primer objeto sobre el que recae la elección sexual del joven es de naturaleza incestuosa condenable, puesto que tal objeto está representado por la madre o por la hermana, y nos ha revelado también el camino que sigue el sujeto, a medida que avanza en la vida, para sustraerse a la atracción del incesto. Ahora bien: en el neurótico hallamos regularmente restos considerables de infantilismo psíquico, sea por no haber logrado libertarse de las condiciones infantiles de la psicosexualidad, sea por haber vuelto a ellas (detención del desarrollo o regresión). Tal es la razón de que las fijaciones incestuosas de la libido desempeñen de nuevo o continúen desempeñando el papel principal de su vida psíquica inconsciente. De este modo, llegamos a ver en la actitud incestuosa con respecto a los padres el *complejo central* de la neurosis.

Esta concepción del papel del incesto en la neurosis tropieza naturalmente con la incredulidad general de los hombres adultos y normales, oponiéndose a ella igual resistencia que, por ejemplo, a los trabajos de Otto Rank, en los que se indica ampliamente el papel que el incesto desempeña en las creaciones poéticas y se demuestra cuán ricos materiales ofrecen a la poesía sus innumerables variaciones y deformaciones. Nos vemos obligados a admitir que esta resistencia proviene, sobre todo, de la profunda aversión que el hombre experimenta por sus deseos incestuosos de épocas anteriores, total y profundamente reprimidos en la actualidad. Así, pues, no carece de importancia el poder demostrar que los pueblos salvajes experimentan aún de un modo peligroso, hasta el punto de verse obligados a defenderse contra ellos, con medidas excesivamente rigurosas, los deseos incestuosos destinados a sumirse un día en lo inconsciente.

II

EL TABÚ Y LA AMBIVALENCIA DE LOS SENTIMIENTOS

1

Tabú es una palabra polinesia, cuya traducción se nos hace difícil porque no poseemos ya la noción correspondiente. Esta noción fue aún familiar a los romanos, cuya sacer equivalía al tabú de los polinesios. El agos de los griegos y el kodusch de los hebreos debieron de poseer el mismo sentido que el tabú de los polinesios y otras expresiones análogas usadas por multitud de pueblos de América, África (Madagascar) y del Asia septentrional y central.

Para nosotros presenta el tabú dos significaciones opuestas: la de lo sagrado o consagrado y la de lo inquietante, peligroso, prohibido o impuro. En polinesio, lo contrario de tabú es noa, o sea lo ordinario, lo que es accesible a todo el mundo. El concepto de tabú entraña, pues, una idea de reserva, y, en efecto, el tabú se manifiesta esencialmente en prohibiciones y restricciones. Nuestra expresión «temor sagrado» presentaría en muchas ocasiones un sentido coincidente con el de tabú.

Las restricciones tabú son algo muy distinto de las prohibiciones puramente morales o religiosas. No emanan de ningún mandamiento divino, sino que extraen de sí propias su autoridad. Se distinguen especialmente de las prohibiciones morales por no pertenecer a un sistema que considere necesarias en un sentido general las abstenciones y fundamente tal necesidad. Las prohibiciones tabú carecen de todo fundamento. Su origen es desconocido. Incomprensibles para nosotros, parecen naturales a aquellos que viven bajo su imperio.

Wundt dice que el tabú es el más antiguo de los códigos no escritos de la Humanidad, y la opinión general lo juzga anterior a los dioses y a toda religión.

Siéndonos precisa una imparcial descripción del tabú, si hemos de someterlo al examen psicoanalítico, extractaremos aquí lo que sobre él dice Northcote W. Tomas, en el artículo correspondiente de la Enciclopedia Británica:

«La palabra tabú no designa en rigor más que las tres nociones siguientes: a) el carácter sagrado (o impuro) de personas u objetos. b) La naturaleza de la prohibición que de este carácter emana; y c) La santidad (o impurificación) resultante de la violación de la misma. Lo contrario de tabú es en polinesio *noa*; esto es, lo corriente, ordinario y común.»

«Desde un más amplio punto de vista, pueden distinguirse varias clases de tabú: 1º Un tabú natural o directo, producto de una fuerza misteriosa (*mana*) inherente a una persona o a una cosa. 2º Un tabú transmitido o indirecto, emanado de la misma fuerza, pero que puede ser: a) Adquirido; o b) Transferido por un sacerdote, un jefe o cualquier otra persona; y 3º Un tabú intermedio entre los dos que anteceden, cuando se dan en él ambos factores, por ejemplo, en la apropiación de una mujer por un hombre.»

«Los fines del tabú son muy diversos. Así (A): los tabú directos cumplen las siguientes funciones: 1º Proteger a ciertos personajes importantes -jefes, sacerdotes, etc.- y preservar los objetos valiosos de todo daño posible. 2º Proteger a los débiles -mujeres, niños y hombres vulgares- contra el poderoso *mana* (fuerza mágica) de los sacerdotes y los jefes. 3º Preservar al sujeto de los peligros resultantes del contacto con cadáveres, de la absorción de determinados alimentos, etcétera. 4º Precaver las perturbaciones que puedan sobrevenir en determinados actos importantes de la vida, tales como el nacimiento, la iniciación de los adolescentes, el matrimonio, las funciones sexuales, etc. 5º Proteger a los seres humanos contra el poder o la cólera de los dioses o de los demonios; y 6º Proteger a los niños que van a nacer y a los recién nacidos de los peligros que a causa de la relación simpática que los une a sus padres pudieran éstos atraer sobre ellos realizando determinados actos o absorbiendo ciertos alimentos que habrían de comunicarles especialísimas cualidades (B): Otro de los fines del tabú es proteger la propiedad del sujeto -sus campos, herramientas, etc.- contra los ladrones.»

«El castigo de la violación de un tabú quedaba abandonado primitivamente a una fuerza interior que habría de actuar de un modo automático. El tabú se vengaba a sí mismo. Más tarde, cuando empezó a constituirse la representación de la existencia de seres superiores demoníacos o divinos, se enlazó a ella el tabú y se supuso que el poder de tales seres superiores desencadenaba automáticamente el castigo del culpable. En otros casos, y probablemente a consecuencia de un desarrollo ulterior de dicha noción, tomó a su cargo la sociedad el castigo del atrevido, cuya falta atraía el peligro sobre sus semejantes. De este modo también los primeros sistemas penales de la Humanidad resultan enlazados con el tabú.»

«Aquel que ha violado un tabú adquiere por este hecho tal cualidad. Determinados peligros resultantes de la violación pueden ser conjurados mediante actos de penitencia y ceremonias de purificación.»

«El tabú se supone emanado de una especial fuerza mágica inherente a ciertos espíritus y personas y susceptible de transmitirse en todas direcciones por la mediación de objetos inanimados. Las personas y las cosas tabú pueden ser comparadas a objetos que han recibido una carga eléctrica; constituyen la sede de una terrible fuerza que se comunica por el contacto y cuya descarga trae consigo las más desastrosas consecuencias cuando el organismo que la provoca no es lo suficientemente fuerte para resistirla. Por tanto, las consecuencias de la violación de un tabú no dependen tan sólo de la intensidad de la fuerza mágica inherente al objeto tabú, sino también de la intensidad del *mana* que en el impío se opone a esta fuerza. Así, los reyes y sacerdotes poseen una fuerza extraordinaria, y aquellos súbditos que entrasen en contacto inmediato con ellos, pagarían su atrevimiento con la vida. En cambio, un ministro u otra persona dotada de un *mana* superior al corriente puede comunicar con ellos sin peligro, y tales personas intermediarias resultan por su parte accesibles a sus subordinados sin peligro para estos últimos. La importancia de un tabú transmitido depende también del *mana* de la persona de que procede. Un tabú transmitido por un rey o por un sacerdote es más eficaz que el transmitido por un hombre ordinario.»

La transmisibilidad del tabú es probablemente lo que ha dado nacimiento a la creencia de la posibilidad de eludirlo por medio de ceremonias de expiación.

«Existen tabús permanentes y tabús temporales. Los sacerdotes y los jefes, así como los muertos y todo lo que con ellos se relaciona, pertenecen a la primera clase. Los tabús pasajeros se enlazan a ciertos estados y actividades, tales como la menstruación y el parto, el estado del guerrero antes y después de la expedición, la caza y la pesca, etc. Hay también tabús generales que, a semejanza de un interdicto o del Papa, pueden ser suspendidos sobre una extensa región y mantenidos durante muchos años.»

Creo adivinar la impresión de mis lectores, suponiendo que después de haber leído estas citas no se encuentran más instruidos que antes sobre la naturaleza del tabú y el lugar que deben concederle entre sus conocimientos. Ello depende, desde luego, de la insuficiencia de mis informaciones, en las que he prescindido de todo lo referente a las relaciones del tabú con la superstición, la creencia en la inmortalidad del alma y la religión. Pero una exposición más detallada de aquello que sobre el tabú sabemos no habría de servir sino para complicar más la cuestión, ya de por sí harta oscura. Dejaremos, pues, sentado que se trata de una serie de limitaciones a las que se someten los pueblos primitivos, ignorando sus razones y sin preocuparse siquiera de investigarlas, pero considerándolas como cosa natural y perfectamente convencidos de que su violación les atraería los peores castigos. Existen relatos fidedignos de casos en los que la infracción involuntaria de alguna de estas prohibiciones ha sido seguida efectivamente de un castigo automático. Así, el inocente malhechor que sin saberlo ha comido carne de un animal tabú, cae, al darse cuenta de su crimen, en una profunda depresión, da por segura su muerte en breve plazo y acaba realmente por morir. Las prohibiciones recaen en su mayoría sobre la absorción de alimentos, la realización de ciertos actos y la comunicación con ciertas personas. Determinados tabús nos parecen racionales, pues tienden a imponer abstenciones y privaciones. En cambio, otros recaen sobre nimiedades exentas de toda significación, y no podemos considerarlos sino como una especie de ceremonial. Todas estas prohibiciones parecen reposar sobre una teoría, según la cual dependería su necesidad de la existencia de determinadas personas o cosas que entrañarían una fuerza peligrosa, transmisible por el contacto como un contagio. Algunas de ellas poseerían dicha fuerza en un grado mayor que otras, y el peligro sería directamente proporcional a la diferencia de tales cargas. Lo más singular de todo esto es que aquellos que tienen la desgracia de violar una de tales prohibiciones se convierten, a su vez, en prohibidos e interdictos, como si hubieran recibido la totalidad de la carga peligrosa. Esta fuerza es inherente a todas las personas que presentan alguna particularidad -los reyes, los sacerdotes, los recién nacidos-, y también a todos los estados excepcionales -la menstruación, el parto, la pubertad- o misteriosos -la enfermedad y la muerte- y a todo aquello que por la facultad de difusión y contagio queda relacionado con ellos.

Son calificados de tabú todos los lugares, personas, objetos y estados que entrañan la misteriosa propiedad antes expuesta o son fuente de ella. Asimismo, las prohibiciones en ella basadas, y, por último, conforme al sentido literal de la palabra, todo aquello que es sagrado o superior al nivel vulgar, y a la vez peligroso, impuro o inquietante.

La palabra «tabú» y el sistema que designa expresa un conjunto de hechos psíquicos cuyo sentido nos escapa, haciéndonos suponer que sólo después de un penetrante examen de la creencia en los espíritus y en los demonios, característica de estas civilizaciones primitivas, nos será posible aproximarnos a su inteligencia.

Mas, ¿por qué dedicar nuestro interés a este enigma del tabú? A mi juicio, no sólo porque todo problema psicológico merece que se intente su solución, sino también por otras razones. Sospechamos, en efecto, que el tabú de los polinesios no nos es tan ajeno como al principio lo parece y que la esencia de las prohibiciones tradicionales y éticas, a las que por nuestra parte obedecemos, pudiera poseer una cierta afinidad con este tabú primitivo, de manera que el esclarecimiento del mismo habría, quizá, de proyectar alguna luz sobre el oscuro origen de nuestro propio «imperativo categórico».

Así, pues, nos interesará profundamente la concepción que del tabú haya podido formarse un investigador tan autorizado como W. Wundt, y tanto más cuanto que nos promete «explorar hasta las últimas raíces de la idea de tabú».

La noción del tabú, dice Wundt, «comprende todos los usos en los que se manifiesta el temor inspirado por determinados objetos relacionados con las representaciones del culto y por los actos con ellos enlazados».

Y en otro lugar: «Si entendemos por tabú, conforme al sentido general de la palabra, toda prohibición impuesta por el uso y la costumbre o expresamente formulada en leyes, de tocar un objeto, aprovecharse de él o servirse de ciertas palabras prohibidas...», habremos de reconocer que no existe un solo pueblo ni una sola fase de la civilización en los que no se haya dado una tal circunstancia.

Explica después Wundt por qué le parece más adecuado estudiar la naturaleza del tabú en las condiciones primitivas de los salvajes australianos que en la civilización superior de los pueblos polinesios, y divide las prohibiciones tabú en los primeros en tres clases, según se refieran a animales, a hombres o a objetos inanimados. El tabú de los animales, que consiste esencialmente en la prohibición de matarlos y consumir su carne, constituye el nódulo del totemismo. El tabú de los hombres presenta un carácter esencialmente diferente, hallándose limitado, de antemano, a circunstancias excepcionales de la vida del sujeto. Así, los adolescentes son tabú durante las ceremonias de su iniciación y las mujeres durante la menstruación e inmediatamente después del parto. Son también tabú los niños recién nacidos, los enfermos, y, sobre todo, los muertos. Los objetos de que un hombre se sirve constantemente, sus vestidos, sus útiles de trabajo y sus armas, son también tabú para

los demás. El nuevo nombre que el adolescente recibe en el momento de su iniciación a la madurez constituye en Australia su propiedad más personal, y, por tanto, es tabú y debe ser mantenido secreto. Los tabús de tercera categoría, o de aquellos que se refieren a árboles, plantas, casas y localidades, son más variables y no parecen hallarse sometidos sino a una sola regla: la de ser tabú todo aquello que por cualquier razón inspira temor o inquietud.

Las modificaciones que el tabú presenta en los pueblos de una cultura algo más avanzada, tales como los de la Polinesia y del archipiélago malayo, han sido reconocidas por el mismo Wundt como puramente superficiales. La mayor diferenciación social en ellos existente se manifiesta en el hecho de que sus reyes, jefes y sacerdotes ejercen un tabú particularmente eficaz y se hallan asimismo más obligados y limitados que los demás, por restricciones de este género.

Pero las fuentes verdaderas del tabú deben ser buscadas más profundamente que en los intereses de las clases privilegiadas; «nacen en el lugar de origen de los instintos más primitivos y a la vez más duraderos del hombre; esto es, en el temor a la acción de fuerzas demoníacas». «No siendo, originariamente, sino una objetivación del temor al poder demoníaco que suponía oculto en el objeto tabú, prohíbe el tabú irritar a dicha potencia y ordena apaciguar la cólera del demonio y evitar su venganza siempre que se ha llevado a cabo una violación, intencionada o no.»

Poco a poco va constituyéndose el tabú en un poder independiente, desligado del demonio, hasta que llega a convertirse en una prohibición impuesta por la tradición y la costumbre, y, en último término, por la ley. «Pero el mandamiento tácito disimulado detrás de las prohibiciones tabú, las cuales varían con las circunstancias de lugar y tiempo, es originariamente el que sigue: «Guárdate de la cólera de los demonios.»

Nos enseña así Wundt que el tabú es una manifestación y una consecuencia de la creencia de los pueblos primitivos en los poderes demoníacos. Ulteriormente se habría desligado el tabú de esta raíz y habría continuado constituyendo un poder, simplemente en virtud de una especie de inercia psíquica, formando así la raíz de nuestras propias prescripciones morales y de nuestras leyes. Aunque la primera de estas afirmaciones no despierta en nosotros objeción ninguna, creo interpretar el sentimiento general de mis lectores manifestándome defraudado por estas explicaciones de Wundt.

Explicar así el tabú no es remontarse hasta las fuentes mismas de su concepto y mostrar sus últimas raíces. Ni el mundo ni los demonios pueden ser considerados en Psicología como causas primeras, más allá de las cuales sea imposible remontarse. Otra cosa sería si los demonios tuvieran una existencia real, pero sabemos que no son -como tampoco los dioses- sino creaciones de las fuerzas psíquicas del hombre. Tanto unos como otros han surgido de algo anterior a ellos.

Sobre la doble significación del tabú expresa Wundt ideas muy importantes, pero no del todo claras. A su juicio, la idea primitiva del tabú no entrañaba una separación de los conceptos de sagrado e impuro, razón por la cual carecen en ella tales conceptos de la significación que luego adquirieron al ser opuestos uno al otro. El hombre, el animal o el lugar sobre el que recae un tabú son demoníacos, pero no sagrados, y, por tanto, tampoco impuros, en el sentido ulterior de esta palabra. Precisamente a esta significación indiferente e intermedia de lo demoníaco, esto es, la de aquello que no debe tocarse, es a la que mejor se adapta la expresión tabú, pues hace resaltar un carácter que permanece común a lo sagrado y a lo impuro a través de todos los tiempos: el temor a su contacto. Pero esta comunidad persistente de un carácter importante constituye un indicio de la existencia de una primitiva coincidencia de ambos conceptos, coincidencia que bajo ulteriores circunstancias fue siendo sustituida por una diferenciación, a consecuencia de la cual se estableció la antítesis que luego presentan entre sí. La creencia, inherente al tabú primitivo, en un poder demoníaco oculto en determinados objetos y que castiga el uso de los mismos o simplemente el contacto con ellos, embrujando al culpable, no es, en efecto, sino el temor objetivado. Este temor no ha pasado todavía por el desdoblamiento en veneración y execración que luego experimenta en fases más avanzadas.

Pero, ¿cómo se produce este desdoblamiento? Según Wundt, por medio del paso de las prescripciones tabú, desde la creencia en los demonios a la creencia en los dioses. La oposición de sagrado e impuro coincide con la sucesión de dos fases mitológicas, la primera de las cuales no desaparece por completo al ser dominada por la segunda, sino que sigue subsistiendo a su lado en una situación cada vez más inferior, hasta perder por completo la estimación de que un día gozó y convertirse en algo despreciable. En la Mitología se realiza siempre la ley de que una fase ulterior, dominada y reprimida por otra, se mantiene, por el hecho mismo de su represión, al lado de la dominante, en una situación de inferioridad y transformándose lo que en ella era venerado en objeto de execración.

Las restantes consideraciones de Wundt se refieren a las relaciones de las representaciones de tabú con la purificación y con la víctima expiatoria.

2

Aquel que aborde el problema del tabú hallándose familiarizado con el psicoanálisis, esto es, con la investigación de la parte inconsciente de nuestra vida psíquica, habrá de darse cuenta, después de una breve reflexión, de que los fenómenos del mismo no le son desconocidos. Sabe, en efecto, el de

personas que se han creado por sí mismas prohibiciones tabú individuales y que las observan tan rigurosamente como el salvaje las restricciones de su tribu o de su organización social, y si no estuviere habituado a designar a tales personas con el nombre de neuróticos obsesivos hallaría muy adecuado el nombre de enfermedad del tabú para caracterizar sus estados. Ahora bien: la investigación psicoanalítica de esta enfermedad obsesiva le ha proporcionado un tan rico acervo de conocimientos sobre ella y sobre su etiología clínica y los elementos esenciales del mecanismo psicológico, que no podrá privarse de aplicar tales conocimientos al esclarecimiento de los fenómenos correlativos de la psicología de los pueblos.

Habremos de formular, sin embargo, una reserva con respecto a esta tentativa. La analogía entre el tabú y la obsesión patológica puede muy bien ser puramente exterior. La Naturaleza gusta, en efecto, de servirse de las mismas formas en conexiones biológicas muy distintas. Así, en las formaciones coralíferas, las plantas, determinados cristales y algunos depósitos químicos. Sería, pues, poco prudente y hartamente ligero deducir de estas coincidencias, dependientes de una analogía de las condiciones mecánicas, una afinidad interna. Habremos, pues, de conservar presente esta reserva, aunque no por ella debamos renunciar a la comparación intentada.

La primera y más evidente analogía que con tal tabú presentan estas prohibiciones obsesivas (en los neuróticos) es la carencia de toda motivación y el enigma de sus orígenes. Surgieron repentinamente un día, y desde entonces se ve obligado el sujeto a observarla bajo la coerción de una irreprimible angustia. En estos casos resulta absolutamente superflua una amenaza exterior de castigo, pues el sujeto posee una convicción interior (una conciencia) de que la violación de la prohibición traería consigo una terrible desgracia. Lo más que estos enfermos obsesionados pueden comunicarnos es que experimentan un indefinible presentimiento de que la violación traería consigo un grave perjuicio para una de las personas que los rodean, pero son incapaces de precisar la naturaleza del mismo. Además, tampoco nos proporcionan, por lo general, estas vagas informaciones con ocasión de las prohibiciones mismas, sino que las enlazan a los actos de expiación y defensa de los que más adelante trataremos.

La prohibición central y principal de esta neurosis es, como en el tabú, la del contacto, carácter al que debe el nombre de *délire de toucher*, con el que suele ser designada. Pero la prohibición no recae tan sólo sobre el contacto físico, sino que se extiende a todos los actos que definimos con la expresión figurada «ponerse en contacto con algo». Todo aquello que orienta las ideas del sujeto hacia lo prohibido, esto es, todo lo que provoca un contacto puramente mental o abstracto con ella, queda tan prohibido como el contacto material directo. En el tabú hemos hallado también esta misma extensión.

La intención de algunas de estas prohibiciones y prescripciones obsesivas nos resulta comprensible. En cambio, otras nos parecen inexplicables, estúpidas y absurdas. A estas últimas les damos el nombre de «ceremoniales». Idéntica diferenciación se nos ha revelado en las costumbres tabú.

Las prohibiciones obsesivas son susceptibles de grandes desplazamientos y utilizan todo género de enlaces para extenderse de un objeto a otro y hacerlo a su vez imposible, según la expresión de una de mis enfermas. De este modo, acaba muchas veces por resultar «imposible» el mundo entero. Los enfermos obsesionados se conducen como si las personas y las cosas imposibles fueran fuentes de un peligroso contagio. Estos mismos caracteres de contagiosidad y transmisibilidad se nos mostraron antes como inherentes al tabú. Sabemos también que aquel que ha violado un tabú, tocando algo que entrañaba dicha condición, se hace a su vez tabú, y nadie debe entrar ya en contacto con él.

Expondré aquí dos ejemplos de transmisión (o más bien de desplazamiento) de la prohibición. Uno de ellos está tomado de la vida de los maorí y el otro de una observación clínica de una de mis enfermas, atacada de una neurosis obsesiva.

«Un jefe maorí no intentará jamás reanimar el fuego con su aliento, pues su aliento sagrado comunicaría su fuerza al fuego, el fuego a la vasija colocada sobre él, la vasija a los alimentos que en ella cuecen, y los alimentos a la persona que los consume, lo cual traería consigo la muerte de la persona que hubiere comido los alimentos preparados en la vasija calentada sobre el fuego y reanimado con el aliento del jefe, sagrado y peligroso».

Por lo que a mi enferma respecta, exige que un objeto que su marido acaba de comprar sea alejado de la casa, sin lo cual le será imposible residir en ella, pues ha oído decir que dicho objeto ha sido comprado en una tienda situada, por ejemplo, en la calle de los Ciervos. Ahora bien: una de sus amigas, que reside en una lejana ciudad y a la que conoció en otros tiempos, de soltera, es actualmente la señora de Ciervo. Esta amiga es hoy, para ella, imposible o tabú, y el objeto comprado aquí en Viena resulta tan tabú como la amiga misma, con la cual no quiere tener relación ninguna.

Del mismo modo que las prohibiciones tabú, las prohibiciones obsesivas aportan a la vida del sujeto enormes privaciones y restricciones, pero algunas de estas prohibiciones pueden ser levantadas merced a la realización de determinados actos, que tienen también, a su vez, un carácter obsesivo, y son, incontestablemente, actos de arrepentimiento, expiación, purificación y defensa. El más corriente de estos actos obsesivos es la ablución (ablución obsesiva). También una parte de las prohibicio-

nes tabú puede ser sustituida -o expiada en caso de violación- por un ceremonial semejante, y también suele ser el agua lustral el medio preferido.

Resumiendo ahora los puntos en los que más claramente se manifiesta la coincidencia de los síntomas de la neurosis obsesiva con las prohibiciones tabú, hallamos que son en número de cuatro: 1º La falta de motivación de las prescripciones; 2º Su imposición por una necesidad interna; 3º Su facultad de desplazamiento y contagio, y 4º La causación de actos ceremoniales y de prescripciones, emanados de las prohibiciones mismas.

Ahora bien: el psicoanálisis nos ha descubierto el desarrollo clínico y el mecanismo psíquico de la neurosis obsesiva. Como ejemplo del primero expondremos el historial clínico de un caso típico de *déltre de toucher*: En la más temprana infancia del sujeto se manifestó un intenso placer táctil, cuyo fin se hallaba hartado más especializado de lo que pudiera esperarse. A este placer no tardó en oponerse, desde el exterior, una prohibición de realizar los actos con él ligados, prohibición que fue obedecida por apoyarse en importantes fuerzas interiores, merced a las cuales se demostró más vigorosa que la tendencia que aspiraba a manifestarse en el contacto. Pero a causa de la constitución psíquica primitiva del niño no consiguió la prohibición suprimir la tendencia. Su resultado fue tan sólo el de reprimirla y confiar el placer táctil en lo inconsciente. Pero tanto la prohibición como las tendencias continuaron subsistiendo: la tendencia, por no haber sido suprimida, sino tan sólo reprimida, y la prohibición, porque sin ella hubiera penetrado la tendencia en la consciencia y habría impuesto su realización. De este modo quedó creada una situación intencionada, una fijación psíquica, y todo el desarrollo ulterior de la neurosis se deriva de este duradero conflicto ante la prohibición y la tendencia.

El carácter principal de la constelación psíquica así fijada reside en aquello que, según la acertada expresión de Bleuler, podríamos llamar la actitud ambivalente del sujeto con respecto al objeto, o más bien el acto prohibido. Experimenta de continuo el deseo de realizar dicho acto -el tocamiento-, pero le retiene siempre el horror que el mismo le inspira. Esta oposición de las dos corrientes no resulta fácilmente solucionable, pues la localización de las mismas en la vida psíquica excluye toda posibilidad de encuentro. Mientras que la prohibición es claramente consciente, la tendencia prohibida, que perdura insatisfecha, es por completo inconsciente y el sujeto la desconoce en absoluto. Si así no fuera, no podría la ambivalencia mantenerse durante tanto tiempo ni producir las manifestaciones a que acabamos de referirnos.

En la historia clínica antes resumida señalamos como factor decisivo la prohibición impuesta al sujeto en sus más tempranos años infantiles. Ulteriormente, en toda la evolución de la neurosis pasa a desempeñar este papel principal del mecanismo de la represión sobrevinida en dicha época de la vida.

A consecuencia de esta represión, que se muestra enlazada con un proceso de olvido (amnesia), permanece ignorada la motivación de la prohibición devenida consciente, y todas las tentativas encaminadas a descubrirla tienen necesariamente que fracasar, faltas de un punto de apoyo en el que basarse. La prohibición debe su energía -su carácter obsesivo- precisamente a sus relaciones con su contrapartida inconsciente -el deseo oculto insatisfecho-, o sea una necesidad interior ignorada por la consciencia. La transmisibilidad y la facultad de expansión de la prohibición reflejan un proceso por el que pasa el deseo inconsciente y cuyo desarrollo es favorecido por las condiciones psicológicas de lo inconsciente. La tendencia prohibida se desplaza de continuo para escapar a la interdicción que sobre ella pesa e intenta reemplazar lo que le está vedado por objetos y actos sustitutos. Pero la prohibición sigue estos desplazamientos y recae sucesivamente sobre todos los nuevos fines elegidos por el deseo. A cada nuevo avance de la libido reprimida responde la prohibición con una nueva exigencia. La coerción recíproca de las dos fuerzas en pugna crea la necesidad de una derivación -de una disminución de la tensión existente-, necesidad en la que hemos de ver la motivación de los actos obsesivos. En la neurosis se nos revelan estos actos como transacciones, constituyendo, por una parte, testimonios de arrepentimiento y esfuerzos de expiación, y, por otra, actos sustitutos con los que la tendencia intenta compensar la privación de lo prohibido.

Es ley de la neurosis que tales actos obsesivos vayan entrando cada vez más al servicio del deseo y aproximándose así paulatinamente al acto primitivo prohibido.

Intentemos ahora analizar el tabú como si fuera de igual naturaleza que las prohibiciones obsesivas de nuestros enfermos. Sabemos de antemano que muchas de las prohibiciones tabú de que habremos de ocuparnos son de naturaleza secundaria, desplazada y deformada, y que deberemos declararnos satisfechos si conseguimos proyectar alguna luz sobre las más primitivas e importantes. Por último, nos damos perfecta cuenta de que las diferencias entre la situación del salvaje y la del neurótico son suficientemente hondas para excluir la posibilidad de una completa coincidencia de las prohibiciones tabú con las obsesivas.

Una vez consignadas estas indispensables reservas, habremos de decirnos que no tendría objeto ninguno interrogar a los salvajes sobre la motivación verdadera de sus prohibiciones, o sea sobre la génesis del tabú, pues, según nuestras hipótesis, ha de serles imposible proporcionarnos información alguna sobre tal motivación, inconsciente en ellos. Ahora bien: por lo que sabemos de las prohibicio-

nes obsesivas, podemos reconstituir la historia del tabú en la forma que sigue: Los tabús serían prohibiciones antiquísimas impuestas desde el exterior a una generación de hombres primitivos, a los que fueron quizá calculadas por una generación anterior. Estas prohibiciones recayeron sobre actividades a cuya realización tendía intensamente el individuo, y se mantuvieron luego de generación en generación, quizá únicamente por medio de la tradición transmitida por la autoridad paterna y social. Pero también puede suponerse que se organizaron en una generación posterior, como una parte de propiedad psíquica heredada. Comprenderán nuestros lectores que no es posible decidir, para esclarecer el tema que nos ocupa, si existen o no ideas innatas de este género, ni si tales ideas han determinado la fijación de tal tabú por sí solas o con el auxilio de la educación. Pero de la conservación del tabú hemos de deducir que la primitiva tendencia a realizar los actos prohibidos perdura aún hoy en día en los pueblos salvajes y semisalvajes, en los que hallamos tales prohibiciones. Así, pues, estos pueblos han adoptado ante sus prohibiciones tabú una actitud ambivalente. En su inconsciente, no desearían nada mejor que su violación, pero al mismo tiempo sienten temor a ella. La temen precisamente porque la desean, y el temor es más fuerte que el deseo. Este deseo es, en cada caso individual, inconsciente, como en el neurótico.

Las dos prohibiciones tabú más antiguas e importantes aparecen enterañadas en las leyes fundamentales del totemismo: respetar al animal tótem y evitar las relaciones sexuales con los individuos de sexo contrario, pertenecientes al mismo tótem.

Tales debieron ser, por tanto, los dos placeres más antiguos e intensos de los hombres. De momento nos resulta esto incomprensible y, por tanto, no podemos verificar nuestras hipótesis en ejemplos de este género, mientras el sentido y el origen del sistema totémico continúen siéndonos totalmente desconocidos. Pero aquellos que se hallan al corriente de los resultados de la investigación psicoanalítica del individuo encontrarán en el enunciado mismo de los dos tabús, y en su coincidencia, una alusión a aquello que los psicoanalíticos consideran como el centro de la vida optativa infantil y el nódulo de la neurosis.

La variedad de los fenómenos tabú, que ha provocado los ensayos de clasificación antes citados, queda sustituida, para nosotros, por una unidad en cuanto consideremos como base del tabú un acto prohibido, a cuya realización impulsa una enérgica tendencia localizada en lo inconsciente.

Sin comprenderlo, sabemos que todo aquel que realiza el acto prohibido viola el tabú y se hace tabú a su vez. Pero, ¿cómo conciliamos este hecho con aquellos otros que nos muestran que el tabú no recae tan sólo sobre las personas que han realizado lo prohibido, sino también sobre otras que se encuentran en situaciones especiales, sobre estas actuaciones mismas y sobre objetos inanimados? ¿Cuál puede ser esta peligrosa propiedad que permanece siempre semejante a sí misma en circunstancias tan diversas? Únicamente la de atizar los deseos del hombre e inducirle en la tentación de infringir la prohibición.

El hombre que ha infringido un tabú se hace tabú a su vez, porque posee la facultad peligrosa de incitar a los demás a seguir su ejemplo. Resulta, pues, realmente contagioso, por cuanto dicho ejemplo impulsa a la imitación, y, por tanto, debe ser evitado a su vez.

Pero también, sin haber infringido un tabú, puede un hombre llegar a ser de un modo permanente o temporal, por encontrarse en una situación susceptible de excitar los deseos prohibidos de los demás o hacer nacer en ellos el conflicto entre los dos factores de su ambivalencia. La mayor parte de los estados y situaciones excepcionales pertenecen a esta categoría y poseen esta peligrosa fuerza. Todos envidian al rey o al jefe por las prerrogativas de que goza, y quisieran llegar a ocupar su puesto. El cadáver, el recién nacido y la mujer en sus estados de enfermedad son susceptibles de atraer, por su indefensión, al individuo que acaba de llegar a la madurez y ve en ella una fuente de nuevos goces. Por tal motivo son tabú todas estas personas y todos estos estados, pues no conviene favorecer ni alentar la tentación.

Comprendemos también ahora por qué las fuerzas «mana» de personas distintas se neutralizan, en parte, recíprocamente. El tabú de un rey es demasiado fuerte para el súbdito, porque la diferencia social que los separa es inmensa. Pero un ministro puede asumir, entre ellos, el papel de mediador inofensivo. Traduciendo esto del lenguaje tabú al de la psicología normal, obtendremos la siguiente fórmula: El súbdito evita el contacto con el rey por la intensa tentación que le supondría; en cambio, los altos dignatarios no son susceptibles de inspirarse tanta envidia, pues les es dado esperar igualarse algún día a ellos, y, por tanto, pueden tratarle sin temor alguno a la tentación. La envidia que el ministro pudiera abrigar, por su parte, con respecto al rey queda mitigada por la consciencia de su propio poder personal. De este modo, las pequeñas diferencias de la fuerza que impele a la tentación son menos de temer que las grandes.

Vemos también claramente por qué la trasgresión de determinadas prohibiciones tabú trae consigo un peligro social y constituye un crimen que debe ser castigado o expiado por todos los miembros de la sociedad, si no quieren sufrir todas sus consecuencias.

Este peligro surge realmente en cuanto sustituimos los deseos inconscientes por impulsos conscientes, y consiste en la posibilidad de la imitación, que tendría por consecuencia la disolución de la so-

ciudad. Dejando impune la violación, advertirán los demás su deseo de hacer lo mismo que el infractor.

Nada hay que deba extrañarnos en el hecho de que en la prohibición tabú desempeñe el contacto el mismo papel que en el delirio del *toucher*, aunque el sentido oculto de la primera no pueda ser en ningún modo tan especial como en la neurosis. El contacto es el comienzo de toda tentativa de apoderarse de una persona o de una cosa, dominarla y lograr de ella servicios excluidos y personales.

Hemos explicado el poder contagioso inherente al tabú por la facultad que posee de inducir en tentación e impulsar a la imitación. Esto no parece armonizarse con la circunstancia de que el poder contagioso del tabú se manifieste, sobre todo, en su transmisión a objetos inanimados.

Esta transmisibilidad del tabú queda reflejada en la neurosis por la tendencia del deseo inconsciente a desplazarse de continuo sobre nuevos objetos, utilizando los caminos de la asociación. Comprobamos así que a la peligrosa fuerza mágica del

mana corresponden dos distintas facultades más reales: la propiedad de recordar al hombre sus deseos prohibidos y la de impulsarle a satisfacer su deseo violando la prohibición. Pero estas dos funciones se funden de nuevo en una sola, en cuanto admitimos que la vida psíquica primitiva se halla constituida de manera que el despertar del recuerdo del acto prohibido determina el de la tendencia a llevar a cabo dicho acto. Siendo así, coincidirían de nuevo el recuerdo y la tentación. Hemos de reconocer igualmente que cuando el ejemplo de un hombre que ha transgredido una prohibición induce a otro hombre a cometer la misma falta es porque la desobediencia de la prohibición se ha propagado como un mal contagioso, en la misma forma que el tabú se transmite de una persona a un objeto y de este objeto a otro.

El que la violación de un tabú pueda ser rescatada, en algunos casos, por una expiación o penitencia que significa la renunciación a un bien o a una libertad, nos da la prueba de que la obediencia a la prescripción tabú era en sí misma una renunciación a algo que hubiéramos deseado con gusto. La inobservancia de una renunciación es expiada por una renunciación distinta. Por lo que concierne al ceremonial tabú, deduciremos de todo esto que el arrepentimiento y la expiación son ceremonias más primitivas que la purificación.

Resumamos ahora lo que para la inteligencia del tabú hemos deducido de su comparación con la prohibición obsesiva del neurótico. El tabú es una prohibición muy antigua, impuesta desde el exterior (por una autoridad) y dirigida contra los deseos más intensos del hombre. La tendencia a transgredirla persiste en lo inconsciente. Los hombres que obedecen al tabú observan una actitud ambivalente con respecto a aquello que es tabú. La fuerza mágica atribuida al tabú se reduce a su poder de inducir al hombre en tentación: se comporta como un contagio, porque el ejemplo es siempre contagioso y porque el deseo prohibitivo se desplaza en lo inconsciente sobre otros objetos. La expiación de la violación de un tabú por renunciamiento prueba que es un renunciamiento lo que constituye la base del tabú.

3

Quisiéramos saber ahora qué valor positivo hemos de atribuir a nuestra comparación del tabú con la neurosis y a la concepción del tabú que de la misma puede decirse. Para que un tal valor exista será necesario que nuestra concepción ofrezca una ventaja imposible de obtener por otro camino; esto es, que nos aproxime a la inteligencia del tabú más que ninguna otra. En las consideraciones que anteceden poseemos ya una prueba de tal condición, pero queremos reforzarla, continuando nuestra investigación con el examen detallado de las diversas prohibiciones y costumbres tabú.

En lugar de este camino podríamos seguir también el de investigar si una parte de las premisas que hemos extendido desde la neurosis al tabú o de las consecuencias deducidas de esta extensión puede ser demostrada directamente por el examen de los dos fenómenos del tabú. Habremos, pues, de decidir en qué dirección proseguiremos nuestras investigaciones. La afirmación antes consignada de que el tabú procede de una antiquísima prohibición, impuesta primitivamente desde el exterior, es, desde luego, indemostrable. Así, pues, nos dedicaremos más bien a investigar si el tabú se halla verdaderamente subordinado a aquellas mismas condiciones psicológicas cuya existencia hemos descubierto en las neurosis obsesivas, por medio del estudio analítico de los síntomas y, sobre todo, por el de los actos obsesivos, las medidas de defensa, las prescripciones obsesivas. Hemos hallado que estos actos, medidas y prescripciones presentan caracteres que nos autorizan a considerarlos como derivaciones de tendencias o sentimientos ambivalentes, correspondiendo unas veces simultáneamente al deseo y al contradeseo y hallándose otras predominantemente al servicio de una de las dos tendencias opuestas. Por tanto, si consiguiéramos descubrir también esta ambivalencia y este conflicto entre dos tendencias opuestas en las prescripciones tabú o señalar entre ellas algunas que, como los actos obsesivos, constituyeran una manifestación simultánea de las dos tendencias, quedaría demostrada la coincidencia del tabú con la neurosis obsesiva, por lo menos en su parte fundamental.

Como ya hemos dicho antes, las dos principales prescripciones tabú resultan inaccesibles a nuestro análisis, por hallarse enlazadas al totemismo. Otras prescripciones son de origen secundario, y, como tales, no pueden interesarnos. El tabú ha acabado por constituir en los pueblos de que nos ocupamos la forma general de la legislación, y ha entrado al servicio de tendencias sociales más recientes que el tabú mismo. Tal es, por ejemplo, el caso de los tabús impuestos por los jefes y los sacerdotes para perpetuar sus propiedades y privilegios. De todos modos, queda aún un importante grupo de prescripciones, que podemos someter a vuestro examen. Tales son, principalmente, los tabús relativos: a) a los enemigos; b) a los jefes, y c) a los muertos. Los materiales referentes a esta cuestión se nos ofrecen en la excelente colección reunida por J. G. Frazer, y publicada en su gran obra *The golden bough*.

a) Conducta para con los enemigos.- Si nos sentimos inclinados a atribuir a los sujetos salvajes una implacable crueldad con respecto a sus enemigos, quedaremos sorprendidos al averiguar que la consumación de un homicidio les impone como consecuencia la observación de determinadas prescripciones, que forman parte de las costumbres tabú. Tales prescripciones pueden ser fácilmente agrupadas en cuatro categorías, según exijan: 1º, la reconciliación con el enemigo muerto; 2º, restricciones; 3º, actos de expiación o de purificación del matador, o 4º, determinadas prácticas ceremoniales. Lo incompleto de nuestras informaciones no nos permite fijar con exactitud si esas costumbres tabú son o no generales en los pueblos de que nos ocupamos, circunstancia, además, carente de interés para nuestros fines. De todos modos, podemos admitir que se trata de costumbres harto extendidas, y no de fenómenos aislados.

Las costumbres de reconciliación observadas en la isla de Timor después del retorno victorioso de una horda guerrera con las cabezas de los enemigos muertos, son particularmente interesantes, a causa de las severas restricciones impuestas, como más adelante veremos, a los jefes de la expedición. Al retorno triunfal de los guerreros se ofrecen sacrificios para apaciguar las almas de los enemigos, que si no, atraerían las desgracias sobre los vencedores, y se ejecuta una danza acompañada de un cántico en el que se llora al enemigo muerto y se implora su perdón: «No te encolerices contra nosotros porque tenemos aquí con nosotros tu cabeza. Si la suerte no nos hubiera sido favorable, serían probablemente nuestras cabezas las que se hallarían hoy expuestas en tu pueblo. Te hemos ofrecido sacrificios para apaciguarte, y ahora tu espíritu debe hallarse contento y dejarnos en paz. ¿Por qué has sido nuestro enemigo? ¿No habríamos hecho mejor permaneciendo amigos? Tu sangre no hubiera sido vertida ni cortada tu cabeza».

Idéntica costumbre se observa entre los palúes de las islas Célebes. Las gallas ofrecen en sacrificio a los espíritus sus enemigos muertos antes de entrar en su pueblo natal. (Según Pautitschke: *Ethnographie Nordostafrikas*.)

Otros pueblos han hallado el medio de convertir a sus enemigos muertos en amigos, guardianes y protectores. Este medio consiste en tratar con todo cariño las cabezas cortadas, costumbre de la que se vanaglorian determinadas tribus salvajes de Borneo. Cuando los dayaks de la costa de Sarawak traen consigo, al volver de una expedición, la cabeza de un enemigo, la tratan durante meses enteros con toda clase de amabilidades, dedicándole los nombres más dulces y cariñosos que el lenguaje posee, introduciéndole en la boca los mejores bocados de su comida, golosinas y cigarros, y rogándole encarecidamente que olvide a sus antiguos amigos y conceda todo su amor a sus nuevos huéspedes, pues forma ahora parte de su casa. Se equivocaría aquel que en esta macabra costumbre, tan horrible para nosotros, viera una intención irónica.

Varios exploradores han señalado el duelo que ciertas tribus salvajes de América del Norte observan en honor del enemigo muerto y escalpado. A partir del día en que un choctaw ha muerto a un enemigo, comienza para él un período de duelo, que se extiende a través de meses enteros y durante el cual se impone graves restricciones. Lo mismo sucede entre los indios dakotas. Después de haber conmemorado con el luto a sus propios muertos -relata un observador-, los osagos llevan luto al enemigo, como si hubiera sido un amigo.

Antes de hablar de las restantes costumbres tabú referentes a los enemigos, debemos precavernos contra una posible objeción. Las razones que dictan estas prescripciones de reconciliación, se nos dirá, con Frazer y otros, son harto sencillas, y no tienen nada que ver con la ambivalencia. Tales pueblos se hallan dominados por el temor supersticioso a los espíritus de los muertos, temor que la antigüedad clásica conoció también, y que ha sido luego llevado a la escena por el gran dramaturgo inglés en las alucinaciones de Macbeth y de Ricardo III. De esta superstición se deducirán lógicamente todas las prescripciones de reconciliación, así como también las restricciones y las expiaciones de que más adelante trataremos. En favor de tal concepción testimoniarían asimismo las ceremonias que hemos reunido en el cuarto grupo, las cuales habrán de ser interpretadas como esfuerzos encaminados a alejar a los espíritus de los muertos, que persiguen a sus matadores. Por último, los salvajes mismos confiesan su miedo a los espíritus de los enemigos muertos y atribuyen a él tales costumbres tabú.

Esta objeción parece, en efecto, naturalísima, y si fuera incontestable podríamos ahorrarnos nuestra tentativa de explicación. Más tarde nos ocuparemos por extenso de ella, limitándonos aquí a ponerle la concepción que se desprende de las premisas que han servido de punto de partida a nuestras precedentes consideraciones sobre el tabú. De todas estas prescripciones extraemos la conclusión de que en la actitud con respecto al enemigo se manifiestan otros sentimientos distintos de los de simple hostilidad. Vemos en ellas manifestaciones de arrepentimiento, de homenaje al enemigo y de remordimiento por haberlo matado. Se diría que mucho antes de toda legislación recibida de manos de un dios conocían ya estos salvajes el mandamiento de no matar y sabían que la violación de este mandamiento había de traer consigo un castigo.

Pero volvamos a las otras categorías de prescripciones tabú. Las restricciones impuestas al matador victorioso son muy frecuentes y, la mayoría de las veces, muy rigurosas. En la isla de Timor el jefe de la expedición no puede volver a su casa directamente, sino que se le reserva una cabaña particular, en la que pasa dos meses realizando diferentes prácticas de purificación. Durante este intervalo le está prohibido ver a su mujer y alimentarse por sí mismo, teniendo otra persona que darle de comer. En algunas tribus dayak los hombres que retornan de una expedición victoriosa han de permanecer aislados del resto de la población durante varios días, debiendo abstenerse de determinados alimentos, así como de tocar objetos de hierro y de ver a sus mujeres. En la isla de Logea, cerca de Nueva Guinea, los hombres que han matado a uno o varios enemigos se encierran durante una semana en su casa, evitan toda relación con sus mujeres y sus amigos, no tocan con sus manos la comida y se alimentan únicamente de vegetales preparados para ellos en recipientes especiales. Para justificar esta última restricción, se dice que no deben oler el vaho de la sangre de los muertos, pues si así lo hicieran enfermarían y morirían. En la tribu toaripí o montumotú (Nueva Guinea), el hombre que ha matado a otro no puede acercarse a su mujer ni tocar los alimentos con sus dedos y recibe un alimento especial de manos de otras personas, durando este régimen hasta la luna nueva siguiente.

La obra de Frazer incluye una multitud de casos de restricciones impuestas al matador victorioso. No me es posible citarlos todos aquí, pero indicaré algunos ejemplos más, cuyo carácter tabú resalta con una evidencia particular y en los cuales aparece asociada la restricción con la expiación, la purificación y el ceremonial.

Entre los monumbos de la Nueva Guinea alemana, aquel que ha matado a un enemigo en un combate se hace «impuro» y su estado es designado con la misma palabra que sirve para designar el de la mujer después del parto o durante la menstruación. Por espacio de muchos días permanece confinado en la casa de reunión de los hombres, y los demás habitantes de su aldea se reúnen en derredor suyo y celebran su victoria con danzas y cánticos. No debe tocar a nadie, ni siquiera a su mujer o a sus hijos, pues si lo hiciera se vería cubierto en el acto de úlceras y abscesos. Por último, es purificado por medio de abluciones y otras ceremonias.

Entre los natchez de América del Norte, los jóvenes guerreros que habían conquistado su primer scalp eran sometidos, durante seis meses, a determinadas privaciones. No podían acostarse con sus mujeres ni comer carne, y todo su alimento consistía en pescado y tortas de maíz. Cuando un choc-taw había dado muerte y escarpado a un enemigo, tenía que guardarle luto durante un mes y le estaba prohibido peinarse hasta transcurrir este plazo. Si le picaba la cabeza, no debía rascarse con la mano, sino sirviéndose de una varita.

Cuando un indio pima mataba a un apache, tenía que someterse a rigurosas ceremonias de purificación y de expiación. Durante un período de ayuno, que duraba dieciséis días, no podía probar la carne ni la sal, ni tampoco mirar al fuego o dirigir la palabra a alguien. Vivía solo en el bosque, servido por una vieja que le traía un poco de alimento, se bañaba con frecuencia en el río más próximo y, como señal de duelo, llevaba en la cabeza una pella de arcilla. Llegado el día decimoséptimo, se verificaba la ceremonia pública de la purificación solemne del homicida y de sus armas. Como los indios pima tomaban el tabú del homicidio mucho más en serio que sus enemigos y no aplazaban, como éstos, la expiación y la purificación hasta el final de la campaña, puede decirse que su moralidad y su piedad eran para ellos una causa de inferioridad militar. A pesar de su extraordinaria bravura, constituyeron una ayuda muy poco eficaz para los americanos en sus luchas contra los apaches.

A pesar de todo el interés que presentaría un examen más profundo de dos detalles y variaciones de las ceremonias de expiación y purificación prescritas después del asesinato de un enemigo, daré aquí por terminada mi exposición por considerarla suficiente para el fin que persigo. Añadiré tan sólo que en el aislamiento temporal o permanente al que en nuestros días es sometido el verdugo profesional se nos muestra todavía una huella de tales instituciones. La condición del «hombre libre» en la sociedad medieval nos permite formarnos una idea muy aproximada del tabú de los salvajes.

En la explicación corriente de todas estas prescripciones de reconciliación, restricción, expiación y purificación aparecen combinados dos principios: la extensión del tabú del muerto a todo lo que ha entrado en contacto con él y el temor al espíritu del muerto. Pero no se determina -y sería además empresa harta difícil de conseguir- cómo deben combinarse tales dos factores para explicar el cere-

monial, ni si poseen un valor igual o si uno de ellos ha de ser considerado como primario y el otro como secundario.

A tal opinión oponemos nosotros la nuestra, según la cual todas estas prescripciones se desprenden de la ambivalencia de sentimientos con respecto al enemigo.

b) El tabú de los soberanos.- La actitud de los pueblos primitivos hacia sus jefes, reyes y sacerdotes se halla regida por dos principios que parecen completarse más que contradecirse. El súbdito debe preservarse de ellos y debe protegerlos. Estos dos fines quedan cumplidos por medio de una multitud de prescripciones tabú. Sabemos ya por qué es necesario preservarse de los señores: son portadores de aquella fuerza mágica misteriosa y peligrosa que, como una carga eléctrica, se comunica por contacto y determina la muerte y la perdición de aquel que no se halla protegido por una carga equivalente. Por tanto, se evita todo contacto directo o indirecto con la peligrosa santidad, y para aquellos casos en los que este contacto no puede ser eludido, se ha inventado un ceremonial destinado a alejar las consecuencias temidas. Así, los nubas del África oriental creen que morirán si penetran en la casa de su rey-sacerdote, pero que pueden escapar a este peligro si al entrar descubren su hombro izquierdo y obtienen que el rey lo toque con su mano. De este modo se llega al singular resultado de que el contacto del rey se convierte en un medio de curación y protección contra los males resultantes de dicho contacto mismo; mas habremos de observar que el contacto curativo es el iniciado por el rey y dependiente de su regia voluntad, mientras que el peligroso es el resultante de la iniciativa del súbdito. Así, pues, la cualidad del contacto del rey se halla condicionada por la actitud del súbdito -activa o pasiva- con respecto a la regia persona.

Para hallar ejemplos del poder curativo del contacto real no necesitamos buscarlos entre los salvajes. En una época no muy lejana ejercían este poder los reyes de Inglaterra para curar las escrófulas, que por tal razón eran llamadas the king's evil (la enfermedad real). Ni la reina Isabel ni ninguno de sus sucesores renunciaron a tal prerrogativa real, y se cuenta que Carlos I curó en 1633, de una sola vez, cien enfermos. Posteriormente, bajo el reinado de su hijo Carlos II, el vencedor de la gran Revolución inglesa, alcanzó esta curación de las escrófulas por el contacto del rey su más amplio florecimiento. Cuéntase, en efecto, que durante su reinado curó Carlos II a más de cien mil escrofulosos. La afluencia de enfermos era tan grande, que varios de ellos murieron una vez ahogados entre la multitud. El escéptico Guillermo III de Orange, rey de Inglaterra, después de la expulsión de los Estuardos, desconfiaba de la realidad de tal poder, y la única vez que consintió en ejercer la regia función curativa lo hizo diciendo a los enfermos: «Que Dios os dé mejor salud y os haga más razonables».

He aquí algunos testimonios del terrible efecto del contacto activo, aunque no intencionado, con el rey o con algo que le pertenece: Un jefe de Nueva Zelanda, hombre de elevado rango y de gran santidad, abandona un día en la calle los restos de su comida. Un esclavo joven, robusto y hambriento, que los ve al pasar, se apresura a comerlos; pero en cuanto ha acabado el último bocado, un asustado espectador le advierte el crimen que acaba de cometer, y el esclavo, que era un guerrero fuerte y valeroso, cae por tierra ante el anuncio de su culpabilidad, es presa de terribles convulsiones y muere al anochecer del día siguiente. Una mujer maorí ha comido algunas frutas, y averigua luego que procedían de un determinado lugar sobre el que el tabú recaía. En el acto exclama que el espíritu del jefe al que ha infligido tal ofensa la hará morir. El hecho ocurrió por la tarde, y al mediodía siguiente había muerto. El eslabón de un jefe maorí causó una vez la muerte de varias personas. El jefe lo había perdido; otros lo recogieron y se sirvieron de él para encender sus pipas. Cuando averiguaron quién era el propietario del eslabón, murieron todos de miedo.

Nada tiene, pues, de extraño que se haya hecho sentir la necesidad de aislar a personas tan peligrosas como los jefes y los sacerdotes y rodearlas de una muralla que las hace inaccesibles a los demás. En nuestros actuales ceremoniales de corte podemos ver aún vestigios de esta muralla compuesta de prescripción tabú.

Pero la mayoría de estos tabús de los altos personajes no se deja reducir a la necesidad de protegerse contra ellos. A la creación del tabú y al establecimiento de la etiqueta de corte ha contribuido aún otra necesidad: la de proteger a las personas privilegiadas contra los peligros que las amenazan.

La necesidad de proteger al rey contra todos los peligros imaginables emana de la enorme importancia del papel que desempeña en la vida de sus súbditos. Rigurosamente hablando, es su persona la que rige la marcha del mundo. Su pueblo debe estarle reconocido no solamente por la lluvia y la luz del sol, que hacen crecer los frutos de la tierra, sino también por el viento que trae los navíos a la costa y por el suelo firme que los hombres huellan bajo sus pies.

Estos reyezuelos salvajes poseen una plenitud de poder y una facultad de dispensar la felicidad propias únicamente de dioses, y cuya realidad sólo los más serviles cortesanos fingirán aceptar en fases más avanzadas de la civilización.

Existe una manifiesta contradicción entre esta omnipotencia de la persona real y la creencia según la cual precisaría ser protegida cuidadosamente contra los peligros que la amenazan; pero de estas contradicciones está llena la actitud de los salvajes con respecto a sus reyes. Estos pueblos creen

necesario vigilar a sus reyes para que empleen convenientemente sus fuerzas, pero no están nada seguros de sus buenas intenciones ni de su lealtad. En la motivación de las prescripciones tabú referentes al rey se transparenta cierta desconfianza: «La idea de que la monarquía primitiva es siempre la despótica -escribe Frazer- no queda confirmada por las monarquías de que veníamos hablando. Por el contrario, no vive en ellas el monarca sino para sus súbditos; su vida no tiene valor más que mientras cumple las obligaciones de su cargo y regula el curso de su naturaleza para el bien de su pueblo. A partir del momento en el que descuida o cesa de cumplir tales obligaciones, se transforma en odio y desprecio la atención, la fidelidad y la veneración religiosa de que gozaba, siendo expulsado vergonzosamente y pudiendo estimarse dichoso cuando consigue salvar su vida.

Adorado hoy como un dios, puede ser muerto mañana como un criminal. Pero en este cambio de actitud no tenemos derecho a ver una prueba de inconstancia ni una contradicción. Por el contrario, permanece el pueblo lógico hasta el fin. Si su rey es su dios -piensan-, debe mostrarse también su protector, y desde el momento en que no quiere protegerlos, debe ceder su puesto a otro más inclinado a hacerlo; pero mientras responde a lo que de él esperan, los cuidados que se le dedican son ilimitados y se le obliga a cuidarse a sí mismo con igual celo. Un tal rey vive como encerrado en un sistema de ceremonias y etiquetas y preso de una red de costumbres e interdicciones que no tiene por objeto elevar su dignidad, ni mucho menos aumentar su bienestar, sino únicamente impedirle cometer actos susceptibles de perturbar la armonía de la Naturaleza y provocar así su propia pérdida, la de su pueblo y la del mundo entero. Lejos de serle beneficiosas y agradables tales prescripciones, le privan de toda libertad, y pretendiendo proteger su vida, hacen de ella una carga y una tortura.

Uno de los ejemplos más impresionantes de un semejante encadenamiento y prisión de un monarca sagrado nos es ofrecido por la vida que llevaba en otros tiempos el mikado japonés. He aquí lo que sobre ella nos dice un relato de hace más de dos siglos: «El mikado considera incompatible con su dignidad y su carácter sagrado el tocar el suelo con sus pies. De este modo, cuando tiene que ir a alguna parte se hace llevar a hombros de sus servidores. Pero aún conviene menos que su persona sea expuesta al aire libre, y es rehusado al sol el honor de iluminar su cabeza. Se atribuye a todas las partes de su cuerpo un carácter tan sagrado, que no deben ser nunca cortados sus cabellos ni su barba, ni tampoco sus uñas. Mas para que no padezca en absoluto de cuidados se le lava por la noche mientras duerme, y aquello que se quita a su cuerpo en este estado es considerado como un robo, que no puede ser atentatorio a su dignidad ni a su santidad. En épocas pasadas debía permanecer todas las mañanas, durante algunas horas, sentado en su trono, con la corona imperial sobre su cabeza y sin mover los brazos, las piernas, la cabeza o los ojos, pues solamente así se pensaba que podía mantener la paz y la tranquilidad del imperio. Si por desgracia se volvía de un lado o del otro, o si su mirada no se dirigía durante un cierto tiempo sino sobre una única parte de su imperio, podía resultar para el país una guerra, un hambre, una peste, un incendio u otra calamidad que habría de devastarlo.»

Algunos de los tabús a que son sometidos los reyes bárbaros recuerdan las restricciones impuestas a los homicidas. En Shark Point, cerca del cabo Padrón, en la Baja Guinea (oeste africano), un rey-sacerdote kukuló vive solo en un bosque. No puede tocar a ninguna mujer ni abandonar su casa, ni siquiera levantarse de su trono sobre el cual duerme sentado. Si se acostase, cesaría de soplar el viento, perturbando la navegación. Su función consiste en apaciguar las tempestades y cuidar, en general, del mantenimiento del estado normal de la atmósfera. Cuanto más poderoso es un rey de Loango -dice Bastian-, más numerosos son los tabús que debe observar. El sucesor al trono es sometido a ellos desde la infancia, pero los tabús se acumulan en derredor suyo a medida que va avanzando en la vida, y cuando llega al trono se halla literalmente asfixiado bajo su número.

El lugar de que disponemos no nos permite (ni tampoco lo exige nuestro fin) dar una descripción detallada de los tabús inherentes a la dignidad de rey o de sacerdote. Digamos tan sólo que las restricciones relativas al movimiento y al género de alimentación desempeñan entre estos tabús el papel principal. Para demostrar hasta qué punto son tenaces las costumbres enlazadas a estas personas privilegiadas, citaremos dos ejemplos de ceremonial tabú tomados de pueblos civilizados; esto es, que han alcanzado fases de cultura más elevadas.

El Flamen Dialis, el gran sacerdote de Júpiter en la Roma antigua, tenía que observar un extraordinario número de tabús. No podía montar a caballo, ni ver un caballo ni un hombre armado, ni llevar anillo ninguno que no estuviese roto, ni ningún nudo en su vestidura; no podía tocar la harina de trigo, ni la masa fermentada, ni tampoco designar por su nombre ni la cabra, ni el perro, ni la carne cruda ni las habas, ni la hiedra; sus cabellos no podían ser cortados sino por un hombre libre que utilizase para ello un cuchillo de bronce, y debían ser enterrados, como igualmente las cortaduras de sus uñas, bajo un árbol sagrado; no podía tocar a los muertos y le estaba prohibido salir al aire libre con la cabeza descubierta. Su mujer, la Flaminica, se halla sometida a su vez a prescripciones particulares: en determinadas escaleras no podía subir más de los tres primeros peldaños y ciertos días de fiesta le estaba prohibido peinar su cabello; el cuero de su calzado no debía provenir de un animal

muerto de muerte natural, sino de un animal sacrificado; el hecho de haber oído el trueno la hacía impura, y su impureza duraba hasta después de haber ofrecido un sacrificio de expiación.

Los antiguos reyes de Irlanda se hallaban sometidos a una serie de singularísimas restricciones, cuya observancia constituía una fuente de beneficios para el país, e inversamente, su trasgresión, una fuente de desgracias. La enumeración completa de estos tabús se halla en el *Bok of Aights*, cuyos ejemplares manuscritos más antiguos datan de 1390 y 1418. Las prohibiciones son detalladísimas y recaen sobre ciertos actos en lugares y momentos determinados: En tal ciudad no debe el rey permanecer un cierto día de la semana; no debe franquear tal río a tal hora; no debe acampar más de nueve días en tal llanura, etc.

La severidad de las prescripciones tabú impuestas a los reyes-sacerdotes ha tenido en muchos pueblos salvajes una consecuencia muy importante desde el punto de vista histórico, y particularmente interesante desde nuestro propio punto de vista actual. La dignidad sacerdotal y real ha dejado de ser deseable. Así, en Combodsch, donde hay un rey del fuego y un rey del agua, se ha visto el pueblo forzado a imponer coactivamente la aceptación de estas dignidades. En Nine o Savage Island, isla coralífera del océano Pacífico, la monarquía se ha extinguido prácticamente, pues nadie se mostraba dispuesto a asumir las funciones reales, cargadas de responsabilidades y peligros. En ciertos países del oeste africano se celebra inmediatamente después de la muerte del rey un consejo secreto, con el fin de designar el sucesor. Aquel sobre el que recae la elección es aprisionado, atado y vigilado en la casa del fetiche, hasta que se declara dispuesto a aceptar la corona. En ciertas ocasiones, el presunto sucesor al trono halla el medio de sustraerse al honor que se le quiere imponer. Cuéntase, por ejemplo, de un jefe que tenía la costumbre de llevar sobre sí día y noche sus armas, con el fin de poder resistir, por la fuerza, a toda tentativa de entronizamiento. Entre los rasgos de Sierra Leona era tan grande la resistencia a la aceptación de la dignidad real, que la mayor parte de las tribus quedaron obligadas a confiarla a extranjeros.

Frazer ve en estas circunstancias la causa del desdoblamiento progresivo de la realeza sacerdotal primitiva en un poder temporal y un poder espiritual. Agobiados bajo la carga de su santidad, han llegado los reyes a ser incapaces de ejercer efectivamente el poder y se han visto obligados a abandonar los cargos administrativos a personajes menos importantes, pero activos y enérgicos, y sin pretensión alguna a los honores de la dignidad real. De este modo es como se habían formado los soberanos temporales, mientras los reyes tabú continuaban ejerciendo la supremacía espiritual, que llegó a ser, de hecho, insignificante. La historia del Japón antiguo nos ofrece una exacta confirmación de esta manera de ver.

Ante este cuadro de las relaciones entre el hombre primitivo y sus soberanos surge en nosotros la esperanza de que el paso desde su descripción a su comprensión psicoanalítica no ha de sernos muy difícil. Tales relaciones son excesivamente complicadas y no carecen de contradicciones. Se concede a los soberanos grandes prerrogativas, paralelas a las prescripciones tabú impuestas a los hombres vulgares. Son personajes privilegiados, tienen derecho a hacer lo que a los demás les está prohibido y a gozar de aquello que para los demás es inaccesible; pero la misma libertad que se les reconoce se halla limitada por otros tabús que no pesan sobre los individuos ordinarios. Tenemos, pues, aquí una posición, casi una contradicción, entre una mayor libertad y una mayor restricción relativas a las mismas personas. Por otro lado, se les atribuye un poder mágico extraordinario, y se teme, por esta razón, todo contacto con sus personas o con los objetos que les pertenecen, considerando al mismo tiempo dicho contacto como fuente posible de los más benéficos efectos, circunstancia que a primera vista se nos muestra como una nueva contradicción, especialmente flagrante. Pero sabemos ya que sólo es en apariencia. El contacto del rey es benéfico cuando su iniciativa parte de la regia voluntad con un propósito benévolo, y únicamente resulta peligroso cuando es provocado, independientemente de la voluntad del rey, por el hombre común, sin duda porque podría ocultar una intención agresiva. Otra contradicción menos fácil de explicar es la de que, no obstante atribuir al soberano un amplio poder sobre las fuerzas de la Naturaleza, se crea el pueblo obligado a protegerle con particular solicitud de los peligros que pudieran amenazarle, como si su poder, capaz de tantas cosas, fuera impotente para asegurar su propia protección. La desconfianza que los salvajes abrigan de que sus reyes empleen verdaderamente su poder en bien de su pueblo y para su propia conservación, desconfianza que los mueve a vigilarlos de continuo, constituye también un carácter singularísimo y desconcertante de las relaciones de estos pueblos primitivos con sus soberanos. A esta tutela del rey y a la protección de sus súbditos contra los peligros que de la persona real puedan emanar, responde simultáneamente la etiqueta tabú a la que es sometida la vida del monarca.

La explicación más natural de estas relaciones tan cumplidas y llenas de contradicciones entre los salvajes y sus soberanos puede parecernos la siguiente: por razones dependientes de la superstición y de otras causas, manifiestan los salvajes en su actitud con respecto a sus reyes diversas tendencias, llevando cada una de ellas a su extremo, sin consideración a las restantes e independientemente de ellas, y de este hecho nacen todas las contradicciones señaladas, que no repugnan al intelecto del salvaje más que al del hombre civilizado las entrañadas por la religión o por los deberes de fidelidad a un soberano.

No debemos rechazar, desde luego, esta explicación, pero la técnica psicoanalítica habrá de permitirnos penetrar más profundamente en esta cuestión y nos aproximará al conocimiento de la naturaleza de tales relaciones, tan diversas. Sometiendo al análisis la situación antes descrita, como si se tratase del cuadro sintomático de una neurosis, nos detendremos al principio en el exceso de inquietud que hallamos en el fondo del ceremonial tabú. Un tal exceso de cariño es un fenómeno corriente en la neurosis, sobre todo en la neurosis obsesiva, elegida por nosotros como término de comparación, y su origen ha llegado a hacérsenos perfectamente comprensible. Este exceso aparece siempre en aquellos casos en los que junto al cariño predominante, existe una corriente contraria, inconsciente, de hostilidad, o sea siempre que nos hallamos ante un caso típico de ambivalencia afectiva. La hostilidad queda entonces ahogada por un desmesurado incremento del cariño, el cual se manifiesta en forma de angustiosa solicitud y se hace obsesivo, pues de otro modo no sería capaz de cumplir su función de mantener reprimida la corriente contraria inconsciente. Todos los psicoanalíticos han comprobado con qué seguridad puede descomponerse siempre, de este modo, la ternura exageradamente apasionada e inquieta, aun en aquellas circunstancias que lo hacen más inverosímil; por ejemplo, en las relaciones entre madre e hijo o entre cónyuges muy unidos. Por lo que concierne al trato aplicado a las personas privilegiadas, podemos admitir, en consecuencia, que junto a la veneración y adivinación de que se las hace objeto existe una intensa corriente contraria, y que, por tanto, también se trata aquí, como esperábamos, de una ambivalencia afectiva. La desconfianza, que se nos muestra como un factor incontestable de la motivación de los tabús impuestos a los reyes, no sería sino una manifestación más directa de la misma hostilidad inconsciente. Dadas las variadas formas que afectan al desenlace de este conflicto en los diferentes pueblos, no nos sería difícil hallar ejemplos en los que la prueba de esta hostilidad se nos mostrase con particular evidencia. **Frazer** nos relata que los salvajes *timmes* de Sierra Leona se han reservado el derecho de moler a golpes al rey electo la víspera de su coronación, y tan concienzudamente ejercen este derecho constitucional, que el desdichado soberano suele a veces no sobrevivir mucho tiempo a su advenimiento al trono. De este modo los personajes importantes de la tribu tienen la costumbre de elevar a la dignidad real al hombre contra el que experimentan alguna enemistad. Pero incluso en estos casos clarísimos, la hostilidad, lejos de confesarse como tal, se disimula bajo las apariencias del ceremonial.

Otro rasgo de la actitud del hombre primitivo con respecto a sus soberanos recuerda un proceso muy frecuente en la neurosis y que aparece particularmente acentuado en la llamada «manía persecutoria». Este rasgo consiste en exagerar con exceso la importancia de una persona determinada y atribuirle un poder increíblemente ilimitado con el fin de poder echar sobre ella, con cierta justificación, la responsabilidad de todo lo desagradable y penoso que al enfermo sucede. A decir verdad, no proceden de otro modo los salvajes con respecto a su rey cuando, habiéndole atribuido el poder de provocar o hacer cesar la lluvia, regular el brillo del sol, la dirección del viento, etc., le destronan o le matan, porque la Naturaleza ha defraudado su esperanza de una caza abundante o una buena cosecha. El cuadro que el paranoico reproduce en su manía de persecución es el de las relaciones entre el niño y su padre. El hijo atribuye, en efecto, a su padre una parecida omnipotencia, y puede comprobarse que su ulterior desconfianza con respecto a él se halla en proporción directa con el grado de poder que antes le ha atribuido. Cuando un paranoico reconoce a su perseguidor en una de las personas que le rodean, la promueve con este hecho a la categoría de padre; esto es, la sitúa en condiciones que le permiten hacerle responsable de todas las desgracias imaginarias de que es víctima. Esta segunda analogía entre el salvaje y el neurótico nos muestra hasta qué punto la actitud del primero con respecto a su rey puede constituir una derivación de la actitud infantil del hijo con respecto a su padre.

Pero los argumentos más poderosos en favor de nuestro punto de vista, fundado en una comparación entre las prescripciones tabú y los síntomas de las neurosis, nos son proporcionados por el ceremonial tabú mismo, cuyo importante papel en las funciones soberanas hemos indicado en los párrafos que anteceden. El doble sentido de este ceremonial y su origen en tendencias equivalentes se nos mostrará con toda evidencia si consentimos en admitir que se propone desde un principio producir los efectos por los que se manifiesta.

Este ceremonial no sirve únicamente para distinguir a los reyes y elevarlos por encima de todos los demás mortales, sino que transforma su vida en un infierno, convirtiéndola en una carga insoportable, y les impone una servidumbre mucho más onerosa que la de sus súbditos. Nos aparece, pues, como la exacta pareja del acto obsesivo de la neurosis, en el que la tendencia reprimida y la represora hallan una satisfacción simultánea y común. El acto obsesivo es *aparentemente* un acto de defensa contra lo prohibido, pero podemos afirmar que no es *en realidad* sino la reproducción de lo prohibido. La «apariencia» se refiere a la vida psíquica consciente, y la «realidad», a la vida inconsciente. De este modo, el ceremonial tabú de los reyes es, en apariencia, una expresión del más profundo respeto y un medio de procurar al rey la más completa seguridad, pero en realidad es un castigo por dicha elevación y una venganza que los súbditos se toman del rey por los honores que le han concedido. Sancho Panza tiene ocasión de experimentar por sí mismo, mientras es gobernador de su insula, hasta qué punto es exacta esta concepción del ceremonial. Es posible que si los reyes y los sobe-

ranos actuales quisieran hacernos sus confesiones, nos aportarían nuevas pruebas en favor de este punto de vista.

Mas, ¿por qué la actitud afectiva hacia el soberano comporta un elemento tan poderoso de hostilidad inconsciente? La interrogación es muy interesante, pero su solución iría más allá de los límites de este trabajo. A nuestra anterior alusión al complejo paterno de la infancia añadiremos ahora que el examen de la historia primitiva de la monarquía podría aportarnos una respuesta decisiva a esta interrogación. Según las explicaciones de Frazer, harto impresionantes, pero poco probatorias a juicio del mismo autor, los primeros reyes eran extranjeros, a los que después de un breve período de reinado se sacrificaba a la divinidad en medio de solemnes fiestas. En los mitos del cristianismo encontramos aún el eco de esta evolución de la realeza.

c) El tabú de los muertos.- Sabemos ya que los muertos son poderosos soberanos; quizá nos asombre averiguar hasta que son también considerados como enemigos.

Manteniendo nuestra comparación con el contagio podemos decir que el tabú de los muertos muestra en la mayor parte de los pueblos primitivos una particular virulencia. Este tabú se manifiesta, primeramente, en las consecuencias que el contacto con los muertos trae consigo y en el trato especial de que son objeto las personas afines al individuo fallecido. Entre los maories, aquellos que han tocado a un muerto o asistido a un entierro se hacen extraordinariamente «impuros» y son privados de toda comunicación con sus semejantes, quedando, por decirlo así, «boicoteados». Un hombre contaminado por el contacto de un muerto no puede entrar en una casa ni tocar a una persona o un objeto sin hacerlos impuros. No debe tampoco tocar el alimento con sus manos, cuya impureza las hace impropias para todo uso. La comida es colocada a sus pies, en el suelo, y tiene que comer como buenamente pueda, utilizando tan sólo sus labios y sus dientes y con las manos cruzadas a la espalda. Algunas veces le está permitido hacerse dar de comer por otra persona, la cual debe cumplir este cometido con cuidado de no tocar al desdichado tabú, y queda sometida a restricciones no menos rigurosas. En todas las aldeas maories suele haber un individuo que vive abandonado y miserable, al margen de la sociedad, y se mantiene a duras penas de escasas limosnas. Sólo éste puede aproximarse, a una distancia igual a la longitud de un brazo, o aquellos que han tributado a un muerto los últimos homenajes. Cuando el período de aislamiento llega a su fin y puede el hombre impuro comunicar de nuevo con sus semejantes, es destruida toda la vajilla de la que se ha servido durante el período peligroso y desechados todos sus vestidos.

Las costumbres tabú impuestas a consecuencia del contacto material con un muerto son iguales en toda la Polinesia, toda la Melanesia y una parte de África. La más importante de estas costumbres consiste en la prohibición de tocar los alimentos y la necesidad consiguiente de hacerse dar de comer por otras personas. Debía anotarse el hecho de que en la Polinesia y quizá también en las islas de Haway, quedan los reyes-sacerdotes sometidos a las mismas restricciones durante el ejercicio de sus funciones sagradas. En Tonga, la duración y el rigor de la prohibición varían con la fuerza tabú inherente al muerto y al individuo que se ha hallado en contacto con él. Aquel que toca el cadáver de un jefe se hace impuro por diez meses; pero si es jefe, a su vez, no dura su impureza sino tres, cuatro o cinco meses, según el rango del difunto. Sin embargo, cuando se trata del cadáver de un jefe supremo divinizado, la duración del tabú es de diez meses, incluso para los más grandes jefes supervivientes. Los salvajes creen que aquellos que infringen estos tabús enferman y mueren, y su fe es tan firme, que, según relata su observador, no se han atrevido jamás a intentar **comprobarla**.

Análogas en sus rasgos esenciales, pero mucho más interesantes para nosotros, son las restricciones tabú a que se hallan sujetas las personas cuyo contacto con el muerto debe comprenderse en el sentido figurado de la palabra; esto es, los familiares del difunto. Si en las prescripciones antes citadas no hemos visto sino la expresión típica de la virulencia y del poder de propagación del tabú, estas otras de que ahora vamos a ocuparnos nos permiten ya entrever los motivos del mismo, y tanto los aparentes como los más profundos y verdaderos.

Entre los shuswap de la Columbia británica, los viudos y las viudas deben vivir aislados durante el período de luto, no deben tocar con sus manos su cabeza ni su cuerpo, y todos los utensilios de que se sirven quedan sustraídos al uso de los demás. Ningún cazador se aproximará a la choza habitada por una de tales personas, pues esto le traería desgracia, y si la sombra de la persona que guarda un luto se proyectase sobre él, caería enfermo. Las personas que guardan luto duermen sobre haces de ramas espinosas y forman con ellas una cerca en derredor de su lecho. Esta última práctica tiene por objeto mantener alejado el espíritu del muerto. Más significativa aún es la costumbre de ciertas tribus norteamericanas, según la cual debe la viuda llevar durante un cierto tiempo después de la muerte de su marido un vestido en forma de pantalón y tejido de hierbas secas, con objeto de alejar de ella el espíritu del difunto. Estas costumbres nos autorizan a pensar que incluso en el sentido figurado es concebido siempre el contacto como «material», pues suponen que el espíritu del muerto no se separó de sus familiares supervivientes y continúa flotando en derredor de ellos durante todo el período de luto.

Entre los agutainos, habitantes de Palaban, en las islas Filipinas, no debe la viuda abandonar su cabaña durante los siete u ocho días subsiguientes a la muerte del marido sino por la noche, cuando no se expone a encontrar a nadie. Aquel que la ve queda amenazado de muerte inmediata, y para evitarlo, advierte ella a toda su proximidad golpeando los árboles con un bastón de madera. Los árboles así golpeados se secan y mueren. Otra observación nos muestra en qué consiste el peligro inherente a las viudas. En el distrito de Mekeo, en la Nueva Guinea británica, pierde el viudo todos sus derechos civiles y vive durante algún tiempo al margen de la sociedad. No puede cultivar la tierra ni mostrarse en público, ni tampoco pisar la aldea ni la calle, y vaga como una fiera por entre las hierbas o los matorrales, con objeto de poderse ocultar fácilmente en cuanto vea a alguien, sobre todo si es a una mujer. Este detalle nos permite ver en la *tentación* el principal peligro inherente al viudo o a la viuda. El hombre que ha perdido a su mujer debe protegerse contra toda tentación de reemplazarla y la viuda debe luchar contra igual deseo, tanto más cuanto que no poseyendo dueño alguno es susceptible de despertar los deseos de otros hombres. Todo abandono de este género sería un acto contrario al sentido del luto y habría de despertar la cólera del *espíritu*.

Una de las costumbres tabú más singulares, pero también más instructivas, entre las que se refieren al luto de los primitivos, consiste en la prohibición de pronunciar el nombre del muerto. Esta costumbre se halla en extremo difundida, presenta numerosas variantes y ha tenido importantísimas consecuencias.

Además de los pueblos australianos y los polinesios, en los cuales se han conservado inmejorablemente las costumbres tabú, observan también esta prohibición otros tan lejanos entre sí y tan diferentes como los samoyedos de Siberia y los todas de la India meridional, los mogoles de Tartaria y los tuaregs del Sahara, los ainos del Japón y los añambas y los nandi del África central, los tinguanes de Filipinas y los habitantes de las islas de Nicobar, Madagascar y *Borneo*. En algunos de estos pueblos no rige tal prohibición más que durante el período del luto. Otros la conservan permanentemente. De todos modos, siempre va atenuándose con el transcurso del tiempo.

La prohibición de pronunciar el nombre del muerto es observada generalmente con extraordinario rigor. Ciertas tribus sudamericanas consideran que el pronunciar el nombre de un difunto ante sus familiares supervivientes es infligirles una grave ofensa y aplican al ofensor una pena no menos rigurosa que la señalada para el *asesinato*. No es fácil comprender, a primera vista, la razón de la severidad de tal prohibición, pero los peligros enlazados al acto correlativo han hecho nacer una multitud de expedientes muy interesantes y significativos desde diversos puntos de vista. Los massai de África recurren al de cambiar el nombre del difunto inmediatamente después de su muerte, pudiendo designarle así sin temor, pues todas las prohibiciones no se refieren sino a su nombre anterior. Al obrar de esta forma presuponen que el espíritu no conoce ni averiguará nunca su nuevo nombre. Las tribus australianas de Adelaida y Encounter-Bay llevan más lejos sus precauciones, pues todas las personas de nombre igual o muy parecido al del difunto toman otro distinto. A veces siguen también esta conducta los parientes del muerto, aunque sus nombres no recuerden en nada el del mismo. Así sucede, por ejemplo, en determinadas tribus de Victoria y de América del Norte. Entre los guaycurus del Paraguay daba el jefe nombres distintos a todos los miembros de la tribu en estas tristes ocasiones, y cada individuo respondía en adelante al que le había correspondido sin vacilación alguna, como si le hubiese llevado *siempre*. Cuando el difunto llevaba un nombre idéntico al de un animal o un objeto, algunos de estos pueblos juzgaban necesario dar a dicho animal o dicho objeto otro nuevo, con el fin de que nada pudiese recordarles en la conversación al fallecido. De esta costumbre resultan continuas variaciones del vocabulario, que dificultaban extraordinariamente la labor de los misioneros, sobre todo en aquellos pueblos en los que el tabú de los nombres poseía un carácter permanente. Durante los siete años que el misionero Dobrizhoffer pasó entre los abipones del Uruguay cambiaron por tres veces los nombres del jaguar, el cocodrilo, las espinas y el sacrificio de los *animales*. Este horror a pronunciar un nombre que perteneció a un difunto se extiende, como en ondas concéntricas, y hace que se evite hablar de todo aquello en lo que el muerto intervino, proceso de represión que trae consigo la grave consecuencia de privar de traición y de recuerdos históricos a estos pueblos, dificultando así enormemente la investigación de su historia primitiva. Algunos han adoptado, sin embargo, costumbres compensadoras. Una de ellas consiste en resucitar los nombres de los muertos después de un largo período de duelo, dándolos a los recién nacidos, a los cuales se considera entonces como reencarnaciones de aquellos.

Estos tabús nominales se nos mostrarán menos singulares si pensamos que los salvajes ven en el nombre una parte esencial y una propiedad importantísima de la personalidad y que atribuyen un pleno valor objetivo a las palabras. Como en otra parte lo he demostrado, nuestros hijos proceden exactamente del mismo modo, pues no admiten nunca la existencia de la simple analogía verbal, exenta de toda significación, sino que deducen de ella lógicamente la de una más profunda coincidencia entre los objetos que las palabras análogas designan. El mismo adulto civilizado, si analiza ciertas singularidades de su actitud con respecto a los nombres propios, comprobará sin dificultad que no se halla tan lejos como se cree de enlazar a ellos un valor esencial, y hallará que el suyo se encuentra íntimamente fundido con su persona. Nada tiene de extraño, en estas condiciones, que la

práctica psicoanalítica halle con tanta frecuencia ocasión de insistir en la importancia de los nombres en el pensamiento **inconsciente**. Los neuróticos obsesivos se comportan con respecto a ellos del mismo modo que los salvajes, hecho que habríamos podido prever de antemano. Muestran, como en general todos los neuróticos, una total *sensibilidad de complejo* con respecto al enunciado o la percepción auditiva de determinadas palabras y nombres, y derivan de su actitud para con su propio nombre un gran número de rigurosas coerciones. Una de estas enfermas tabú por mí tratadas había tomado el partido de no escribir nunca su nombre por miedo a que cayese entre las manos de alguien, que de este modo entraría en posesión de una parte de su personalidad. En sus desesperados esfuerzos para defender contra las tentaciones de su propia imaginación se impuso la regla de *no entregar nada de su propia persona*, a la que identificaba en primer lugar con su nombre y en segundo con su escritura. De este modo terminó por renunciar a escribir en absoluto. Así, pues, no extrañamos ya que los salvajes vean en el hombre una parte de la persona y lo engloben en el tabú concerniente al difunto. Pero el hecho de pronunciar el nombre del muerto puede referirse también al contacto con el mismo.

Por tanto, deberemos abordar ahora el problema más amplio de por qué razón este contacto es objeto de un tabú tan riguroso.

Lo que primero se nos ocurre es atribuirlo al horror instintivo inspirado por el cadáver y sus alteraciones anatómicas. A esta razón podríamos añadir la deducida del duelo en el que la muerte de una persona sume a su familia y a los que le rodean. Sin embargo, el horror que inspira el cadáver no basta evidentemente para esclarecer todos los detalles de las prescripciones tabú, y el luto no nos explica por qué la enunciación del nombre del muerto constituye una grave ofensa para los supervivientes. Aquellos que lloran a un muerto gustan de evocarle en sus conversaciones y procuran conservar vivo su recuerdo durante el mayor tiempo posible. Las particularidades de las costumbres tabú deben, pues, de obedecer a otras razones y responder a intenciones basadas en fines distintos, y precisamente los tabús nominales son los que nos revelan tales razones.

Pero aunque no existieran estos usos, los datos proporcionados por los salvajes que guardan un luto bastarían para proporcionarnos el esclarecimiento buscado.

Los salvajes no intentan disimular, en efecto, el *miedo* que les inspira el posible retorno del espíritu del difunto y recurren a multitud de ceremonias destinadas a mantenerlo a distancia y **expulsarle**. El acto de pronunciar el nombre de un muerto les parece constituir un conjuro cuyo efecto no puede ser otro que el de provocar la presencia del espíritu del **mismo**. El temor a dicha presencia les hace evitar todo lo que pueda motivarla y adoptar las más diversas medidas para eludir sus efectos. Se disfrazan para que el espíritu no pueda **reconocerlos**, deforman sus nombres o el del difunto y se enfurecen contra el extranjero sin escrúpulos que, pronunciando el nombre de un muerto, le hace surgir entre los vivos. Resulta imposible sustraerse a la conclusión de que sufren, para servirnos de la expresión de Wundt, del miedo que les inspira «el alma del difunto convertida en **demonio**».

Aceptando esta opinión nos agregaríamos a la concepción de Wundt que, como ya sabemos, explica el tabú por el temor a los demonios.

La hipótesis en la que se basa esta teoría, o sea la de que la persona querida desaparecida se transforma desde el momento mismo de su muerte en un demonio del cual no pueden esperar los supervivientes sino hostilidad y cuyas malas disposiciones intentan alejar por todos los medios posibles, resulta tan singular, que nos cuesta gran trabajo admitirla. Pero todos o casi todos los autores competentes están de acuerdo en atribuir a los primitivos esta creencia. Westermarck, que, a nuestro juicio, concede muy poca importancia al tabú, dice en un capítulo, consagrado a la actitud con respecto a los muertos, de su obra *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe*: «Los hechos que conozco me autorizan a formular la conclusión general de que los muertos son considerados casi siempre más como enemigos que como amigos, y que Jevons y Granth Allen se equivocan cuando afirman que antiguamente se creía que los muertos no mostraban mala voluntad sino para con los extranjeros, velando en cambio con paternal solicitud sobre sus descendientes y sobre los miembros de su **clan**». R. Kleinpaul ha intentado explicar en una obra muy sugestiva la actitud de los pueblos primitivos con respecto a sus muertos, utilizando las supervivencias de la antigua creencia animista entre los pueblos **civilizados**. Este autor llega también a la conclusión de que los muertos intentan atraer a los vivos con respecto a los cuales abrigan intenciones homicidas. Los muertos matan; nuestra *actual* representación de la muerte bajo la forma de un esqueleto muestra que la muerte misma no es sino un hombre muerto. El vivo no se sentía al abrigo de la persecución del muerto sino cuando se hallaba separado de él por una corriente de agua, razón a la cual obedeció la costumbre de enterrar a los muertos en islas o en la margen opuesta de un río. Una ulterior atenuación de esta creencia limitó la maldad de los espíritus a aquellos a los que se podía reconocer cierto derecho a la cólera y al rencor, esto es, a los de los hombres asesinados, que perseguían sin cesar a sus asesinos, o a los de aquellos que habían fallecido sin satisfacer un intenso deseo; por ejemplo, los prometidos muertos antes de la boda. Pero primitivamente -piensa Kleinpaul- todos los muertos eran vampiros y todos perseguían, llenos de cólera, a los vivos, sin pensar más que en perjudicarlos y quitarles la vida. El cadáver es lo que ha proporcionado siempre la primera noción de un espíritu maléfico.

La hipótesis de que los muertos más queridos se transforman en demonios hace surgir, naturalmente, otra interrogación: la de cuáles fueron las razones que impelieron a los primitivos a atribuir a sus muertos tal transformación afectiva, convirtiéndolos en demonios. Westermarck cree que no es difícil responder a esta **interrogación**: «Siendo la muerte la mayor desgracia que puede caer sobre el hombre, se piensa que los muertos han de hallarse descontentos de su suerte. Según la concepción de los pueblos primitivos, no se muere sino de muerte violenta, causada por la mano del hombre o por un sortilegio; así, pues, el alma tiene que hallarse llena de cólera y ávida de venganza. Se supone además que, celosa de los vivos y queriendo volver a la sociedad de los antiguos parientes, intenta provocar su muerte haciéndoles enfermar, único medio que posee de realizar su deseo de unión. En el miedo instintivo que las almas de los muertos inspiran, miedo derivado a su vez de la angustia que experimentamos ante la muerte, hemos de ver otra explicación de la maldad atribuida a los espíritus.»

El estudio de las perturbaciones psiconeuróticas nos pone sobre las huellas de una explicación más amplia, que engloba la dada por Westermarck. Cuando una mujer ha perdido a su marido o una hija a su madre, sucede con frecuencia que los supervivientes pasan a ser presa de penosas dudas, a las que calificamos de *reproches obsesivos*, y se preguntan si no habrán contribuido por alguna negligencia o imprudencia a la muerte de la persona amada. Ni el recuerdo de haber asistido al enfermo con la mayor solicitud ni los argumentos objetivos más convincentes contrarios a la penosa acusación bastan para poner fin al tormento del sujeto, tormento que constituye quizá una expresión patológica del duelo y va atenuándose con el tiempo.

La investigación psicoanalítica de estos casos nos ha revelado las razones secretas de tal sufrimiento. Hemos descubierto, en efecto, que tales reproches obsesivos no carecen hasta cierto punto de justificación, siendo esta circunstancia la que les permite resistir victoriosamente todas las objeciones y todas las protestas. No quiere esto decir que la persona de que se trate sea realmente culpable de la muerte de su pariente o haya cometido alguna negligencia para con él, como el reproche obsesivo pretende. Significa únicamente que la muerte del mismo ha procurado la satisfacción de un deseo inconsciente del sujeto, que si hubiera sido suficientemente poderoso hubiese provocado dicha muerte. Contra este deseo inconsciente es contra lo que el reproche reacciona después de la muerte del ser amado. En casi todos los casos de intensa fijación del sentimiento a una persona determinada hallamos tal hostilidad inconsciente disimulada detrás de un tierno amor. Trátase aquí del caso clásico y prototípico de ambivalencia de la afectividad humana. Esta ambivalencia es más o menos pronunciada según los individuos. Normalmente no suele ser lo bastante fuerte para provocar los reproches obsesivos de que tratamos. Pero en los casos que alcanza un grado muy pronunciado se manifiesta precisamente en las relaciones del sujeto con las personas que le son más queridas y allí donde menos podía esperarse. La disposición de la neurosis obsesiva, que con tanta frecuencia nos ha servido ya de término de comparación en la discusión sobre la naturaleza del tabú, nos parece caracterizada por un grado particularmente pronunciado de esta ambivalencia afectiva individual.

Conocemos ahora el factor susceptible de proporcionarnos la explicación tanto del pretendido demonismo de las almas de las personas muertas recientemente como de la necesidad en que los supervivientes se hallan de defenderse contra la hostilidad de dichas almas. Si admitimos que la vida afectiva de los primitivos es ambivalente en un grado semejante al que la investigación psicoanalítica nos fuerza a atribuir a la de los neuróticos obsesivos, se nos hará comprensible que después de una dolorosa pérdida surja en los primeros una reacción contra la hostilidad dada en su inconsciente análoga a la que en los segundos se manifiesta por medio de los reproches obsesivos; pero esta hostilidad penosamente sentida en lo inconsciente como satisfacción producida por la muerte del ser amado alcanza en el primitivo un destino diferente, pues queda exteriorizada y atribuida al muerto mismo. Este proceso de defensa, muy frecuente tanto en la vida psíquica normal como en la patológica, es el que conocemos con el nombre de proyección. El superviviente se niega a haber experimentado nunca un sentimiento hostil con respecto a la persona querida muerta y piensa que es el alma de la misma la que ahora abriga este sentimiento contra él. El carácter de penalidad y de remordimiento que esta reacción afectiva presenta se manifestará, a pesar de la defensa por medio de la proyección, en forma de privaciones y restricciones que el sujeto se impondrá, disfrazándolas en parte bajo la forma de medidas de protección contra el demonio hostil.

Comprobamos así una vez más que el tabú ha nacido en el terreno de una ambivalencia afectiva. También el tabú de los muertos procede de una oposición entre el dolor consciente y la satisfacción inconsciente ocasionados por la muerte. Dado este origen de la cólera de los espíritus se comprende que sean los supervivientes más próximos al difunto y aquellos a los que éste quiso más los que deban temer, sobre todo, su rencor.

Las prescripciones tabú presentan aquí, como los síntomas de la neurosis, una doble significación; por un lado, y con las restricciones que imponen al sujeto, constituyen una manifestación de su dolor ante la muerte de un ser amado, pero por otro dejan transparentar aquello mismo que querrían encubrir, o sea la hostilidad hacia el muerto, hostilidad a la que dan ahora un carácter de legítima defensa. Hemos visto que determinadas prohibiciones tabú se explican por el temor de la tentación. La inde-

fensión del muerto podría incitar al sujeto a satisfacer el sentimiento de hostilidad que con respecto a él abriga y la prohibición se halla destinada precisamente a oponerse a tal tentación. Westermarck tiene, sin embargo, razón cuando afirma que el salvaje no hace diferencia alguna entre la muerte violenta y la muerte natural. Para el pensamiento inconsciente la muerte natural es también un producto de la violencia: son en este caso los malos deseos los que matan. (Cf. cap. 3, pág. 459 y sigs.) Aquellos que se interesan por el origen y la significación de los sueños referentes a la muerte de parientes próximos y queridos (padres, hermanos y hermanas) hallarán que el soñador, el niño y el salvaje se conducen de una manera absolutamente idéntica con respecto al muerto en virtud de la ambivalencia afectiva que les es común.

En los párrafos que anteceden nos hemos declarado opuestos a una concepción de Wundt, según la cual no sería el tabú, sino la expresión del temor que los demonios inspiran, y, sin embargo, acabamos de hacer nuestra la explicación que refiere el tabú de los muertos al temor que inspira el alma de los mismos, convertida en demonio. Esto pudiera parecer una contradicción, pero nada nos será más fácil que resolverla. Hemos aceptado la concepción de los demonios, pero sin ver en ella un elemento psicológico irreductible, pues penetrando más allá de este elemento concebimos a los demonios como proyecciones de los sentimientos hostiles que los supervivientes abrigan hacia los muertos.

Una vez firmemente establecido este punto de vista, pretendemos que tales sentimientos de carácter doble, esto es, a la vez cariñosos y hostiles, intentan manifestarse y exteriorizarse simultáneamente, en el momento de la muerte, bajo la forma de dolor y de satisfacción. El conflicto entre esos dos sentimientos opuestos se hace inevitable, y como uno de ellos, la hostilidad, es en gran parte inconsciente, no puede el conflicto resolverse por una sustracción de las dos intensidades con aceptación consciente de la diferencia, como en aquellos casos en los que perdonamos a una persona amada una injusticia de la que no se ha hecho culpable para con nosotros. El proceso termina más bien con la intervención de un mecanismo psíquico particular, designado habitualmente en el psicoanálisis con el nombre de *proyección*. La hostilidad de la que no sabemos ni queremos saber nada es proyectada desde la percepción interna al mundo exterior, o sea desligada de la persona misma que la experimenta y atribuida a otra. No somos ya nosotros los supervivientes, los que nos sentimos satisfechos de vernos desembarazados de aquel que ya no existe. Por lo contrario, lloramos su muerte. En cambio, él se ha convertido en un demonio maléfico, al que regocijaría nuestra desgracia y que intenta hacernos perecer. Así, pues, tenemos que defendernos contra él. De este modo vemos que los supervivientes no se libran de una opresión interior sino cambiándola por una coerción de origen externo.

Sin duda, esta proyección, merced a la cual se transformaba al difunto en un maléfico enemigo, puede hallar su justificación en el recuerdo de determinadas manifestaciones hostiles que realmente se ha tenido que reprocharle; por ejemplo, su severidad, su tiranía o su injusticia, o cualquiera de los muchos actos de este género que forman el segundo plano de todas las relaciones humanas, incluso de las más cariñosas. Pero sería adoptar una explicación excesivamente simplista ver en este factor una razón suficiente para justificar la creación de demonios por el proceso de la proyección. Las faltas de que se han hecho culpables durante su vida aquellos que ya no existen pueden explicar ciertamente, hasta un determinado punto, la hostilidad de los supervivientes, pero no la hostilidad atribuida a los muertos, y, además, estaría muy mal escogido el momento de la muerte para hacer revivir el recuerdo de todos los reproches que creemos tener derecho a dirigirles. No podemos, pues, dejar de ver en la hostilidad inconsciente el motivo constante y decisivo de la actitud de que nos ocupamos. Estos sentimientos hostiles con respecto a los parientes más próximos y queridos podían muy bien permanecer latentes mientras dichos parientes se hallaban en vida; esto es, no revelarse a la consciencia directa o indirectamente por una formación sustitutiva cualquiera. Pero esta situación no puede subsistir después de la muerte de las personas a la vez amadas y odiadas, y el conflicto toma entonces, necesariamente, un carácter agudo. El dolor nacido de un incremento de ternura se rebela, por un lado, cada vez más, contra la hostilidad latente, y no puede, por otro, admitir que tal hostilidad engendre un sentimiento de satisfacción. De este modo queda constituida la represión de la hostilidad inconsciente por medio de la proyección, y surge el ceremonial, en el que se exterioriza el temor del castigo por parte de los demonios. Luego, a medida que el sujeto se aleja del momento de la muerte, pierde el conflicto cada vez más su intensidad inicial, llegando así la debilitación e incluso el olvido de los tabús relativos a los muertos.

4

Después de haber explorado de este modo el terreno en el que han nacido los tabús relativos a los muertos, vamos a enlazar a los resultados obtenidos algunas observaciones que pueden presentar gran importancia para la inteligencia del tabú en general.

La proyección de la hostilidad inconsciente sobre los demonios, que caracteriza al tabú de los muertos, no es sino uno de los numerosos procesos del mismo género a los que hemos de atribuir una gran influencia sobre la formación de la vida psíquica primitiva. En el caso que nos interesa, la proyección sirve para resolver un conflicto afectivo, misión que desempeña igualmente en un gran número de situaciones psíquicas conducentes a la neurosis. Pero la proyección no es únicamente un

medio de defensa. La observamos asimismo en casos en los que no existe conflicto. La proyección al exterior de percepciones interiores es un mecanismo primitivo al que se hallan también sometidas nuestras percepciones sensoriales y que desempeña, por tanto, un papel capital en nuestro modo de representación del mundo exterior. En condiciones todavía insuficientemente elucidadas, nuestras percepciones interiores de procesos afectivos e intelectuales son, como las percepciones sensoriales, proyectadas de dentro afuera y utilizadas para la conformación del mundo exterior en lugar de permanecer localizadas en nuestro mundo interior. Desde el punto de vista genético se explica esto, quizá, por el hecho de que primitivamente la función de la atención no era ejercida sobre el mundo interior, sino sobre las excitaciones procedentes del exterior, y no recibía de los procesos endopsíquicos otros datos que los correspondientes a los desarrollos de placer y displacer. Sólo después de la formación de un lenguaje abstracto es cuando los hombres han llegado a ser capaces de enlazar los restos sensoriales de las representaciones verbales a procesos internos, y entonces es cuando han comenzado a percibir, poco a poco, estos últimos. Hasta este momento habían construido los hombres primitivos su imagen del mundo, proyectando al exterior sus percepciones internas, imagen que nuestro mayor conocimiento de la vida interior nos permite ahora traducir al lenguaje psicológico.

La proyección al exterior de las tendencias perversas del individuo y su atribución a demonios forman parte de un sistema del que hablaremos en el capítulo siguiente y al que se puede dar el nombre de «concepción animista del mundo». Al realizar esta labor, habremos de fijar los caracteres psicológicos de este sistema y buscar puntos de apoyo, para su explicación, en el análisis de los sistemas que volvemos a hallar en las neurosis. Por ahora nos limitaremos a indicar que el proceso conocido con el nombre de «elaboración secundaria» del contenido de los sueños constituye el prototipo de la formación de todos estos sistemas. Además, no debemos olvidar que, a partir del momento de la formación del sistema, hallamos dos distintas derivaciones para todo acto sometido al juicio de la conciencia: una derivación sistemática y una derivación real, pero inconsciente.

Wundt hace observar que «entre los actos que los mitos de todos los pueblos atribuyen a los demonios predominan los maléficos, resultando evidente, por tanto, que en las creencias de los pueblos son los demonios maléficos más antiguos que los benéficos». Es muy posible que la idea del demonio emane en general de las relaciones entre los muertos y los supervivientes. La ambivalencia inherente a estas relaciones se manifiesta en el curso ulterior del desarrollo humano por dos corrientes opuestas, pero procedentes de la misma fuente: el temor a los demonios y a los aparecidos y el culto a los antepasados. En la influencia ejercida por el duelo sobre la formación de la creencia en los demonios tenemos una prueba incontestable de que los mismos son concebidos siempre como los espíritus de personas muertas recientemente. El duelo tiene que desempeñar una misión psíquica definida, que consiste en desligar de los muertos los recuerdos y esperanzas de los supervivientes. Obtenido este resultado se atenúa el dolor, y con él el remordimiento, los reproches y, por tanto, el temor al demonio. Entonces aquellos mismos espíritus que han sido temidos como demonios se convierten en objeto de sentimientos más amistosos, siendo venerados como antepasados, cuyo socorro se invoca en toda ocasión.

Si seguimos la evolución de las relaciones entre los supervivientes y los muertos, comprobaremos que su ambivalencia disminuye considerablemente con el tiempo. Actualmente es fácil reprimir, sin gran esfuerzo psíquico, la inconsciente hostilidad, aún subsistente, hacia los muertos. Allí donde anteriormente existía una lucha entre el odio satisfecho y el dolorido cariño, se eleva hoy, como una formación cicatricial, la piedad: De mortuis nihil nisi bene. Sólo los neuróticos perturban todavía el dolor que les causa la pérdida de un pariente próximo con accesos de reproches obsesivos, en los cuales descubre el psicoanálisis las huellas de la ambivalencia afectiva de otros tiempos. Cuáles han sido los caminos seguidos por esta evolución y qué intervención han podido tener en ella determinadas transformaciones constitucionales y una mejora real de las relaciones familiares, son cuestiones que no podemos elucidar dentro de los límites del presente trabajo. Pero sí nos es dado admitir ya, como un hecho cierto, que en la vida psíquica del primitivo desempeña la ambivalencia un papel infinitamente mayor que en la del hombre civilizado de nuestros días. La disminución de esta ambivalencia ha tenido por corolario la desaparición progresiva del tabú, que no es sino un síntoma de transacción entre las dos tendencias en conflicto. Por lo que concierne a los neuróticos, los cuales se ven obligados a reproducir esta lucha y el tabú que de ella resulta, diríamos que han nacido con una constitución arcaica, representativa de un resto atávico cuya compensación, impuesta por las conveniencias de la vida civilizada, los fuerza a un enorme gasto de energía psíquica.

Habremos de recordar aquí las confusas y oscuras indicaciones que Wundt ha dado (véanse las páginas que preceden) sobre la doble significación de la palabra «tabú»: sagrado e impuro. A su juicio, la palabra «tabú» no significaba primitivamente ni lo sagrado ni lo impuro, sino sencillamente lo demoníaco, aquello con lo que no se debía entrar en contacto. De este modo hace resaltar un importante carácter, común a ambas nociones, lo cual probaría que entre lo impuro y lo sagrado existió al principio una coincidencia, que sólo más tarde cedió el paso a una diferenciación.

En oposición a esta teoría de Wundt nos autorizan a deducir nuestras anteriores consideraciones que la palabra «tabú» presentó desde un principio la doble significación antes citada, sirviendo para de-

signar una cierta ambivalencia y todo aquello que de tal ambivalencia se deducía o a ella se enlazaba. La misma palabra «tabú» es una palabra ambivalente, y creemos que si su sentido hubiera sido acertadamente establecido, se habría podido deducir de él sin dificultad aquello que sólo después de largas investigaciones hemos llegado a obtener; esto es, que la prohibición tabú debe ser concebida como resultado de una ambivalencia afectiva. El estudio de los idiomas más antiguos nos ha demostrado la existencia de muchas palabras de este género, que servían para expresar simultáneamente dos nociones opuestas, siendo ambivalentes en cierto sentido, aunque no en el mismo que la palabra «tabú». Ciertas modificaciones fonéticas impresas a estas palabras primitivas de doble sentido han servido más tarde para crear una expresión verbal particular para cada uno de los sentidos opuestos que en ellas aparecían reunidos.

La palabra «tabú» ha corrido una suerte distinta: paralelamente a la importancia de la ambivalencia que designaba, fue disminuyendo su valor, y acabó por desaparecer completamente del vocabulario. Espero poder demostrar más adelante que los destinos de esta noción se enlazan a una gran transformación histórica, y que la palabra «tabú», utilizada al principio para designar relaciones humanas perfectamente definidas y caracterizadas por una gran ambivalencia efectiva, ha sido extendida ulteriormente a la designación de otras relaciones análogas.

Si no nos equivocamos, el análisis de la naturaleza del tabú es muy apropiado para proyectar una cierta luz sobre la naturaleza y el origen de la conciencia. Sin violentar las nociones, puede hablarse de una conciencia tabú y de un remordimiento tabú resultantes de la trasgresión de un tabú. La conciencia tabú constituye, probablemente, la forma más antigua de la conciencia moral.

La conciencia es la percepción interna de la repulsa de determinados deseos. Pero su particular característica es que esta repulsa no tiene necesidad de invocar razones ningunas y posee una plena seguridad de sí misma. Este carácter resalta con más claridad aún en la conciencia de la culpabilidad; esto es, en la percepción y la condena de actos que hemos llevado a cabo bajo la influencia de determinados deseos. Una motivación de esta condena parece absolutamente superflua. Todo aquél que posee una conciencia debe hallar en sí mismo la justificación de dicha condena y debe verse impulsado por una fuerza interior a reprocharse y reprochar a los demás determinados actos. Pero esto es, precisamente, lo que caracteriza la actitud del salvaje con respecto al tabú, el cual no es sino un mandamiento de su conciencia cuya trasgresión es seguida por un espantoso sentimiento de culpabilidad, tan natural como desconocido en su origen.

Así, pues, también la conciencia nace de una ambivalencia afectiva inherente a determinadas relaciones humanas y tiene por condición aquella misma que hemos asignado al tabú y a la neurosis obsesiva, o sea lo de que uno de los dos términos de la oposición permanezca inconsciente y quede mantenido en estado de represión por el otro, obsesivamente dominante. Esta conclusión queda confirmada por un gran número de datos que el análisis de las neurosis nos ha proporcionado. Hemos hallado, efectivamente, en primer lugar, que el neurótico obsesivo sufre de escrúpulos morbosos que aparecen como síntomas de la reacción, por la que el enfermo se rebela contra la tentación que le espía en lo inconsciente y que a medida que la enfermedad se agrava se amplifican hasta agobiarle bajo el peso de una falta que considera inexpiable. Puede incluso arriesgarse la afirmación de que si no nos fuera posible descubrir el origen de la conciencia por el estudio de la neurosis obsesiva, habríamos de renunciar para siempre a toda esperanza de descubrirlo. Ahora bien: en el individuo neurótico nos es posible descubrir este origen, y, por tanto, habremos de esperar que llegaremos un día a este mismo resultado por lo que a los pueblos concierne.

En segundo lugar comprobamos que la conciencia presenta una gran afinidad con la angustia, hasta el punto de que podemos describirla sin vacilar como una «conciencia angustiante». Ahora bien: sabemos que la angustia nace en lo inconsciente. La psicología de las neurosis nos ha demostrado que cuando ha tenido efecto una represión de deseos, queda transformada en angustia la libido de los mismos. A propósito de esto recordaremos que en la conciencia hay también algo desconocido e inconsciente; esto es, las razones de la represión y de la repulsa de determinados deseos. Este inconsciente desconocido es lo que determina el carácter angustioso de la conciencia.

Dado que el tabú se manifiesta principalmente por prohibiciones, podríamos suponer, sin necesidad de buscar confirmación alguna en la investigación de las neurosis, que tenía su base en deseos positivos. No vemos, en efecto, qué necesidad habría de prohibir lo que nadie desea realizar; aquello que se halla severamente prohibido tiene que ser objeto de un deseo. Si aplicamos este razonamiento a nuestros primitivos, habremos de concluir que se hallan literalmente perseguidos por la tentación de matar a sus reyes y a sus sacerdotes cometer incestos o maltratar a sus muertos. Esto resulta poco verosímil y se nos mostrará totalmente absurdo cuando lo apliquemos a los casos en los que nosotros mismos creemos oír distintamente la voz de la conciencia. En estos casos afirmamos, desde luego, con una inquebrantable seguridad, que no experimentamos la menor tentación de transgredir mandamientos como el de «no matarás», y que la sola idea de una trasgresión semejante nos inspira horror.

Si concedemos a este testimonio de nuestra conciencia la importancia a que aspira, todo mandamiento -tanto la prohibición tabú como nuestras prescripciones morales- resultará superfluo, se nos hará inexplicable el hecho mismo de la conciencia y desaparecerá toda relación entre la moral, el tabú y la neurosis. De este modo nos hallaremos en la situación de aquellos que rehúsan aplicar a la solución del problema los puntos de vista del psicoanálisis.

Pero teniendo en cuenta uno de los hechos que nuestras investigaciones psicoanalíticas de los sueños de personas sanas nos han revelado, o sea que la tentación de matar es más fuerte en nosotros de lo que creemos y que se manifiesta por efectos psíquicos, aun cuando escape a nuestra conciencia; y habiendo reconocido que las prohibiciones obsesivas de determinados neuróticos no son sino precauciones y castigos que los enfermos se infligen a sí mismos porque sienten con una acrecentada energía la tentación de matar, podremos volver a aceptar de nuevo la proposición antes formulada; esto es, la de que siempre que exista una prohibición ha debido de ser motivada por un deseo y admitiremos que esta tendencia a matar existe realmente en lo inconsciente y que el tabú, como el mandamiento moral, lejos de ser superfluo, se explica y se justifica por una actitud ambivalente, con respecto al impulso, al homicidio.

El carácter fundamental de esta actitud ambivalente, o sea el de que el deseo positivo es inconsciente, nos hace entrever nuevas perspectivas y nuevas posibilidades de explicación. Los procesos psíquicos de lo inconsciente, lejos de ser por completo idénticos a los de nuestra vida consciente, gozan de determinadas libertades harto apreciables, rehusadas a estos últimos. Un impulso inconsciente no ha nacido necesariamente allí donde vemos que se manifiesta, sino que puede provenir de una fuente por completo distinta, haber recaído al principio sobre otras personas y otras relaciones y no hallarse en el lugar en el que comprobamos su presencia, sino merced a mecanismos de desplazamiento. Dada la indestructibilidad y la incorregibilidad de los procesos inconscientes, pueden, además, haberse transportado, desde una época a la que se hallan adaptados, hasta otra época y otras circunstancias ulteriores, en las cuales parecen singulares y fuera de lugar sus manifestaciones. No son éstas sino ligerísimas indicaciones, pero su aplicación a cada paso dado demostrará toda la importancia que entrañan, por la luz que logran proyectar sobre la historia del desarrollo de la civilización.

Antes de dar por terminadas estas consideraciones dejaremos consignada una observación a título de preparación a ulteriores investigaciones. Sin dejar de afirmar la identidad de naturaleza de la prohibición tabú y del mandamiento moral, comprobamos que existe entre una y otra una diferencia psicológica. Si el mandamiento moral no afecta ya a la forma del tabú, ello obedece únicamente a un cambio sobrevenido en las condiciones y particularidades de la ambivalencia.

Hasta el momento, nos hemos dejado guiar en la consideración psicoanalítica de los fenómenos tabú, por las analogías que existen entre estos fenómenos y las manifestaciones de la neurosis obsesiva. No debemos olvidar, sin embargo, que el tabú no es una neurosis, sino una formación social. Habremos, pues, de indicar en qué consiste la diferencia que los separa.

De nuevo tomaré aquí como punto de partida un hecho aislado y único. La trasgresión de un tabú tiene por sanción un castigo, casi siempre una grave enfermedad o la muerte. Sólo aquel que se ha hecho culpable de tal trasgresión es amenazado por este castigo. En la neurosis obsesiva suceden las cosas de muy distinto modo. Cuando el enfermo se halla a punto de llevar a cabo algo que le está prohibido, teme el castigo, pero no para sí mismo, sino para otra persona sobre la que el enfermo no nos da dato alguno preciso, pero que el análisis revela ser una de aquellas que le son más próximas y queridas. La neurosis se comporta, pues, con esta ocasión de un modo altruista, y el primitivo, de un modo egoísta. Únicamente cuando la trasgresión de un tabú no es automáticamente seguida, de un modo espontáneo, por el castigo del culpable, es cuando los salvajes sienten despertarse en ellos el sentimiento colectivo de que los amenaza un peligro y se apresuran a aplicar por sí mismos el castigo que no se ha producido espontáneamente. No nos será difícil explicar el mecanismo de tal solidaridad. No obedece sino al temor, al ejemplo contagioso, al impulso a la limitación, y, por tanto, a la naturaleza infecciosa del tabú. Cuando un individuo ha conseguido satisfacer un deseo reprimido, todos los demás miembros de la colectividad deben de experimentar la tentación de hacer otro tanto; para reprimir esta tentación es necesario castigar la audacia de aquel cuya satisfacción se envidia, y sucede, además, con frecuencia, que el castigo mismo proporciona a los que la imponen la ocasión de cometer a su vez, bajo el encubrimiento de la expiación, el mismo acto impuro. Es éste uno de los principios fundamentales del orden penal humano, y se deriva, naturalmente, de la identidad de los deseos reprimidos en el criminal y en aquellos que se hallan encargados de vengar a la sociedad ultrajada.

El psicoanálisis confirma aquí la opinión de las personas piadosas que pretenden que todos somos grandes pecadores. ¿Cómo explicaremos ahora esta inesperada nobleza del neurótico que no teme nada por sí mismo y lo teme todo por la persona amada? El examen analítico muestra que esta nobleza no es de naturaleza primaria. Al principio de su enfermedad, el enfermo teme, lo mismo que el salvaje, la amenaza del castigo por sí mismo; tiembla, pues, por su propia vida, y sólo más tarde es cuando el temor de la muerte aparece desplazado sobre otra persona. Este proceso es un tanto

complicado, pero podemos abarcar todas sus fases. Como base de la prohibición hallamos generalmente un mal deseo, un deseo de muerte, formulado contra una persona amada. Este deseo es reprimido por una prohibición; pero ésta queda enlazada a un determinado acto, que a consecuencia de un desplazamiento se sustituye al primitivo, orientado contra la persona amada, y queda amenazado con la pena de muerte. Pero el proceso pasa por un desarrollo ulterior, a consecuencia del cual el deseo de muerte formulado contra la persona amada es reemplazado por el temor de verla morir. Así, pues, al dar prueba de un cariñoso altruismo no hace el neurótico sino compensar su actitud verdadera, que es un brutal egoísmo. Si damos el nombre de sociales a aquellos sentimientos referentes a otras personas en los que no se mezcla elemento sexual alguno, podemos decir que la desaparición de estos factores sociales constituye un rasgo fundamental de la neurosis, rasgo que en una fase ulterior queda encubierto por una especie de supercompensación.

Sin extendernos sobre el origen de estas tendencias sociales y sobre sus relaciones con las demás tendencias fundamentales del hombre, queremos hacer resaltar, apoyándonos en un ejemplo, el segundo carácter fundamental de la neurosis. En sus manifestaciones exteriores presenta el tabú máxima semejanza con el *délire de toucher* de los neuróticos. Ahora bien: en este delirio se trata regularmente de la prohibición de contactos sexuales, y el psicoanálisis ha demostrado de un modo general que las tendencias que en las neurosis sufren una derivación y un desplazamiento son de origen sexual. En el tabú, el contacto prohibido no tiene, según toda evidencia, una significación únicamente sexual; lo que está prohibido es el hecho de afirmar, imponer o hacer valer la propia persona. Con la prohibición de tocar al jefe o los objetos con los cuales se halla él mismo en contacto, se intenta inhibir un impulso manifestado en otras ocasiones por la vejatoria vigilancia del jefe e incluso por los malos tratos corporales que les son infligidos antes de su coronación. Vemos, pues, que el predominio de las tendencias sexuales sobre las tendencias sociales constituye un rasgo característico de la neurosis; pero estas mismas tendencias sociales no han nacido sino de la mezcla de elementos egoístas con elementos eróticos.

Nuestra comparación entre el tabú y la neurosis obsesiva revela ya las relaciones existentes entre las diversas formas de neurosis y las formaciones sociales y, al mismo tiempo, la importancia que presenta el estudio de la psicología de las neurosis para la inteligencia del desarrollo de la civilización.

Las neurosis presentan, por una parte, sorprendentes y profundas analogías con las grandes producciones sociales del arte, la religión y la filosofía, y, por otra, se nos muestran como deformaciones de dichas producciones. Podríamos casi decir que una histeria es una obra de arte deformada, que una neurosis obsesiva es una religión deformada y que una manía paranoica es un sistema filosófico deformado. Tales deformaciones se explican en último análisis por el hecho de que las neurosis son formaciones asociales que intentan realizar con medios particulares lo que la sociedad realiza por medio del esfuerzo colectivo. Analizando las tendencias que constituyen la base de las neurosis, hallamos que las tendencias sexuales desempeñan un papel decisivo, mientras que las formaciones sociales a que antes hemos aludido reposan sobre tendencias nacidas de una reunión de factores egoístas y factores eróticos. La necesidad sexual es impotente para unir a los hombres, como lo hacen las exigencias de la conservación. La satisfacción sexual es, ante todo, una cuestión privada e individual.

Desde el punto de vista genético, la naturaleza social de la neurosis se deriva de su tendencia original a huir de la realidad, que no ofrece satisfacciones, para refugiarse en un mundo imaginario lleno de atractivas promesas. En este mundo real, del que el neurótico huye, reina la sociedad humana con todas las instituciones creadas por el trabajo colectivo, y volviendo la espalda a esta realidad, se excluye por sí mismo el neurótico de la comunidad humana.

III

ANIMISMO, MAGIA Y OMNIPOTENCIA DE LAS IDEAS

1

Todos los trabajos encaminados a aplicar a las ciencias morales los puntos de vista del psicoanálisis han de adolecer inevitablemente de una cierta insuficiencia. Por tanto, no aspiran sino a estimular a los especialistas y a sugerirles ideas que puedan utilizar en sus investigaciones. Tal insuficiencia ha de hacerse notar particularmente en un capítulo destinado a tratar de aquel inmenso dominio que designamos con el nombre de «animismo».

En el sentido estricto de la palabra el animismo es la teoría de las representaciones del alma; en el sentido amplio, la teoría de los seres espirituales en general. Distinguese, además, el animatismo, o sea la doctrina de la vivificación de la Naturaleza, que se nos muestra inanimada. A esta doctrina se enlazan, por último, el animalismo y el manismo. El término «animismo», que servía antiguamente para designar un sistema filosófico determinado, parece haber recibido su significación actual de E. B. Tylor.

Lo que ha provocado la creación de todos estos términos es el conocimiento que hemos adquirido de la forma singularísima en que los pueblos primitivos desaparecidos o aún existentes concebían o

conciben el mundo y la Naturaleza. Tales pueblos primitivos pueblan el mundo de un infinito número de seres espirituales, benéficos o maléficos, a los cuales atribuyen la causación de todos los fenómenos naturales y por los que creen animados no sólo el reino vegetal y el animal sino también el mineral, en apariencia inerte. Un tercer elemento, y quizá el más importante de esta primitiva filosofía de la Naturaleza, nos parece ya menos singular, pues aunque hemos limitado extraordinariamente la existencia de los espíritus y nos explicamos los procesos naturales por la acción de fuerzas físicas impersonales, no nos es aún muy ajeno. Los primitivos creen, en efecto, en una igual animación de los seres humanos, suponiendo que las personas contienen almas que pueden abandonar su residencia y transmigrar a otros hombres. Estas almas constituyen la fuente de las actividades espirituales y son, hasta cierto punto, independientes de los cuerpos. La representación primitiva de las almas las suponía muy semejantes a los individuos, y sólo después de una larga evolución han quedado despojadas de todo elemento material, adquiriendo un alto grado de espiritualización.

La mayoría de los autores se inclina a admitir que estas representaciones de las almas constituyen el nódulo primitivo del sistema animista, que los espíritus no corresponden sino a las almas que han llegado a hacerse independientes y que también las almas de los animales, de las plantas y de las cosas fueron concebidas a semejanza de las almas humanas.

¿Cómo llegaron los hombres primitivos a las concepciones fundamentales singularmente dualistas en las que reposa el sistema animista? Se supone que fue por la observación de los fenómenos del reposo (con el sueño) y de la muerte y por el esfuerzo realizado para explicar tales estados, tan familiares a todo individuo. El punto de partida de esta teoría debió de ser principalmente el problema de la muerte. La persistencia de la vida, o sea la inmortalidad, era para el primitivo lo natural y lógico. La representación de la muerte es muy posterior. No ha sido aceptada sino después de muchas vacilaciones, y aun hoy en día carece para nosotros de todo sentido.

El problema de cuál ha podido ser la participación de otras observaciones y experiencias, tales como las relativas a las imágenes oníricas, a las sombras y a las imágenes reflejadas por los espejos, etc., en la elaboración de las teorías animistas, ha provocado numerosas discusiones, que no han dado aún resultado positivo alguno.

La formación de las representaciones de las almas como reacción del primitivo a los fenómenos exteriores que se ofrecían a su reflexión, y la ulterior transferencia de dichas representaciones a los objetos del mundo exterior, parece perfectamente natural y nada enigmática. Refiriéndose al hecho de que en los pueblos más diversos y en las épocas más diferentes hallamos una coincidencia de estas representaciones, dice Wundt que las mismas son el producto psicológico necesario de la conciencia creadora de los mitos y que el animismo primitivo debe ser considerado como la expresión espiritual del estado natural de la Humanidad, en la medida en que este estado es accesible a nuestra observación. En la *Natural History*, de Hume, encontramos ya una justificación de la animación de lo inanimado: *There is an universal tendency among mankind to conceive all beings like themselves and to transfer to every object those qualities with which they are familiarly acquainted and of which they are intimately conscious.*

El animismo es un sistema intelectual. No explica únicamente tales o cuales fenómenos particulares, sino que permite concebir el mundo como una totalidad. Si hemos de dar fe a los investigadores, la Humanidad habría conocido sucesivamente, a través de los tiempos, tres de estos sistemas intelectuales, tres grandes concepciones del universo: la concepción animista (mitológica), la religiosa y la científica. De todos estos sistemas es quizá el animismo el más lógico y completo. Ahora bien: esta primera concepción humana del universo es una teoría psicológica. Sería ir más allá de nuestros límites demostrar lo que de ellas subsiste aún en la vida actual, bien bajo la forma degradada de superstición, bien como fondo vivo de nuestro idioma, de nuestras creencias y de nuestra filosofía.

En esta sucesión de las tres concepciones del mundo se funda la afirmación de que el animismo, sin ser todavía una religión, implica ya las condiciones preliminares de todas las religiones que ulteriormente hubieron de surgir. Es también evidente que el mito reposa sobre elementos animistas. Pero las relaciones entre el mito y el animismo no han sido aún suficientemente elucidadas.

2

Nuestra labor psicoanalítica elegirá un diferente punto de partida. Sería erróneo suponer que los hombres se vieron impulsados a la creación de sus primeros sistemas cósmicos por una pura curiosidad intelectual, por la sola ansia de saber. La necesidad práctica de someter al mundo debió de participar, indudablemente, en estos esfuerzos. Así, pues, no nos sorprende averiguar que el sistema animista aparece acompañado de una serie de indicaciones sobre la forma en que debemos comportarnos para dominar a los hombres, a los animales y a las cosas; o, mejor dicho, a los espíritus de los hombres, de los animales y de las cosas. Este sistema de indicaciones, conocido con el nombre de «hechicería y magia», es considerado por S. Reinach como la estrategia del animismo. Por mi parte, prefiero compararlo a su técnica, como hacen Hubert y Mauss.

¿Puede establecerse una distinción de principio entre la hechicería y la magia? Desde luego, si hacemos abstracción, un poco arbitrariamente, de las vacilaciones del lenguaje usual.

La hechicería se nos muestra entonces esencialmente como el arte de influir sobre los espíritus, tratándolos como en condiciones idénticas se trataría a una persona humana; esto es, apaciguándolos y atrayéndolos o intimidándolos, despojándolos de su poder y sometiénolos a nuestra voluntad: todo ello por medio de procedimientos cuya eficacia se halla comprobada en las relaciones humanas. La magia es algo diferente, pues en el fondo hace abstracción de los espíritus y no se sirve del método psicológico corriente, sino de procedimientos especiales. No es difícil descubrir que la magia constituye la parte más primitiva e importante de la técnica animista, pues entre los medios utilizados para influir sobre los espíritus hallamos procedimientos mágicos, y, además, la encontramos aplicada en casos en los que aún no parece haber tenido efecto la espiritualización de la Naturaleza.

La magia responde a fines muy diversos, tales como los de someter los fenómenos de la Naturaleza a la voluntad del hombre, protegerlo de sus enemigos y de todo género de peligros y darle el poder de perjudicar a los que le son hostiles. Pero el principio sobre el que reposa la acción mágica, o, mejor dicho, el principio de la magia, es tan evidente, que ha sido reconocido por todos los autores, y podemos expresarlo de un modo claro y conciso utilizando la fórmula de E. B. Tylor (aunque prescindiendo de la valoración que dicha fórmula implica): *Mistaking an ideal connexion for a real one* («Tomar por error una relación ideal por una relación real»). Vamos a demostrar esta circunstancia en dos grupos de actos mágicos.

Uno de los procedimientos mágicos más generalmente utilizados para perjudicar a un enemigo consiste en fabricar su efígie con materiales de cualquier naturaleza y sin que la semejanza sea requisito indispensable, pudiéndose también «decretar» que un objeto cualquiera constituirá tal efígie. Todo lo que a la misma se inflija recaerá sobre la persona cuya representación constituye, y bastará herir una parte de la primera para que enferme el órgano correspondiente de la segunda. Esta misma técnica mágica puede emplearse también con fines benéficos y piadosos, tales como el de proteger a un dios contra los malos demonios. Así escribe Frazer:

«Todas las noches, cuando Ra, el dios del sol (entre los antiguos egipcios), volvía a su residencia en el inflamado Occidente, tenía que sostener una encarnizada lucha contra un ejército de demonios conducidos por Apepi, su mortal enemigo. Ra luchaba contra ellos toda la noche, y a veces las potencias de las tinieblas conseguían ensombrecer el cielo con negras nubes y debilitar la luz del sol, incluso durante el día. Con El fin de ayudar al dios, se celebraba cotidianamente, en su templo de Tebas, la siguiente ceremonia: Se fabricaba con cera una imagen de Apepi, al que se daba la forma de un horrible cocodrilo o de una serpiente de innumerables anillos y se escribía encima, con tinta verde, el nombre del maléfico espíritu. Colocada esta figura en una vaina de papiro, sobre la cual se trazaba la misma inscripción, era envuelta en negros cabellos y después escupía encima el sacerdote, le cortaba con un cuchillo de sílex, la arrojaba al suelo y la pisaba con su pie izquierdo. Por último, terminaba la ceremonia quemando la figura en una hoguera alimentada con determinadas plantas. Destruído Apepi, todos los demonios de su séquito sufrían sucesivamente la misma suerte. Este servicio divino, que iba acompañado de ciertos discursos rituales, se celebraba ordinariamente por la mañana, al mediodía y por la noche; pero podía ser repetido en cualquier momento del día, cuando rugía la tormenta, llovía a torrentes o se mostraba el cielo oscurecido por negras nubes. Los perversos enemigos de Ra experimentaban los efectos del castigo, infligido a sus imágenes, del mismo modo que si tal castigo les hubiese sido aplicado directamente. Huían y el dios del sol triunfaba de nuevo».

Los actos mágicos fundados en estos mismos principios y motivados por iguales representaciones son innumerables. Citaré dos de ellos que han desempeñado siempre un papel importante en los pueblos primitivos y se conservan aún, en parte, en el mito y el culto de pueblos más avanzados. Trátase de las prácticas mágicas destinadas a provocar la lluvia y a lograr una buena cosecha. Se provoca la lluvia por medios mágicos, imitándola y reproduciendo artificialmente las nubes y la tempestad. Diríase que los que ruegan «juegan a la lluvia». Los ainos japoneses, por ejemplo, creen provocar la lluvia vertiendo agua a través de un cedazo y paseando procesionalmente por el pueblo una gran artesa provista de vela y remos, como si fuese un barco. La fertilidad de la tierra queda mágicamente asegurada ofreciéndole el espectáculo de relaciones sexuales. Así, para no citar sino un ejemplo entre mil, en determinadas regiones de las islas de Java, cuando se aproxima el momento de la floración del arroz, los labradores y las labradoras van por las noches a los campos, con el fin de estimular, mediante su ejemplo, la fecundidad del suelo y garantizar una buena cosecha. Por el contrario, las relaciones sexuales incestuosas son temidas y malditas a consecuencia de su nefasta influencia sobre la fertilidad del suelo y la abundancia de la cosecha.

En este primer grupo pueden incluirse, igualmente, determinadas prescripciones negativas, o sea medidas mágicas de precaución. Cuando una parte de los habitantes de un pueblo dayak va a la caza del jabalí, aquellos que permanecen en el pueblo no deben tocar con sus manos el aceite ni el agua, pues la inobservancia de esta precaución ablandaría los dedos de los cazadores, los cuales dejarían escapar así fácilmente su presa. Asimismo, cuando un cazador gilyak sigue en el bosque la pista de una pieza, está prohibido a los hijos que deja en casa trazar dibujos sobre la madera o la arena, pues si lo hicieran, los senderos del bosque se confundirían como las líneas del dibujo, y el

cazador no encontraría ya su camino para volver al hogar. El hecho de que la distancia no signifique obstáculo ninguno para la eficacia de actos mágicos como los últimamente citados y otros muchos, siendo considerada, por tanto, la telepatía como un fenómeno natural, no nos plantea, como carácter peculiar de la magia, problema ninguno.

No podemos, en efecto, dudar de que el factor al que se atribuye máxima eficacia en todos estos actos mágicos es la analogía entre el acto realizado y el fenómeno cuya producción se desea. Por tal razón, denomina Frazer a esta clase de magia magia imitativa u homeopática. Si queremos que llueva, habremos de hacer algo que imite la lluvia o la recuerde. En una fase de civilización más avanzada se reemplazará este procedimiento mágico por procesiones en derredor de un templo y rogativas a los santos en él venerados, y más adelante aún, se renunciará igualmente a esta técnica religiosa para investigar por medio de qué acciones sobre la atmósfera misma resultará posible provocar la lluvia.

En un segundo grupo de actos mágicos, el principio de la semejanza es reemplazado por otro, que los ejemplos siguientes nos revelarán sin dificultad.

Para perjudicar a un enemigo se puede utilizar aún otro procedimiento, consistente en procurarse algunos cabellos suyos, limaduras de sus uñas o incluso jirones de sus vestidos, y someterlos a manejos hostiles o vejatorios. La posesión de estos objetos equivale al dominio de la persona de que provienen, la cual experimenta todos los efectos del mal que se inflige a los mismos. Según los primitivos, constituye el nombre una parte esencial de la personalidad. Así, pues, el conocimiento del nombre de una persona o de un espíritu procura ya un cierto poder sobre ellos. De aquí todas las singulares precauciones y restricciones que deben observarse en el uso de los nombres, y de las que ya hemos enumerado algunas en el capítulo dedicado al tabú. En estos casos queda reemplazada la analogía por la sustitución de la parte al todo.

El canibalismo de los primitivos presenta una análoga motivación sublimada. Absorbiendo por la ingestión partes del cuerpo de una persona, se apropia el caníbal las facultades de que la misma se hallaba dotada, creencia a la que obedecen también las diferentes precauciones y restricciones a las que el régimen alimenticio queda sometido entre los primitivos. Una mujer encinta se abstendrá de comer la carne de determinados animales, cuyos caracteres indeseables, por ejemplo, la cobardía, podrían transmitirse al hijo que lleva en su seno. La eficacia del acto mágico no queda disminuida en modo alguno por la separación sobrevenida entre el todo y la parte, ni tampoco porque el contacto entre la persona y un objeto dado no haya sido sino instantáneo. Así, podemos perseguir a través de milenios enteros la creencia de la relación mágica entre la herida y el arma que la produjo. Cuando un melanesio consigue apoderarse del arco cuya flecha le ha herido, lo deposita cuidadosamente en un sitio fresco, creyendo disminuir con ello la inflamación de la llaga. Pero si el arco queda entre las manos de los enemigos, éstos lo depositarán seguramente en lugar inmediato al fuego, con el fin de agravar dicha inflamación. En su Historia Natural (XXVIII) aconseja Plinio que cuando nos arrepentimos de haber causado mal a alguien, debemos escupir en la mano que ha causado el mal, acto que calmará inmediatamente el dolor de la víctima. Francisco Bacon menciona en su Natural History la creencia, muy extendida, de que para curar una herida basta engrasar el arma que la produjo. Algunos labradores ingleses siguen aún hoy en día tal receta, y cuando se han herido con una hoz, procuran conservar ésta en un perfecto estado de limpieza, con lo cual creen evitar la supuración de la herida. En junio de 1912 contaba un periódico local inglés que una mujer llamada Matilde Henry, de Norwich, se había introducido en un talón un clavo de hierro, y que, sin dejar que le examinaran el pie ni siquiera quitarse la media, mandó a su hija que metiera el clavo en aceite, esperando librarse así de toda complicación. A los pocos días moría del tétanos por no haber desinfectado la herida.

Los ejemplos de este último grupo son ejemplos de magia contagiosa a la que Frazer distingue de la magia imitativa. Lo que confiere eficacia a la magia contagiosa no es ya la analogía, sino la relación en el espacio; esto es, la contigüidad, y su representación o su recuerdo. Mas como la analogía y la contigüidad son los dos principios esenciales de los procesos de asociación, resulta que todo el absurdo de las prescripciones mágicas queda explicado por el régimen de la asociación de ideas. Vemos, pues, cuán verdadera es la definición que Tylor ha dado de la magia, definición que ya citamos antes: *Mistaking an ideal connexion for a real one*. Frazer la define aproximadamente en los mismos términos: *Men mistook the order of their ideas for the order of nature, and hence imagined that the control which they have, or seem to have, over their thoughts, permitted them to exercise a corresponding control over things*.

Extrañaremos, pues, al principio, ver que ciertos autores rechazan por insatisfactoria esta luminosa explicación de la magia. Pero reflexionando un poco hallamos justificada su objeción de que la teoría que sitúa la asociación en la base de la magia explica únicamente los caminos por ella seguidos, sin informarnos sobre lo que constituye su esencia misma; esto es, sobre las razones que impulsan al hombre primitivo a reemplazar las leyes naturales por leyes psicológicas. La intervención de un factor dinámico se nos hace aquí indispensable; pero mientras que la investigación de este factor induce en error a los críticos de la teoría de Frazer, nos resulta, en cambio, difícil dar una explicación satisfactoria de la magia profundizando en la teoría de la asociación.

Consideramos, en primer lugar, el caso más simple e importante de la magia imitativa. Según Frazer, puede ésta ser practicada aisladamente, mientras que la magia contagiosa presupone siempre la imitativa. Los motivos que impulsan al ejercicio de la magia resultan fácilmente reconocibles. No son otra cosa que los deseos humanos. Habremos únicamente de admitir que el hombre primitivo tiene una desmesurada confianza en el poder de sus deseos. En el fondo, todo lo que intenta obtener por medios mágicos no debe suceder sino porque él lo quiere. De este modo, no tropezamos al principio sino con el deseo.

Con respecto al niño, que se encuentra en condiciones psíquicas análogas, pero no posee aún las mismas aptitudes motoras, hemos admitido antes que comienza por procurar a sus deseos una satisfacción verdaderamente alucinatoria, haciendo nacer la situación satisfactoria por medio de excitaciones centrífugas de sus órganos sensoriales. El adulto primitivo encuentra ante sí otro camino. A su deseo se enlaza un impulso motor, la voluntad, y esta voluntad, que entrando luego al servicio del deseo, será lo bastante fuerte para cambiar la faz de la tierra, es utilizada para lograr la satisfacción por una especie de alucinación motora. Esta representación del deseo satisfecho puede ser comparada al juego de los niños, que reemplaza en éstos a la técnica puramente sensorial de la satisfacción. Si el juego y la representación imitativa bastan al niño y al primitivo, no es por su sobriedad y modestia (en el sentido actual de estas palabras) ni por una resignación procedente de la conciencia de su impotencia real. Trátase de una secuela naturalísima del exagerado valor que atribuyen a su deseo, a la voluntad que de él depende y a los caminos que han emprendido. Con el tiempo, se desplaza el acento psíquico desde los motivos del acto mágico hasta sus medios e incluso hasta el acto mismo. Sería quizá más exacto decir que son precisamente dichos medios los que revelan por vez primera al primitivo el exagerado valor que enlaza a sus actos psíquicos. Parece entonces como si fuese el acto mágico lo que impone la realización de lo deseado, por su analogía con ello. En la fase animista del pensamiento no existe aún ocasión de evidenciar objetivamente la situación real, cosa que se hace ya posible en fases ulteriores, en las que continúan practicándose los mismos procedimientos; pero comienza ya a surgir el fenómeno psíquico de la duda, como manifestación de una tendencia a la represión.

Entonces admiten ya los hombres que de nada sirve invocar a los espíritus si no se tiene la fe, y que la fuerza mágica de la oración permanece ineficaz si no es dictada por una piedad verdadera.

La posibilidad de una magia contagiosa basada en la asociación por contigüidad nos muestra que la valoración psíquica del deseo y de la voluntad se ha extendido a todos los actos psíquicos subordinados a esta última. Resulta de esto una sobreestimación general de todos los procesos psíquicos: Las cosas se borran ante sus representaciones, y se supone que todos los cambios impresos a éstas alcanzan necesariamente a aquéllas, y que las relaciones existentes entre las segundas deben existir igualmente entre las primeras. Como el pensamiento no conoce las distancias y reúne en el mismo acto de conciencia las cosas más alejadas en el espacio y en el tiempo, también el mundo mágico franqueará telepáticamente las distancias espaciales, y tratará las relaciones pasadas como si fuesen actuales. La imagen refleja del mundo interior se superpone en la época animista a la imagen que actualmente nos formamos del mundo exterior y la oculta a los ojos del sujeto. Haremos resaltar asimismo el hecho de que los dos principios de la asociación, la semejanza y la contigüidad, encuentran su síntesis en una unidad superior: el contacto. La asociación por contigüidad equivale a un contacto directo. La asociación por analogía es un contacto en el sentido figurado de la palabra. La posibilidad de designar con la misma palabra tales dos clases de asociación indica ya la identidad del proceso psíquico. Esta misma extensión de la noción de contacto se nos reveló antes en el análisis del tabú.

3

Esta expresión («omnipotencia de las ideas») la debo a un enfermo muy inteligente que padecía de representaciones obsesivas, y que, una vez curado, merced al psicoanálisis, dio pruebas de clara inteligencia y buen sentido. Forjó esta expresión para explicar todos aquellos singulares e inquietantes fenómenos que parecían perseguirle, y con él a todos aquellos que sufrían de su misma enfermedad. Bastábale pensar en una persona para encontrarla en el acto, como si la hubiera invocado. Si un día se le ocurría solicitar noticias de un individuo al que había perdido de vista hacía algún tiempo era para averiguar que acababa de morir, de manera que podía creer que dicha persona había atraído telepáticamente su atención, y cuando sin mal deseo ninguno maldecía de una persona cualquiera, vivía a partir de aquel momento en el perpetuo temor de averiguar la muerte de dicha persona y sucumbir bajo el peso de la responsabilidad contraída.

Con respecto a la mayor parte de estos casos, pudo explicarse por sí mismo en el curso del tratamiento cómo se había producido la engañosa apariencia y lo que él había añadido por su parte para dar más fuerza a sus supersticiosos temores. Todos los enfermos obsesivos son supersticiosos como éste, y casi siempre en contra de sus más arraigadas convicciones.

La conversación de la «omnipotencia de las ideas» se nos muestra en la neurosis obsesiva con mayor claridad que en ninguna otra, por ser aquella en la que los resultados de esta primitiva manera de

pensar logran aproximarse más a la consciencia. Sin embargo, no podemos ver en la «omnipotencia de las ideas» el carácter distintivo de esta neurosis, pues el examen analítico nos lo revela también en las demás. En todas ellas es la realidad intelectual, y no la exterior, lo que rige la formación de síntomas. Los neuróticos viven en un mundo especial, en el que, para emplear una expresión de que ya me he servido en otras ocasiones, sólo la valuta neurótica se cotiza. Quiero decir con esto que los neuróticos no atribuyen eficacia sino a lo intensamente pensado y representado afectivamente, considerando como cosa secundaria su coincidencia con la realidad. El histérico reproduce en sus accesos y fija por sus síntomas sucesos que no se han desarrollado sino en su imaginación, aunque en último análisis se refieran a sucesos reales o constituidos con materiales de este género. Así, pues, interpretaríamos equivocadamente el sentimiento de culpabilidad que pesa sobre el neurótico si lo quisiéramos explicar por faltas reales. Un neurótico puede sentirse agobiado por un sentimiento de culpabilidad que sólo encontraríamos justificado en un asesino varias veces reincidente, y haber sido siempre, sin embargo, el hombre más respetuoso y escrupuloso para con sus semejantes. Mas, no obstante, posee dicho sentimiento una base real. Fúndase, en efecto, en los intensos y frecuentes deseos de muerte que el sujeto abriga en lo inconsciente contra sus semejantes. No carece, pues, de fundamento, en cuanto no tenemos en cuenta los hechos reales, sino las intenciones inconscientes. La omnipotencia de las ideas, o sea el predominio concedido a los procesos psíquicos sobre los hechos de la vida real, muestra así la ilimitada influencia sobre la vida afectiva de los neuróticos y sobre todo aquello que de la misma depende. Al someterle al tratamiento psicoanalítico, que convierte en consciente a lo inconsciente, observamos que no le es posible creer en la absoluta libertad de las ideas y que teme siempre manifestar sus malos deseos, como si la exteriorización de los mismos hubiera de traer consigo fatalmente su cumplimiento. Esta actitud y las supersticiones que dominan su vida nos muestran cuán próximo se halla al salvaje, que cree poder transformar el mundo exterior sólo con sus ideas.

Los actos obsesivos primarios de estos neuróticos son propiamente de naturaleza mágica. Cuando no actos de hechicería, son siempre actos de contra hechicería, destinados a alejar las amenazas de desgracia que atormentan al sujeto al principio de su enfermedad. Siempre que me ha sido posible penetrar en el misterio, he comprobado que la desgracia que el enfermo esperaba no era sino la muerte. Según Schopenhauer, el problema de la muerte se alza en el umbral de toda filosofía. Sabemos ya que la creencia en el alma y en el demonio, característica del animismo, se ha formado bajo la influencia de las impresiones que la muerte produce en el hombre. Es difícil saber si estos primeros actos obsesivos o de defensa se hallan sometidos al principio de la analogía y del contraste, pues, dadas las condiciones de la neurosis, aparecen generalmente deformados, por su desplazamiento sobre una minucia, sobre un acto por completo insignificante. También las fórmulas de defensa de la neurosis obsesiva hallan su pareja en las fórmulas de la hechicería y de la magia. La historia de la evolución de los actos obsesivos puede describirse en la forma siguiente: Tales actos, al principio muy lejanos a lo sexual, comienzan por constituir una especie de conjuro destinado a alejar los malos deseos y acaban siendo una sustitución del acto sexual prohibido, imitándolo con la mayor fidelidad posible.

Si aceptamos la evolución antes descrita de las concepciones humanas del mundo, según la cual la fase animista fue sustituida por la religiosa, y ésta, a su vez, por la científica, nos será también fácil seguir la evolución de la «omnipotencia de las ideas» a través de estas fases. En la fase animista se atribuye el hombre a sí mismo la omnipotencia: en la religiosa, la cede a los dioses, sin renunciar de todos modos seriamente a ella, pues se reserva el poder de influir sobre los dioses, de manera a hacerlos actuar conforme a sus deseos. En la concepción científica del mundo no existe ya lugar para la omnipotencia del hombre, el cual ha reconocido su pequeñez y se ha resignado a la muerte y sometido a todas las demás necesidades naturales. En nuestra confianza en el poder de la inteligencia humana, que cuenta ya con las leyes de la realidad, hallamos todavía huellas de la antigua fe en la omnipotencia.

Remontando el curso de la historia, del desarrollo de las tendencias libidinosas, desde las formas que las mismas afectan en la edad adulta hasta sus primeros comienzos en el niño, establecimos en un principio una importante distinción, que dejamos expuesta en nuestros Tres ensayos sobre una teoría sexual (1905). Las manifestaciones de los instintos sexuales pueden ser reconocidas desde un principio; pero en sus más tempranos comienzos no se hallan aún orientadas hacia ningún objeto exterior. Cada uno de los componentes instintivos de la sexualidad labora por su cuenta en busca del placer, sin preocuparse de los demás, y halla su satisfacción en el propio cuerpo del individuo. Es ésta la fase del autoerotismo, a la cual sucede la de la elección del objeto.

Un estudio más detenido ha hecho resaltar la utilidad e incluso la necesidad de intercalar entre estas dos fases una tercera, o, si se prefiere, de descomponer en dos la primera, o sea la del autoerotismo. En esta fase intermedia, cuya importancia se impone cada vez más a la investigación, las tendencias sexuales, antes independientes unas de otras, aparecen reunidas en una unidad y han hallado su objeto, el cual no es, de todos modos, un objeto exterior ajeno al individuo, sino su propio yo, constituido ya en esta época. Teniendo en cuenta ciertas fijaciones patológicas de este estado, que más

tarde observamos, hemos dado a esta nueva fase el nombre de narcisismo. El sujeto se comporta como si estuviese enamorado de sí mismo, y los instintos del yo y los deseos libidinosos no se revelan aún a nuestro análisis con una diferenciación suficiente.

Aunque no nos hallemos todavía en situación de dar una característica suficientemente precisa de esta fase narcisista, en la que los instintos sexuales, hasta entonces disociados, aparecen fundidos en una unidad y toman como objeto al yo, no dejamos de presentir que tal organización narcisista no habrá ya de desaparecer nunca por completo. El hombre permanece hasta cierto punto narcisista, aun después de haber hallado para su libido objetos exteriores; pero los revestimientos de objeto que lleva a cabo son como emanaciones de la libido que reviste su yo y pueden volver a él en todo momento.

El estado conocido con el nombre de enamoramiento, tan interesante desde el punto de vista psicológico y que constituye como el prototipo normal de la psicosis, corresponde al grado más elevado de tales emanaciones con relación al nivel del amor a sí mismo.

Nada parece más natural que enlazar al narcisismo, como su característica esencial, el alto valor -exagerado desde nuestro punto de vista- que el primitivo y el neurótico atribuyen a los actos psíquicos. Diremos, pues, que en el primitivo se halla el pensamiento aún fuertemente sexualizado. A esta circunstancia se debe tanto la creencia en la omnipotencia de las ideas como la convicción de la posibilidad de dominar el mundo, convicción que no queda destruida por las innumerables experiencias cotidianas susceptibles de advertir al hombre del lugar exacto que ocupa en él. El neurótico nos muestra, por un lado, que una parte muy considerable de esta actitud primitiva perdura en él como constitucional, y por otro, que la represión sexual por la que ha pasado ha determinado una nueva sexualización de sus procesos intelectuales. Los efectos psíquicos tienen que ser los mismos en ambos casos de sobrecarga libidinosa del pensamiento; esto es, tanto en la primitiva como en la regresiva, y estos efectos son el narcisismo intelectual y la omnipotencia de las ideas.

Si aceptamos que la omnipotencia de las ideas constituye un testimonio en favor del narcisismo, podemos intentar establecer un paralelo entre el desarrollo de la concepción humana del mundo y el de la libido individual.

Hallamos entonces que tanto temporalmente como por su contenido corresponden la fase animista al narcisismo, la fase religiosa al estadio de objetivación caracterizado por la fijación de la libido a los padres y la fase científica a aquel estado de madurez en el que el individuo renuncia al principio del placer, y subordinándose a la realidad, busca su objeto en el mundo exterior.

El arte es el único dominio en el que la «omnipotencia de las ideas» se ha mantenido hasta nuestros días. Sólo en el arte sucede aún que un hombre atormentado por los deseos cree algo semejante a una satisfacción y que este juego provoque -merced a la ilusión artística- efectos afectivos, como si se tratase de algo real. Con razón se habla de la magia del arte y se compara al artista a un hechicero. Pero esta comparación es, quizá, aún más significativa de lo que parece. El arte, que no comenzó en modo alguno siendo «el arte por el arte», se hallaba al principio al servicio de tendencias hoy extinguidas en su mayoría, y podemos suponer que entre dichas tendencias existía un cierto número de intenciones mágicas.

4

El primero de los sistemas cósmicos edificados por la Humanidad, o sea el animismo, fue, como ya hemos visto, un sistema psicológico. En su cimentación no precisó para nada de la ciencia, pues la ciencia no interviene sino cuando nos hemos dado cuenta de que no conocemos el mundo, y tenemos, por tanto, que buscar los caminos susceptibles de conducirnos a tal conocimiento. Mas para el hombre primitivo era el animismo una concepción inmediata y natural. Sabía que las cosas de que el mundo se compone eran semejantes al hombre; esto es, a su propia consciencia de sí mismo. No debe, pues, sorprendernos hallar que el hombre primitivo transfiere al mundo exterior la estructura de su propia psiquis, y habremos de emprender la tentativa de volver a situar en el alma humana aquello que el animismo nos enseña sobre la naturaleza de las cosas.

La técnica del animismo, o sea la magia, nos revela clara y precisamente la intención de imponer a los objetos de la realidad exterior las leyes de la vida psíquica, proceso en el que no tienen que desempeñar todavía papel ninguno los espíritus, los cuales pueden, en cambio, ser también objeto de procedimientos mágicos. Los principios sobre los que la magia reposa son, pues, más primitivos y antiguos que la teoría de los espíritus, núcleo del animismo. Nuestra concepción psicoanalítica coincide en este punto con una teoría de R. R. Marett, que admite una fase preanimista del animismo, fase que aparece perfectamente caracterizada con el nombre de animatismo (una especie de hilozoísmo universal). Poco más es lo que puede decirse sobre el preanimismo, pues no se ha encontrado aún pueblo ninguno al que falte la creencia en los espíritus.

Mientras que la magia utiliza aún en su totalidad la omnipotencia de las ideas, el animismo cede una parte de esta omnipotencia a los espíritus, abriendo así el camino a la religión. Pero, ¿qué es lo que

hubo de impulsar al primitivo a esta primera renunciación? No puede pensarse que fuera el descubrimiento de la inexactitud de sus principios, pues conservó la técnica mágica.

Los espíritus y los demonios no son, como en otro lugar lo indicamos, sino las proyecciones de sus tendencias afectivas. El primitivo personifica estas tendencias y puebla el mundo con las encarnaciones así creadas, de igual manera que Schreber, ese inteligente paranoico, encontró una reflexión de sus acercamientos y alejamientos libidinosos en las vicisitudes de sus confabulados 'rayos de Dios'. De este modo vuelve a hallar en el exterior sus propios procesos psíquicos.

No vamos a emprender aquí la tarea (como lo llevé a cabo en mi trabajo sobre Schreber) de resolver el problema de los orígenes de la tendencia a proyectar al exterior determinados procesos psíquicos. Sin embargo, admitiremos que esta tendencia queda acentuada cuando la proyección implica la ventaja de un alivio psíquico. Esta ventaja es indudable en los casos de conflicto entre las tendencias que aspiran a la omnipotencia. El proceso patológico de la paranoia utiliza realmente el mecanismo de la proyección para resolver estos conflictos surgidos en la vida psíquica. Ahora bien: el caso tipo de los conflictos de este género es el que surge entre los dos términos de una oposición; esto es, el de la actitud ambivalente, antes minuciosamente analizado por nosotros al examinar la situación de las personas que lloran la muerte de un pariente querido. Este caso nos parece particularmente apropiado para motivar la creación de formaciones proyectivas. Nos hallamos aquí de acuerdo con la opinión de aquellos autores que consideran a los espíritus maléficos como los primeramente nacidos y hacen remontar la creencia en el alma a las impresiones que la muerte provoca en los supervivientes. No situamos, sin embargo, en primer término, como dichos autores lo hacen, el problema intelectual que la muerte plantea a los vivos, sino que vemos en el conflicto afectivo que tal situación crea a los supervivientes la fuerza que impulsa al hombre a reflexionar e investigar.

La primera creación teórica de los hombres, esto es, la de los espíritus, provendría, pues, de la misma fuente que las primeras restricciones morales a las que los mismos se someten, o sea las prescripciones tabú. Pero la identidad de origen no implica, en ningún modo, una simultaneidad de aparición. Si la situación de los supervivientes con respecto a los muertos fue realmente lo que hizo reflexionar al hombre y le obligó a ceder a los espíritus una parte de su omnipotencia y sacrificar una parte de su libertad de acción, podemos decir que estas formaciones sociales representan un primer reconocimiento de la Anagch, (necesidad) que se opone al narcisismo humano. El primitivo se inclinaría ante la fatalidad de la muerte con el mismo gesto por el que parece negarla.

Prosiguiendo el análisis de nuestras hipótesis, podríamos preguntarnos cuáles son los elementos esenciales de nuestra propia estructura psicológica que retornan y se reflejan en las formaciones proyectivas de las almas y de los espíritus. No puede negarse que la representación primitiva del alma coincide en sus rasgos esenciales con la ulterior del alma inmaterial, considerando, como ésta, que las personas y las cosas se hallan compuestas de dos elementos diferentes, entre los cuales aparecen distribuidas las diversas cualidades y modificaciones de la totalidad. Esta dualidad primitiva -para servirnos de la expresión de Herbert Spencer - es ya idéntica a aquel dualismo que se manifiesta en la corriente diferenciación de cuerpo y alma y cuyas indestructibles expresiones verbales reconocemos en la descripción del furioso o del demente como hombre que está «fuera de sí» o que «no está en sí».

Lo que así proyectamos, idénticamente al primitivo, en la realidad exterior, no puede ser sino nuestro conocimiento de que junto a un estado en el que una cosa es percibida por los sentidos y la conciencia, esto es, junto a un estado en el que una cosa dada se halla presente, existe otro en el que esta misma cosa no es sino latente, aunque susceptible de volver a hacerse presente. Dicho de otro modo: lo que proyectamos es nuestro conocimiento de la coexistencia de la percepción y el recuerdo, o, generalizando, de la existencia de procesos psíquicos inconscientes, a más de los conscientes. Podría decirse que el espíritu de una persona o de una cosa se reduce, en último análisis, a la propiedad que las mismas poseen de constituirse en objeto de un recuerdo o de una representación, cuando se hallan sustraídos a la percepción directa.

Ni en la representación primitiva del alma, ni tampoco en la moderna, podemos esperar hallar aquella precisa delimitación que la ciencia actual establece entre las actividades psíquicas inconscientes y conscientes. El alma animista reúne más bien las propiedades de ambas instancias. Su fluidez, su movilidad y su facultad de abandonar un cuerpo y tomar posesión de un modo permanente o pasajero de otro distinto, son caracteres que recuerdan la naturaleza de la conciencia. Pero la forma en que se mantiene oculta detrás de las manifestaciones de la personalidad hace pensar en lo inconsciente. Hoy en día no atribuimos ya la inmutabilidad y la indestructibilidad a los procesos conscientes, sino a los inconscientes, y consideramos a estos últimos como los verdaderos sustentadores de la actividad psíquica.

Hemos dicho antes que el animismo es un sistema intelectual y la primera teoría completa del mundo, y queremos ahora deducir algunas consecuencias de la concepción psicoanalítica de tal sistema. Nuestra experiencia cotidiana es muy apropiada para recordarnos a cada instante sus principales particulares. Soñamos durante la noche, y hemos aprendido a interpretar nuestros sueños. Sin rene-

gar de su naturaleza, pueden los sueños mostrarse confusos e incoherentes, pero pueden también imitar el orden de las impresiones de la vida real, deduciendo un suceso de otro y estableciendo una correlación entre diferentes partes de su contenido, aunque nunca hasta el punto de no presentar algún absurdo o alguna incoherencia. Sometiendo un sueño a la interpretación, averiguamos que la disposición inconstante e irregular de sus partes constitutivas no presenta importancia ninguna para su comprensión. Lo esencial en el sueño son las ideas latentes, y estas ideas poseen siempre un sentido, son coherentes y se hallan dispuestas conforme a un cierto origen. Pero su orden y su disposición difieren totalmente de los del contenido manifiesto por nosotros recordado. La conexión de las ideas latentes ha desaparecido o ha sido sustituida por otra distinta en el contenido manifiesto. Además de la condensación de los elementos oníricos, ha tenido efecto, casi siempre, una nueva ordenación de los mismos, más o menos independientes de la primitiva. Por último, aquello que la elaboración onírica ha hecho de las ideas latentes ha pasado por un nuevo proceso -el llamado elaboración secundaria-, dirigido a desterrar la incoherencia resultante de la elaboración onírica y sustituirla por un nuevo sentido. Este nuevo sentido, establecido por la elaboración secundaria, no es ya el sentido de las ideas latentes.

La elaboración secundaria del producto de la elaboración onírica constituye un excelente ejemplo de la naturaleza y las exigencias de un sistema. Una función intelectual que nos es inherente exige de todos aquellos objetos de nuestra percepción o nuestro pensamiento, de los que llega a apoderarse, un mínimo de unidad, de coherencia y de inteligibilidad, y no teme establecer relaciones inexactas cuando por circunstancias especiales no consigue aprehender las verdaderas. Esta formación de sistemas se nos muestran no sólo en los sueños, sino también en las fobias y las ideas obsesivas y en determinadas formas de la demencia. En la paranoia constituye el rasgo más evidente y dominante del cuadro patológico. Tampoco en las demás formas de neuropsicosis puede quedar desatendido. En todos estos casos nos es fácil demostrar que ha tenido efecto una nueva ordenación de los materiales psíquicos, correspondiente a un nuevo fin, y a veces forzada, aunque comprensible si nos colocamos en el punto de vista del sistema. Lo que mejor caracteriza entonces a este último es que cada uno de sus elementos deja transparentar, por lo menos, dos motivaciones, una de las cuales reposa en los principios que constituyen la base del sistema (y puede, por tanto, presentar todos los caracteres de la locura), y otra, oculta, que debe ser considerada como la única eficaz y real.

He aquí, a título de ilustración, un ejemplo tomado de la neurosis. En el capítulo sobre el tabú he mencionado de pasada a una enferma cuyas interdicciones obsesivas presentaban una singularísima semejanza con el tabú de los maoríes. La neurosis de esta mujer se hallaba orientada contra su marido y culminaba en la repulsa del deseo inconsciente de la muerte del mismo. Sin embargo, en su fobia, manifiesta y sistemática, no piensa la paciente para nada en su marido, el cual aparece eliminado de sus cuidados y preocupaciones conscientes. Lo que la paciente teme es oír hablar de la muerte en general. Un día oyó a su marido encargarse de mandar afilar sus navajas de afeitar a una determinada tienda. Impulsada por una singular inquietud, fue la paciente a ver el lugar en el que dicha tienda se hallaba situada, y a la vuelta de su viaje de exploración exigió de su marido que se desprendiese para siempre de sus navajas, pues había descubierto que al lado de la tienda en la que iban a ser afiladas existía una funeraria. De este modo creó su intención un enlace indisoluble entre las navajas de afeitar y la idea de la muerte. Esta es la motivación sistemática de la prohibición. Pero podemos estar seguros de que aun sin el descubrimiento de la macabra vecindad hubiera vuelto la enferma a su casa en la misma disposición de ánimo. Para ello le hubiera bastado encontrar en su camino un entierro, una persona de luto o ver una corona fúnebre. La red de las condiciones se hallaba suficientemente extendida para que la presa cayera en ella, fuese como fuese. Sólo de la sujeta dependía aprovechar o no las ocasiones que habían de presentarse.

Sin temor a equivocarnos podemos admitir que en otros casos cerraba los ojos ante tales ocasiones, y entonces decía que «el día había sido bueno». Asimismo adivinamos fácilmente la causa real de la prohibición relativa a las navajas de afeitar. Tratábase de un acto de defensa contra el placer que la paciente experimentaba ante el pensamiento de que al servirse de las navajas recientemente afiladas podía su marido cortarse fácilmente el cuello.

Exactamente del mismo modo podemos reconstruir y detallar una perturbación de la deambulación, una abasia o una agorafobia, en los casos en que uno de estos síntomas ha conseguido sustituir o un deseo inconsciente y a la defensa contra el mismo. Todas las demás fantasías inconscientes o reminiscencias eficaces del enfermo utilizan entonces tal exutorio para imponerse, a título de manifestaciones sintomáticas, y entrar en el cuadro formado por la perturbación de la deambulación, afectando relaciones aparentemente racionales con los demás elementos. Sería, pues, una empresa vana y absurda querer deducir, por ejemplo, la estructura sintomática y los detalles de una agorafobia del principio fundamental de la misma.

La coherencia y el rigor de las relaciones no son sino aparentes. Una observación más penetrante descubrirá en ellas, como en la formación de la fachada de un sueño, las mayores inconsecuencias y arbitrariedades. Los detalles de tal fobia sistemática toman su motivación real de razones ocultas, que pueden no tener nada que ver con la perturbación de la deambulación. A esta circunstancia se

debe también que las manifestaciones de altas fobias difieran tan profunda y radicalmente de una persona a otra.

Volviendo al sistema que aquí nos interesa más particularmente, o sea al del animismo, podemos concluir, por lo que de otros sistemas psicológicos sabemos, que tampoco entre los primitivos es la «superstición» la motivación única o necesaria de las prohibiciones y costumbres tabú. Habremos, pues, de investigar los motivos ocultos que en el fondo puedan constituir su base real. Bajo el reinado de un sistema animista, toda prescripción y toda actividad tienen que presentar una justificación sistemática que denominaremos «supersticiosa»; pero la «superstición» es, como la «angustia», el «sueño» o el «demonio», una de aquellas construcciones provisionales que caen por tierra ante la investigación psicoanalítica. Desplazando estas construcciones, colocadas a manera de pantalla entre los hechos y el conocimiento, comprobados que la vida psíquica y la cultura de los salvajes se hallan aún muy lejos de haber sido estimadas en su verdadero valor.

Si consideramos la represión de tendencias como una medida del nivel de cultura, nos veremos obligados a reconocer que incluso bajo el sistema animista ha habido progresos y desarrollos que han sido tratados con un injustificado desprecio, por atribuirles una motivación supersticiosa. Cuando oímos referir que los guerreros de una tribu salvaje se imponen antes de entrar en campaña las más rigurosas castidad y pureza, nos inclinamos en el acto a juzgar que si se desembarazan de sus impurezas es para hacerse menos vulnerable a la influencia mágica de sus enemigos y que, por tanto, su abstinencia no es motivada sino por razones supersticiosas. Pero el hecho de la represión de determinadas tendencias queda subsistente, y comprenderemos mejor estos casos, admitiendo que si el guerrero se impone todas estas restricciones es por una razón de equilibrio, pues sabe que se hallará pronto en situación de ofrecerse la más completa satisfacción de sus tendencias crueles y hostiles, satisfacción que le estaba prohibido buscar en tiempo ordinario. Lo mismo sucede con los numerosos casos de restricción sexual que nos imponemos mientras nos hallamos consagrados a trabajos que traen consigo una cierta responsabilidad. Por mucho que se dé a estas prohibiciones una explicación extraída de las relaciones mágicas, no deja de saltar a la vista su razón fundamental. Trátase de realizar una economía de fuerzas por medio de la renuncia a la satisfacción de determinadas tendencias, y si queremos admitir a todo precio la racionalización mágica de la prohibición, no debemos echar a un lado tampoco su raíz higiénica. Cuando los hombres de una tribu salvaje son convocados para la caza, la pesca, la guerra o la cosecha de plantas preciosas, sus mujeres, que permanecen en el hogar, quedan sometidas durante la expedición a numerosas y graves restricciones, a las que los mismos salvajes atribuyen una favorable acción a distancia sobre el resultado de la expedición. Pero no es necesaria gran clarividencia para darse cuenta de que esta acción a distancia no es otra que la ejercida sobre el pensamiento de los ausentes y que detrás de todos estos disfraces se disimula un excelente conocimiento psicológico, o sea el de que los hombres no trabajarán con todas sus energías sino hallándose completamente seguros de la conducta de sus mujeres, que permanecen solas y sin que nadie las vigile en el hogar. A veces oímos expresar directamente y sin ninguna motivación psicológica la idea de que la infidelidad de la mujer puede anular por completo el trabajo responsable del hombre ausente.

Las innumerables prescripciones tabú a las que son sometidas las mujeres de los salvajes durante la menstruación aparecen motivadas por el temor supersticioso a la sangre, y es ésta, desde luego, una razón real. Pero sería injusto no tener en cuenta las intenciones estéticas o higiénicas, a cuyo servicio resulta hallarse este temor; intenciones que han debido disimularse en todos los casos bajo disfraces mágicos.

Advertimos perfectamente que con estas tentativas de explicación nos exponemos al reproche de atribuir al salvaje actual una sutileza psíquica que traspasa los límites de lo verosímil. Pienso, sin embargo, que con la psicología de los pueblos que han permanecido en la fase animista podría sucedernos lo que con la vida anímica infantil, cuya riqueza y sutileza no han sido justamente estimadas durante mucho tiempo por la falta de comprensión de los adultos.

Voy a mencionar aún un grupo de prescripciones tabú, inexplicables hasta el presente, y lo hago porque tales prescripciones aportan una confirmación resplandeciente de la interpretación psicoanalítica. En muchos pueblos salvajes se halla prohibido conservar en la casa, en determinadas circunstancias, armas cortantes e instrumentos puntiagudos. Frazer cita una superstición alemana, según la cual no se debe colocar o mantener un cuchillo con el filo de la hoja dirigida hacia arriba, pues Dios y los ángeles podrían herirse. ¿Cómo no ver en este tabú una alusión a ciertos actos sintomáticos que podríamos hallarnos tentados de cometer con ayuda del arma cortante y bajo la influencia de malas inclinaciones inconscientes?

IV

EL RETORNO INFANTIL AL TOTEMISMO

DEL psicoanálisis, que ha sido el primero en descubrir la constante determinación de los actos y productos psíquicos, no es de temer que se vea tentado de retraer a una sola fuente un fenómeno tan complicado como la religión. Cuando, por deber o por necesidad, se ve obligado a mostrarse

unilateral y a no hacer resaltar sino una sola fuente de esta institución, no pretende afirmar que tal fuente sea única ni que ocupe el primer lugar entre las demás. Sólo una síntesis de los resultados obtenidos en las diferentes ramas de la investigación podrá decidir la importancia relativa que debe ser atribuida en la génesis de la religión al mecanismo que a continuación vamos a intentar describir. Pero tal labor sobrepasaría tanto los medios de que el investigador psicoanalítico dispone como el fin que persigue.

1

En el capítulo 1) de este apartado establecimos la noción del totemismo. Hemos visto que el totemismo es un sistema que en algunos pueblos primitivos de Australia, América y África reemplaza a la religión y constituye la base de la organización social. Sabemos que en 1869 atrajo el escocés MacLennan, por vez primera, la atención general sobre los fenómenos del totemismo, considerados hasta entonces como simples curiosidades, expresando la opinión de que muchos usos y costumbres existentes en diferentes sociedades antiguas y modernas debían ser considerados como supervivencias de una época totémica. Desde esta fecha ha reconocido la ciencia la importancia del totemismo en toda su amplitud. Como una de las últimas opiniones formuladas sobre esta cuestión citaré la que Wundt expresa en sus Elementos de la psicología de los pueblos (1912): «Teniendo en cuenta todos estos hechos, podemos admitir, sin temor a apartarnos demasiado de la verdad, que la cultura totémica ha constituido en todas partes una fase preliminar del desarrollo ulterior y un estado de transmisión entre la humanidad primitiva y la época de los héroes y de los dioses» (pág.139).

El fin que en el presente ensayo perseguimos nos obliga a estudiar más detenidamente los caracteres del totemismo. Por razones que más tarde comprenderá el lector prefiero seguir aquí la exposición desarrollada por S. Reinach, que en 1900 formuló el siguiente Código del totemismo en doce artículos, especie de catecismo de la religión totémista;

1. Ciertos animales no deben ser muertos ni comidos. Los hombres mantienen en cautividad individuos de estas especies animales y los rodean de cuidados.
2. Un animal muerto accidentalmente hace llevar luto a la tribu y es enterrado con iguales honores que un miembro de la misma.
3. La prohibición alimenticia no recae algunas veces sino sobre una cierta parte del cuerpo del animal.
4. Cuando se impone la necesidad de matar a un animal habitualmente respetado, se excusa la tribu cerca de él y se intenta atenuar, por medio de toda clase de artificios y expedientes, la violencia del tabú; esto es, el asesinato.
5. Cuando el animal es sacrificado ritualmente, es solemnemente llorado.
6. En ciertas ocasiones solemnes y en determinadas ceremonias religiosas se revisten los individuos con la piel de determinados animales. Entre los pueblos que viven aún bajo el régimen del totemismo se utiliza para estos usos la piel del tótem.
7. Existen tribus e individuos que se dan el nombre de los animales tótem.
8. Muchas tribus se sirven de imágenes de animales como símbolos heráldicos y ornán con ellas sus armas de caza o de guerra. Los hombres se dibujan o tatúan en sus cuerpos las imágenes de estos animales.
9. Cuando el tótem es un animal peligroso y temido, se admite que respeta a los miembros del clan que lleva su nombre.
10. El animal tótem defiende y protege a los miembros del clan.
11. El animal tótem predice el porvenir a sus fieles y les sirve de guía.
12. Los miembros de una tribu totémista creen con frecuencia hallarse enlazados al animal tótem por un origen común.

Para apreciar en su valor este catecismo de la religión totémica es necesario saber que Reinach ha incluido en él todos los signos y todos los fenómenos de supervivencia en los que se basan los autores para afirmar la existencia, en un momento dado, del sistema totémico. La actitud particular del autor con respecto al problema se manifiesta en que prescinde, hasta cierto punto, de los rasgos esenciales del totemismo. Más adelante veremos, en efecto, que las dos proposiciones fundamentales del catecismo totémico relega una a último término y omite la otra por completo.

Para formarnos una idea exacta de los caracteres del totemismo nos dirigiremos a un autor que ha consagrado a este tema una obra en cuatro volúmenes, en los cuales nos ofrece una completísima colección de observaciones y una detenida y profunda discusión de los problemas que las mismas plantean. Aunque nuestra investigación psicoanalítica nos haya conducido a resultados distintos de

los suyos, no olvidaremos nunca lo mucho que a Frazer debemos ni el placer y las enseñanzas que la lectura de su obra fundamental, *Totemism and Exogamy*, nos ha proporcionado.

«Un tótem -escribía Frazer en su primer trabajo (*Totemism*, Edimburgo, 1887), reproducido luego en el primer volumen de su gran obra *Totemism and Exogamy*- es un objeto material al que el salvaje testimonia un supersticioso respeto porque cree que entre su propia persona y cada uno de los objetos de dicha especie existe una particularísima relación. Esta relación entre un hombre y su tótem es siempre recíproca. El tótem protege al hombre, y el hombre manifiesta su respeto hacia el tótem en diferentes modos; por ejemplo, no matándole cuando es un animal o no cogiéndole cuando es una planta. El tótem se distingue del fetiche en que no es nunca un objeto único, como este último, sino una especie animal o vegetal; con menos frecuencia, una clase de objetos inanimados, y más raramente aún, una clase de objetos artificialmente fabricados.

Pueden distinguirse, por lo menos, tres variedades de tótem:

1. El tótem de la tribu, que se transmite hereditariamente de generación en generación.
2. El tótem particular a un sexo; esto es, perteneciente a todos los miembros varones o hembras de una tribu dada, con exclusión de los miembros del sexo opuesto.
3. El tótem individual, que pertenece a una sola persona y no se transmite a sus descendientes.

Las dos últimas variedades presentan una importancia insignificante comparadas con el tótem de la tribu. Aparecieron muy posteriormente a éste y no son sino formaciones accesorias.

El tótem de la tribu (o del clan) es venerado por un grupo de hombres y mujeres que llevan su nombre, se consideran como descendientes de un antepasado común y se hallan estrechamente ligados unos a otros por deberes comunes y por la creencia en el tótem común.

El totemismo es un sistema a la vez religioso y social. Desde el punto de vista religioso consiste en las relaciones de respeto y de mutua consideración entre el hombre y el tótem. Desde el punto de vista social, en obligaciones de los miembros del clan entre sí y con respecto a otras tribus. En el curso del desarrollo ulterior del totemismo muestran estos dos aspectos una tendencia a separarse uno de otro. El sistema social sobrevive con frecuencia al religioso, e inversamente hallamos restos del totemismo en la religión de países en los cuales ha desaparecido ya el sistema social fundado en el totemismo. Dada nuestra ignorancia de los orígenes del totemismo, no podemos determinar con certidumbre la modalidad de las relaciones primitivamente existentes entre tales dos sectores, religioso y social. Es, sin embargo, muy verosímil que se hallasen al principio inseparablemente ligados uno al otro. Dicho en otros términos, cuanto más nos remontamos en el curso del desarrollo totémico, más claramente comprobamos que los miembros de la tribu se consideran pertenecientes a la misma especie que el tótem, y que su actitud con respecto al mismo no difiere en nada de la que observan con respecto a los demás miembros de su tribu.

En su descripción especial del totemismo como sistema religioso nos enseña Frazer que los miembros de una tribu se nombran según el tótem y creen también, en general, que descienden de él. De esta creencia resulta que no cazan al animal tótem, no lo matan ni lo comen, y se abstienen de todo otro uso del tótem cuando el mismo no es un animal. La prohibición de matar y comer el tótem no es el único tabú que a él se refiere. A veces está también prohibido tocarle incluso mirarle o pronunciar su nombre. La trasgresión de estas prohibiciones del tabú, protectoras del tótem, es castigada automáticamente con graves enfermedades o con la muerte.

El clan sustenta y mantiene en cautividad, con gran frecuencia, individuos de la raza tótem. Un animal tótem es llorado y enterrado como un miembro del clan cuando es encontrado muerto. En aquellas ocasiones en que se ven forzados a matar un animal tótem, lo hacen observando un ritual de excusa y ceremonias de expiación.

La tribu espera de su tótem protección y respeto. Cuando el mismo es un animal peligroso (animal de presa o serpiente venenosa), se le supone incapaz de perjudicar a sus camaradas humanos, y cuando esta creencia queda contradicha, es la víctima expulsada de la tribu. Los juramentos -piensa Frazer- eran, al principio, ordalías, y así, se sometía a la decisión del tótem la resolución de cuestiones delicadas, tales como las de descendencia o autenticidad. El tótem auxilia a los hombres en las enfermedades y dispensa al clan presagios y advertencias. La aparición de un animal tótem cerca de una casa era considerada con frecuencia como el anuncio de una muerte, suponiéndose que el tótem venía a buscar a su pariente.

En muchas circunstancias importantes, el miembro del clan procura acentuar su parentesco con el tótem, haciéndose exteriormente semejante a él; esto es, cubriéndose con la piel del animal o haciéndose tatuar en el cuerpo la imagen del mismo, etc. En los sucesos solemnes, tales como el nacimiento, la iniciación de los adolescentes y los entierros, se exterioriza en palabras y actos esta identificación con el tótem. Para ciertos fines mágicos y religiosos se bailan danzas, en el curso de las cuales todos los miembros de la tribu se cubren con la piel de su tótem e imitan los ademanes que le caracterizan. Hay, en fin, ceremonias en el curso de las cuales es solemnemente sacrificado el animal.

El lado social del totemismo se expresa sobre todo en un determinado mandamiento, rigurosísimo, y en una amplia restricción. Los miembros de un clan totémico se consideran como hermanos y hermanas obligados a ayudarse y protegerse recíprocamente. Cuando un miembro del clan es muerto por un extranjero, toda la tribu de que el asesino forma parte es responsable de su acto criminal, y el clan a que pertenecía la víctima exige solidariamente la expiación de la sangre vertida. Los lazos totémicos son más fuertes que los de familia en el sentido que actualmente les atribuimos y no coinciden con ellos, pues el tótem se transmite generalmente por línea materna, siendo muy probable que la herencia paterna no existiese al principio en absoluto.

La restricción tabú correlativa consiste en que los miembros del mismo clan totémico no deben contraer matrimonio entre sí y deben abstenerse en general de todo contacto sexual. Nos hallamos aquí en presencia de la exogamia, el famoso y enigmático corolario del totemismo. A ella hemos consagrado ya todo el primer capítulo de la presente obra y, por tanto, nos limitaremos a recordar: primero, que es un efecto del pronunciado horror que el incesto inspira al salvaje; segundo, que se nos hizo comprensible como prevención contra el incesto en los matrimonios de grupo, y tercero, que primitivamente se halla encaminada a preservar del incesto a la generación joven, y sólo después de un cierto desarrollo llega a constituir también una traba para las generaciones anteriores.

A esta exposición del totemismo, debida a Frazer y una de las primeras en la literatura sobre este tema, añadiremos algunos extractos de otra más reciente. En sus Elementos de psicología de los pueblos, publicados en 1912, escribe Wundt (pág. 116): «El animal tótem es considerado como el animal antepasado del grupo correspondiente. Totem es, pues, por un lado, una designación de grupo, y, por otro, un nombre patronímico, presentando también, en esta última acepción, una significación mitológica. Todas estas significaciones del concepto de tótem están, sin embargo, muy lejos de hallarse rigurosamente delimitadas. En ciertos casos retroceden a último término algunas de ellas, convirtiéndose entonces los tótem en una simple nomenclatura de las divisiones del clan, mientras que en otros pasa, en cambio, a primer término la representación relativa a la descendencia o a la significación ritual del tótem... La noción del tótem sirve de base a la subdivisión interior y a la organización del clan. Estas normas y su profundo arraigo en las creencias y los sentimientos de los miembros del clan hicieron que el animal tótem no fuera considerado al principio únicamente como el nombre de un grupo de miembros de una tribu, sino casi siempre también como el antepasado de dichos miembros... De este modo llegaron tales animales antepasados a ser objeto de un culto... Este culto se exterioriza en determinadas ceremonias y solemnidades, pero sobre todo en la actitud individual con respecto al tótem. El carácter totémico no era privativo de un animal único, sino de todos los pertenecientes a una especie determinada. Salvo en ciertas circunstancias excepcionales, estaba rigurosamente prohibido comer de la carne del animal tótem. Esta interdicción presenta una importante contrapartida en el hecho de que en determinadas ocasiones solemnes, y observando un cierto ceremonial, era muerto y comido el animal tótem...» «...El aspecto social más importante de esta divisa totémica de la tribu consiste en las normas morales que de ella resultan con respecto a las relaciones de los grupos entre sí. Las más importantes de estas normas son las que se refieren a las relaciones matrimoniales. Así resulta que dicha división de la tribu implica un importante fenómeno que aparece por vez primera en la época totémista: la exogamia.»

Haciendo abstracción de todas las modificaciones y atenuaciones ulteriores, podemos considerar como característicos del totemismo primitivo los siguientes rasgos esenciales: Los tótem no eran primitivamente sino animales y se los consideraba como los antepasados de las tribus respectivas. El tótem no se transmitía sino por línea materna. Estaba prohibido matarlo o comer de él, cosa que para el hombre primitivo significaba lo mismo. Por último, los miembros de una división totémica se veían rigurosamente prohibidos a todo contacto sexual con los del sexo opuesto pertenecientes al mismo clan.

Extrañamos, pues, que en el código del totemismo formulado por Reinach aparezca omitido uno de los dos tabú capitales, la exogamia, y no se mencione el otro, el carácter ancestral del animal tótem, sino de pasada. Pero si hemos preferido a otras esta exposición de Reinach, autor que, por otra parte, ha contribuido muy meritoriamente al esclarecimiento de estas cuestiones, ha sido sobre todo para preparar a nuestros lectores a las divergencias de opinión que habremos de encontrar en los autores a los que acudiremos ahora en demanda de aclaraciones.

2

Conforme se fue haciendo más evidente que el totemismo representaba una fase normal de toda cultura, fue también imponiéndose la necesidad de llegar a su inteligencia y elucidar el enigma de su naturaleza. Todo es enigmático en el totemismo, pero hemos de ver sus problemas capitales en los relativos a los orígenes de la genealogía totémica, a la motivación de la exogamia y del tabú del incesto por ella representado y a las relaciones entre la genealogía y la exogamia; esto es, entre la organización totémica y la prohibición del incesto. Nuestra inteligencia de la singular institución totémica habrá de ser a la vez histórica y psicológica y esclarecer tanto las condiciones en las que se ha desarrollado como las necesidades psíquicas del hombre, de las que constituye una expresión.

Habr  de extrañar a nuestros lectores averiguar que para contestar a estas interrogaciones se han situado los investigadores en puntos de vista muy diferentes y que sus resultados muestran grandes divergencias. De este modo, todo lo que pudiera afirmarse sobre el totemismo y la exogamia es aún inseguro. El mismo cuadro que antes hemos desarrollado guiándonos por un trabajo de Frazer publicado en 1897 tiene el inconveniente de expresar un arbitrario prejuicio de dicho autor, y seguramente sería hoy rectificado por el mismo, que no tuvo nunca reparo en modificar sus conclusiones cuando un nuevo conocimiento lo exigía.

Parece natural admitir que si logr semos aproximarnos más a los orígenes del totemismo y de la exogamia, no nos sería ya nada difícil penetrar en la esencia de ambas instituciones. Mas para juzgar acertadamente nuestra situación ante estas materias habremos de conservar siempre presente la observación de Andrew Lang de que tampoco los pueblos primitivos han conservado las formas originales de dichas instituciones ni las condiciones de su formación, de manera que nos vemos obligados a suplir con hipótesis las lagunas que la observación directa ha de presentar necesariamente. Entre las tentativas de explicación desarrolladas hasta ahora hay algunas que el psicólogo tiene que rechazar desde el primer momento como inadecuadas por ser demasiado racionalistas y no tener en cuenta el lado efectivo de la materia o parecer basadas en premisas aún no confirmadas por la observación. Otras, por último, se apoyan en materiales que podrían ser interpretados más justificadamente en un distinto sentido. No es, en general, difícil refutar las diferentes opiniones expuestas, pues, como siempre sucede, muestran los autores un mayor acierto en las críticas de que se hacen objeto unos a otros que en la parte positiva de sus trabajos. El resultado final de sus consideraciones sobre cada uno de los puntos tratados suele ser, en la mayoría de ellos, un non liquet. Así, pues, no extra aremos comprobar que en las obras más recientes sobre estas materias, de las que sólo habremos de citar aquí una pequeña parte, se manifiesta una tendencia cada día mayor a declarar imposible la solución general de los problemas totémicos. (Véase, por ejemplo, el estudio de B. Goldenweiser en el *Journal of Amer. Folklore*, XXIII, 1910; trabajo resumido en el *Britannica Year Book*, 1913). En la mención de tales hipótesis contradictorias habr  de permitirme prescindir de su orden cronológico.

a) El origen del totemismo.

El problema de los orígenes del totemismo puede ser formulado también en la forma siguiente:  C mo llegaron los hombres primitivos a denominarse (y denominar a sus tribus) con los nombres de animales, plantas y objetos inanimados?

El escocés MacLennan, al que debe la ciencia el descubrimiento del totemismo y de la exogamia, se abstuvo de pronunciarse sobre los crímenes del totemismo. Según una comunicación de A. Lang, se inclin  durante mucho tiempo a referir el totemismo a las costumbres del tatuaje. Las teorías enunciadas hasta ahora sobre los orígenes del totemismo pueden dividirse en tres grupos: a) las teorías nominalistas; b) las teorías sociológicas, y g) las teorías psicológicas.

a) Las teorías nominalistas.

El contenido de estas teorías justifica, como lo verá el que siguiere leyendo, su clasificación bajo el título.

Garcilaso de la Vega, descendiente de los incas del Perú, que escribió en el siglo XVII la historia de su pueblo, retrajo lo que sabía de los fenómenos totémicos a la necesidad de las tribus de distinguirse unas de otras por sus nombres. Dos siglos más tarde volvemos a hallar la misma opinión en la *Etnología*, de A. K. Kleane, autor que ve el origen del tótem en las armas her ldicas adoptadas por los individuos, familias y tribus para distinguirse entre sí.

Max Müller ha expresado también este punto de vista en sus *Contributions to the Science of Mythology*. Según él, un tótem sería: 1  una insignia del clan; 2  un nombre del clan; 3  el nombre de un antecesor del clan; 4  el nombre de un objeto venerado por el clan. En 1889 escribí J. Pikler: «Los hombres reconocieron la necesidad de dar a cada colectividad y a cada individuo un nombre permanente, fijado por la escritura... El totemismo no nació, pues, de una necesidad religiosa, sino de una necesidad prosaica y práctica. El nódulo del totemismo, esto es, la denominación, constituye una consecuencia de la técnica de la escritura primitiva. El carácter del tótem es también el de los signos gráficos, fáciles de reproducir. Pero una vez que los salvajes se dieron el nombre de un animal, dejaron de ello la idea de un parentesco con el mismo.

Herbert Spencer atribuía igualmente a la denominación el papel decisivo en la formación del totemismo. Según él, habría habido ciertos individuos que por presentar determinadas cualidades recibieron nombre de animales y adquirieron de este modo títulos honoríficos o sobrenombres que transmitieron después a su descendencia. A causa de la indeterminación de los idiomas primitivos, las generaciones ulteriores habrían interpretado estos nombres como un testimonio de su descendencia de dichos animales, quedando así transformado el totemismo, a consecuencia de una errónea interpretación, en un culto a los antepasados.

Lord Averbury (más conocido con el nombre de sir John Lubbock) explica exactamente del mismo modo, aunque sin insistir en el error de interpretación, el origen del totemismo. Si queremos explicar el culto de los animales, dice, no debemos olvidar la frecuencia con que los hombres suelen tomar nombres zoológicos. Los hijos o los partidarios de un hombre que haya recibido el nombre de oso o de león, convirtieron, naturalmente, este nombre en nombre de familia o de tribu, resultando así que el animal mismo llegó luego a ser objeto de un cierto respeto y hasta de un culto.

Contra esta teoría que deduce los nombres totémicos de los individuales, formula Fison una objeción, al parecer irrefutable. Invocando las informaciones que sobre Australia poseemos, muestra que el tótem es siempre una designación de un grupo de hombres y nunca la de un individuo. Si el tótem hubiese sido primitivamente el nombre de un individuo, no habría podido transmitirse jamás a los hijos, dado el régimen de sucesión materna.

Todas estas teorías que acabamos de citar son, además, manifiestamente insuficientes. Explican por qué las tribus primitivas llevan nombres de animales, mas no, en cambio, la importancia que esta denominación ha adquirido para ellas, o sea el sistema totémico. La teoría más notable de este grupo es la desarrollada por Lang en sus obras *Social origins* (1903) y *The secret of the tótem* (1905). Esta teoría considera también la denominación como el nódulo del problema pero hace intervenir a dos interesantes factores psicológicos y pretende resolver así, de un modo definitivo, el enigma del totemismo.

Según Lang, importa poco de qué modo llegaron los clanes a darse nombres de animales. Basta con admitir que hubo un día en el que advirtieron que llevaban tales nombres, sin que supieran determinar la causa. El origen de los mismos había sido olvidado. Entonces habrían intentado obtener una explicación especulativa de su denominación, y dada la importancia que atribuían a los nombres, tenían que llegar necesariamente a todas las ideas contenidas en el sistema totémico. Los nombres no eran para los primitivos, como tampoco lo son para los salvajes de nuestros días, e incluso para nuestros niños, algo convencional e indiferente, sino atributos significativos y esenciales. El nombre de un individuo es una de las partes esenciales de su persona y quizá incluso de su alma. El hecho de llevar el mismo nombre que un animal dado debió de inclinar al primitivo a admitir un importante y misterioso enlace entre su persona y la especie animal cuyo nombre llevaba. ¿Y qué otro enlace hubiera podido concebir sino la consanguinidad? Pero admitido éste, fundándolo en la identidad de nombre, todas las prescripciones totémicas, incluso la exogamia, habían de derivarse de él como consecuencia directa del tabú de consanguinidad.

«No more than these three things -a group animal name of unknown origin; belief in a transcendental connection between all bearers, human and bestial, of the same name; and belief in the blood superstition- was needed to give rise to all the tótemic creeds and practices, including exogamy.» (*Secret of the tótem*, página 126.)

La explicación de Lang es, por decirlo así, de dos tiempos. La primera parte de su teoría deduce el sistema totémico, con una necesidad psicológica, de la existencia del nombre totémico, partiendo de la hipótesis del olvido del origen de dicho nombre. La segunda procura descubrir tal origen, y, como pronto veremos, es de naturaleza muy diferente.

Esta segunda parte no se aleja, en efecto, gran cosa de las demás teorías nominalistas. La necesidad práctica de distinguirse obligó, según ella, a las tribus a atribuirse denominaciones diferentes, y cada una de ellas se atuvo preferentemente a aquella que las demás le daban. Este naming from without constituye la característica de la teoría de Lang. El hecho de que fueran nombres de animales los adoptados no tiene por qué extrañarnos, tanto menos cuanto que tales denominaciones zoológicas no podían ser consideradas por los hombres primitivos como un baldón o una burla. Lang cita, además, numerosos casos de épocas históricas más próximas, en los que nombres dados a título de burla fueron gustosamente aceptados por los interesados ('Les Gueux', los whigs y los torios). La hipótesis de que el origen del nombre totémico fue olvidado en el curso de los tiempos enlaza esta segunda parte de la teoría de Lang a la primera, precedentemente expuesta.

b) Las teorías sociológicas.

S. Reinach, que ha investigado con éxito las supervivencias del sistema totémico en el culto y las costumbres de períodos posteriores, pero que ha dejado pasar inadvertido desde el principio el carácter ancestral del animal tótem, afirma en una de sus obras que el tótem no es, a su juicio, sino «una hipertrofia del instinto social».

Tal es también la idea en que se basa la obra de E. Durkheim (1912) titulada *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Le système totémique en Australie. El tótem no sería, según Durkheim, sino el representante visible de la religión social de estos pueblos y encarnaría a la colectividad, la cual sería el verdadero objeto del culto.

Otros autores han buscado argumentos más concretos en apoyo de esta tesis que atribuye a las tendencias sociales un papel predominante en la formación de las instituciones totémicas. Así, A. C. Haddon supone que toda tribu primitiva se alimentaba al principio de una sola especie de animales o

plantas, e incluso comerciaba quizá con ella, utilizándola como medio de cambio contra productos proporcionados por otras tribus. Era, pues, natural que esta tribu acabase por ser conocida para los demás bajo el nombre del animal que desempeñaba en su vida tan importante papel. Al mismo tiempo debió de nacer en ella una familiaridad particular con el animal de referencia y una especie de interés hacia él, fundado únicamente en la más elemental y más urgente de las necesidades humanas, o sea en el hambre.

A esta teoría, la más racionalista de todas las relativas al totemismo, se ha objetado que el régimen de alimentación que supone no ha sido comprobado en ninguna parte entre los primitivos y no ha existido probablemente jamás. Los salvajes son omnívoros, y tanto más cuanto más bajo es su nivel de cultura. Por otro lado, no se comprende cómo este régimen exclusivo hubiera podido dar origen a una actitud casi religiosa con respecto al tótem y culminante en una abstención absoluta del alimento preferido.

La primera de las tres teorías que Frazer ha formulado sobre el origen del totemismo es una teoría psicológica. Más adelante hablaremos de ella.

La segunda, de la que vamos ahora a ocuparnos, le fue sugerido por un importante trabajo de dos investigadores sobre los indígenas de la Australia Central.

Spencer y Guillen describían en su obra toda una serie de singularísimas instituciones, costumbres y creencias observadas en un grupo de tribus conocidas con el nombre de nación arunta, y Frazer se adhirió a su conclusión, según la cual debían ser consideradas tales singularidades como rasgos de un estado primario, resultando así susceptibles de informarnos sobre el sentido primero y auténtico del totemismo.

Las particularidades observadas en la tribu arunta (una parte de la nación arunta) son las siguientes:

1a. Los aruntas presentan la división en clanes totémicos; pero el tótem no es transmitido por herencia, sino determinado individualmente (ya veremos en qué forma).

2a. Los clanes totémicos no son exógamos, y las restricciones matrimoniales se hallan fundadas, en esta minuciosísima división, en clases matrimoniales que nada tienen que ver con el tótem.

3a. La función del clan totémico consiste en la realización de una ceremonia, cuyo fin es el de provocar, por medios esencialmente mágicos, la multiplicación del objeto totémico comestible (esta ceremonia se llama *intichiuma*).

4a. Los aruntas sustentan una teoría singular sobre la concepción y la resurrección. Pretenden que los espíritus de los muertos pertenecientes al mismo tótem esperan su resurrección reunidos en ciertos lugares de su territorio y se introducen en el cuerpo de las mujeres que pasan por dichos lugares. Al nacer un niño indica la madre el lugar en el que cree haberlo concebido, y el tótem del niño es determinado conforme a esta indicación.

Admiten, además, que los espíritus, tanto los de los muertos como los de los resucitados, se hallan ligados a ciertos amuletos de piedra de una forma particular (llamados «*churinga*»), que se hallan en dichos lugares.

Dos hechos parecen haber sugerido a Frazer la opinión de que las instituciones de los arunta representan la forma más antigua del totemismo. En primer lugar, la existencia de ciertos mitos que afirman que los antecesores de los arunta se alimentaron regularmente de su tótem y no se casaron jamás sino con mujeres pertenecientes al mismo tótem que ellos. En segundo, la importancia aparentemente secundaria que los arunta atribuyen al acto sexual en su teoría de la concepción. Estos hombres, que no han reconocido que la fecundación es consecuencia de las relaciones sexuales, pueden ser considerados, justificadamente, como los más primitivos entre todos los actualmente existentes.

Tomando como base de su opinión sobre el totemismo la ceremonia *intichiuma*, creyó ver Frazer el sistema totémico a una luz completamente nueva, bajo el aspecto de una organización puramente práctica, destinada a combatir las necesidades más naturales del hombre. (Véase la opinión de Haddon anteriormente expuesta). El sistema totémico se le apareció, simplemente, como una «*cooperative magic*» en gran escala. Los primeros formaban, por decirlo así, una asociación mágica de producción y consumo. Cada clan totémico se encargaba de asegurar la abundancia de cierto artículo alimenticio. Cuando el tótem no era ya un animal comestible, sino un animal feroz o una fuerza natural, la lluvia, el viento, etc., se encargaba el clan correspondiente de ocuparse de este orden de fenómenos para alejar sus efectos perjudiciales. Cada uno de los clanes ejercía sus funciones en beneficio de todos los demás. Como el clan no debía comer de su tótem o sólo podía probarlo en determinadas ocasiones, se dedicaba a provisionar de él a los demás, que le proporcionaban, a cambio, aquello de que se habían encargado, conforme a su deber totémico social. A la luz de esta teoría, fundada en la ceremonia *intichiuma*, supuso Frazer que, deslumbrados por la prohibición de comer del animal tótem, habían dejado inadvertido hasta entonces los investigadores el aspecto social del problema; esto es, el mandamiento de velar porque los demás no carecieran del tótem comestible.

Frazer admitió la tradición arunta de que todos los clanes totémicos se alimentaron originariamente de su tótem, sin restricción alguna. Pero después tropezó con grandes dificultades para la comprensión del desarrollo ulterior, en el que el clan se contentaba con procurar a los demás el tótem, renunciando por su parte a alimentarse de él. Supuso entonces que tal restricción no fue dictada por un respeto de orden religioso, sino que obedeció quizá a la observación de que ningún animal se alimentaba con la carne de los de su misma especie. De esta observación habrían deducido los primitivos que la infracción de tal costumbre podía debilitar su identificación con el tótem y disminuir el poder que deseaban adquirir y conservar sobre él. Tal restricción podía también explicarse por el deseo de hacer propicio al animal tótem, respetándolo. De todos modos, no se hacía Frazer ilusiones sobre las dificultades con las que tal teoría tropezaba, como tampoco se atrevió a pronunciarse sobre la forma en que la costumbre de contraer matrimonio dentro de la tribu, afirmada por la mencionada leyenda arunta, hubo de transformarse después en la exogamia.

La teoría de Frazer, fundada en el intichiuma, presupone y admite la naturaleza primitiva de las instituciones aruntas. Ahora bien: parece imposible mantener esta afirmación ante las objeciones que le han sido opuestas por Durkheim y Lang. Los arunta se presentan, por el contrario, como la más desarrollada de las tribus australianas, y parecen hallarse más bien en una fase de disolución que en el principio del totemismo. Los mitos, que tan profunda impresión hicieron a Frazer, por proclamar, contrariamente a las instituciones hoy en vigor, la libertad de comer del tótem y contraer matrimonio en el interior del clan totémico, deben ser consideradas como fantasías optativas proyectadas en el pasado; esto es, como un mito análogo al de la edad de oro.

g) Las teorías psicológicas.

La primera teoría formulada por Frazer, antes de conocer las observaciones de Spencer y Gillen, es de carácter psicológico y se basa en la creencia en el «alma exterior». El tótem representaría un refugio en el que el alma sería depositada para sustraerla a los peligros que pudieran amenazarla. Cuando el primitivo había confiado su alma a su tótem, se hacía invulnerable y se guardada, naturalmente, de causar el menor daño al portador de la misma; pero como no sabía cuál de los individuos de la especie animal totémica era tal portador, tomaba el partido de respetar a la especie entera. Más tarde renunció Frazer, por sí mismo, a enlazar el sistema totémico a la creencia en las almas.

Cuando llegaron a su conocimiento las observaciones de Spencer y Gillen, formuló una segunda teoría -la sociológica antes analizada-, pero tampoco ésta consiguió satisfacerle definitivamente, pues reconoció que el motivo atribuido en ella al totemismo era demasiado racionalista y suponía una organización social en exceso complicada para ser primitiva. Las asociaciones cooperativas mágicas se le mostraron entonces más bien como frutos tardíos que como gérmenes del totemismo, y buscó, por tanto, detrás de ellas un factor más sencillo, una superstición primitiva de la que fuese posible derivar el totemismo, hallándolo en la singularísima teoría de los arunta sobre la concepción.

Los arunta suprimen, como ya indicamos, toda relación entre la concepción y el acto sexual. Cuando una mujer se siente fecundada, es que en el momento en que experimenta dicha sensación ha habido un espíritu que aspiraba a la resurrección y que ha abandonado su residencia para introducirse en el cuerpo de dicha mujer, la cual le dará a luz, como hijo suyo. Tal hijo tendrá el tótem de los espíritus que esperan su resurrección en la misma residencia de aquel que en él ha encarnado. Esta teoría no puede, desde luego, explicar el totemismo, puesto que supone ya la existencia del tótem; pero si retrocedemos un poco más y admitimos que la mujer creía desde un principio que el animal, la planta, la piedra o el objeto que ocupaba su pensamiento en el instante en que se sintió fecundada había penetrado realmente en ella, para nacer después en forma humana, quedará realmente justificada, por esta creencia de la madre, la identidad del hombre con su tótem, y todas las prohibiciones totémicas, con exclusión de la exogamia, podrán ser deducidas de ella. En estas condiciones es natural que el hombre se niegue a comer el animal o la planta tótem, pues ello significaría comerse a sí mismo. Pero de cuando en cuando se sentirá dispuesto a consumir ceremoniosamente un poco de su tótem, con el fin de reforzar de este modo su identidad con él, identidad que constituye la parte esencial del totemismo. Las observaciones de W. H. R. Rivers sobre los naturales de las islas de Banko parecen demostrar, en efecto, la identificación directa del hombre con su tótem, basada en una análoga teoría de la concepción.

La última fuente del totemismo consistiría, pues, en la ignorancia en que se encuentran los salvajes de la forma en la que los hombres y los animales procrean y perpetúan su especie, y sobre todo del papel que el macho desempeña en la fecundación. Esta ignorancia ha podido ser favorecida por el largo intervalo que separa el acto de la fecundación del nacimiento del niño (o del momento en que la madre advierte los primeros movimientos del feto). El totemismo sería así una creación del espíritu femenino y no del masculino y tendría su fuente en los «antojos» de la mujer encinta. «Todo lo que ha impresionado la imaginación de una mujer en aquel misterioso momento de su vida en el que sintió que era madre ha podido ser, en efecto, fácilmente identificado por ella con el niño que llevaba en su seno. Estas ilusiones materiales, tan naturales y, según parece, tan universales pueden muy bien haber sido la raíz del totemismo».

La objeción principal que puede oponerse a esta tercera teoría de Frazer es la misma que fue formulada contra su segunda teoría, o sea contra la sociológica. Los arunta parecen hallarse muy lejos de los comienzos del totemismo. Su negación de la paternidad no parece reposar en una ignorancia primitiva. En muchos casos conocen incluso la herencia por línea paterna. Diríase más bien que han sacrificado la paternidad a una especie de especulación destinada a asegurar el culto a los espíritus de los antepasados. Haciendo del mito de la inmaculada concepción una teoría general, no han dado mayor prueba de ignorancia de las condiciones de la procreación que los pueblos de la antigüedad en la época del nacimiento de los mitos cristianos.

El holandés G. A. Wilcken ha propuesto otra explicación del origen del totemismo, enlazándolo con la creencia en la transmigración de las almas. «El animal al que según la creencia general pasaban las almas de los muertos se convertía así en un pariente por consanguinidad, esto es, en un antepasado, y era venerado como tal.» Sin embargo, es más bien la creencia en la transmigración de las almas la que podría explicarse por el totemismo, y no éste por ella.

Otra teoría del totemismo ha sido formulada por varios excelentes etnólogos americanos, tales como Fr. Boas, Hill-Tout y otros. Apoyándose en observaciones realizadas en tribus totémicas americanas, afirma esta teoría que el tótem tiene su origen en un espíritu tutelar, concebido en un sueño a un antepasado de la tribu y transmitido por éste a su posteridad. Pero ya indicamos anteriormente las dificultades que se oponen a la explicación de los orígenes del totemismo por la transmisión hereditaria e individual. Además, las observaciones realizadas en Australia no justifican en ningún modo tal relación de origen entre el tótem y un espíritu tutelar.

La teoría psicológica más reciente, esto es, la de Wundt, considera como decisivos los dos hechos siguientes: El de que el objeto totémico más primitivo y difundido sea el animal y el de que los animales totémicos más extendidos sean aquellos a los que se atribuye un alma. Ciertos animales, como las serpientes, los pájaros, los lagartos y los ratones, parecen muy apropiados, por su gran movilidad, su poder de volar y otras propiedades que inspiran sorpresa u horror, para constituirse en portadores de las almas que han abandonado los cuerpos. El animal totémico sería, pues, un producto de los avatares zoológicos del alma humana. Así, pues, el totemismo, según Wundt, se enlazaría directamente con la creencia en las almas; esto es, con el animismo.

b) y c) El origen de la exogamia y sus relaciones con el totemismo.

Aun habiendo citado con algún detalle las teorías relativas al totemismo, temo no haber dado una idea suficiente de ellas a causa de las abreviaciones a las que me he visto obligado a recurrir. Mas por lo que concierne a las cuestiones de que ahora vamos a ocuparnos, creo poder permitirme, en interés del lector mismo, ser aún más conciso, pues las discusiones surgidas sobre la exogamia de los pueblos totémicos son particularmente numerosas, complicadas y hasta confusas, y para el fin que en el presente estudio perseguimos ha de bastarnos recoger algunas líneas directivas de las mismas, remitiendo, por lo demás, a aquellos que deseen formarse una idea más profunda de la cuestión a las obras especiales que ya hemos tenido frecuente ocasión de citar.

La actitud de un autor ante los problemas enlazados con la exogamia depende naturalmente, hasta cierto punto, de sus simpatías por una de las diversas teorías totémicas. Algunas de las explicaciones expuestas carecen de toda relación con la exogamia, como si se tratase de dos instituciones por completo diferentes. De este modo nos hallamos ante dos concepciones, una de las cuales se ajusta a las apariencias primitivas y ve en la exogamia una parte especial del sistema totémico, mientras que la otra niega tal enlace y no cree sino en una coincidencia accidental de estos dos rasgos de las civilizaciones primitivas. En sus trabajos más recientes ha adoptado Frazer sin reservas este último punto de vista.

«Debo rogar al lector -dice- que tenga siempre presente el hecho de que las dos instituciones, el totemismo y la exogamia, son fundamentalmente distintas por su origen y su naturaleza, aunque se entrecrucen y se mezclen accidentalmente con un gran número de tribus.» (Totemism and Exogamy, I, prefacio, página XII.)

Este autor nos pone directamente en guardia contra el punto de vista opuesto, en el que ve una fuente de dificultades y de interpretaciones erróneas. Contrariamente a Frazer, han hallado otros autores el medio de ver en la exogamia una consecuencia necesaria de las ideas fundamentales del totemismo. Durkheim expone en sus trabajos que el tabú enlazado al tótem debía implicar necesariamente la prohibición del contacto sexual con las mujeres pertenecientes al mismo tótem. El tótem es de la misma sangre que el hombre, y, por tanto, el tabú de la sangre tiene que prohibir necesariamente (refiriéndose en particular a la desfloración y a la menstruación) las relaciones sexuales con una mujer del mismo tótem. A. Lang, de acuerdo con Durkheim en este punto, llega incluso a opinar que no es necesario invocar el tabú de la sangre para motivar la prohibición de las relaciones sexuales con mujeres de la misma tribu. El tabú totémico general, que prohíbe, por ejemplo, sentarse a la sombra del árbol tabú, bastaría para ello. Como más adelante veremos, sustenta aún este mismo autor otra teoría diferente sobre los orígenes de la exogamia, dejando, por cierto, en la oscuridad la relación que puede unir a esta segunda teoría con la precedentemente expuesta. Por lo que concier-

ne a la sucesión en el tiempo, opina la mayoría de los autores que el totemismo es anterior a la exogamia.

Entre las teorías que tienden a explicar la exogamia independientemente del totemismo no recogeremos sino aquellas que representan las diferentes actitudes de los autores con respecto al problema del incesto.

3

Sólo el psicoanálisis proyecta alguna luz sobre estas tinieblas.

La actitud del niño con respecto a los animales presenta numerosas analogías con la del primitivo. El niño no muestra aún vestigio ninguno de aquel orgullo que mueve al adulto civilizado a trazar una precisa línea de demarcación entre su individuo y los demás representantes del reino animal. Por el contrario, considera a los animales como iguales suyos, y la confesión franca y sincera de sus necesidades le hace sentirse incluso más próximo al animal que al hombre adulto, al cual encuentra indudablemente enigmático.

En este perfecto acuerdo entre el niño y el animal, surge a veces una singular perturbación. El niño comienza de repente a sentir miedo de ciertos animales y a evitar el contacto e incluso la vista de todos los representantes de una especie dada. Se nos presenta entonces el cuadro clínico de la zootofobia, una de las afecciones psiconeuróticas más frecuentes de esta edad y quizá la forma más temprana de este género de enfermedades. La fobia recae, por lo regular, sobre animales hacia los que el niño había testimoniado hasta entonces un vivo interés, y no presenta relación ninguna con un determinado animal particular. La elección del animal objeto de la fobia aparece hartamente limitada en nuestras grandes ciudades, y, por tanto, encontramos con gran frecuencia como tales objetos los caballos, los perros y los gatos; más raras veces, los pájaros, y, en cambio, muy repetidamente, animales de pequeñas dimensiones, tales como los escarabajos y las mariposas. Asimismo pueden constituirse en objeto de una fobia animales que el niño no conoce sino por sus libros de estampas o por los cuentos que ha oído relatar.

La determinación de la forma en que se han llevado a cabo estas inusitadas elecciones del animal objeto de la fobia sólo raras veces se consigue. Al doctor K. Abraham (1914) debemos la comunicación de un caso en el que el niño explicó por sí mismo su miedo a las avispas diciendo que le hacían pensar en el tigre, animal muy temible, según le habían contado.

Las zootofobias de los niños no han sido aún objeto de un detenido examen analítico, no obstante merecerlo en alto grado. Ello depende, quizá, de las dificultades inherentes a la realización de análisis con sujetos de tan poca edad. No podemos, por tanto, afirmar haber llegado al conocimiento del sentido general de estas enfermedades, sentido que, por otra parte, no creemos puede ser unitario. Sin embargo, algunas de estas fobias, relativas a animales de crecido tamaño, se han mostrado accesibles al análisis y han revelado su enigma al investigador. En todas ellas se nos ha revelado, sin excepción, que cuando el infantil sujeto pertenece al sexo masculino, se refiere su angustia a su propio padre, aunque haya sido desplazada sobre el animal objeto de la fobia.

Todo psicoanalítico ha tenido ocasión de observar casos de este género y recogido en ellos iguales impresiones, a pesar de lo cual son muy poco numerosas las publicaciones detalladas sobre este tema, circunstancia puramente accidental, y de la que sería erróneo concluir que nuestra afirmación no se apoya sino en observaciones aisladas. El doctor Wulff, de Odesa (*), es uno de los autores que con mayor inteligencia se han ocupado de las neurosis infantiles. En una de sus comunicaciones, en la que desarrolla el historial clínico de un niño de nueve años, encontramos la descripción de una fobia de los perros, padecida por el infantil sujeto cuando apenas acababa de cumplir los cuatro. Cuando veía un perro por la calle, se echaba a llorar y gritaba: «¡No me cojas, perrito!; seré bueno.» Por ser bueno entendía «no volver a tocar el violín», esto es, no masturbarse.

En el curso de su estudio hace Wulff el siguiente resumen de este caso: «Su fobia de los perros no es, en el fondo, sino el miedo que su padre le inspira, desplazado sobre dichos animales, pues la singular exclamación «¡Perrito, seré bueno!» (esto es, «no me masturbaré»), se dirige propiamente a su padre, que es quien le ha prohibido la masturbación. Más adelante consigna este autor en una nota una indicación que no se halla completamente de acuerdo con nuestras observaciones, y testimonia, además, de la frecuencia de estos casos: «Estas fobias (fobias de los caballos, de los perros, de las gallinas y de otros animales domésticos) son tan frecuentes en el niño como el pavor nocturno, y el análisis nos revela siempre su origen en el desplazamiento sobre un animal del miedo que el padre o la madre inspiran al infantil sujeto. Lo que no puedo afirmar es si la fobia de los ratones y las ratas, tan difundida, presenta o no el mismo mecanismo.»

En el primer volumen de la revista titulada *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* tengo publicado un «Análisis de una fobia de un niño de cinco años», cuyo historial clínico me fue amablemente comunicado por el padre del sujeto. Se trataba de un miedo tal a los caballos, que el niño se negaba a salir a la calle y temía incluso que llegasen hasta su habitación para morderle. Esta temida agresión debía constituir el castigo de su deseo de que el caballo cayese

(muriese). Cuando se logró apaciguar el temor que al niño inspiraba su padre, pudo observarse que luchaba contra el deseo de la ausencia (la partida, la muerte) del mismo, pues veía en él un rival que le disputaba los favores de la madre, hacia la que se orientaban vagamente sus primeros impulsos sexuales. Se hallaba, pues, en aquella típica disposición del sujeto infantil masculino que ha sido designada por nosotros con el nombre de «complejo de Edipo», y en la que vemos el complejo central de la neurosis. El análisis de este niño, al que llamaremos Juanito, nos reveló una nueva circunstancia, muy interesante desde el punto de vista del totemismo, pues vimos que había desplazado sobre el animal una parte de los sentimientos que su padre le inspiraba.

El análisis nos descubre todos los trayectos asociativos, tanto los de contenido importante como los accidentales, a lo largo de los cuales se efectúa tal desplazamiento, y nos permite adivinar los motivos de este último. El odio nacido de la rivalidad con el padre no ha podido desarrollarse libremente en la vida psíquica del niño, por oponerse a él el cariño y la admiración preexistentes en la misma. El niño se encuentra, pues, en una disposición afectiva equívoca -ambivalente- con respecto a su padre, y mitiga el conflicto resultante de tal actitud desplazando sus sentimientos hostiles y temerosos sobre un subrogado de la persona paterna. Pero este desplazamiento no consigue resolver la situación, estableciendo una definida separación entre los sentimientos cariñosos y los hostiles. Por el contrario, persisten el conflicto y la ambivalencia, pero referidos ahora al objeto del desplazamiento. Así, comprobamos que no es sólo miedo lo que los caballos inspiran a Juanito, sino también respeto e interés. Una vez apaciguados sus temores, se identificó con el temido animal y jugaba a correr y saltar como un caballo, mordiendo a su padre. En otro período de mejoría de la fobia identificó sin temor alguno a sus padres con otros distintos animales de crecido tamaño.

No podemos menos de reconocer en estas zoofobias infantiles ciertos rasgos del totemismo, aunque bajo un aspecto negativo. Sin embargo, debemos a S. Ferenczi la interesantísima observación de un caso singular, que puede ser considerado como una manifestación de totemismo positivo en un niño. En el pequeño Arpad, cuya historia nos relata Ferenczi, las tendencias totémicas no surgen en relación directa con el complejo de Edipo, sino basadas en la premisa narcisista del mismo, o sea en el miedo a la castración. Pero leyendo atentamente el historial clínico de Juanito, antes mencionado, hallamos también en él numerosos testimonios de que el padre era admirado como poseedor de órganos genitales de gran volumen, y temido al mismo tiempo como una amenaza para los órganos genitales del niño. Tanto en el complejo de Edipo como en el complejo de la castración desempeña el padre el mismo papel, o sea el de un temido adversario de los intereses sexuales infantiles, que amenaza al niño con el castigo de castrarle o el sustitutivo de arrancarle los ojos.

Teniendo el pequeño Arpad dos años y medio, se puso un día a orinar en el gallinero de su residencia veraniega, y hubo una gallina que le picó o intentó picarle en el pene. Cuando al año siguiente volvió al mismo lugar, se imaginó ser él mismo una gallina, mostró un vivísimo interés, casi exclusivo, por el gallinero y todo lo que en él sucedía, y cambió su lenguaje humano por el piar y el cacarear del corral. En la época a la que la observación se refiere tenía ya cinco años y había vuelto a hallar su idioma, pero no hablaba sino de las gallinas y otros volátiles. No conocía ningún otro juguete y no cantaba sino canciones en las que se trataba de estos animales. Su actitud con respecto a su animal tótem era claramente ambivalente, componiéndose de un odio y un amor desmesurados. Su juego preferido era el de presenciar o simular el sacrificio de una gallina o un pollo. «Constituía para él una fiesta asistir al sacrificio de estas aves, y era capaz de bailar durante horas enteras en derredor del cadáver, presa de una gran excitación.» Después besaba y acariciaba al animal muerto o limpiaba y cubría de besos las imágenes de gallinas que él mismo había maltratado antes.

El pequeño Arpad se cuidó por sí mismo de no dejar la menor duda sobre el sentido de su singular actitud. En ocasiones sabía traducir sus deseos del lenguaje totémico al vulgar: «Mi padre es el gallo -dijo un día-. Ahora soy pequeño y soy un pollito; pero cuando sea mayor seré una gallina, y cuando sea «más mayor» aún seré un gallo.» Otra vez se negó de repente a comer «madre asada» (por analogía con la gallina asada). Por último, solía amenazar clara y frecuentemente a los demás con la castración, transfiriendo así las amenazas de este género que a él mismo se le hacían a consecuencia de sus prácticas onanistas.

La causa del interés que le inspiraba todo lo que en el corral sucedía no presenta para Ferenczi la menor duda: «Las relaciones sexuales entre el gallo y la gallina, la puesta de los huevos y la salida del pollito» satisfacían su curiosidad sexual, orientada realmente hacia la vida familiar humana. Concibiendo de este modo los objetos de sus deseos, conforme a lo que había visto en el gallinero, dijo un día a una vecina: «Me casaré contigo, con tu hermana, con mis tres primas y con la cocinera... O no; mejor con mi madre que con la cocinera.»

Más adelante completaremos el examen de esta observación. Por ahora nos limitaremos a hacer resaltar dos interesantes coincidencias de nuestro caso con el totemismo; la completa identificación con el animal totémico y la actitud ambivalente con respecto a él. Basándonos en estas observaciones nos creemos autorizados para sustituir en la fórmula del totemismo -por lo que al hombre se refiere- el animal totémico por el padre. Pero, una vez efectuada tal sustitución, nos damos cuenta de que no hemos realizado nada nuevo ni dado, en verdad, un paso muy atrevido, pues los mismos

primitivos proclaman esta relación, y en todos aquellos pueblos en los que hallamos aún vigente el sistema totémico es considerado el tótem como un antepasado. Todo lo que hemos hecho no es sino tomar en su sentido literal una manifestación de estos pueblos que ha desconcertado siempre a los etnólogos, los cuales la han eludido, relegándola a un último término. El psicoanálisis nos invita, por el contrario, a recogerla y enlazar a ella una tentativa de explicación del totemismo.

El primer resultado de nuestra sustitución es ya de por sí muy interesante. Si el animal totémico es el padre, resultará, en efecto, que los dos mandamientos capitales del totemismo, esto es, las dos prescripciones tabú que constituyen su nódulo, o sea la prohibición de matar al tótem y la de realizar el coito con una mujer perteneciente al mismo tótem, coincidirán en contenido con los dos crímenes de Edipo, que mató a su padre y casó con su madre, y con los dos deseos primitivos del niño, cuyo renacimiento o insuficiente represión forman quizá el nódulo de todas las neurosis. Si esta semejanza no es simplemente un producto del azar, habrá de permitirnos proyectar cierta luz sobre los orígenes del totemismo en remotísimas épocas, esto es, nos permitirá hacer verosímil la hipótesis de que el sistema totémico constituye un resultado del complejo de Edipo, como la zoofobia de Juanito o la perversión del pequeño Arpad. Para establecer esta verosimilitud vamos a estudiar a continuación una particularidad aún no mencionada del sistema totémico, o como pudiéramos decir, de la religión totémica.

4

FÍSICO, filólogo, exégeta bíblico, inteligencia tan universal como clarividente y exenta de prejuicios, W. Robertson Smith expone en su obra sobre la religión de los semitas, publicada cinco años después de su muerte, en 1899, la opinión de que una ceremonia singular, la llamada comida totémica, formó desde un principio parte integrante del sistema totémico. Para apoyar esta hipótesis no disponía sino de un solo dato; una descripción, procedente del siglo V de nuestra era, de un acto de dicho género; pero, no obstante, supo darle un alto grado de verosimilitud mediante el análisis de la naturaleza del sacrificio entre los antiguos semitas. Como el sacrificio supone la existencia de una divinidad, el proceso lógico seguido por Robertson es una inducción, cuyo punto de partida se halla en una fase superior del culto religioso, y el de llegada en el más primitivo estadio del totemismo.

Intentaremos extraer aquí aquellos pasajes de la excelente obra de Robertson que más pueden interesarnos para el fin del presente estudio, o sea los relativos al origen y a la significación del rito del sacrificio, prescindiendo de los detalles del mismo, a veces en extremo interesantes, y de todo lo referente a su desarrollo ulterior. Creemos un deber advertir al lector que nuestro extracto no puede reflejar apenas la lucidez y la fuerza demostrativa del original.

Expone Robertson que el sacrificio sobre el altar constituía la parte esencial del ritual de las religiones antiguas. Dado que en todas ellas desempeña idéntico papel puede referirse su nacimiento a causas generales, que produjeron en todas partes los mismos efectos.

El sacrificio, el acto sagrado por excelencia, *kat' exochon* (sacrificium, *ierourgia*), no tenía, sin embargo, al principio la significación que adquirió en épocas posteriores, o sea la de una ofrenda hecha a la divinidad para aplacarla o conseguir su favor. (El empleo profano de esta palabra se halla basado en su sentido secundario, que es el de desinterés, abnegación y olvido de sí mismo.) Todo nos hace suponer que el sacrificio no era primitivamente sino un acto de camaradería (*fellowship*) social entre la divinidad y sus adoradores, un acto de comunión de los fieles con su dios.

Ofrecíanse en sacrificio manjares y bebidas; el hombre sacrificaba a su dios aquello de que él mismo se alimentaba: carne, cereales, frutas, vino y aceite, no existiendo restricciones ni excepciones sino con respecto a la carne. Los animales ofrecidos en sacrificio eran consumidos a la vez por el dios y por sus adoradores y únicamente las ofrendas vegetales se reservaban al dios, sin participación del hombre. Es indudable que los sacrificios de animales son los más antiguos y fueron al principio únicos. La ofrenda de vegetales tuvo como fuente la de las primicias de todos los frutos, y representaba un tributo pagado al dueño del suelo. Pero los sacrificios de animales son anteriores a la agricultura.

Ciertas supervivencias lingüísticas muestran de un modo irrefutable que la parte del sacrificio destinada al dios era considerada al principio como su alimento real. Pero esta representación llegó a hacerse incompatible con la progresiva desmaterialización de la naturaleza de la divinidad, y se creyó eludirla no asignando a la divinidad sino la parte líquida de la comida. El uso del fuego permitió más tarde preparar los alimentos humanos en una forma más apropiada a la esencia divina, y la carne sacrificada fue quemada sobre el altar, ascendiendo su humo a las moradas celestes. Como brebaje, se ofrecía primeramente al dios la sangre del animal sacrificado, sustituida luego en épocas posteriores por el vino, al cual se consideraba como la «sangre de la vida», nombre que aún le dan los poetas de nuestros días.

La forma más antigua del sacrificio, anterior a la agricultura y al uso del fuego, era, pues, el sacrificio animal, en el que la carne y la sangre eran consumidas en común por el dios y sus adoradores, siendo requisito esencial que cada partícipe recibiese su porción.

Tales sacrificios constituían una ceremonia pública y una fiesta celebrada por el clan entero. La religión era, en general, algo común, y el deber religioso, una obligación social. Los sacrificios y las fiestas coincidían en todos los pueblos, pues cada sacrificio comportaba una fiesta y no había fiesta sin sacrificio. El sacrificio-fiesta era una ocasión de elevarse alegremente por encima de los intereses egoístas y hacer resaltar los lazos que unían a los miembros de la comunidad entre sí y con la divinidad.

La fuerza moral de la comida pública de sacrificio reposaba en representaciones muy antiguas relativas a la significación del acto de comer y beber en común. Comer y beber con otra persona era a la vez un símbolo de la comunidad social y un medio de robustecerla y contraer obligaciones recíprocas. La comida de sacrificio expresaba directamente el hecho de la comensalidad del dios y de sus adoradores, y esta «comensalidad» implicaba todas las demás relaciones que se suponían existentes. Ciertas costumbres, que aún hallamos en vigor entre los árabes del desierto, muestran que lo que daba a la comida en común esta fuerza de unión no era un factor religioso, sino el mismo acto de comer. Aquellos que han compartido con tales beduinos un poco de comida o han bebido leche de sus rebaños no tienen ya que temer nada de ellos, y pueden por el contrario, contar con su ayuda y con su protección, aunque no indefinidamente, sino sólo durante el tiempo que el alimento ingerido permanece en el cuerpo. Resulta, pues, que el lazo de la comunidad es concebido de una manera puramente realista, y precisa para ser duradero de la repetición del acto que lo origina.

Mas ¿por qué causa se atribuye esta fuerza de unión al acto de comer y beber en compañía? En las sociedades más primitivas no existe sino un solo lazo que ligue sin condiciones ni excepciones: la comunidad de clan (kinship). Los miembros de esta comunidad son solidarios unos de otros. Un kin es un grupo de personas cuya vida forma tal unidad física, que puede considerarse a cada una de ellas como un fragmento de una vida común. Así, cuando un miembro del kin muere de muerte violenta, no dicen los demás: «Ha sido vertida la sangre de Fulano», sino «Ha sido vertida nuestra sangre». La frase hebrea con la que se reconoce el parentesco de tribu dice: «Tú eres hueso de mis huesos y carne de mi carne.» Kinship significa, pues, formar parte de una sustancia común. De este modo, la kinship no aparece fundada únicamente en el hecho de ser el individuo una parte de la sustancia de la madre de que ha nacido y de la leche que le ha alimentado, sino que se adquiere o se refuerza posteriormente por la absorción de alimentos con los que el sujeto mantiene y renueva su cuerpo. Participando de una comida con la divinidad, se expresaba la convicción de que se era de la misma sustancia que ella, pues no se compartía nunca una comida con aquellos que eran considerados como extranjeros.

La comida de sacrificio era, pues, primitivamente una comida solemne que reunía a los miembros del clan o de la tribu, conforme a la ley de que sólo los miembros del clan podían comer reunidos. En nuestras sociedades modernas la comida reúne a los miembros de la familia, pero en la comida de sacrificio no desempeñaba ésta papel ninguno. La kinship es una institución anterior a la vida de familia. Las más antiguas familias que conocemos se componían regularmente de personas unidas por diferentes órdenes de parentesco. Los hombres casaban con mujeres pertenecientes a otros clanes, y como los hijos quedaban adscritos al clan de la madre, no existía ningún parentesco de tribu entre el padre y los demás miembros de su familia. En tales familias no se celebraban pues, comidas comunes. Todavía actualmente comen los salvajes por separado, pues las prohibiciones religiosas del totemismo relativas a los alimentos les hace imposible comer con sus mujeres y sus hijos.

Volvamos ahora nuestra atención al animal del sacrificio. Sabemos ya que no había reunión de la tribu sin el sacrificio de un animal; pero también, y esto es muy importante, que ningún animal doméstico podía ser sacrificado sino con ocasión de uno de estos sucesos solemnes. Fuera de ellos, se alimentaba el pueblo con frutas, caza y leche, pero ciertos escrúpulos religiosos prohibían matar un animal doméstico para el consumo personal. Es innegable, dice Robertson Smith, que todo sacrificio era primitivamente un sacrificio colectivo del clan y que la muerte de la víctima pertenecía originalmente a los actos prohibidos al individuo y sólo justificados cuando la tribu entera asumía la responsabilidad. No existe entre los primitivos sino una única categoría de actos a los que pueda aplicarse tal característica; esto es, aquellos que se refieren al carácter sagrado de la sangre común de la tribu. Una vida que ningún individuo puede suprimir y que no puede ser sacrificada sino con el consentimiento y la participación de todos los miembros del clan, ocupa el mismo lugar que la vida de los miembros del clan mismo. La regla de que todo invitado a la comida del sacrificio ha de gustar de la carne del animal sacrificado tiene igual significación que la prescripción según la cual un miembro de la tribu que ha incurrido en falta ha de ser ejecutado por la tribu entera. En otros términos, el animal sacrificado era tratado como un miembro de la tribu, y la comunidad que ofrecía el sacrificio, su dios, y el animal sacrificado eran de la misma sangre y miembros de un único y mismo clan.

Apoyándose en numerosos datos, identifica Robertson Smith al animal sacrificado con el antiguo animal totémico. En la antigüedad había dos especies de sacrificios: los de animales domésticos cuya carne era generalmente consumida, y los sacrificios extraordinarios de animales prohibidos como impuros. Una investigación más detenida nos revela que estos animales impuros eran anima-

les sagrados adscritos particularmente a determinados dioses, a los que eran sacrificados y con los cuales fueron primitivamente idénticos. Al ofrendarlos en sacrificio hacían resaltar los fieles, por diversos medios, su parentesco con ellos y con el dios al que eran sacrificados. Pero en épocas más antiguas no existía aún esta diferenciación entre sacrificios ordinarios y sacrificios «místicos». Todos los animales eran entonces sagrados y se hallaba prohibido comerlos, salvo en ocasiones solemnes y con la participación de la tribu entera. La muerte del animal era asimilada a la de un individuo de la tribu y había de ser realizada observando iguales precauciones y garantías contra todo reproche.

El aprovechamiento de animales domésticos y los progresos de la ganadería parecen haber traído consigo en todas partes el fin del totemismo puro de los tiempos primitivos. Pero las huellas del carácter sagrado de los animales domésticos que hallamos en la religiones «pastorales» evidencian el primitivo carácter totémico de los mismos. Muy avanzada ya la época clásica, prescribían algunos ritos que el sacrificador huyera una vez consumado el sacrificio como si hubiese de sustraerse a un castigo. En Grecia se hallaba muy difundida la creencia de que el sacrificio de un buey constituía un verdadero crimen, y ciertas fiestas atenienses -las bouphonias-, en las que se sacrificaban animales de esta especie, eran seguidas de un verdadero proceso, sometiéndose a interrogatorio a todos los partícipes, los cuales se manifestaban de acuerdo en echar la culpa al cuchillo, que era arrojado al mar.

A pesar del temor que protegía la vida del animal sagrado, como si fuese un miembro de la tribu, se imponía de cuando en cuando la necesidad de sacrificarlo solemnemente en presencia de toda la comunidad y distribuir su carne y su sangre entre los miembros de la tribu. El motivo que dictaba estos actos nos revela el sentido más profundo del sacrificio. Sabemos que en épocas posteriores toda comida hecha en común y toda participación en la misma sustancia creaban, al penetrar en los cuerpos, un lazo sagrado entre los comensales; pero en tiempos más remotos no era atribuida esta significación sino a la consumición en común de la carne del animal sagrado. El misterio sagrado de la muerte del animal se justifica por el hecho de que solamente con ella puede establecerse el lazo que une a los partícipes entre sí y con su dios.

Este lazo no es otro que la vida misma del animal sacrificado, la vida que reside en su carne y en su sangre y se comunica por medio de la comida de sacrificio a todos aquellos que en ellos toman parte. Esta representación continúa constituyendo la base de todos los pactos de sangre hasta épocas bastante recientes. La concepción eminentemente realista de la comunidad de sangre como una identidad de sustancia explica por qué se juzgaba necesario renovar de cuando en cuando esta identidad por el procedimiento puramente físico de la comida de sacrificio.

Interrumpimos aquí la comunicación del razonamiento de Robertson Smith para resumir lo más brevemente posible su sustancia y su núcleo. Con el nacimiento de la idea de la propiedad privada fue concebido el sacrificio como un don hecho a la divinidad, como la transferencia a ésta de una parte de la propiedad del hombre. Pero esta interpretación no explica todas las particularidades del ritual del sacrificio. En los tiempos más remotos poseía el animal del sacrificio por sí mismo un carácter sagrado. Su vida era intangible y no podía ser despojado de ella sino con la participación y bajo la responsabilidad de toda la tribu en presencia del dios, con objeto de conseguir la sustancia sagrada, cuya absorción había de reforzar la identidad material de los miembros de la tribu entre sí y con la divinidad. El sacrificio era un sacramento; la víctima, un miembro del clan, y, en realidad, el antiguo animal totémico el mismo dios primitivo, cuyo sacrificio y absorción reforzaban la identidad de los miembros de la tribu con la divinidad.

De este análisis del sacrificio dedujo Robertson Smith que la muerte y absorción periódicas del tótem en las épocas que precedieron al culto de divinidades antropomórficas constituían un importantísimo elemento de la religión totémica. El ceremonial de una comida totémica de este género se halla, a su juicio, detallado en una descripción de un sacrificio de época posterior. San Nilo habla del rito seguido en sus sacrificios por los beduinos del desierto de Sinaí a finales del siglo IV de nuestra era. La víctima, un camello, era colocada sobre un grosero altar de piedra, y el jefe de la tribu, después de hacer dar a los asistentes tres vueltas en derredor del ara entonando cánticos rituales, le infería la primera herida y bebía con avidez la sangre que de ella manaba. A continuación se arrojaba la tribu entera sobre el animal, y cada uno cortaba con su espada un pedazo de la carne aún palpitante, consumiéndolo en el acto. Tan rápidamente sucedía todo ello, que en el breve intervalo entre la salida de la estrella matutina, a la cual era ofrecido el sacrificio, y el momento en que dicho astro comenzaba a palidecer ante los rayos del sol naciente, desaparecía por completo el animal sacrificado hasta el punto de no quedar de él ni carne, ni huesos, ni piel, ni entrañas. Este rito bárbaro que, según todas las probabilidades, se remonta a una época muy antigua, no era, como parecen demostrarlo otros testimonios, una costumbre aislada, sino la forma primitiva general del sacrificio totémico, sometida luego, en el curso de los tiempos, a las más diversas atenuaciones.

Muchos autores han rehusado adscribir a la concepción de la comida totémica importancia alguna, alegando que no resulta confirmada por la observación directa de pueblos en plena fase totémica. Pero Robertson ha citado varios casos en los que la significación sacramental del sacrificio parece indudable, como, por ejemplo, los sacrificios humanos en los aztecas y otros, que recuerdan las con-

diciones de la comida totémica, tales como los sacrificios de osos en la tribu de los osos de los ouataouak de América o las fiestas de osos entre los ainos del Japón.

Frazer relata detalladamente estos casos y otros análogos en las dos partes últimamente publicadas de su gran obra. Una tribu india de California, que adora a una gran ave de presa (el cóndor), mata todos los años en el curso de una solemne ceremonia un individuo de esta especie, después de lo cual es llorada la víctima y conservada su piel y sus plumas. Los indios zuni de Nuevo Méjico proceden del mismo modo con su tortuga sagrada.

En la ceremonia intichiuma de las tribus de Australia Central se ha observado una particularidad que confirma las hipótesis de Robertson Smith. Toda tribu que recurre a procedimientos mágicos para garantizar la multiplicación de su tótem, del cual no tiene, sin embargo, el derecho de gustar por sí sola, es obligada en el curso de la ceremonia a absorber un pedazo de su tótem antes que las demás tribus puedan tocar en él. El más interesante ejemplo de ingestión sacramental de un tótem intangible en circunstancias ordinarias, nos es proporcionado según Frazer, por los beni del África Occidental y se enlaza al ceremonial de inhumación existente en estas tribus.

Por nuestra parte, nos agregamos a la opinión de Robertson Smith, según la cual la muerte sacramental y la consumición en común del animal totémico, intangible en tiempo normal, deben ser consideradas como caracteres importantísimos de la religión totémica.

5

Representémosnos ahora la escena de la comida totémica, añadiendo a ella algunos rasgos verosímiles que no hemos podido tener antes en cuenta. En una ocasión solemne mata el clan cruelmente a su animal totémico y lo consume crudo -sangre, carne y huesos-. Los miembros del clan se visten para esta ceremonia de manera a parecerse al tótem, cuyos sonidos y movimientos imitan, como si quisieran hacer resaltar su identidad con él. Saben que llevan a cabo un acto prohibido individualmente a cada uno, pero que está justificado desde el momento en que todos toman parte de él, pues, además, nadie tiene derecho a eludirlo. Una vez llevado a cabo el acto sangriento, es llorado y lamentado el animal muerto. El duelo que esta muerte provoca es dictado e impuesto por el temor de un castigo, y tiene, sobre todo, por objeto, según la observación de Robertson Smith referente a una ocasión análoga, sustraer al clan a la responsabilidad contraída.

Pero a este duelo sigue una regocijada fiesta en la que se da libre curso a todos los instintos y quedan permitidas todas las satisfacciones. Entrevemos aquí sin dificultad la naturaleza y la esencia misma de la fiesta.

Una fiesta es un exceso permitido y hasta ordenado, una violación solemne de una prohibición. Pero el exceso no depende del alegre estado de ánimo de los hombres, nacido de una prescripción determinada, sino que reposa en la naturaleza misma de la fiesta, y la alegría es producida por la libertad de realizar lo que en tiempos normales se halla rigurosamente prohibido.

Pero ¿qué significa el duelo consecutivo a la muerte del animal totémico y que sirve de introducción a esta alegre fiesta? Si la tribu se regocija del sacrificio del tótem, que es un acto ordinariamente prohibido, ¿por qué lo llora al mismo tiempo?

Sabemos que la absorción del tótem santifica a los miembros de la tribu y refuerza la identidad de cada uno de ellos con los demás y de todos con el tótem mismo. El hecho de haber absorbido la vida sagrada, encarnada en la sustancia del tótem, explica la alegría de los miembros de la tribu, con todas sus consecuencias.

El psicoanálisis nos ha revelado que el animal totémico es, en realidad, una sustitución del padre, hecho con el que se armoniza la contradicción de que estando prohibida su muerte en época normal se celebre como una fiesta su sacrificio y que después de matarlo se lamente y llore su muerte. La actitud afectiva ambivalente, que aún hoy en día caracteriza el complejo paterno en nuestros niños y perdura muchas veces en la vida adulta, se extendería, pues, también al animal totémico considerado como sustitución del padre.

Confrontando nuestra concepción psicoanalítica del tótem con el hecho de la comida totémica y con la hipótesis darwiniana del estado primitivo de la sociedad humana, se nos revela la posibilidad de llegar a una mejor inteligencia de estos problemas y entrevemos una hipótesis que puede parecer fantástica, pero que presenta la ventaja de reducir a una unidad insospechada series de fenómenos hasta ahora inconexas.

La teoría darwiniana no concede, desde luego, atención ninguna a los orígenes del totemismo. Todo lo que supone es la existencia de un padre violento y celoso, que se reserva para sí todas las hembras y expulsa a sus hijos conforme van creciendo. Este estado social primitivo no ha sido observado en parte alguna. La organización más primitiva que conocemos, y que subsiste aún en ciertas tribus, consiste en asociaciones de hombres que gozan de iguales derechos y se hallan sometidos a las limitaciones del sistema totémico, ajustándose a la herencia por línea materna. ¿Puede esta organización provenir de la postulada por la hipótesis de Darwin? Y en caso afirmativo, ¿qué camino ha seguido tal derivación?

Basándose en la fiesta de la comida totémica, podemos dar a estas interrogaciones la respuesta siguiente: Los hermanos expulsados se reunieron un día, mataron al padre y devoraron su cadáver, poniendo así un fin a la existencia de la horda paterna. Unidos, emprendieron y llevaron a cabo lo que individualmente les hubiera sido imposible. Puede suponerse que lo que les inspiró el sentimiento de su superioridad fue un progreso de la civilización quizá, el disponer de un arma nueva. Tratándose de salvajes caníbales era natural que devorasen el cadáver. Además, el violento y tiránico padre constituía seguramente el modelo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la asociación fraternal, y al devorarlo se identificaban con él y se apropiaban una parte de su fuerza. La comida totémica, quizá la primera fiesta de la Humanidad, sería la reproducción conmemorativa de este acto criminal y memorable que constituyó el punto de partida de las organizaciones sociales, de las restricciones morales y de la religión.

Para hallar verosímiles estas consecuencias haciendo abstracción de sus premisas, basta admitir que la horda fraterna rebelde abrigaba con respecto al padre aquellos mismos sentimientos contradictorios que forman el contenido ambivalente del complejo paterno en nuestros niños y en nuestros enfermos neuróticos. Odiaban al padre que tan violentamente se oponía a su necesidad de poderío y a sus exigencias sexuales, pero al mismo tiempo le amaban y admiraban. Después de haberle suprimido y haber satisfecho su odio y su deseo de identificación con él, tenían que imponerse en ellos los sentimientos cariñosos, antes violentamente dominados por los hostiles. A consecuencia de este proceso afectivo surgió el remordimiento y nació la consciencia de la culpabilidad, confundida aquí con él, y el padre muerto adquirió un poder mucho mayor del que había poseído en vida, circunstancias todas que comprobamos aún hoy en día en los destinos humanos. Lo que el padre había impedido anteriormente, por el hecho mismo de su existencia, se lo prohibieron luego los hijos a sí mismos en virtud de aquella «obediencia retrospectiva» característica de una situación psíquica que el psicoanálisis nos ha hecho familiar. Desautorizaron su acto, prohibiendo la muerte del tótem, sustitución del padre, y renunciaron a recoger los frutos de su crimen, rehusando el contacto sexual con las mujeres, accesibles ya para ellos. De este modo es como la consciencia de la culpabilidad del hijo engendró los dos tabúes fundamentales del totemismo, los cuales tenían que coincidir con los deseos reprimidos del complejo de Edipo. Aquel que infringía estos tabúes se hacía culpable de los dos únicos crímenes que preocupaban a la sociedad primitiva.

Los dos tabúes del testimonio, con los cuales se inicia la moral humana, no poseen igual valor psicológico. Sólo uno de ellos, el respeto al animal totémico, reposa sobre móviles afectivos; el padre ha sido muerto y no hay ya nada que pueda remediarlo prácticamente. En cambio, el otro tabú, la prohibición del incesto, presenta también una gran importancia práctica. La necesidad sexual, lejos de unir a los hombres, los divide. Los hermanos, asociados para suprimir al padre, tenían que convertirse en rivales al tratarse de la posesión de las mujeres. Cada uno hubiera querido tenerlas todas para sí, a ejemplo del padre, y la lucha general que de ello hubiese resultado habría traído consigo el naufragio de la nueva organización. En ella no existía ya ningún individuo superior a los demás por su poderío que hubiese podido asumir con éxito el papel de padre. Así, pues, si los hermanos querían vivir juntos, no tenían otra solución que instituir -después de haber dominado quizá grandes discordias- la prohibición del incesto, con la cual renunciaban todos a la posesión de las mujeres deseadas, móvil principal del parricidio. De este modo salvaban la organización que los había hecho fuertes y que reposaba, quizá, sobre sentimientos y prácticas homosexuales, adquiridos durante la época de su destierro. Quizá de esta situación es de lo que nació el derecho materno descrito por Bachofen y que existió hasta el día en que fue reemplazado por la organización de la familia patriarcal.

Al otro tabú, esto es, el destinado a proteger la vida del animal totémico, se enlaza, en cambio, la aspiración del totemismo a ser considerado como la primera tentativa de una religión. El animal tótem se presentaba al espíritu de los hijos como la sustitución natural y lógica del padre y la actitud que una necesidad interna les imponía con respecto al mismo expresaba algo más que la simple necesidad de manifestar su arrepentimiento. Mediante esta actitud con respecto al subrogado del padre podía intentarse apaciguar el sentimiento de culpabilidad que los atormentaba y llevar a efecto una especie de reconciliación con su víctima. El sistema totémico era como un contrato otorgado con el padre y por el que éste prometía todo lo que la imaginación infantil puede esperar de tal persona -su protección y su cariño-, a cambio del compromiso de respetar su vida; esto es, de no renovar con él el acto que costó la vida al padre verdadero. En el totemismo había también, sin duda, un intento de justificación: «Si el padre nos hubiera tratado como nos trata el tótem, no habríamos sentido jamás la tentación de matarle.» De este modo contribuyó el totemismo a mejorar la situación y a hacer olvidar el suceso al que debía su origen.

Este proceso dio nacimiento a ciertos rasgos que luego hallamos como determinantes del carácter de la religión. La religión totémica surgió de la consciencia de la culpabilidad de los hijos y como una tentativa de apaciguar este sentimiento y reconciliarse con el padre por medio de la obediencia retrospectiva. Todas las religiones ulteriores se demuestran como tentativas de solucionar el mismo problema, tentativas que varían según el estado de civilización en el que son emprendidas y los caminos que siguen en su desarrollo, pero que no son sino reacciones idénticamente orientadas al

magno suceso con el que se inicia la civilización y que no ha dejado de atormentar desde entonces a la Humanidad.

Ya en esta época presenta el totemismo un rasgo que la religión ha conservado luego fielmente. La tensión de la ambivalencia era demasiado grande para poder ser compensada por medio de una organización cualquiera, o, dicho de otro modo, las condiciones psicológicas no eran nada favorables a la supresión de estas oposiciones afectivas. El caso es que la ambivalencia inherente al complejo paterno perdura tanto en el totemismo como en las religiones ulteriores. La religión del totemismo no abarca solamente las manifestaciones de arrepentimiento y las tentativas de reconciliación, sino que sirve también para conservar el recuerdo del triunfo conseguido sobre el padre. La satisfacción emanada de este triunfo conduce a la institución de la comida totémica, fiesta conmemorativa con ocasión de la cual quedan levantadas todas las prohibiciones impuestas por la obediencia retrospectiva y convierte en un deber la reproducción del parricidio en el sacrificio del animal totémico, siempre que el beneficio adquirido a consecuencia de tal crimen, o sea la asimilación y la aprobación de las cualidades del padre, amenaza desaparecer y desvanecerse bajo la influencia de nuevas transformaciones de la vida. No habrá de sorprendernos comprobar que este factor de la hostilidad filial vuelve a surgir a veces, bajo los más singulares disfraces y transformaciones, en ulteriores productos religiosos.

Si hasta aquí hemos perseguido y comprobado en la religión y en la moral las consecuencias de la corriente afectiva cariñosa con respecto al padre transformada en remordimientos, no podemos dejar de reconocer, sin embargo, que la victoria corresponde a las tendencias hostiles que impulsaron a los hermanos al parricidio. A partir de este momento, las tendencias sociales de los hermanos, en las cuales reposa la gran transformación, conservan durante mucho tiempo la más profunda influencia sobre el desarrollo de la sociedad, manifestándose en la santificación de la sangre común, o sea en la afirmación de la solidaridad de todas las vías del mismo clan. Asegurándose así, recíprocamente, la vida, se obligan los hermanos a no tratarse jamás uno a otro como trataron al padre. A la prohibición de matar al tótem, que es de naturaleza religiosa, se añade ahora otra de carácter social, la del fratricidio, y transcurrirá mucho tiempo antes que esta prohibición llegue a constituir, sobrepasando los límites del clan, el breve y preciso mandamiento de «no matarás». En un principio es sustituida la horda paterna por el clan fraterno, garantizado por los lazos de la sangre. La sociedad reposa entonces sobre la responsabilidad común del crimen colectivo, la religión sobre la consciencia de la culpabilidad y El remordimiento, y la moral, sobre las necesidades de la nueva sociedad y sobre la expiación exigida por la consciencia de la culpabilidad.

Contrariamente a las concepciones modernas del sistema totémico y de acuerdo con otras anteriores, nos revela, pues, el psicoanálisis una íntima conexión entre el totemismo y la exogamia, y asigna a ambos un origen simultáneo.

6

Obedeciendo a múltiples y poderosos motivos habré de abstenerme de la tentativa de describir aquí el desarrollo ulterior de las religiones, desde su comienzo en el totemismo hasta su estado actual. Me limitaré, pues, a perseguir en el complicado tejido de tal desarrollo dos hilos que surgen con particular evidencia: el tema del sacrificio totémico y la actitud del hijo con respecto al padre.

Robertson Smith nos ha mostrado que en la forma primitiva del sacrificio retorna la comida totémica. El sentido del acto es en ambos casos el mismo: la santificación por la participación en la comida común. En el sacrificio perdura igualmente el sentimiento de la culpabilidad, que no puede ser apaciguado sino por la solidaridad de todos los participantes. Como nuevo elemento, hallamos, en cambio a la divinidad del clan, que asiste, invisible, al sacrificio y toma parte en la comida, al mismo título que los miembros de la tribu, los cuales se identifican con ella por la absorción de la carne del animal sacrificado. Mas ¿cómo llega el dios a ocupar esta situación que en un principio le era ajena?

La respuesta podía ser la de que en el intervalo había surgido -sin que sepamos de dónde- la idea de Dios, idea que se habría apoderado de toda la vida religiosa, de manera que la comida totémica habría quedado obligada, como todo lo que quería subsistir a adaptarse al nuevo sistema. Pero la investigación psicoanalítica del individuo nos ha evidenciado que el mismo concibe a Dios a imagen y semejanza de su padre carnal, que su actitud personal con respecto a Dios depende de la que abriga con relación a dicha persona terrenal y que, en el fondo, no es Dios sino una sublimación del padre. También aquí, como antes en el totemismo, nos aconseja el psicoanálisis que creamos a los fieles que nos hablan de Dios como de un padre celestial, lo mismo que en épocas remotas hablaron del tótem como de su antepasado. Si los datos del psicoanálisis merecen, en general, ser tomados en consideración, habremos de admitir que, sin perjuicio de aquellos otros orígenes y significaciones posibles de Dios sobre los cuales no puede proyectar nuestra disciplina luz ninguna, tiene que ser muy importante la participación de la idea de padre en la idea de Dios. Pero siendo así, figuraría el padre doblemente en el sacrificio primitivo, primero como dios y luego como víctima del sacrificio. Habremos, pues, de preguntarnos si es realmente posible esta noble representación, y en caso afirmativo, qué sentido hemos de atribuirle.

Sabemos que entre el dios y el animal sagrado (tótem, animal destinado al sacrificio) existen múltiples relaciones: 1a., a cada dios es consagrado generalmente un animal y a veces varios; 2a., en ciertos sacrificios particularmente sagrados -los que antes denominamos «místicos»- es precisamente el animal consagrado al dios el que le es ofrecido en sacrificio; 3a., el dios era adorado con frecuencia bajo la imagen de un animal, o, dicho de otro modo, ciertos animales continuaron siendo objeto de un culto divino mucho tiempo después del totemismo; 4a., en los mitos se transforma el dios con frecuencia en un animal, y muchas veces, precisamente en el que le está consagrado. Parecería, pues, natural admitir que el dios no es sino el animal totémico mismo del cual habría nacido en una fase ulterior del sentimiento religioso. La reflexión de que por su parte es el tótem una sustitución del padre, nos evita toda más amplia discusión. Así, pues, el tótem sería la primera forma de tal sustitución del padre, y el dios, otra posterior más desarrollada en la que el padre habría recobrado la figura humana. Esta nueva creación, nacida de la raíz de toda la formación religiosa, o sea de la añoranza del padre, habría llegado a ser posible, una vez que con el transcurso del tiempo sobrevinieron modificaciones esenciales en la actitud con respecto al padre y quizá también con respecto al animal.

Aun prescindiendo del comienzo de un extrañamiento psíquico del animal y de la descomposición del totemismo, efecto de la domesticación, no resulta difícil establecer cuáles fueron tales modificaciones. La situación creada por la supresión del padre entrañaba un elemento que con el transcurso del tiempo había de provocar un extraordinario incremento de la añoranza final. Los hermanos que se habían reunido para consumar el parricidio, abrigaban todos el deseo de llegar a ser iguales al padre y lo manifestaron absorbiendo en la comida totémica partes del cuerpo del animal sustitutivo. Pero a consecuencia de la presión que el clan fraterno ejercía sobre todos y cada uno de sus miembros, hubo de permanecer insatisfecho tal deseo. Nadie podía ni debía alcanzar ya nunca la omnipotencia del padre, objeto de los deseos de todos. De este modo, la hostilidad contra el padre que impulsó a su asesinato fue extinguiéndose en el transcurso de un largo período de tiempo para ceder su puesto al amor y dar nacimiento a un ideal cuyo contenido era la omnipotencia y falta de limitación del padre primitivo combatido un día, y la disposición a someterse a él. La primitiva igualdad democrática de todos los miembros de la tribu no pudo ser mantenida a la larga, a causa de los profundos cambios sobrevinidos en el estado de civilización, y entonces surgió una tendencia a resucitar el antiguo ideal del padre, elevando a la categoría de dioses a hombres que se habían demostrado superiores a los demás. Actualmente nos parece inconcebible que un hombre pueda llegar a ser dios y que un dios pueda morir, pero la antigüedad clásica admitía sin esfuerzo alguno estas representaciones. La elevación a la categoría de dios del padre antiguamente asesinado, al que la tribu hacía remontar su origen, constituía una tentativa de expiación mucho más seria de lo que antes lo fue el contrato con el tótem.

Lo que no nos es posible indicar es el lugar que corresponde en esta evolución a las grandes divinidades maternas, que precedieron quizá en todas partes a los dioses padres. Parece, en cambio, cierto que la transformación de la actitud con respecto al padre no se limitó al orden religioso, sino que se extendió, como era lógico, al otro sector de la vida humana sobre el que también había influido la supresión del padre, esto es, a la organización social. Con la institución de las divinidades paternas fue transformándose paulatinamente la sociedad huérfana de padre hasta adoptar el orden patriarcal. La familia pasó a constituir una reproducción de la horda primitiva antigua y devolvió al padre gran parte de sus antiguos derechos. Hubo, pues, nuevamente padres, pero las conquistas sociales del clan fraternal no se perdieron y la distancia de hecho que existió entre el nuevo padre de familia y el padre soberano absoluto de la horda primitiva era lo bastante grande para garantizar la persistencia de la necesidad religiosa y del amor filial, siempre despierto e insatisfecho.

Así, pues, en la escena del sacrificio ofrecido al dios de la tribu se halla realmente presente el padre, a doble título; como dios y como víctima del sacrificio. Pero en nuestra tentativa de llegar a la inteligencia de esta situación debemos ponernos en guardia contra aquellas interpretaciones superficiales que tienden a mostrárnosla como una simple alegoría, sin tener para nada en cuenta la estratificación histórica. La doble presencia del padre corresponde a dos significaciones sucesivas de la escena, en la cual han hallado una expresión plástica de la actitud ambivalente con respecto al padre y el triunfo de los sentimientos cariñosos del hijo sobre sus sentimientos hostiles. La derrota del padre y su profunda humillación han proporcionado los materiales para la representación de su supremo triunfo. La general importancia adquirida por el sacrificio depende de que otorga al padre satisfacción por la violencia de que fue objeto, precisamente con el mismo acto que perpetúa la memoria de tal violencia.

Más tarde pierde el animal su carácter sagrado y desaparecen las relaciones entre el sacrificio y la fiesta totémica. El sacrificio se convierte en una simple ofrenda a la divinidad, esto es, en un acto de desinterés y de renunciamento en favor suyo. Dios aparece ya tan por encima de los hombres, que éstos no pueden comunicar con él sino por mediación de sus sacerdotes. Simultáneamente surgen en la organización social reyes revestidos de un carácter divino que extienden al estado el sistema patriarcal. Observamos, pues, que el padre, restablecido en sus derechos, se venga cruelmente de su antigua derrota elevando a un grado máximo el poder de la autoridad. Los hijos aprovechan estas

nuevas circunstancias para eludir aún más su responsabilidad por el crimen cometido. No son ya ellos, en efecto, los responsables del sacrificio; es Dios mismo quien lo exige y ordena.

A esta fase pertenecen los mitos en los que el mismo dios da muerte al animal que le está consagrado, esto es, se da muerte a sí mismo, negación extrema del gran crimen que ha señalado los comienzos de la sociedad y el nacimiento de la consciencia de la responsabilidad. No resulta difícil reconocer una segunda significación del sacrificio. Expresa éste también, en efecto, la satisfacción por haber abandonado el culto del tótem a cambio del tributado a una divinidad, esto es, de haber establecido una sustitución del padre superior a la totémica. La traducción simplemente alegórica de la escena a la que nos venimos refiriendo coincide aquí en cierto modo con su interpretación psicoanalítica al pretender que dicha escena está destinada a mostrar que el dios ha superado la parte animal de su ser.

Sería, sin embargo, erróneo creer que los sentimientos hostiles pertenecientes al complejo paterno enmudecen por completo en esta época del restablecimiento de la autoridad del padre. Por el contrario, las primeras fases del régimen de las dos nuevas formaciones sustitutivas del padre, esto es, de los dioses y de los reyes, son las que nos ofrecen las manifestaciones más acentuadas de esta ambivalencia, que permanece característica de la religión.

En su obra *The golden bough* ha emitido Frazer la hipótesis de que los primeros reyes de las tribus latinas eran extranjeros que desempeñaban el papel de una divinidad, siendo sacrificados solemnemente como tales en una fiesta determinada. El sacrificio anual de un dios parece haber sido un rasgo característico de las religiones semitas. El ceremonial de los sacrificios humanos efectuados en los más diversos puntos de la Tierra habitada muestra innegablemente que las víctimas eran sacrificadas a título de representantes de la divinidad, y esta costumbre se mantiene aún en épocas muy posteriores, con la única diferencia de que los hombres vivos quedan reemplazados por modelos inanimados (maniqués-mañecos). El sacrificio divino teoantrópico, del que desgraciadamente no puedo tratar aquí tan detalladamente como antes del sacrificio animal, proyecta una viva luz sobre el pasado y nos revela el sentido de las formas de sacrificio más antiguas. Nos muestra con toda certidumbre que la víctima era siempre la misma: el dios al que se tributaba culto, o sea, en último análisis, el padre. La cuestión de las relaciones entre los sacrificios animales y los hombres encuentra ahora una sencilla solución. El sacrificio animal primitivo se hallaba ya destinado a reemplazar un sacrificio humano, la solemne muerte del padre, y cuando la representación sustitutiva del padre hubo recobrado los rasgos humanos, pudo transformarse de nuevo el sacrificio animal en un sacrificio humano.

El recuerdo del primer gran acto de sacrificio se demostró, pues, indestructible, a pesar de todos los esfuerzos realizados para borrarlo de la memoria, y precisamente cuando los hombres quisieron distanciarse más de sus motivos, hubo de surgir su exacta reproducción en la forma del sacrificio divino. No creo necesario exponer aquí cuáles fueron las evoluciones -racionalizaciones- del pensamiento religioso que hicieron posible este retorno. Robertson Smith, muy alejado de nuestra referencia del sacrificio al magno suceso de la historia primitiva de la Humanidad, indica que las ceremonias de las fiestas con las que los antiguos semitas celebraban la muerte de una divinidad eran explicadas como la conmemoración de una tragedia mítica y que las lamentaciones rituales no poseían el carácter de una expresión espontánea, sino que parecían haber sido impuestas y ordenadas por el temor a la cólera divina. Esta interpretación nos parece exacta y los sentimientos de los fieles aparecen explicados por la situación que en el fondo entrañaba la ceremonia.

Admitamos ahora como un hecho comprobado que los dos factores determinantes, los sentimientos rebeldes del hijo y la consciencia de su culpabilidad, no desaparecen jamás en el desarrollo ulterior de las religiones. Toda tentativa de solución del problema religioso, esto es, de conciliación de los dos poderes psíquicos opuestos, acaba por ser abandonada, probablemente bajo la influencia combinada de las transformaciones de la civilización, los sucesos históricos y las modificaciones psíquicas internas.

La tendencia del hijo a ocupar el lugar del dios padre se exterioriza cada vez con mayor claridad. La introducción de la agricultura aumentó en la familia patriarcal la importancia del hijo, el cual se permite nuevas manifestaciones de su libido incestuosa, que encuentra una satisfacción simbólica en el cultivo de la madre tierra. Nacen entonces las figuras divinas de Attis, Adonis, Tammuz y otras, espíritus de la vegetación y divinidades juveniles que gozan de los favores amorosos de las divinidades maternas y realizan con ellas el incesto, desafiando al padre. Pero la consciencia de la culpabilidad, no mitigada por estas creaciones, se expresa en los mitos que asignan a los jóvenes amantes una corta vida o los castigan con la castración o la cólera de la ofendida divinidad paterna, representada bajo la forma de un animal. Adonis es muerto por un jabalí, el animal sagrado de Afrodita. Attis, el amante de Cibele, muere castrado. Las lamentaciones que siguen a la muerte de estos dioses y la alegría que saluda su resurrección han pasado a constituir parte integrante del ritual de otra divinidad solar, predestinada a más duradero reinado.

Cuando el cristianismo comenzó a introducirse en el mundo antiguo tropezó con la competencia de otra religión, la de Mithra, y durante algún tiempo vaciló la victoria entre ambas divinidades.

El rostro nimbado de luz de la juvenil divinidad persa ha permanecido impenetrable para nuestra inteligencia. Las imágenes de esculturas de Mithra que nos lo muestran sacrificando bueyes nos autorizan quizá a deducir que representaba al hijo que llevó a cabo por sí solo el sacrificio del padre y redimió así a los hermanos de la culpa común que sobre ellos pesaba desde el crimen primitivo. Pero había aún otro camino para atenuar tal consciencia de la culpabilidad, y este otro camino es el que Cristo fue el primero en seguir. Sacrificando su propia vida redimió a todos sus hermanos del pecado original.

La doctrina del pecado original es de origen órfico. Quedó conservada en los misterios y pasó de ellos a las escuelas filosóficas de la antigüedad griega. Los hombres eran descendientes de los titanes que mataron y descuartizaron a Dionisos-Zagreos, y el peso de este crimen gravitaba sobre ellos. En un fragmento de Anaximandro leemos que la unidad del mundo quedó destruida por un crimen primitivo y que todo lo que de él resultó debía soportar perdurablemente el castigo. Si bien el acto de los titanes recuerda, por los detalles de la asociación de la colectividad, el asesinato y el descuartizamiento, el sacrificio totémico descrito por San Nilo -así como otros muchos mitos de la antigüedad, entre ellos el de Orfeo mismo-, nos desorienta, en cambio, la circunstancia de que el dios asesinado por los titanes era una divinidad juvenil.

En el mito cristiano, el pecado original de los hombres es indudablemente un pecado contra Dios Padre. Ahora bien: si Cristo redime a los hombres del pecado original sacrificando su propia vida, habremos de deducir que tal pecado era un asesinato. Conforme a la Ley de Talión, profundamente arraigada en el alma humana, el asesinato no puede ser redimido sino con el sacrificio de otra vida. El holocausto de la propia existencia indica que lo que se redime es una deuda de sangre. Y si este sacrificio de la propia vida procura la reconciliación con Dios Padre, el crimen que se trata de expiar no puede ser sino el asesinato del padre.

Así, pues, en la doctrina cristiana confiesa la Humanidad más claramente que en ninguna otra su culpabilidad, emanada del crimen original, puesto que sólo en el sacrificio de un hijo ha hallado expiación suficiente. La reconciliación con el padre es tanto más sólida cuanto que simultáneamente a este sacrificio se proclama la total renunciación a la mujer, causa primera de la rebelión primitiva. Pero aquí se manifiesta una vez más la fatalidad psicológica de la ambivalencia. Con el mismo acto con el que ofrece al padre la máxima expiación posible alcanza también el hijo el fin de sus deseos contrarios al padre, pues se convierte a su vez en dios al lado del padre, o más bien en sustitución del padre. La religión del hijo sustituye a la religión del padre, y como signo de esta sustitución se resucita la antigua comida totémica; esto es, la comunión, en la que la sociedad de los hermanos consume la carne y la sangre del hijo -no ya las del padre-, santificándose de este modo e identificándose con él. Nuestra mirada persigue a través de los tiempos la identidad de la comida totémica con el sacrificio de animales, el sacrificio humano teoantrópico y la eucaristía cristiana y reconoce en todas estas solemnidades la consecuencia de aquel crimen que tan agobiadoramente ha pesado sobre los hombres y del que, sin embargo, tienen que hallarse tan orgullosos. La comunión cristiana no es en el fondo sino una nueva supresión del padre, una repetición del acto necesitado de expiación. Observamos ahora cuán acertada es la afirmación de Frazer de que la «comunión cristiana ha absorbido y se ha asimilado un sacramento mucho más antiguo que el cristianismo».

7

Un acontecimiento como la supresión del padre por la horda fraterna tenía que dejar huellas imperecederas en la historia de la Humanidad y manifestarse en formaciones sustitutivas, tanto más numerosas cuanto menos grato era su recuerdo directo. Resistiendo a la tentación de perseguir tales huellas, fácilmente evidenciables en la Mitología, pasará a otro terreno, explorado ya por S. Reinach en su interesantísimo ensayo sobre la muerte de Orfeo.

En la historia del arte griego hallamos una situación que presenta singulares analogías, al par que profundas diferencias, con la escena de la comida totémica descrita por Robertson Smith. Me refiero a la situación que nos muestra la tragedia griega en su forma primitiva. Un cierto número de personas reunidas bajo un nombre colectivo e idénticamente vestidas -el coro- rodea al actor que encarna la figura del héroe, primitivamente el único personaje de la tragedia, y se muestra dependiente de sus palabras y sus actos. Más tarde se agregó a éste un segundo actor, y luego un tercero, destinados a servir de comparsas al héroe o a representar partes distintas de su personalidad. Pero el carácter del héroe y su posición con respecto al coro permanecieron inalterados. El héroe de la tragedia debía sufrir, y tal es aún hoy en día el contenido principal de una tragedia. Ha echado sobre sí la llamada culpa trágica, cuyos fundamentos resultan a veces difícilmente determinables, pues con frecuencia carece de toda relación con la moral corriente. Casi siempre consistía en una rebelión contra una autoridad divina o humana y el coro acompañaba y asistía al héroe con su simpatía, intentando contenerle, advertirle y moderarle, y le compadecía cuando, después de llevar a cabo su audaz empresa, hallaba el castigo considerado como merecido.

Mas, ¿por qué debe sufrir el héroe de la tragedia y qué significa la culpa trágica? Debe sufrir porque es el padre primitivo, el héroe de la gran tragedia primera, la cual encuentra aquí una reproducción tendenciosa. La culpa trágica es aquella que el héroe debe tomar sobre sí para redimir de ella al coro. La acción desarrollada en la escena es una deformación refinadamente hipócrita de la realidad histórica. En esta remota realidad fueron precisamente los miembros del coro los que causaron los sufrimientos del héroe. En cambio, la tragedia le atribuye por entero la responsabilidad de sus sufrimientos, y el coro simpatiza con él y compadece su desgracia. El crimen que se le imputa, la rebelión contra una poderosa autoridad, es el mismo que pesa, en realidad, sobre los miembros del coro; esto es, sobre la horda fraterna. De este modo queda promovido el héroe -aun contra su voluntad- en redentor del coro.

Habiendo sido los sufrimientos de Dionisos, el divino macho cabrío, y las lamentaciones de su cortejo de machos cabríos identificados con él, el argumento preferido de la tragedia griega primitiva, no podemos extrañar que este drama, que había perdido ya por completo su vitalidad en el transcurso de los tiempos, la recobrase totalmente en la Edad Media, apoderándose de la Pasión de Cristo.

De la investigación que hasta aquí hemos desarrollado en la forma más sintética posible podemos deducir como resultado que en el complejo de Edipo coinciden los comienzos de la religión, la moral, la sociedad y el arte, coincidencia que se nos muestra perfectamente de acuerdo con la demostración aportada por el psicoanálisis de que este complejo constituye el nódulo de todas las neurosis, en cuanto hasta ahora nos ha sido posible penetrar en la naturaleza de estas últimas. Nos ha sorprendido en extremo haber podido hallar también para estos problemas de la vida anímica de los pueblos una solución partiendo de un único punto de vista concreto, tal como la actitud con respecto al padre. Pero quizá nos sea posible todavía enlazar a él otro problema psicológico. Hemos tenido ya frecuentes ocasiones de señalar la ambivalencia afectiva; esto es, la coincidencia de odio y amor con respecto a las mismas personas, en la raíz de importantes formaciones de la civilización, pero ignoramos totalmente sus orígenes. Podemos suponer que constituye un fenómeno fundamental de nuestra vida afectiva y también es posible que fuera ajena primitivamente a la misma y hubiese sido adquirida por la Humanidad como una consecuencia del complejo paterno, o sea de aquel en el que la investigación psicoanalítica del individuo encuentra aún hoy en día dicha ambivalencia en su más elevada expresión.

Antes de terminar quiero advertir al lector que, a pesar de la concordancia de los resultados obtenidos en nuestras investigaciones, y que convergen todas hacia un solo y único punto, no nos ocultamos en modo alguno las incertidumbres inherentes a nuestras premisas y las dificultades con que tropieza la aceptación de nuestros resultados, que seguramente han surgido ya en el ánimo de nuestros lectores.

No puede haberse ocultado a nadie que postulamos la existencia de un alma colectiva en la que se desarrollan los mismos procesos que en el alma individual. Admitimos que la consciencia de la culpabilidad emanada de un acto determinado ha persistido a través de milenios enteros, conservando toda su eficacia en generaciones que nada podían saber ya de dicho acto, y reconocemos que un proceso afectivo que pudo nacer en una generación de hijos maltratados por su padre ha subsistido en nuevas generaciones sustraídas a dicho mal trato por la supresión del padre tiránico. Estas hipótesis parecen susceptibles de despertar graves objeciones, y es preferible cualquier otra explicación que no tuviera necesidad de apoyarse en ellas.

Pero una más detenida reflexión mostrará al lector que no es únicamente nuestra la responsabilidad de tales atrevimientos. Sin la hipótesis de un alma colectiva y de una continuidad de la vida afectiva de los hombres que permita desprestigiar la interrupción de los actos psíquicos individuales resultantes de la desaparición de la existencia no podría existir la psicología de los pueblos. Si los procesos psíquicos de una generación no prosiguieran desarrollándose en la siguiente, cada una de ellas se vería obligada a comenzar desde un principio el aprendizaje de la vida, lo cual excluiría toda posibilidad de progreso en este terreno. En relación con este particular se nos plantean dos nuevas interrogaciones, relativas, respectivamente, a la amplitud que debemos atribuir a la continuidad psíquica dentro de estas series de generaciones y a los medios y caminos de que se sirve cada generación para transmitir a la siguiente sus estados psíquicos. Estos dos problemas no han recibido aún solución satisfactoria, y la comunicación directa o la tradición no constituyen tampoco una explicación suficiente. En general, la psicología de los pueblos se preocupa muy poco de averiguar por qué medios queda constituida la necesaria continuidad de la vida psíquica en las generaciones sucesivas. Tal continuidad queda asegurada en parte por la herencia de disposiciones psíquicas, las cuales precisan, sin embargo, de ciertos estímulos en la vida individual para desarrollarse. En este sentido es como habremos quizá de interpretar las palabras del poeta: «Aquello que has heredado de tus padres, conquistalo para poseerlo.» El problema se nos mostraría aún más intrincado si pudiéramos reconocer la existencia de hechos psíquicos susceptibles de sucumbir a una represión que no dejase la menor huella de ellos. Pero sabemos que no existen hechos de esta clase. Las más intensas represiones dejan tras de sí formaciones sustitutivas deformadas, las cuales originan a su vez determinadas reacciones. Habremos, pues, de admitir que ninguna generación posee la capacidad de ocultar a

la siguiente hechos psíquicos de cierta importancia. El psicoanálisis nos ha enseñado, en efecto, que el hombre posee en su actividad espiritual inconsciente un aparato que le permite interpretar las reacciones de los demás; esto es, rectificar y corregir las deformaciones que sus semejantes imprimen a la expresión de sus impulsos afectivos. Merced a esta comprensión inconsciente de todas las costumbres, ceremonias y prescripciones que la actitud primitiva con respecto al padre hubo de dejar tras de sí, es quizá como las generaciones ulteriores han conseguido asimilarse la herencia afectiva de las que precedieron.

Las concepciones psicoanalíticas nos permiten echar por tierra otra objeción. Hemos concebido las primeras prescripciones y restricciones de orden moral como reacción a un acto que proporcionó a sus autores la noción de crimen. Arrepintiéndose de la comisión de dicho acto, decidieron excluir su repetición y renunciar a los beneficios que el mismo podría haberles procurado. Esta fecunda consciencia de la culpabilidad no se ha extinguido aún entre nosotros. Volvemos a hallarla especialmente y con una eficacia asocial entre los neuróticos, en los que produce nuevos preceptos morales y continuas restricciones a título de expiación de los crímenes cometidos y de precaución contra la ejecución de otros nuevos. Pero cuando investigamos en estos neuróticos los actos que han despertado tales reacciones, quedamos defraudados. La consciencia de su culpabilidad no se basa en actos ningunos, sino en impulsos y sentimientos orientados hacia el mal, pero que jamás se han traducido en una acción. La consciencia de la culpabilidad que agobia a estos enfermos se basa en realidades puramente psíquicas y no en realidades materiales. Los neuróticos se caracterizan por situar la realidad psíquica por encima de la material, reaccionando a las ideas como los hombres normales reaccionan tan sólo a las realidades.

¿No podía acaso haber sucedido algo análogo entre los primitivos? Podemos atribuirles, justificadamente, una extraordinaria sobreestimación de sus actos psíquicos como fenómeno parcial de su organización narcisista. Por tanto, los simples impulsos hostiles contra el padre y la existencia de la fantasía optativa de matarle y devorarlo hubieran podido bastar para provocar aquella reacción moral que ha creado el totemismo y el tabú. De este modo eludiríamos la necesidad de hacer remontar los comienzos de nuestra civilización, que tan justificado orgullo nos inspira, a un horrible crimen, contrario a todos nuestros sentimientos. El encadenamiento causal que se extiende desde tales comienzos hasta nuestros días no quedaría interrumpido por este hecho, pues la realidad psíquica bastaría para explicar todas las consecuencias indicadas. Se nos objetará que la transformación social de la horda paterna en el clan fraterno constituye, sin embargo, un hecho incontestable. El argumento, aunque fuerte, no es, sin embargo, decisivo. La transformación de la sociedad pudo efectuarse en una forma menos violenta y contener de todos modos las condiciones necesarias para la manifestación de la reacción moral. Mientras se hizo sentir la opresión ejercida por el antepasado primitivo, los sentimientos hostiles contra él se hallaban justificados, y el remordimiento por ellos causado hubo de esperar una época distinta para manifestarse. Igualmente inconsistente es la otra objeción, según la cual todo lo deducido de la actitud ambivalente con respecto al padre, o sea al tabú, y las prescripciones relativas al sacrificio, presentaría los caracteres de la más concreta y profunda realidad. Pero el ceremonial y las inhibiciones de nuestros neuróticos atormentados por ideas obsesivas presentan también tales caracteres, no obstante lo cual permanecen siempre dentro de la realidad psíquica, no pasando nunca de proyectos jamás traducidos en hechos concretos. Habremos, pues, de guardarnos de aplicar al mundo del primitivo y del neurótico, rico únicamente en sucesos interiores, el desprecio que nuestro mundo prosaico, lleno de valores materiales, experimenta por las ideas y los deseos puros.

Nos hallamos aquí ante una cuestión difícil de decidir. Comenzaremos, sin embargo, por declarar que la diferencia indicada, que algunos podrían hallar fundamental, carece a nuestro juicio de toda relación con la esencia del tema discutido. Si los deseos y los impulsos presentan para el primitivo un valor de hechos, sólo de nosotros depende intentar comprender esta concepción, en lugar de obstinarnos en corregirla conforme a nuestro propio modelo. Intentaremos pues, formarnos una idea precisa de la neurosis, puesto que es ella la que ha hecho surgir en nosotros las dudas que acabamos de señalar. No es cierto que los neuróticos obsesivos, que en nuestros días sufren la presión de una supermoral, no se defiendan sino contra la realidad psíquica de las tentaciones y se castiguen tan sólo por impulsos no traducidos en actos. Tales tentaciones e impulsos entrañan una gran parte de realidad histórica. Estos hombres no conocieron en su infancia sino malos impulsos, y en la medida en que sus recursos infantiles se lo permitieron, los tradujeron más de una vez en actos. Durante su infancia pasaron, en efecto, por un período de maldad, por una fase de perversión, preparatoria y anunciadora de la fase supermoral ulterior. La analogía entre el primitivo y el neurótico se nos muestra, pues, mucho más profunda si admitimos que la realidad psíquica, cuya estructura conocemos, ha coincidido también al principio, en el primero, con la realidad concreta; esto es, si suponemos que los primitivos llevaron a cabo aquello que según todos los testimonios tenían intención de realizar.

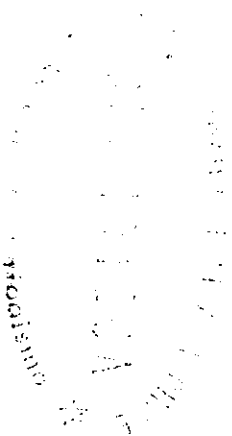
Sin embargo, no debemos dejarnos influir con exceso en nuestros juicios sobre los primitivos por la analogía con los neuróticos. Es preciso tener también en cuenta las diferencias reales. Ciertamente es que ni el salvaje ni el neurótico conocen aquella precisa y decidida separación que establecemos entre el pensamiento y la acción. En el neurótico, la acción se halla completamente inhibida y reemplazada

totalmente por la tarea. Por el contrario, el primitivo no conoce trabas a la acción. Sus ideas se transforman inmediatamente en actos. Pudiera incluso decirse que la acción reemplaza en él a la idea. Así, pues, sin pretender cerrar aquí con una conclusión definitiva y cierta la discusión cuyas líneas generales hemos esbozado antes, podemos arriesgar la proposición siguiente: «en el principio era la acción».

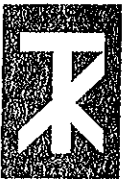
Dr. Sigmund
Freud

El malestar en la cultura
y otros ensayos

Paulina Jarrovi C.



374695



El libro de bolsillo
Biblioteca de autor
Alianza Editorial

Metapsicología*

Algunas observaciones sobre el concepto de lo inconsciente en el psicoanálisis

Quisiera exponer en pocas palabras y lo más claramente posible qué sentido entraña en el psicoanálisis –y sólo en el psicoanálisis– la expresión «inconsciente». Una representación –o cualquier otro elemento psíquico– puede hallarse ahora presente en mi conciencia, desaparecer de ella en el momento inmediato y emerger de nuevo, sin modificación alguna, después de un intervalo; mas no como consecuencia de una nueva percepción sensorial, sino del recuerdo, según la expresión corriente. Para explicarnos este hecho nos vemos obligados a suponer que también durante el intervalo hubo de hallarse tal representación presente en nuestro espíritu, aunque permanecía latente en la conciencia. Lo que no podemos representarnos es la forma en la que existía mientras se hallaba presente en la vida psíquica y latente en la conciencia.

Sale aquí a nuestro encuentro la hipótesis filosófica de que la representación latente no existió como objeto de la psicología, sino tan sólo como disposición física a la repetición del mismo fenómeno psíquico, esto es, de la representación de que se trate. Pero tal teoría, a más de traspasar los límites de la Psicología propiamente dicha, no hace sino eludir el

* Los trabajos agrupados bajo este título fueron publicados en la *Internationaler Zeitschrift für Psychoanalyse*, entre 1913 y 1917.

problema, sosteniendo que «consciente» y «psíquico» son conceptos idénticos, e incurre evidentemente en error al negar a la Psicología el derecho a explicar con sus propios medios auxiliares uno de sus hechos más corrientes.

Llamaremos, pues, «consciente» a la representación que se halla presente en nuestra conciencia y es objeto de nuestra percepción, y éste será por ahora el único y estricto sentido que atribuiremos a la expresión discutida. En cambio, denominaremos «inconsciente» a aquellas representaciones latentes de las que tenemos algún fundamento para sospechar que se hallan contenidas en la vida anímica, como sucede en la memoria.

Una representación inconsciente será entonces una representación que no percibimos, pero cuya existencia estamos, sin embargo, prontos a afirmar, basándose en indicios y pruebas de otro orden.

Esta labor podría ser considerada como puramente descriptiva o clasificadora si para formar nuestro juicio no dispusiéramos de otros datos que los hechos de la memoria o los de la asociación a través de elementos intermedios inconscientes. Pero el conocido experimento de la «asociación posthipnótica» nos demuestra la extraordinaria importancia de la distinción entre *consciente* e *inconsciente*.

Este experimento, tal y como lo realizaba Bernheim, consiste en sumir a una persona en estado hipnótico, y hallándose así bajo la influencia del médico, ordenarle la ejecución de cierto acto en determinado momento ulterior (por ejemplo, media hora después), despertándola luego de transmitirle la orden. Al despertar, parece el sujeto haber vuelto totalmente a la conciencia y a su sentido habitual, sin que conserve recuerdo alguno del estado hipnótico, no obstante lo cual, en el momento fijado surge en él el impulso a ejecutar el acto prescrito, que es realizado con plena conciencia, aunque sin saber por qué. Para describir este fenómeno

meno habremos de decir que el propósito existe en forma *latente* o *inconsciente* en el ánimo del sujeto hasta el instante preñado, llegado el cual pasa a hacerse *consciente*. Pero lo que en tal momento surge en la conciencia no es el propósito en su totalidad, sino tan sólo la representación del acto que de ejecutar se trata. Las demás ideas asociadas con esta representación —la orden, la influencia del médico y el recuerdo del estado hipnótico— permanecen todavía *inconscientes*.

Pero aún nos ofrece este experimento otras enseñanzas.

Nos lleva, de una concepción puramente descriptiva del fenómeno, a una concepción *dinámica*. La idea del acto prescrito durante la hipnosis no se limita a devenir en un momento dado objeto de la conciencia, sino que se hace *eficaz*, circunstancia esta la más singular de los hechos. Pasa a convertirse en acto en cuanto la conciencia advierte su presencia. Dado que el verdadero impulso a la acción es la orden del médico, no podemos por menos de suponer que también la idea de esta prescripción ha llegado a hacerse *eficaz*.

Sin embargo, esta última idea no es acogida en la conciencia, como sucede con la idea del acto de ella derivada, sino que permanece inconsciente, siendo así, a un mismo tiempo, *eficaz* e *inconsciente*.

La sugestión posthipnótica es un producto de laboratorio, un hecho artificialmente provocado. Pero si aceptamos la teoría de los fenómenos histéricos, iniciada por P. Janet y desarrollada por Breuer y por mí, se nos ofrece una multitud de hechos naturales que muestran todavía más clara y precisamente el carácter psicológico de la sugestión posthipnótica.

La vida anímica de los pacientes histéricos se nos muestra llena de ideas *eficaces*, pero *inconscientes*. De ellas proceden todos los síntomas. El carácter más singular del estado anímico histérico es, en efecto, el dominio de las

representaciones inconscientes. Los vómitos de una paciente histérica pueden ser una consecuencia de su idea de que se halla encinta. Sin embargo, la sujeto no tiene conocimiento alguno de tal idea, aunque no sea difícil descubrirla en su vida anímica y hacerla emerger en su conciencia por uno de los procedimientos técnicos del psicoanálisis. Cuando se entrega a las convulsiones y gesticulaciones que constituyen su «ataque», no se representa siquiera conscientemente los actos que se propone, y observa quizá tales manifestaciones con los sentimientos de un espectador indiferente, no obstante lo cual puede el análisis demostrar que desempeña su papel en la reproducción dramática de una escena de su vida cuyo recuerdo es inconscientemente eficaz durante el ataque. El análisis descubre este mismo predominio de ideas inconscientes eficaces como el elemento esencial de la psicología de todas las demás formas de neurosis.

Nos enseña, pues, el análisis de los fenómenos neuróticos que una idea latente o inconsciente no es necesariamente débil y que la presencia de tal idea en la vida anímica es susceptible de pruebas indirectas indiscutibles, de un valor casi idéntico a la prueba directa suministrada por la conciencia. Nos sentimos así autorizados a acordar nuestra clasificación con este aumento de nuestros conocimientos, introduciendo una diferenciación fundamental de las ideas latentes e inconscientes. Estábamos acostumbrados a pensar que toda idea latente lo era a consecuencia de su debilidad y se hacía consciente en cuanto adquiría fuerza. Mas ahora hemos llegado a la convicción de que existen ciertas ideas latentes que no penetran en la conciencia por fuertes que sean. Así, pues, denominaremos preconscientes a las ideas latentes del primer grupo y reservaremos el calificativo de inconscientes (en su sentido propio) para las del segundo, que son las que hemos observado en las neurosis. La expresión *inconsciente*, que hasta

aquí no hemos utilizado sino en sentido descriptivo, recibe ahora una significación más amplia. No designa ya tan sólo ideas latentes en general, sino especialmente las que presentan un determinado carácter dinámico; esto es, aquellas que, a pesar de su intensidad y eficacia, se mantienen lejos de la conciencia.

Antes de continuar nuestra exposición queremos salir al paso de dos objeciones que prevemos han de sernos opuestas en este punto. La primera sería la de que en lugar de agredarnos a la hipótesis de las ideas inconscientes, de las que nada sabemos, haríamos mejor en aceptar que la conciencia puede fragmentarse, de manera que algunas ideas u otros procesos psíquicos lleguen a formar una conciencia aparte, dissociada del núcleo principal de la actividad psíquica y sustráida a ella. Conocidos casos patológicos, como el del doctor Azam, parecen muy apropiados para demostrar que la disociación de la conciencia no es ninguna imaginación fantástica.

Pero tal teoría se basa únicamente, a nuestro juicio, en el empleo equivocado de la palabra *consciente*. No tenemos derecho a extender el sentido de esta palabra hasta el punto de utilizarla para designar una conciencia de la que nada sabe su poseedor. Si para los filósofos resulta difícil creer en la existencia de un pensamiento inconsciente, más inaceptable ha de parecerles la existencia de una conciencia inconsciente. Los casos descritos como de disociación de la conciencia, así el del doctor Azam, pueden ser más bien considerados como casos de traslación de la conciencia, en los cuales esta función —o lo que sea— oscila entre dos distintos complejos psíquicos que devienen alternativamente conscientes e inconscientes.

La segunda objeción que preveíamos era la de que aplicamos a la psicología de los normales consecuencias deducidas principalmente del estudio de estados patológicos y podemos destruirla con la simple exposición de un hecho cuyo

conocimiento debemos al psicoanálisis. Ciertas perturbaciones funcionales que aparecen con extrema frecuencia en los individuos sanos, por ejemplo, los *lapsus linguae*, los errores de memoria, el olvido de nombres, etcétera, pueden ser referidos sin dificultad a la actuación de intensas ideas inconscientes, lo mismo que los síntomas neuróticos. En el curso de esta especulación hallaremos otro argumento aún más convincente.

La distinción de ideas preconcientes e inconscientes nos conduce a abandonar los dominios de la clasificación y a formarnos un juicio sobre las relaciones funcionales y dinámicas en la actividad psíquica. Hasta aquí hemos hallado un preconsciente eficaz, que se hace fácilmente conciencia, y un inconsciente eficaz, que permanece inconsciente y parece estar disociado de la conciencia.

No sabemos si estas dos clases de actividad psíquica son desde un principio idénticas o contrarias por esencia, pero podemos preguntarnos por qué pueden haberse diferenciado en el curso de los procesos psíquicos. El psicoanálisis nos da, sin vacilar, clara respuesta a esta interrogación. Para el producto de lo inconsciente eficaz no es imposible penetrar en la conciencia; mas este resultado requiere un cierto esfuerzo. Si intentamos conseguirlo en nosotros mismos, experimentamos la clara sensación de una *defensa* que ha de ser vencida, y cuando nos lo proponemos con un paciente, advertimos signos inequívocos de aquello que denominamos *resistencia*. Averiguamos así que la idea inconsciente es excluida de la conciencia por fuerzas vivas que se oponen a su recepción, no oponiendo, en cambio, obstáculo ninguno a las ideas preconcientes. El psicoanálisis demuestra que la repulsa de las ideas inconscientes es provocada exclusivamente por las tendencias encarnadas en su contenido. La teoría más inmediata y verosímil que podemos edificar en este estadio de nuestro conocimiento es la que sigue: lo inconsciente es una fase regular e inevitable de los procesos

que cimentan nuestra actividad psíquica: todo acto psíquico comienza por ser inconsciente, y puede continuar siendo lo o progresar hasta la conciencia, desarrollándose según tropiece o no con una resistencia. La diferenciación de actividad preconciente y actividad consciente no es primaria, sino que se establece después de haber entrado en juego la *defensa*. Sólo entonces adquiere un valor teórico y práctico la diferencia entre ideas preconcientes, que surgen en la conciencia y pueden volver a ella en todo momento, e ideas inconscientes, a las que ello está vedado. El arte fotográfico nos ofrece una analogía de esta hipotética relación entre la actividad consciente y la inconsciente. El primer estadio de la fotografía es el del negativo. Toda imagen fotográfica tiene que pasar por el proceso *negativo*, y algunos de estos negativos, que han resistido bien la prueba, son admitidos al proceso *positivo*, que acaba en la imagen perfecta.

Pero la diferenciación de actividad preconciente e inconsciente y el conocimiento de la barrera que las separa no constituyen el último ni el más importante resultado de la investigación psicoanalítica de la vida anímica. Existe un producto psíquico que encontramos en las personas más normales y que, sin embargo, ofrece una singularísima analogía con los más extraños e intensos de la locura y que no ha sido para los filósofos más comprensible que la locura misma. Me refiero a los sueños. El psicoanálisis se basa en el análisis de los sueños; la interpretación onírica es la labor más completa que nuestra joven ciencia ha llevado a cabo hasta hoy. Un caso típico de formación onírica puede ser descrito del modo siguiente: la actividad anímica diurna ha despertado una serie de ideas que ha conservado algo de su eficacia, escapando así a la general anulación del interés que trae consigo el reposo y constituye la preparación espiritual del dormir. Esta serie de ideas consigue durante la noche ponerse en conexión con uno de los deseos inconscientes que desde la infancia del sujeto se hallan siempre presentes en la

vida anímica, aunque por lo regular reprimidos y excluidos de la existencia consciente. Por medio de la energía que les presta este apoyo inconsciente recobran su eficacia las ideas residuales de la actividad diurna y quedan capacitadas para surgir en la conciencia bajo la forma de un sueño. Así, pues, han sucedido tres cosas:

1.^a Las ideas han experimentado una modificación, un disfraz y una deformación, que representan la participación de su aliado inconsciente.

2.^a Han conseguido ocupar la conciencia en una ocasión en la que la misma no debía haberles sido accesible.

3.^a Un fragmento de inconsciente ha logrado emerger en la conciencia, resultado que le hubiera sido imposible conseguir en toda otra circunstancia.

El psicoanálisis nos ha instruido en el arte de descubrir los «restos diurnos» y las ideas latentes del sueño. Por su comparación con el contenido manifiesto del sueño hemos podido formarnos un juicio sobre las transformaciones por las que dichos restos e ideas han pasado y la forma en que las mismas han llegado a efecto.

Las ideas latentes del sueño no se diferencian en nada de los productos de nuestra ordinaria actividad psíquica consciente. Puede aplicárseles el nombre de ideas preconscientes y, en efecto, pueden haber sido conscientes en un momento de la vida despierta. Mas por su enlace con las tendencias inconscientes, establecido durante la noche, quedaron asimiladas a ellas, rebajadas hasta cierto punto al estado de ideas inconscientes y sometidas a las leyes que rigen la actividad inconsciente. Se nos ofrece aquí la posibilidad de averiguar algo que ni la especulación ni ninguna otra fuente del conocimiento empírico nos hubieran permitido adivinar jamás, esto es, que las leyes de la actividad anímica inconsciente se diferencian en alto grado de aquellas que rigen la actividad anímica consciente. Una detallada labor nos lleva al conocimiento de las peculiaridades de lo inconsciente, y podemos

esperar que mediante una más penetrante investigación de los procesos de la formación de los sueños alcanzaremos nuevos conocimientos.

Esta investigación no está aún llevada a término, y una exposición de los resultados obtenidos hasta ahora nos obligaría a entrar en los más complejos problemas de la interpretación onírica. Pero no quisiera terminar estas explicaciones sin indicar la transformación y el progreso de nuestra comprensión de lo inconsciente, que debemos al estudio psicoanalítico de los sueños.

Lo inconsciente nos pareció al principio tan sólo un enigmático carácter de un determinado proceso psíquico. Ahora significa ya algo más para nosotros, pues constituye un signo de que tal proceso participa de la naturaleza de una determinada categoría psíquica que nos es conocida por otros rasgos característicos de mayor importancia, y de que pertenece a un sistema de actividad psíquica digno de toda nuestra atención. El valor de lo inconsciente como elemento indicador sobrepasa extraordinariamente su importancia como cualidad. Al sistema que se nos muestra caracterizado por el hecho de ser inconscientes todos y cada uno de los procesos que lo constituyen, lo designamos con el nombre de «lo inconsciente», a falta de otro término mejor y menos equívoco. Como fórmula de este sistema emplearemos la abreviatura *Inc.*

Este es el tercero y más importante sentido que ha adquirido en el psicoanálisis la expresión «inconsciente».

LIBRODOT.COM

EDGAR ALLAN POE

LA CARTA ROBADA

LA CARTA ROBADA - Edgar Allan Poe (1809 - 1849)

Texto de dominio público.

Edición Electrónica: **El Trauko**
Versión 1.0 - Word 97

Texto digital # 76

Este texto digital es de DOMINIO PÚBLICO en Chile por cumplirse más de 50 años de la muerte de su autor. Sin embargo no todas las leyes de Copyright son iguales en los diferentes países del mundo. Infórmese de la situación de su país antes de la distribución pública de este texto.

Todas las formas de redistribución digital o de impresión quedan autorizadas en aquellos países en el cual este texto es de dominio público siempre que en las mismas se incluya el siguiente aviso:

"La Biblioteca de El Trauko"
<http://www.fortunecity.es/poetas/relatos/166/>
<http://go.to/trauko>
trauko33@mixmail.com
Chile - Mayo 2001

LA CARTA ROBADA

Edgar Allan Poe

Al anochecer de una tarde oscura y tormentosa en el otoño de 18..., me hallaba en París, gozando de la doble voluptuosidad de la meditación y de una pipa de espuma de mar, en compañía de mi amigo C. Auguste Dupin, en un pequeño cuarto detrás de su biblioteca, *au troisième*, No. 33, de la rue Dunot, en el *faubourg* St. Germain. Durante una hora por lo menos, habíamos guardado un profundo silencio; a cualquier casual observador le habríamos parecido intencional y exclusivamente ocupados con las volutas de humo que viciaban la atmósfera del cuarto. Yo, sin embargo, estaba discutiendo mentalmente ciertos tópicos que habían dado tema de conversación entre nosotros, hacía algunas horas solamente; me refiero al asunto de la rue Morgue y el misterio del asesinato de Marie Roget. Los consideraba de algún modo coincidentes, cuando la puerta de nuestra habitación se abrió para dar paso a nuestro antiguo conocido, monsieur G***, el prefecto de la policía parisina.

Le dimos una sincera bienvenida porque había en aquel hombre casi tanto de divertido como de despreciable, y hacía varios años que no le veíamos. Estábamos a oscuras cuando llegó, y Dupin se levantó con el propósito de encender una lámpara; pero volvió a sentarse sin haberlo hecho, porque G*** dijo que había ido a consultarnos, o más bien a pedir el parecer de un amigo, acerca de un asunto oficial que había ocasionado una extraordinaria agitación.

—Si se trata de algo que requiere mi reflexión —observó Dupin, absteniéndose de dar fuego a la mecha—, lo examinaremos mejor en la oscuridad.

—Esa es otra de sus singulares ideas —dijo el prefecto, que tenía la costumbre de llamar «singular» a todo lo que estaba fuera de su comprensión, y vivía, por consiguiente, rodeado de una absoluta legión de «singularidades».

—Es muy cierto —respondió Dupin, alcanzando a su visitante una pipa, y haciendo rodar hacia él un confortable sillón.

—¿Y cuál es la dificultad ahora? —pregunté— Espero que no sea otro asesinato.

—¡Oh, no, nada de eso!. El asunto es *muy* simple, en verdad, y no tengo duda que podremos manejarlo suficientemente bien nosotros solos; pero he pensado que a Dupin le gustaría conocer los detalles del hecho, porque es un caso excesivamente *singular*.

—Simple y singular —dijo Dupin.

—Y bien, sí; y no exactamente una, sino ambas cosas a la vez. Sucede que hemos ido desconcertados porque el asunto es tan simple, y, sin embargo nos confunde a todos.

—Quizás es precisamente la simplicidad lo que le desconcierta a usted —dijo mi amigo.

—¡Qué desatino dice usted! —replicó el prefecto, riendo de todo corazón.

—Quizás el misterio es un poco *demasiado* sencillo —dijo Dupin.

—¡Oh, por el ánimo de...! ¡Quién ha oído jamás una idea semejante!

—Un poco *demasiado* evidente.

—¡Ja, ja, ja!... ¡ja, ja, ja!... ¡jo, jo, jo! —reía nuestro visitante, profundamente divertido— ¡Oh, Dupin, usted me va a hacer reventar de risa!

—¿Y cuál es, por fin, el asunto de que se trata? —pregunté.

—Se lo diré a usted —replicó el prefecto, profiriendo un largo, fuerte y reposado puff y acomodándose en su sillón— Se lo diré en pocas palabras; pero antes de comenzar, le advertiré que este es un asunto que demanda la mayor reserva, y que perdería sin remedio mi puesto si se supiera que lo he confiado a alguien.

—Continuemos —dije.

—O no continúe —dijo Dupin.

—De acuerdo; he recibido un informe personal de un altísimo personaje, de que un documento de la mayor importancia ha sido robado de las habitaciones reales. El individuo que lo robó es conocido; sobre este punto no hay la más mínima duda; fue visto en el acto de llevárselo. Se sabe también que continúa todavía en su poder.

—¿Cómo se sabe esto? —preguntó Dupin.

—Se ha deducido perfectamente —replicó el prefecto—, de la naturaleza del documento y de la no aparición de ciertos resultados que habrían tenido lugar de repente si pasara a otras manos; es decir, a causa del empleo que se haría de él, en el caso de emplearlo.

—Sea usted un poco más explícito —dije.

—Bien, puedo afirmar que el papel en cuestión da a su poseedor cierto poder en una cierta parte, donde tal poder es inmensamente valioso.

El prefecto era amigo de la jerga diplomática.

—Todavía no le comprendo bien —dijo Dupin.

—¿No? Bueno; la predestinación del papel a una tercera persona, que es imposible nombrar, pondrá en tela de juicio el honor de un personaje de la más elevada posición; y este hecho da al poseedor del documento un ascendiente sobre el ilustre personaje, cuyo honor y tranquilidad son así comprometidos.

—Pero este ascendiente —repuse— dependería de que el ladrón sepa que dicha persona lo conoce. ¿Quién se ha atrevido...?

—El ladrón —dijo G***— es el ministro D***, quien se atreve a todo; uno de esos hombres tan inconvenientes como convenientes. El método del robo no fue menos ingenioso que arriesgado. El documento en cuestión, una carta, para ser franco, había sido recibida por el personaje robado, en circunstancias que estaba sólo en el *boudoir* real. Mientras que la leía, fue repentinamente interrumpido por la entrada de otro elevado personaje, a quien deseaba especialmente ocultarla. Después de una apresurada y vana tentativa de esconderla en una gaveta, se vio forzado a colocarla, abierta como estaba, sobre una mesa. La dirección, sin embargo, quedaba a la vista; y el contenido, así cubierto, hizo que la atención no se fijara en la carta. En este momento entró el ministro D***. Sus ojos de lince perciben inmediatamente el papel, reconocen la letra de la dirección, observa la confusión del personaje a quien ha sido dirigida, y penetra su secreto. Después de algunas gestiones sobre negocios, de prisa, como es su costumbre, saca una carta algo parecida a la otra, la abre, pretende leerla, y después la coloca en estrecha yuxtaposición con la que codiciaba. Se pone a conversar de nuevo, durante un cuarto de hora casi, sobre asuntos públicos. Por último, levantándose para marcharse, coge de la mesa la carta que no le pertenece. Su legítimo dueño le ve, pero, como se comprende, no se atreve a llamar la atención sobre el acto en presencia del tercer personaje que estaba a su lado. El ministro se marchó dejando su carta, que no era de importancia, sobre la mesa.

—Aquí está, pues —me dijo Dupin—, lo que usted pedía para hacer que el ascendiente del ladrón fuera completo, el ladrón sabe de que es conocido del dueño del papel.

—Sí —replicó el prefecto—; y el poder así alcanzado en los últimos meses ha sido empleado, con objetos políticos, hasta un punto muy peligroso. El personaje robado se convence cada día más de la necesidad de reclamar su carta. Pero esto, como se comprende, no puede ser hecho abiertamente. En fin, reducido a la desesperación, me ha encomendado el asunto.

—¿Y quién puede desear —dijo Dupin, arrojando una espesa bocanada de humo—, o siquiera imaginar, un oyente más sagaz que usted?

—Usted me adula —replicó el prefecto— pero es posible que algunas opiniones como éstas puedan haber sido sostenidas respecto a mí.

—Está claro —dije—, como lo observó usted, que la carta está todavía en posesión del ministro, puesto que es esta posesión, y no su empleo, lo que confiere a la carta su poder. Con el uso, ese poder desaparece.

—Cierto —dijo G***—, y sobre esa convicción es bajo la que he procedido. Mi primer cuidado fue hacer un registro muy completo de la residencia del ministro; y mi principal obstáculo residía en la necesidad de buscar sin que él se enterara. Además, he sido prevenido del peligro que resultaría de darle motivos de sospechar de nuestras intenciones.

—Pero —dije—, usted se halla completamente *au fait* en este tipo de investigaciones. La policía parisina ha hecho estas cosas muy a menudo antes.

—Ya lo creo; y por esa razón no desespero. Las costumbres del ministro me dan, además, una gran ventaja. Está frecuentemente ausente de su casa toda la noche. Sus sirvientes no son numerosos. Duermen a una gran distancia de las habitaciones de su amo, y siendo principalmente napolitanos, se embriagan con facilidad. Tengo llaves, como usted sabe, con las que puedo abrir cualquier cuarto o gabinete de París. Durante tres meses, no ha pasado una noche sin que haya estado empeñado personalmente en escudriñar la mansión de D***. Mi honor está en juego y, para mencionar un gran secreto, la recompensa es enorme. Por eso no he abandonado la partida hasta convencerme plenamente de que el ladrón es más astuto que yo mismo. Me figuro que he investigado todos los rincones y todos los escondrijos de los sitios en que es posible que el papel pueda ser ocultado.

—¿Pero no es posible —sugerí—, aunque la carta pueda estar en la posesión del ministro como es incuestionable, que la haya escondido en alguna parte fuera de su casa?

—Es poco probable —dijo Dupin— La presente y peculiar condición de los negocios en la corte, y especialmente de esas intrigas en las cuales se sabe que D*** está envuelto, exigen la instantánea validez del documento, la posibilidad de ser exhibido en un momento dado, un punto de casi tanta importancia como su posesión.

—¿La posibilidad de ser exhibido? —dije.

—Es decir, de ser *destruido*—dijo Dupin.

—Cierto —observé—; el papel tiene que estar claramente al alcance de la mano. Supongo que podemos descartar la hipótesis de que el ministro la lleva encima.

—Enteramente —dijo el prefecto— Ha sido dos veces asaltado por malhechores, y su persona rigurosamente registrada bajo mí propia inspección.

—Se podía usted haber ahorrado ese trabajo —dijo Dupin— D***, presumo, no está loco del todo; y si no lo está, debe haber previsto esas asechanzas; eso es claro.

—No está loco *del todo* —dijo G***—; pero es un poeta, lo que considero que está sólo a un paso de la locura.

—Cierto —dijo Dupin después de una larga y reposada bocanada de humo de su pipa—, aunque yo mismo sea culpable de algunas malas rimas.

—Supongamos —dije—, que usted nos detalla las particularidades de su investigación.

—Los hechos son éstos: dispusimos de tiempo suficiente y buscamos *en todas partes*. He tenido larga experiencia en estos negocios. Recorrí todo el edificio, cuarto por cuarto, dedicando las noches de toda una semana a cada uno. Examinamos primero el mobiliario de cada habitación. Abrimos todos los cajones posibles; y supongo que usted sabe que, para un ejercitado agente de policía, son imposibles los cajones *secretos*. Cualquiera que en investigaciones de esta clase permite que se le escape un cajón secreto, es un bobo. La cosa así, es sencilla. Hay una cierta cantidad de capacidad, de espacio, que contar en un mueble. En este caso, establecemos minuciosas reglas. La quincuagésima parte de una línea no puede escapársenos. Después del gabinete, consideramos las sillas. Los cojines son examinados con esas delgadas y largas agujas que usted me ha visto emplear. De las mesas, removemos las tablas superiores.

—¿Por qué?

—Algunas veces la tabla de una mesa, u otra pieza de mobiliario similarmente arreglada, es levantada por la persona que desea ocultar un objeto; entonces la pata es excavada, el objeto depositado dentro de su cavidad y la tabla vuelta a colocar. Los extremos de los pilares de las camas son utilizados con el mismo fin.

—¿Pero la cavidad no podría ser detectada por el sonido? —pregunté.

—De ninguna manera, si cuando el objeto es depositado se coloca a su alrededor una cantidad suficiente de algodón en rama. Además, en nuestro caso, estábamos obligados a proceder sin ruidos.

—Pero no pueden ustedes haber removido, no pueden haber hecho pedazos *todos* los artículos de mobiliario en que hubiera sido posible depositar un objeto de la manera que usted menciona. Una carta puede ser comprimida hasta hacer un delgado cilindro en espiral, no difiriendo mucho en forma o volumen a una aguja para hacer calceta, y de esta forma puede ser introducida en el travesaño de una silla, por ejemplo. No rompieron ustedes todas las sillas, ¿no es así?

—Ciertamente que no; pero hicimos algo mejor: examinamos los travesaños de cada silla de la casa, y en verdad, todos los puntos de unión de todas las clases de muebles, con la ayuda de un poderoso microscopio. Si hubiera habido alguna huella de reciente remoción, no habríamos dejado de notarla instantáneamente. Un solo grano del serrín producido por una barrena en la madera, habría sido tan visible como una manzana. Cualquier alteración en las encoladuras, cualquier desusado agujerito en las uniones, habría bastado para un seguro descubrimiento.

—Presumo que observarían ustedes los espejos, entre los bordes y las láminas, y examinarían los lechos, y las ropas de los lechos, así como las cortinas y las alfombras.

—Eso, por sabido; y cuando hubimos registrado absolutamente todas las partículas del mobiliario de esa manera, examinamos la casa misma. Dividimos su entera superficie en compartimentos, que numeramos para que ninguno pudiera escapársenos, después registramos pulgada por pulgada el terreno de la pesquisa, incluso las dos casas adyacentes, con el microscopio, como antes.

—¡Las dos casas adyacentes! —exclamé—; deben ustedes haber causado una gran agitación.

—La causamos; pero la recompensa ofrecida es prodigiosa.

—¿Incluyeron ustedes los *terrenos* de las casas?

—Todos los terrenos están enladrillados, comparativamente nos dieron poco trabajo. Examinamos el musgo de las juntas de los ladrillos, y no encontramos que lo hubieran tocado.

—¿Buscaron ustedes entre los papeles de D***, por consiguiente, y entre los libros de su biblioteca?

—Ciertamente; abrimos todos los paquetes y legajos; y no sólo ¡Abrimos todos los libros, sino que dimos vuelta todas las hojas de todos los volúmenes, no contentándonos con una simple sacudida de ellos, como acostumbran a hacer algunos de nuestros agentes de policía. Medimos también el espesor de cada tapa de libro, con la más cuidadosa exactitud, y aplicamos a cada uno el más celoso examen con el microscopio. Si cualquiera de las encuadernaciones hubiera sido tocada para ocultar la carta, habría sido completamente imposible que el hecho escapara a nuestra observación. Unos cinco o seis volúmenes, recién traídos por el encuadernador, los examinamos con todo cuidado, sondeando las tapas.

—¿Registraron el suelo, bajo las alfombras?

—Sin duda. Removimos todas las alfombras, Y examinamos los bordes con el microscopio.

—¿Y el papel de las paredes?

—También.

—¿Buscaron en los sótanos?

—Sí

—Entonces —dije— han hecho ustedes un mal cálculo, y la carta *no* está entre las posesiones del ministro, como suponen.

—Temo que usted tenga razón —repuso el prefecto—. Y ahora, Dupin, ¿qué me aconseja que haga?

—Hacer una nueva revisión de la casa del ministro.

—Eso es absolutamente innecesario —replicó G***—; estoy tan seguro como que respiro, de que la carta no está en la casa.

—Pues no tengo mejor consejo que darle —dijo Dupin— ¿Tendrá usted, como es natural, una cuidadosa descripción de la carta?

—¡Ya lo creo!

Y aquí el prefecto, sacando un memorándum, nos leyó en voz alta un minucioso informe de la carta, especialmente de la apariencia externa del documento perdido. Poco después de esta descripción, cogió su sombrero y se fue, mucho más desalentado de lo que le había visto nunca antes.

Casi cerca de un mes había pasado, cuando nos hizo otra visita, encontrándonos ocupados exactamente de la misma manera que la otra vez. Cogió una pipa y una silla, y principió una conversación sobre cosas ordinarias. Por último, le dije:

—Y bien, señor G***, ¿qué hay sobre la carta robada? Presumo que se habrá usted convencido, al fin, de que no hay cosa más difícil que sorprender al ministro.

—¡Que el diablo lo confunda! esa es la verdad; hice el nuevo examen, sin embargo, como Dupin me lo aconsejó, pero ha sido tiempo perdido, como yo suponía.

—¿A cuánto asciende la recompensa ofrecida, dijo usted? —preguntó Dupin.

—¿Cuánto? una gran cantidad, una recompensa verdaderamente *liberal*; no quiero decir cuánto exactamente, pero diré una cosa: y es que estaría dispuesto a dar un cheque con mi firma por cincuenta mil francos, a cualquiera que me entregara la carta. El asunto se está haciendo día a día cada vez más importante, y la recompensa ha sido recientemente doblada. Pero aunque fuera triplicada, no podría hacer más de lo que he hecho.

—Veamos— dijo Dupin lentamente, entre una y otra bocanada de humo—; realmente pienso, G***, que usted no ha hecho todo lo que podía en este asunto. ¿No cree que podría hacer un poco más?

—¿Cómo? ¿De qué manera?

—¡Pst! Creo, puff, puff, que usted podría, puff, puff, pedir consejo sobre este asunto; puff, puff, puff. ¿Se acuerda usted de lo que se cuenta de Abernethy!

—¡No! ¡Al diablo con su Abernethy!

—¡Está bien! al diablo con él, y buena suerte. Pero he aquí el hecho. Una vez, cierto ricacho muy avaro concibió la idea de obtener gratis de ese Abernethy una opinión médica. Habiendo procurado con ese objeto estar solo con él en una conversación corriente, le insinuó su propio caso como el de un individuo imaginario.

—Supongamos —dijo el tacaño—, que sus síntomas son tales y tales; ahora doctor, ¿qué le aconsejaría usted?

—¿Qué le aconsejaría? —dijo Abernethy—; ¡psh! que viera a un médico.

—Pero —dijo el prefecto, algo desconcertado—, yo estoy *dispuesto* a pedir consejo, y a pagarlo. Daría *realmente* cincuenta mil francos a cualquiera que me ayudara en este asunto.

—En ese caso —replicó Dupin, abriendo un cajón y sacando una libreta de cheques—, puede usted perfectamente hacerme un cheque por la cantidad mencionada. Cuando lo haya firmado, le entregaré la carta.

Quedé estupefacto. El prefecto parecía como herido por un rayo. Durante algunos minutos permaneció sin habla y sin movimiento, mirando incrédulamente a mi amigo con la boca abierta y los ojos que parecían saltárseles de las órbitas; después, aparentemente recobrando la conciencia de su ser, cogió una pluma y, después de algunas pausas y miradas sin objeto, hizo por último y firmó un cheque por 50.000 francos, y lo alcanzó por sobre la mesa a Dupin. Éste lo examinó cuidadosamente y lo guardó en su cartera; después, abriendo un *escritoire*, cogió de él una carta y la entregó al prefecto. El funcionado se abalanzó sobre ella en una perfecta convulsión de alegría, la abrió con mano temblorosa, arrojó una rápida ojeada a su contenido, y entonces, agitado y fuera de sí, abrió la puerta y sin ceremonia de ninguna especie salió del cuarto y de la casa, sin haber pronunciado una sílaba desde que Dupin le había pedido que hiciera el cheque.

Cuando nos quedarnos solos, mi amigo consintió en darme explicaciones.

—La policía parisina —dijo— es sumamente buena en su especialidad. Es perseverante, ingeniosa, astuta y perfectamente versada en los conocimientos que sus deberes parecen necesitar con más urgencia. Así, cuando G*** nos detalló su modo de registrar los sitios en la casa de D***, tuve plena confianza en que había practicado una investigación satisfactoria, hasta donde lo permiten sus conocimientos.

—¿Hasta dónde lo permiten? —pregunté.

—Sí —dijo Dupin— Las medidas adoptadas eran, no solamente las mejores de su clase, sino que se acercaban a la perfección absoluta. Si la carta hubiera estado oculta en el radio de esa pesquisa, los agentes de policía, indiscutiblemente, la hubieran encontrado.

Me sonreí por toda respuesta, pero mi amigo parecía perfectamente serio en todo lo que decía.

—Las medidas, pues —continuo él—, eran buenas en su clase y bien ejecutadas; su defecto estaba en ser inaplicables al caso y al hombre. Un cierto conjunto de recursos altamente ingeniosos son para el prefecto una especie de lecho de Procusto, a los que adapta forzosamente sus designios. Así es que perpetuamente yerra por ser demasiado profundo, o demasiado superficial, en los asuntos que se le confían, y muchos niños de escuela son mejores razonadores que él. He conocido uno, de unos ocho años de edad, cuyos éxitos adivinando en el juego de «pares y nones» atraían la admiración de todo el mundo. Este juego es simple, y se juega con canicas. Uno de los jugadores oculta en su mano una cantidad de esas canicas, y pregunta a otro si ese número es par o non. Si el preguntado adivina, gana una; si no, pierde una. El niño de que hablo, ganaba todas las canicas de la escuela. Por consiguiente, tenía algún método para acertar, y éste se basaba en la simple observación y el cálculo de la astucia de sus contrincantes. Por ejemplo, un simple bobalicón es su contrario, y levantando una mano cerrada, y pregunta: ¿son pares o nones? Nuestro niño replica: «Nones», y pierde; pero a la segunda vez gana, porque entonces se dice a sí mismo: «El bobalicón tenía pares la primera vez, y su cantidad de astucia es justamente la suficiente para llevarlo a poner nones en la segunda; por consiguiente, apostaré «nones»; apuesta a nones, y gana. Ahora, con un bobo de un grado mayor que el primero, hubiera razonado así: «Este tal, sabe que en el primer caso aposté a nones, y en el segundo se le ocurrirá, en el primer impulso, una simple variación de pares a nones, como hizo mi otro contrario; pero entonces un segundo pensamiento le sugerirá que ésta es una variación demasiado simple, y, finalmente, decidirá poner pares como antes. Por consiguiente, apostaré a pares»; apuesta a pares, y gana. Ahora bien, este sistema de razonar en el niño de escuela, a quien sus compañeros llamaban afortunado, ¿qué es, en último análisis?

—Es simplemente —dije— una identificación del intelecto del razonador con el de su contrario.

—Eso es —dijo Dupin—; y después de preguntar al niño cómo efectuaba esa *completa* identificación en que residía su éxito, recibí la siguiente respuesta: «Cuando deseo saber cuán sabio o cuán estúpido, o cuán bueno o cuán malo es alguien, o cuáles son sus pensamientos en un instante dado, acomodo la expresión de mi rostro, tan cuidadosamente como me sea posible, de acuerdo con la expresión del rostro de él, y entonces trato de ver qué pensamientos o sentimientos nacen en mi mente, que iguallen o correspondan a la expresión de mi cara.» La respuesta de este niño de escuela supera incluso la éxpurea profundidad que ha sido atribuida a La Rochefoucault, la Bruyère, Maquiavelo y Campanella.

—Y la identificación —dije— del intelecto del razonador con el de su contrario, depende, si le entiendo a usted bien, de la exactitud con que se mide la inteligencia de este último.

—Para su valor práctico depende de eso —replicó Dupin—; y el prefecto y toda su cohorte fracasan tan frecuentemente, primero, por no lograr dicha identificación, y segundo, por mala apreciación, o mas bien por no medir la inteligencia con la que se miden. Consideran únicamente sus *propias* ideas ingeniosas; y buscando cualquier cosa oculta, tienen en cuenta solamente los medios con que ellos la habrían escondido. Tienen mucha razón en todo: que su propio ingenio es una fiel representación del de las *masas*; pero cuando la astucia del reo es diferente en carácter de la de ellos, el reo se les escapa; es lógico. Eso sucede siempre que esa astucia es superior de la de ellos, y, muy habitualmente cuando está por abajo. No tienen variación de principio en sus investigaciones; lo más que hacen, cuando se ven excitados por algún caso insólito, por alguna extraordinaria recompensa, es extender o exagerar sus viejas rutinas de práctica, sin modificar sus principios. Por ejemplo, en este caso de D^{***}, ¿qué se ha hecho para modificar el principio de acción? ¿Qué es todo este taladrar, probar, hacer sonar y registrar con el microscopio, y dividir la superficie del edificio en cuidadosas pulgadas cuadradas y numeradas? ¿Qué es todo eso, sino una exageración de *la aplicación* de un principio o conjunto de principios de pesquisa, que está basado sobre un conjunto de nociones respecto a la ingeniosidad humana, a que el prefecto, en la larga rutina de su deber, se ha acostumbrado? ¿No ve usted que G^{***} da por sentado que *todos* los hombres que quieren ocultar una carta, si no precisamente en un agujero hecho con barrena en la pata de una silla, lo hacen, cuando menos, en *algún* oculto agujero o rincón sugerido por el mismo tenor del pensamiento que inspira a un hombre la idea de esconderla en un agujero hecho en la pata de una silla? ¿Y no ve usted también que tales rincones buscados para ocultar, se emplean únicamente en las ocasiones ordinarias, y sólo son adoptados por inteligencias ordinarias? Porque en todos los casos de ocultamiento cabe presumir que en principio se ha efectuado dentro de esas coordenadas; y su descubrimiento depende, no tanto de la perspicacia, sino del simple cuidado, la paciencia y la determinación de los buscadores; y cuando el caso es de importancia, o lo que quiere decir lo mismo a los ojos policiales, cuando la recompensa es de magnitud, las cualidades en cuestión jamás fallan. Ahora entenderá usted indudablemente lo que quise decir, sugiriendo que, si la carta hubiera sido ocultada en cualquier parte dentro de los límites del examen del prefecto, o en otras palabras, si el principio inspirador de su ocultación hubiera estado comprendido dentro de los principios del prefecto, su descubrimiento habría sido un asunto absolutamente fuera de duda. Este funcionario, sin embargo, ha sido completamente engañado; y la fuente originaria de sus fracaso reside en la suposición de que el ministro es un loco porque ha adquirido fama como poeta. Todos los locos son poetas; esto es lo que cree el prefecto, y es simplemente culpable de un *non distributio medii* al inferir de ahí que todos los poetas son locos.

—¿Pero se trata realmente del poeta? —pregunté— Hay dos hermanos, me consta, y ambos han alcanzado reputación en las letras. El ministro, creo, ha escrito doctamente sobre cálculo diferencial. Es un matemático y no un poeta.

—Está usted equivocado; yo le conozco bien, es ambas cosas. Como poeta y matemático, habría razonado bien; como simple matemático no habría razonado absolutamente, y hubiera estado a merced del prefecto.

—Usted me sorprende —dije— con esas opiniones, que han sido contradecidas por la voz del mundo. Suponga que no pretenderá aniquilar una bien digerida idea con siglos de existencia. La razón matemática ha sido largo tiempo considerada como la razón por excelencia.

—*Il y a à parier* —replicó Dupin, citando a Chamfort—, *que toute idée publique, toute convention reçue, est une sottise, car elle a convenue au plus grand nombre*¹. Los matemáticos, concedo, han hecho cuanto les ha sido posible para difundir el error popular a que usted alude, y que no es menos un error porque haya sido promulgado como verdad. Con un arte digno de mejor causa, por ejemplo, han introducido el término «análisis» con aplicación al álgebra. Los franceses son los culpables de esta superchería popular; pero si un término tiene alguna importancia, si las palabras derivan algún valor de su aplicabilidad, «análisis» expresa «álgebra», poco más o menos, como en latín *ambitus* implica «ambición», *religio*, «religión», *homines honesti*, «un conjunto de hombres honorables».

—Temo que se enemiste usted —dije— con alguno de los algebristas de París; pero prosiga.

—Disputo la validez, y por consiguiente, el valor de esa razón que es cultivada en una forma especial distinta de la abstractamente lógica. Disputo, en particular, la razón extraída del estudio de las matemáticas. Las matemáticas son la ciencia de la forma y la cantidad; el razonamiento matemático es simplemente la lógica aplicada a la observación a la forma y la cantidad. El gran error consiste en suponer que hasta las verdades de lo que es llamado álgebra *pura* son verdades abstractas o generales. Y este error es tan extraordinario, que me confundo ante la universalidad con que ha sido recibido. Los axiomas matemáticos no son axiomas de validez general. Lo que es verdad de relación (de forma y de cantidad), es a menudo grandemente es falso respecto a la moral, por ejemplo. En esta última ciencia por lo general es incierto que el todo sea igual a la suma de las partes. En química el axioma falla también. En el caso de una fuerza motriz falla igualmente, pues dos motores de un valor dado no alcanzan necesariamente al sumarse una potencia igual a la suma de sus potencias consideradas por separado. Hay muchas otras verdades matemáticas, que son verdades únicamente dentro de los límites de la *relación*. Pero el matemático arguye, apoyándose en sus *verdades* finitas, según es costumbre, como si ellas fueran de una aplicabilidad absolutamente general, como si el mundo imaginara, en realidad, que lo son. Bryant, en su recomendable *Mitología* menciona una análoga fuente de error, cuando dice que «aunque las fábulas paganas no son creídas, sin embargo lo olvidamos continuamente, y hacemos inferencias de ellas, como si fueran realidades». Entre los algebristas, no obstante, que son realmente paganos, las «fábulas paganas» son creídas, y las inferencias se hacen, no tanto por culpa de la memoria, sino por una incomprensible perturbación mental. En una palabra, no he encontrado nunca un simple matemático en quien se pudiera confiar, fuera de sus raíces y ecuaciones, o que no tuviera por artículo de fe, que $x^2 + px$ es absoluta e incondicionalmente igual a q . Diga usted a uno de esos caballeros, por vía de experimento, si lo desea, que usted cree que puede presentarse casos en que $x^2 + px$ no es absolutamente igual a q , y después de haberle hecho entender lo que quiere decir, eche a correr tan pronto como le sea posible, porque, sin ninguna duda, tratará de darle una paliza.

»Quiero decir —continúo Dupin, mientras me reía yo de su última observación— que si el ministro hubiera sido nada más que un matemático, el prefecto no habría tenido necesidad de darme este cheque. Le conocía yo, sin embargo, como matemático y como poeta, y mis medidas fueron adaptadas a su capacidad, con referencia a las circunstancias de que estaba rodeado. Le conocía como a un cortesano, y además como un audaz *intrigant*. Un hombre así, pensé, debe conocer los métodos ordinarios de acción de la policía. No podía haber dejado de prever, y los sucesos han probado que no lo hizo, los registros a los que fue sometido. Debe haber previsto las investigaciones secretas de su casa. Sus frecuentes ausencias nocturnas, que eran celebradas por el prefecto como una buena ayuda a sus éxitos, las miré únicamente como astucias para procurar a la policía la oportunidad de hacer un completo registro, y hacerles llegar lo más pronto posible a la convicción a la G*** llegó por último, de que la carta no estaba en

¹ Se puede apostar que toda idea pública, toda convención admitida, es una tontería, pues ha convenido a la mayoría.

casa. Comprendí también que todo el conjunto de ideas, que tendría alguna dificultad en detallar a usted ahora, relativo a los invariables principios de la policía en pesquisas de objetos ocultados, pasaría necesariamente por la mente del ministro. Eso le llevaría, de una manera inevitable, a despreciar todos los escondrijos ordinarios. No podía, reflexioné, ser tan simple que no viera que los más intrincados y más remotos secretos de su mansión serían tan de fácil acceso como los rincones más vulgares, a los ojos, a los exámenes, a los barrenos y los microscopios del prefecto. Vi, por último, que se vería impulsado, como en un asunto de lógica, a la *simplicidad*, si no la había deliberadamente elegido por su propio gusto personal. Recordará usted quizá con cuanta gana se rió el prefecto, cuando le sugerí en nuestra primera entrevista que era muy posible que este misterio le perturbara tanto por ser su descubrimiento *demasiado* evidente.

—Sí —dije—, recuerdo bien su hilaridad. Creí realmente que sufriría convulsiones.

—El mundo material —continúo Dupin— abunda en muy estrictas analogías con el espiritual; y así se ha dado algún color de verdad al dogma retórico de que la metáfora o el símil pueda ser empleada para dar más fuerza a un pensamiento o embellecer una descripción. El principio de *vis inertiae*, por ejemplo, parece idéntico en física y metafísica. No es más cierto en la primera, que un gran cuerpo es puesto en movimiento con más dificultad que uno pequeño, y que su subsecuente *impulso* es proporcionado a esa dificultad, que lo es en la segunda, que intelectos de la más vasta capacidad, aunque más potentes, constantes y fecundos en sus movimientos que los de inferior grado, son sin embargo los menos prontamente movidos, y más embarazados y llenos de vacilación en los primeros pasos de sus progresos. Otra cosa: ¿ha notado usted alguna vez cuáles son las muestras de tiendas que más llaman la atención?

—Nunca se me ocurrió pensarlo —dije.

—Hay un juego de adivinanzas —replicó él— que se juega con un mapa. Uno de los jugadores pide al otro que encuentre una palabra dada, el nombre de una ciudad, río, estado o imperio; una palabra, en fin, sobre la abigarrada y confusa superficie de un mapa. Un novato en el juego trata generalmente de confundir a sus contrarios, dándoles a buscar los nombres escritos con las letras más pequeñas; pero el buen jugador escogerá entre esas palabras que se extienden con grandes caracteres de un extremo a otro del mapa. Éstas, lo mismo que los anuncios y tablillas expuestas en las calles con letras grandísimas, escapan a la observación a fuerza de ser excesivamente notables; y aquí, la física inadvertencia ocular es precisamente análoga a la inteligibilidad moral, por la que el intelecto permite que pasen desapercibidas esas consideraciones, que son demasiado evidentes y palpables por sí mismas. Pero parece que éste es un punto que está algo arriba o abajo de la comprensión del prefecto. Nunca creyó probable o posible que el ministro hubiera dejado la carta inmediatamente debajo de las narices de todo el mundo, a fin de impedir que una parte de ese mundo pudiera verla.

»Pero cuanto más reflexionaba sobre el audaz, fogoso y discernido ingenio de D***, sobre el hecho de que el documento debía haber estado siempre *a mano*, si intentaba usarlo con ventajoso fin; y sobre la decisiva evidencia, obtenida por el prefecto, de que no estaba oculto dentro de los límites de sus pesquisas ordinarias, más convencido quedaba de que para ocultar aquella carta el ministro había recurrido al más amplio y sagaz expediente de no tratar de ocultarla absolutamente.

»Convencido de estas ideas, me puse mis gafas verdes y una hermosa mañana, como por casualidad, entré en la casa del ministro. Encontré a D*** bostezando, extendido cuan largo era, charlando insustancialmente, como de costumbre, y pretendiendo estar aquejado del más abrumador *ennui*. Sin embargo, es uno de los hombres más realmente activos que existen, pero tan sólo cuando nadie lo ve.

»Para pagarle con la misma moneda, me quejé de mis débiles ojos, y lamenté la forzosa necesidad que tenía de usar gafas, bajo el amparo de las cuales examinaba cuidadosa y completamente toda la habitación, mientras en apariencia sólo me ocupaba de la conversación con mi anfitrión.

»Presté especial atención a una gran mesa-escritorio, cerca de la cual estaba sentado D***, y sobre la que había desparramados confusamente diversas cartas Y otros papeles, uno o dos instrumentos de música y algunos libros. En ella, no obstante, después de un largo y deliberado escrutinio, no vi nada capaz de provocar mis sospechas.

»Por último, mis ojos, examinando el circuito del cuarto, se posaron sobre un miserable tarjetero de cartón afiligranado, que pendía de una sucia cinta azul, sujeta a una perillita de bronce, colocada justamente sobre la repisa de la chimenea. En aquel tarjetero, que tenía tres o cuatro compartimentos, había seis o siete tarjetas de visita y una solitaria carta. Esta última estaba muy manchada y arrugada. Se hallaba rota casi en dos, por el medio, como si una primera intención de hacerla pedazos por su nulo valor hubiera sido cambiado y detenido. Tenía un gran sello negro, con el monograma de D***, muy visible, y el sobre escrito y dirigido al mismo ministro revelaba una letra menuda y femenina. Había sido arrojada sin cuidado alguno, y hasta desdeñosamente, parecía, en una de las divisiones superiores del tarjetero.

»No bien descubrí la carta en cuestión, comprendí que era la que andaba buscando. En verdad, era, en apariencia, radicalmente distinta de aquella que nos había leído el prefecto una descripción tan minuciosa. Aquí el sello era grande y negro, con el monograma de D***; en la otra era pequeño y rojo, con las armas ducales de la familia S***. Aquí la dirección del ministro era diminuta y femenina; en la otra la letra del sobre, dirigida a un cierto personaje real, era marcadamente enérgica y decidida; el tamaño era su único punto de semejanza. Pero la naturaleza radical de esas diferencias, que era excesiva, las manchas, la sucia y rota condición del papel, tan inconsistente con los *verdaderos* hábitos metódicos de D***, y tan reveladoras de dar una idea de la insignificancia del documento a un indiscreto; estas cosas, junto con la visible situación en que se hallaba, a la vista de todos los visitantes, y así coincidente con las conclusiones a que yo había llegado previamente; esas cosas, digo, eran muy corroborativas de sospecha, para quien había ido con la intención de sospechar.

»Demoré mi visita tanto como fue posible, y mientras mantenía una de las más animadas discusiones con el ministro, sobre un tópico que sabía que jamás había dejado de interesarle y apasionarle, volqué mi atención, en realidad, sobre la carta. En aquel examen, confié a la memoria su apariencia externa y su colocación en el tarjetero; y por último, hice un descubrimiento que borraba cualquier duda trivial que pudiera haber concebido. Registrando con la vista los bordes del papel, noté que estaban más *gastados* de lo que parecía necesario. Presentaban una apariencia de *rotura* que resulta cuando un papel liso, habiendo sido una vez doblado y apretado, es vuelto a doblar en una dirección contraria, con los mismos pliegues que ha formado el primitivo doblez. Este descubrimiento fue suficiente. Fue claro para mí que la carta había sido dada vuelta, como un guante, lo de adentro para afuera; una nueva dirección y un nuevo sello le habían sido agregados. Di los buenos días al ministro, y me marché enseguida, abandonando sobre la mesa una tabaquera de oro.

»A la mañana siguiente fui en busca de la tabaquera, y reanudamos placenteramente la conversación del día anterior. Mientras Estábamos en ella empeñados, un fuerte disparo, como de una pistola, se oyó inmediatamente debajo de las ventanas del edificio, y fue seguido por una serie de gritos de terror, y exclamaciones de una multitud asustada. D*** se lanzó a una de las ventanas, la abrió y miró hacia la calle. Mientras, me acerqué al tarjetero, cogí la carta, la metí en mi bolsillo y la reemplacé por un facsímil (de sus caracteres externos) que había preparado cuidadosamente en casa, imitando el monograma de D***, con mucha facilidad, por medio de un sello de miga de pan.

»El tumulto en la calle había sido ocasionado por la loca conducta de un hombre con un fusil. Había hecho fuego con él entre un grillo de mujeres y niños. Se comprobó, sin embargo, que el arma estaba descargada, y se le permitió que continuara su camino, como a un lunático o un ebrio. Cuando se hubo retirado, D*** se separó de la ventana, a donde le había seguido yo inmediatamente después de conseguir mi objeto. Al poco rato me despedí de él. El pretendido lunático era un hombre a quien yo había pagado para que produjera el tumulto.

—Pero, ¿qué propósito tenía usted —pregunté— para reemplazar la carta por un facsímil? ¿No hubiera sido mejor, en la primera visita, arrebatlarla abiertamente y salir con ella?

—D*** —replicó Dupin— es un hombre arrojado y valiente. Su casa, además, no carece de servidores consagrados a los intereses del amo. Si hubiera yo hecho la atrevida tentativa que usted sugiere, jamás habría salido vivo de allí y el buen pueblo de París no hubiera vuelto a saber más de mí. Ya conoce usted mis ideas políticas. Pero tenía una segunda intención, aparte de esas consideraciones. En este asunto, obré como partidario de la dama comprometida. Durante dieciocho meses el ministro la tuvo en su poder. Ella es la que lo tiene ahora en su poder: como D*** no sabe que la carta no está ya en su tarjetero, proseguirá con sus presiones como si la tuviera. Así provocará, él mismo, su ruina política. Su caída, además, será tan precipitada como ridícula. Es igualmente exacto hablar, a propósito de su caso, del *facilis descensus Avernus*; pues en todas especies de ascensiones, como la Catalani dice del canto, es mucho más fácil subir que bajar. En el presente caso no tengo simpatía, ni siquiera piedad, por el que desciende. D*** es ese *monstrum horrendum*, el hombre de genio sin principios. Confieso, sin embargo, que me gustaría mucho conocer el preciso carácter de sus pensamientos cuando, siendo desafiado por aquella a quien el prefecto llama «una cierta persona», se vea forzada a abrir la carta que le dejé para él en el tarjetero.

—¿Cómo? ¿Escribió usted algo particular en ella?

—¡Claro!. No parecía del todo bien dejarla en blanco; eso hubiera sido insultante.. Cierta vez D***, en Viena, me jugó una mala pasada, acerca de la que le dije, sin perder el buen humor, que no lo olvidaría. Así, como comprendí que sentiría alguna curiosidad respecto a la identidad de la persona que había sobrepujado su inteligencia, pensé que era una lástima no dejarle un indicio para que la conociera. Como conoce perfectamente mi letra, me limité a copiar en medio de la página estas palabras:

*... Un dessein si funeste,
S'il n'est digne d'Atrée, est digne de Thyeste,*

que se pueden encontrar en el *Atreo* de Crebillon.²

FIN

² *Atreo* es una obra del poeta trágico francés Prosper Crebillon (1674 - 1762). En ella relata la cruel venganza de Atreo, rey de Argos, contra Tieste, a quien hizo comer los miembros de su propio hijo. Crebillon reflexiona que «un designio tan funesto / no era digno de Atreo, sino de Tieste». (N. de T.)

Jacques Lacan escritos 1

Publicados en Francia en 1966, los *Escritos* de Jacques Lacan lograron una repercusión inesperada que excedió el campo de los especialistas. Se trata sin duda de un texto decisivo para el pensamiento del siglo XX, no sólo por los conceptos psicoanalíticos por él forjados y por su particular estilo—cuya precisión se anuda a una singular potencia literaria—, sino también porque integra recursos provenientes de disciplinas como la filosofía, la antropología, la lingüística, la lógica y la topología.


Tal vez sea ésta una de las razones de su vitalidad actual: el hecho de que estudiosos de diversas áreas sigan encontrando en los escritos de Lacan la clave de un pensamiento siempre heterodoxo que inspira, precisamente por eso, la vía menos adocenada para abordar cuestiones tan centrales como el lenguaje, el lugar del sujeto y lo social.

La rigurosidad del texto de Lacan, exenta de toda complacencia, invita al lector a realizar un ejercicio de lectura a la letra, tal como el autor señala que debe leerse el deseo.

El descubrimiento del psicoanálisis es el hombre como animal hablante. Es al analista a quien le corresponde poner en serie las palabras que escucha y dadas un sentido, una significación. Destagámonos del hombre promedio, que no existe. No es más que una ficción estadística. Existen individuos, es todo. Cuando escucho hablar del hombre de la calle, de encuestas, de fenómenos de masa y de este género de cosas, pienso en todos los pacientes que vi pasar por el diván durante cuarenta años. Ninguno se parece en ninguna medida a otro, ninguno tiene las mismas fobias, las mismas angustias, la misma manera de contar, el mismo miedo de no entender.

Jacques Lacan

Edición revisada y corregida, siguiendo la edición francesa del texto integral (Paris, Seuil, 1989).

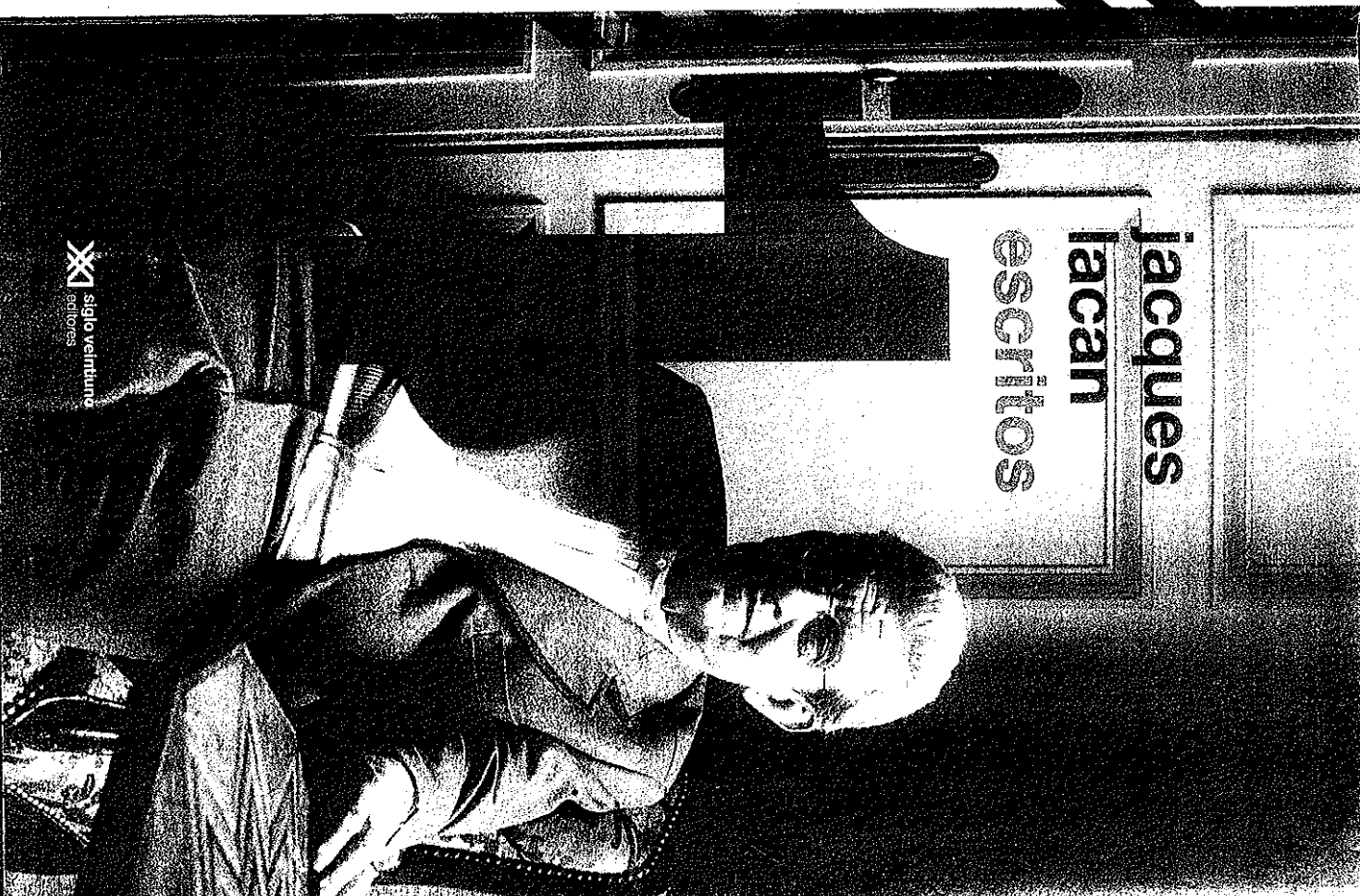
 **siglo veintiuno**
editores



Jacques lacan
escritos 1

**Jacques
Lacan**
escritos

 **siglo veintiuno**
editores



Este "robo (o vuelo) de la carta (letra)" se diría la parodia de nuestro discurso: sea que se atenga uno a su etimología que indica un acompañamiento e implica la presencia del trayecto parodiado; sea que, devolviendo el término a su empleo común, se vea en él conjugada la sombra del maestro del pensar, para obtener el efecto que nosotros preferiríamos.

The rape of the lock, el robo del rizo, se evoca aquí el título del poema en que Pope, por la gracia de la parodia, arrebatada, él hasta la fobopeya, el rasgo secreto de su apuesta de irrisión.

Nuestra tarea reconduce este rizo encantador al sentido topológico que tendría el vocablo: nudo en el que se cierra un trayecto por su redoblamiento invertido —es decir, tal cual lo hemos promovido resistientemente para sostener la estructura del sujeto.

Es ahí donde nuestros alumnos encontrarían fundamento para reconocer el "yo", para el que a veces se contentan con homólogos meros motivados.

Porque describimos aquí en la ficción de Poe, tan potente en el sentido matemático del término, esa división en la que el sujeto se verifica por atravesarlo un objeto sin que se penetren por nada, división que está en el principio de lo que se eleva al final de esta compilación bajo el nombre de objeto a (léase: a minúscula).

Es el objeto quien responde a la pregunta sobre el estilo que planteamos de entrada. A ese lugar que designaba al hombre para Buffon, lo llamamos la caída de ese objeto, reveladora de lo que lo asía, a la vez como causa del daseo en donde el sujeto se ediposa y como sustentando al sujeto entre verdad y saber. Del itinerario del que estos escritos son jalones y del estilo determinado por aquellos a los que se dirigieron, quisieramos llevar al lector a una consecuencia en la que le sea preciso poner su parte.

Ocubre de 1966

El seminario sobre "La carta robada"

Und wenn es uns glücklich,

Und wenn es sich schickt,

So sind es Gedanken.¹

Nuestra investigación nos ha llevado al punto de reconocer que el automatismo de repetición (*Wiederholungszwang*) toma su principio en lo que hemos llamado la *insistencia* de la cadena significante. Esta noción, a su vez, la hemos puesto de manifiesto como correlativa de la *existencia* (o sea: el lugar excéntrico) donde debemos situar al sujeto del inconsciente, si hemos de tomar en serio el descubrimiento de Freud. Como es sabido, es en la experiencia inaugurada por el psicoanálisis donde puede captarse por qué sesgo de lo imaginario viene a ejercerse, hasta lo más íntimo del organismo humano, ese asimiento de lo simbólico.

La enseñanza de este seminario está hecha para sostener que estas incidencias imaginarias, lejos de representar lo esencial de nuestra experiencia, no entregan de ella sino algo inconsistente, a menos que se las refiera a la cadena simbólica que las conecta y las orienta.

Sin duda sabemos la importancia de las impregnaciones imaginarias (*Prägung*) en esas parcializaciones de la alternativa simbólica que dan a la cadena significante su andadura. Pero afirmamos que es la ley propia de esta cadena lo que rige los efectos psicoanalíticos determinantes para el sujeto: tales como la preclusión (*forclusion*, *Verwerfung*), la represión (*Verdrängung*), la denegación (*Verneinung*) misma —precisando con el acento que conviene que esos efectos siguen tan fielmente el desplazamiento (*Verstellung*) del significante que los factores imaginarios, a pesar de su inercia, sólo hacen en ellos el papel de sombras y de reflejos.

¹ [Y si suerte tenemos / y si nos peza bien, / pues serán pensamientos." Goethe, *Fausto*, I, La cocina de la bruja (según traducción de Canisinos Assens), así]

Y aun ese acento se prodigaría en vano si no sirviese a los ojos de ustedes sino para abstraer una forma general de fenómenos cuya particularidad en nuestra experiencia seguiría siendo para ustedes lo esencial, y cuyo carácter originalmente compuesto no se rompería sin artificio.

Por eso hemos pensado ilustrar para ustedes hoy la verdad que se desprende del momento del pensamiento freudiano que estudiamos, a saber, que es el orden simbólico el que es, para el sujeto, constituyente; demostrarlo en una historia la determinación fundamental que el sujeto recibe del recorrido de un significante.

Es esta verdad, observémoslo, la que hace posible la existencia misma de la ficción. Desde ese momento una fábula es tan propia como otra historia para sacarla a la luz — a reserva de pasar en ella la prueba de su coherencia. Con la salvedad de esta reserva, tiene incluso la ventaja de manifestar la necesidad simbólica de manera tanto más pura cuanto que podríamos creerla gobernada por lo arbitrario.

Por eso, sin ir más lejos, hemos tomado nuestro ejemplo en la historia misma donde se inserta la dialéctica referente al juego de par o impar, del que muy recientemente sacamos provecho. Sin duda no es un azar y esta historia resultó favorable para proseguir un curso de investigación que ya había encontrado en ella apoyo.

Se trata, como ustedes saben, del cuento que Baudelaire tradujo bajo el título de: *La lettre volée* ["La carta robada"]. Desde un principio, se distinguirá en él un drama, de la narración que de él se hace y de las condiciones de esa narración.

Se ve pronto, por lo demás, lo que hace necesarios esos componentes, y que no pudieron escapar a las intenciones de quien los compuso.

La narración, en efecto, acompaña al drama con un comentario, sin el cual no habría puesta en escena posible. Digamos que su acción permanente, propiamente hablando, invisible para la sala — además de que el diálogo quedaría, a consecuencia de ello y por las necesidades mismas del drama, vacío expresamente de todo sentido que pudiese referirse a él para un oyente: dicho de otra manera, que nada del drama podría aparecer ni para la toma de vistas, ni para la toma de sonido, sin la iluminación con luz rasante; si así puede decirse, que la narración da en cada escena del punto de vista que tenía al representarla uno de los actores.

Estas escenas son dos, de las cuales pasaremos de inmediato a designar a la primera con el nombre de escena primitiva y no por inadvertencia, puesto que la segunda puede considerarse como su repetición, en el sentido que está aquí mismo en el orden del día.

La escena primitiva, pues, se desarrolla, nos dicen, en el tocador real, de suerte que sospechamos que la persona de más alto rango, llamada también la ilustre persona, que está sola allí cuando recibe una carta, es la Reina. Este sentimiento se confirma por el azoro en que la arroja la entrada del otro ilustre personaje, del que nos han dicho ya antes de este relato que la noción que podría tener de dicha carta pondría en juego para la dama nada menos que su honor y su seguridad. En efecto, se nos saca prontamente de la duda de si se trata verdaderamente del Rey, a medida que se desarrolla la escena iniciada con la entrada del Ministro D... En ese momento, en efecto, la Reina no ha podido hacer nada mejor que aprovechar la distracción del Rey, dejando la carta sobre la mesa "vueita con el sobrecrito hacia arriba". Ésta sin embargo no escapa al ojo de lince del Ministro, quien tampoco deja de observar la angustia de la Reina, ni de traspasar así su secreto. Desde ese momento todo se desarrolla como en un reloj. Después de haber tratado con el brío y el ingenio que son su costumbre los asuntos corrientes, el Ministro saca de su bolsillo una carta que se parece por el aspecto a la que está bajo su vista, y habiendo fingido leerla, la coloca al lado de ésta. Algunas palabras más con que disuade los reales ocios, y se apodera sin pesarse de la carta embarazosa, tomando las de Villadiego sin que la Reina, que no se ha perdido nada de su maniobra, haya podido intervenir en el temor de llamar la atención del real consorte que en ese momento se codea con ella.

Todo podría pues haber pasado inadvertido para un espectador ideal en una operación en la que nadie ha pesañado y cuyo *cozente* es que el Ministro ha hurtado a la Reina su carta y qué, resultado más importante aún que el primero, la Reina sabe que es él quien la posee ahora, y no inocentemente.

Un *resto* que ningún analista descuidará, adiestrado como está a retener todo lo que hay de significativo sin que por ello sepa siempre en qué utilizarlo: la carta dejada por el Ministro, y que la mano de la Reina puede ahora estrujar en forma de bola.

Segunda escena: en el despacho del Ministro. Es en su residencia, y sabemos, según el relato que el jefe de policía ha hecho al Dupin cuyo genio propio para resolver los enigmas introduce Poe aquí por segunda vez, que la policía desde hace dieciocho meses, regresando allá tan a menudo como se lo han permitido las ausencias nocturnas habituales del Ministro, ha registrado la residencia y sus inmediaciones de cabo a rabo. En vano, a pesar de que todo el mundo puede deducir de la situación que el Ministro conserva esa carta a su alcance.

Dupin se ha hecho anunciar al Ministro. Éste lo recibe con ostentosa desprecupación, con frases que afectan un romántico hastío. Sin embargo Dupin, a quien no engaña esta finta, con sus ojos protegidos por verdes gafas inspecciona las dependencias. Cuando su mirada cae sobre un billete muy maltratado que parece abandonado en el receptáculo de un pobre portacartas de cartón que cuelga, reteniendo la mirada con algún brillo barato, en plena mitad de la campana de la chimenea, sabe ya que se trata de lo que está buscando. Su convicción queda reforzada por los detalles mismos que parecen hechos para contrariar las señas que tiene de la carta robada, con la salvedad del formato que concuerda.

Entonces sólo tiene que retirarse después de haber "olvidado" su tabaquera en la mesa, para regresar a buscarla al día siguiente, armado de una contrahuchura que simula el presente aspecto de la carta. Un incidente de la calle, preparado para el momento adecuado, llama la atención del Ministro hacia la ventana, y Dupin aprovecha para apoderarse a su vez de la carta sustituyéndole su simulacro; sólo le falta salvar ante el Ministro las apariencias de una despedida normal.

Aquí también todo ha sucedido, si no sin ruido, por lo menos sin estruendo. El cociente de la operación es que el Ministro no tiene ya la carta, pero él no lo sabe, lejos de sospechar que es Dupin quien se la hurtó. Además, lo que le queda entre manos está aquí muy lejos de ser insignificante para lo que vendrá después. Volvemos a hablar más tarde de lo que llevó a Dupin a dar un texto a la carta ficticia. Sea como sea, el Ministro, cuando quiera utilizarla, podrá leer en ella estas palabras trazadas para que las reconozca como de la mano de Dupin:

...*Un dessein si funeste,
S'il n'est digne d'Atrée, est digne de Thyeste.*

[...*Un dessein tan funesto,
si no es digno de Atrée, es digno de Teste.*]

que Dupin nos indica que provienen del *Atrée* de Crébillon.

¿Será preciso que subrayemos que estas dos acciones son semejantes? Sí, pues la similitud a la que apuntamos no está hecha de la simple reunión de rasgos escogidos con el único fin de emparejar su diferencia. Y no bastaría con retener esos rasgos de semejanza a expensas de los otros para que resultara de ello una verdad cualquiera. Es la intersubjetividad en que las dos acciones se movían lo que queremos señalar, y los tres términos con que las es-

tructurara. El privilegio de éstos se juzga en el hecho de que responden a la vez a los tres tiempos lógicos por los cuales la decisión se precipita, y a los tres lugares que asigna a los sujetos a los que divide.

Esta decisión se conduce en el momento de una mirada.² Pues las manobras que siguen, si bien se prolonga en ellas a hurtadillas, no le añaden nada, como tampoco su dilación de oportunidad en la segunda escena rompe la unidad de ese momento.

Esta mirada supone otras dos a las que reúne en una visión de la apertura dejada en su falaz complementariedad, para anticiparse en ella a la rapiña ofrecida en esa descubierta. Así pues, tres tiempos, que ordenan tres miradas, soportadas por tres sujetos, encarnados cada vez por personas diferentes.

El primero es de una mirada que no ve nada: es el Rey y es la policía.

El segundo, de una mirada que ve que la primera no ve nada y se engaña creyendo ver cubierto por ello lo que esconde: es la Reina, después es el Ministro.

El tercero, que de esas dos miradas ve que dejan lo que ha de esconderse a descubierta para quien quiera apoderarse de ello: es el Ministro, y es finalmente Dupin.

Para hacer captar en su unidad el complejo intersubjetivo así descrito, le buscamos gustosos un patrocinio en la técnica legendariamente atribuida al avestruz para ponerse al abrigo de los peligros; pues ésta merecería por fin ser calificada de política, repartiéndose así entre tres participantes, el segundo de los cuales se creería revestido de invisibilidad por el hecho de que el primero tendría su cabeza hundida en la arena, a la vez que dejaría a un tercero desplumarse tranquilamente el trasero; bastaría con que, enriqueciendo con una letra [en francés] su denominación proverbial, hicéramos de la *politique de l'avestruz* (política del avestruz) la *politique de l'avestruz* ("prójimo"), para que en sí misma al fin encuentre un nuevo sentido para siempre.

Dado así el módulo intersubjetivo de la acción que se repite, falta reconocer en él un *automatismo de repetición*, en el sentido que nos interesa en el texto de Freud.

La pluralidad de los sujetos, naturalmente, no puede ser una objeción para todos los que están avezados desde hace tiempo en las perspectivas que resume nuestra fórmula: *el inconsciente es el discurso del Otro*. Y no habríamos de

² Se buscará aquí la referencia necesaria en nuestro ensayo sobre "El tiempo lógico y el asero de certidumbre anticipada", véase p. 193 de este tomo.

recordar ahora lo que le añade la noción de la *inmisión de los sujetos*, introducida antaño por nosotros al retomar el análisis del sueño de la inyección de Irma.

Lo que nos interesa hoy es la manera en que los sujetos se relevan en su desplazamiento en el transcurso de la repetición intersubjetiva.

Veremos que su desplazamiento está determinado por el lugar que viene a ocupar el puro significante que es la carta robada, en su rito. Y es esto lo que para nosotros lo confirmará como automatismo de repetición.

No parece estar de más, sin embargo, antes de adentrarnos en esa vía, preguntarle si la mira del cuento y el interés que tomamos en él, en la medida en que coincide, no se hallan en otro lugar.

¿Podemos considerar como una simple racionalización, según nuestro rudo lenguaje, el hecho de que la historia nos sea contada como un enigma policiaco?

En verdad tendríamos derecho a estimar que este hecho es poco seguro, observando que todo aquello en que se motiva semejante enigma a partir de un crimen o de un delito —a saber: su naturaleza y sus móviles, sus instrumentos y su ejecución, el procedimiento para descubrir a su autor, y el camino para hacerlo convicto— está aquí cuidadosamente eliminado desde el comienzo de cada peripetia.

El dolo, en efecto, es conocido desde el principio tan claramente como los manejos del culpable y sus efectos sobre su víctima. El problema, cuando nos es expuesto, se limita a la búsqueda con fines de restitución del objeto en que consiste ese dolo, y parece sin duda intencional que su solución haya sido obtenida ya cuando nos lo explican. ¿Es por eso por lo que se nos mantiene en suspenso? En efecto, sea cual sea el crédito que pueda darse a la convención de un género para suscitar un interés específico en el lector, no olvidemos que "el Dupin" que aquí es el segundo en aparecer es un prototipo, y que, por no recibir su género sino del primero, es un poco pronto para que el autor juegue sobre una convención.

Sería sin embargo otro exceso reducir todo ello a una fábula cuya moraleja sería que para mantener al abrigo de las miradas una de esas correspondencias cuyo secreto es a veces necesario para la paz conyugal, baste con ardar dejando sus redacciones por las mesas, incluso volviéndolas sobre su cara significativa. Es éste un engaño que nosotros por nuestra parte no recomendaríamos a nadie ensayar, por temor de que quedase decepcionado si confluye en él.

¿No habría pues aquí otro enigma sino, del lado del jefe de la policía, una incapacidad en el principio de un fracaso —salvo tal vez del lado de Dupin cierta discordancia, que confesamos de mala gana, entre las observaciones sin duda muy penetrantes aunque no siempre absolutamente pertinentes en su generalidad, con que nos introduce a su método, y la manera en que efectivamente interviene?

De llevar un poco lejos este señalamiento de polvo en los ojos, pronto llegaríamos a preguntarnos si, desde la escena inaugural que sólo la calidad de los protagonistas salva del *vauzeville*, hasta la caída en el ridículo que parece en la conclusión prometida al Ministro, no es el hecho de que todo el mundo sea burlado lo que constituye aquí nuestro placer.

Y nos veríamos tanto más inclinados a admitirlo cuanto que encontraríamos en ello, junto con aquellos que aquí nos leen, la definición que dimos en algún lugar de pasada del héroe moderno, "que ilustra hazañas irrisorias en una situación de extravió".³

¿Pero no nos dejamos ganar nosotros mismos por la prestancia del detective aficionado, prototipo de un nuevo mamamoras, todavía preservado de la insipidez del *superman* contemporáneo?

Simple bromita —que basta para hacernos notar por el contrario en este relato una verosimilitud tan perfecta, que puede decirse que la verdad revela en él su ordenamiento de ficción.

Pues tal es sin duda la vía por la que nos llevan las razones de esa verosimilitud. Si entramos para empezar en su procedimiento, percibimos en efecto un nuevo drama al que llamaremos complementario del primero, por el hecho de que éste era lo que suele llamarse un drama sin palabras, mientras que es sobre las propiedades del discurso sobre lo que juega el interés del segundo.⁴

Si es patente en efecto que cada una de las dos escenas del drama real nos es narrada en el transcurso de un diálogo diferente, no es sino por estar perturbado con las nociones que hacemos valer en nuestra enseñanza, para reconocer que no es así tan sólo por la amenidad de la exposición, sino que esos diálogos mismos toman, en la utilización opuesta que se hace en ellos de las virtudes de la palabra, la tensión que hace de ellos otro drama, el que nuestro vocabulario distinguirá del primero como sosteniéndose en el orden simbólico.

3 Cf. "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis", en este tomo, p. 231.

4 La completa inteligencia de lo que sigue exige por supuesto que se relea ese texto enormemente conocido (tanto en francés como en inglés), y además corto, que es "La carta robada".

El primer diálogo —entre el jefe de la policía y Dupin— se desarrolla como el de un sordo con uno que oye. Es decir que representa la complejidad verdadera de lo que se simplifica ordinariamente, con los más confusos resultados, en la noción de comunicación.

Se percibe en efecto con este ejemplo cómo la comunicación puede dar la impresión, en la que la teoría se detiene demasiado a menudo, de no implicar en su transmisión sino un solo sentido, como si el comentario lleno de significación con que lo hace concordar el que escucha pudiese, por quedar inadvertido para aquel que no escucha, considerarse como neutralizado.

Queda el hecho de que, de no retener sino el sentido de relación de hechos del diálogo, aparece que su verosimilitud juega con la garantía de la exactitud. Pero resulta entonces más fértil de lo que parece, al demostrar su procedimiento: como vamos a verlo, limitándonos al relato de nuestra primera escena.

Pues el doble e incluso el triple filtro subjetivo bajo el cual nos llega: narración por el amigo y pariente de Dupin (al que llamamos desde ahora el narrador general de la historia) del relato por medio del cual el jefe de la policía da a conocer a Dupin la relación que le hace de él la Reina, no es aquí únicamente la consecuencia de un arreglo fortuito.

Si, en efecto, el extremo a que se ve llevada la narradora original excluye que haya alterado los acontecimientos, haríamos mal en creer que el jefe de la policía esté habilitado aquí para prestarle su voz únicamente por la falta de imaginación de la que posee, por decirlo así, la patente.

El hecho de que el mensaje sea retransmitido así nos asegura de algo que no es absolutamente obvio: a saber, que pertenece indudablemente a la dimensión del lenguaje.

Los aquí presentes conocen nuestras observaciones sobre este punto, y particularmente las que hemos ilustrado por contraste con el pretendido lenguaje de las abejas: en el que un lingüista⁵ no puede ver sino un simple señalamiento de la posición del objeto, dicho de otra manera, una función imaginaria más diferenciada que las otras.

Subrayamos aquí que semejante forma de comunicación no está ausente en el hombre, por muy evanescente que sea para él el objeto en cuanto a su dato natural debido a la desintegración que sufre a causa del uso del símbolo.

5 Cf. Émile Benveniste, "Communication animale et langage humain", *Diogenes*, núm. 1, y nuestro informe de Roma, en este tomo, pp. 285-286. [Hay traducción española de aquel artículo incluida en Émile Benveniste, *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 1971, t. 1, pp. 56-62.]

Se puede percibir en efecto su equivalente en la comunión que se establece entre dos personas en el odio hacia un mismo objeto: con la salvedad de que el encuentro nunca es posible sino sobre un objeto únicamente, definido por los rasgos del ser al que una y otra se niegan.

Pero semejante comunicación no es transmisible bajo la forma simbólica. Sólo se sostiene en la relación con ese objeto. Así, puede reunir a un número indefinido de sujetos en un mismo "ideal": la comunicación de un sujeto con otro en el interior de la multitud así constituida, no por ello será menos irreduciblemente mediata por una relación inefable.

Esta excursión no es sólo aquí un recordatorio de principios que apunta de lejos a aquellos que nos imputan ignorar la comunicación no verbal: al determinar el alcance de lo que repite el discurso, prepara la cuestión de lo que repite el sintoma.

Así la relación indirecta decanta la dimensión del lenguaje, y el narrador general, al redoblarlo, no le añade nada "por hipótesis". Pero muy diferente es su oficio en el segundo diálogo.

Pues éste va a oponerse al primero como los polos que hemos distinguido en otro lugar en el lenguaje y que se oponen como la palabra al habla [*mot, parole*].

Es decir que se pasa allí del campo de la exactitud al registro de la verdad. Ahora bien, ese registro, nos atrevemos a pensar que no tenemos que insistir en ello, se sitúa en un lugar totalmente diferente, o sea propiamente en la fundación de la intersubjetividad. Se sitúa allí donde el sujeto no puede captar nada sino la subjetividad misma que constituye un Otro en absoluto. Nos contentaremos, para indicar aquí su lugar, con evocar el diálogo que nos parece merecer su atribución de historia judía, por el despojo en que aparece la relación del significante con la palabra, en la adjuración en que viene a culminar. "¿Por qué me mientes —se oye exclamar en él sin aliento—, sí, por qué me mientes diciéndome que vas a Cracovia para que yo crea que vas a Lemberg, cuando en realidad es a Cracovia adonde vas?"

Es una pregunta semejante, que impondría a nuestro espíritu la precipitación de aporías, de enigmas crípticos, de paradojas, incluso de bromas, la que se nos presenta a modo de introducción al método de Dupin —si no fuese porque, al sernos entregada como una confianza por alguien que se presenta como discípulo, le queda agregada alguna virtud por esa delegación. Tal es el prestigio indetectible del testimonio: la fidelidad del testigo es el capuchón con que se adorna cegándola la crítica del testimonio.

¿Qué habrá, por otra parte, más convincente que el gesto de volver las caras sobre la mesa? Lo es hasta el punto de que nos persuade un momento de

que el prestidigitador ha demostrado efectivamente, como lo anunció, el procedimiento de su truco, cuando sólo lo ha renovado bajo una forma más pura: y ese momento nos hace medir la supremacía del significante en el sujeto.

Tal opera Dupin, cuando parte de la historia del pequeño prodigio que burlaba a todos sus compañeros en el juego de pares e impares, con su truco de la identificación con el adversario, del que hemos mostrado, sin embargo, que no puede alcanzar el primer plano de su elaboración mental, a saber, la noción de la alternancia intersubjetiva, sin tropezar en ella de inmediato con el lópe de su retorno.⁶

No se deja por ello de echarnos encima, para impresionarnos, los nombres de La Rochefoucauld, de La Bruyère, de Maquiavelo y de Campanella, cuya fama ya no parecería sino fútil junto a la proeza infantil.

Y pasamos sin pestañear a Chamfort, cuya fórmula: "Puede uno apostar que toda idea pública, toda convención aceptada es una tontería, puesto que ha convenido al mayor número", contentará sin duda a todos los que piensan escapar a su ley, es decir precisamente al mayor número. Que Dupin tildé de trampa la aplicación por los franceses de la palabra "análisis" al álgebra, es algo que no tiene la menor probabilidad de herir nuestro orgullo, cuando por añadidura la liberación del término para otros fines no tiene nada que impida a un psicoanalista sentirse en situación de hacer valer en ella sus derechos. Y ya lo tenemos entregado a observaciones filológicas como para colmar de gusto a los enamorados del latín: si les recuerda sin dignarse entrar en mayores detalles que "*ambitus* no significa ambición, *religio*, religión, *hominas honesti*, las gentes honestas", ¿quién de ustedes no se complacería en recordar que es "rodeo, lazo sagrado, la gente bien" lo que quieren decir estas palabras para cualquiera que practique a Cicerón y a Lucrecio? Sin duda Poe se divierte...

Pero nos asalta una duda: ¿ese despliegue de erudición no está destinado a hacernos entender las palabras clave de nuestro drama? ¿No repite el prestidigitador ante nosotros su truco, sin fingirnos esta vez que nos entrega su secreto, sino llevando aquí su desafío hasta esclarecernos realmente sin que nos demos cuenta de nada? Sería éste sin duda el colmo que podría alcanzar el ilusionista: hacer que un ser de su ficción nos engaña verdaderamente. ¿Y no son efectos tales los que justifican que hablemos, sin buscar malicia en ello, de inúmeros héroes imaginarios como de personajes reales?

6 Cf. nuestra introducción, p. 53.

Y así cuando nos abrimos al entendimiento de la manera en que Martin Heidegger nos descubre en la palabra *ἀλήθεια* el juego de la verdad, no hacemos sino volver a encontrar un secreto en el que ésta ha iniciado siempre a sus amantes, y por el cual saben que es en el hecho de que se esconda donde se ofrece a ellos *del modo más verdadero*.

Así, aun cuando las frases de Dupin no nos desafiaran tan manifiestamente a fiarnos de ellas, tendríamos con todo que intentarlo contra la tentación contraria.

Busquemos pues la pista de su huella allí donde nos despista.⁷ Y en primer lugar en la crítica con que motiva el fracaso del jefe de policía. La veíamos ya apuntar en aquellas pullas solapadas que el jefe de la policía no tomaba en consideración en la primera entrevista, no viendo en ellas sino motivo de carcajadas. Que sea en efecto, como lo insinúa Dupin, porque un problema es demasiado simple, incluso demasiado evidente, por lo que puede parecer oscuro, no tendrá nunca para él mayor alcance que una ficción un poco vigorosa en las costillas.

Todo está hecho para inducirnos a la noción de la imbecilidad del personaje. Y se la articula poderosamente por el hecho de que él y sus acólitos no llegarán nunca a concebir, para esconder un objeto, nada que supere lo que puede imaginar un píllo ordinario, es decir precisamente la serie demasiado conocida de los escondites extraordinarios: a los que se nos hace pasar revista, desde los cajones disimulados del secreter hasta la tapa desmontada de la mesa, desde los acolchados descosidos de los asientos hasta sus patas ahuecadas, desde el reverso del azogue de los espejos hasta el espesor de la encuadernación de los libros.

Y acto seguido menudean los sarcasmos sobre el error que el jefe de la policía comete al deducir del hecho de que el Ministro sea poeta que no le falta mucho para estar loco, error, se arguye, que no consistiría, pero no es poco

7 Nos gustaría volver a plantear ante el señor Benveniste la cuestión del sentido anónimo de ciertas palabras, primitivas o no, después de la rectificación magistral que aportó a la falsa vía por la que Freud la encaminó en el terreno filológico (cf. *La Psychanalyse*, vol. I, pp. 5-16). Pues nos parece que esa cuestión queda intacta, si se desbroza en su rigor la instancia del significante. Bloch y von Wartburg hacen remontar a 1875 la aparición de la significación del verbo *dehütern* en el segundo empleo que hacemos de él en nuestra frase. [El primero es el que hemos traducido como "buscar la pista" al comienzo de esta frase. TSJ] Lacan se refiere al artículo de E. Benveniste, "Observaciones sobre la función del lenguaje en el descubrimiento freudiano", incluido en el tomo I de los *Problemas de lingüística general*, pp. 75-87. ASJ]

decir, sino en una falsa distribución del término medio, pues está lejos de resaltar del hecho de que todos los locos sean poetas.

Bien está, pero se nos deja a nuestra vez en la errancia en cuanto a lo que constituye en materia de escondites la superioridad del poeta, aun cuando se mostrase a la vez matemático, puesto que aquí se rompe súbitamente nuestra caza al alzar la presa arrastrándonos a una maraña de malas querellas emprendidas contra el razonamiento de los matemáticos, que nunca han mostrado, que yo sepa, tanto apego a sus fórmulas como cuando las identifican con la razón razonante. Daremos testimonio por lo menos de que, al revés de lo que Poe parece haber experimentado, nos sucede a veces ante nuestro amigo Rignet, que les es aquí fiador con su presencia de que nuestras incursiones en la combinatoria no nos extravián, dejarnos ir a exabruptos tan graves (Dios no debería permitirlo según Poe) como poner en duda que " $x^2 + px$ no sea tal vez absolutamente igual a x^2 ", sin que jamás, desmentimos en ello a Poe, hayamos tenido que defendernos de alguna inopinada desgracia.

¿Todo ese despliarro de ingenio no tiene pues otra finalidad que la de desviar al nuestro de lo que nos fue indicado previamente que debíamos considerar como seguro, a saber, que la policía buscó *por todas partes*? Cosa que debíamos entender, en lo que se refiere al campo en el que la policía suponía, no sin razón, que debía encontrarse la carta, en el sentido de un agotamiento del espacio, sin duda teórico, pero que el picante de la historia consiste en tomar al pie de la letra, pues el "cuadrículado" que regula la operación nos es presentado como tan exacto que no permitiría, según nos decían, "que un cincuentaavo de línea escapase" a la exploración de los escudadores. ¿No tenemos entonces derecho a preguntar cómo es posible que la carta no se haya encontrado *en ningún sitio*, o más bien a observar que todo lo que se nos dice sobre una concepción de un más alto vuelo de la ocultación no nos explica en rigor que la carta haya escapado a las búsquedas, puesto que el campo que éstas agotaron la contenía de hecho, como lo probó finalmente el hallazgo de Dupin?

¿Será necesario que la carta, entre todos los objetos, haya sido dotada de la propiedad de *multiplidad*, para utilizar ese término que el vocabulario bien conocido bajo el título de *Rogers* toma de la utopía semiológica del obispo Wilkins?⁸

8 La misma a la que el señor Jorge Luis Borges, en su obra tan armónica con el *phylum* de nuestro discurso, concede un honor que otros reducen a sus justas proporciones. Cf. *Las Tempes Modernes*, junio-julio de 1955, pp. 2135-2136 y octubre de 1955, pp. 574-575. [Se refiere, sin duda, al "ensayo" de Borges "El idioma analítico de John Wilkins", *Obras*, Buenos Aires, Emecé, pp. 706-709. as].

Es evidente (*a little too*⁹ *self evident*) que la carta en efecto tiene con el lugar relaciones para las cuales ninguna palabra francesa tiene todo el alcance del calificativo inglés *odd*. *Bizarre*, por la que Baudelaire la traduce regularmente, es sólo aproximada. Digamos que esas relaciones son singulares, pues son las mismas que con el lugar mantiene el significante.

Ustedes saben que nuestro designio no es hacer de esto relaciones "sutiles", que nuestro propósito no es confundir la letra con el espíritu incluso si se trata de una *lettre* ["carta"] y si la recibimos por ese sistema de envíos que en París se llama neumático, y que admitimos perfectamente que la una mata y el otro vivifica, en la medida en que el significante, tal vez empiezan ustedes a entenderlo, materializa la instancia de la muerte. Pero si hemos insistido primero en la materialidad del significante, esta materialidad es *singular* en muchos puntos, el primero de los cuales es no soportar la partición. Rompamos una carta en pedacitos: sigue siendo la carta que es, y esto en un sentido muy diferente de aquel de que da cuenta la *Gestalttheorie* con el vitalismo larvado de su noción del todo.¹⁰

El lenguaje entrega su sentencia a quien sabe escucharlo: por el uso del artículo empleado en francés como partícula partitiva. Incluso es sin duda aquí donde el espíritu, si el espíritu es la viviente significación, aparece no menos singularmente más ofrecido a la cuantificación que la *lettra*. *Empereando* por la significación misma que sufre que se diga: este discurso lleno de significación, del mismo modo que se usa en francés la partícula *de* para indicar que se reconoce alguna intención (*de* l'intention) en un acto, que se deplora que ya no haya amor (*plus d'amour*), que se acumule odio (*de la haine*) y que se gaste devoción (*du dévouement*), y que tanta infatigación (*tant d'infatigación*) se avenga a que tenga que haber siempre caradura para dar y regalar (*de la cuisse à revendre*) y "riffifi" entre los hombres (*du riffifi chez les hommes*).

Pero en cuanto a la letra, ya se la tome en el sentido de elemento tipográfico, de epístola (en francés) o de lo que hace al letrado, se dirá que lo que se dice debe entenderse a *la lettre* (*à la lettre*), que nos espera en la casilla una

9 Subrayado por el autor.

10 Esto es tan cierto que la filosofía, en los ejemplos descoloridos de tan machacados con que argumenta a partir de lo uno y de lo varío, no empleará para los mismos usos la simple hoja blanca desgarrada por la mitad y el círculo interrumpido, o incluso el jarrón quebrado, para no hablar del gusano cortado.

carta (une lettre), incluso que tiene uno *lettres (des lettres)*, pero nunca que haya en ningún sitio *lettra (de la lettre)*, cualquiera que sea la modalidad en que nos concierna, aunque fuese para designar el correo retrasado.

Es que el significante es unidad por ser único, no siendo por su naturaleza sino símbolo de una ausencia. Y así no puede decirse de la carta robada que sea necesario que, a semejanza de los otros objetos, esté o no esté en algún sitio, sino más bien que a diferencia de ello, estará y no estará allí donde está, vaya a donde vaya.

Miremos con más detenimiento, en efecto, lo que les sucede a los policías. Nada nos es escatimado en cuanto a los procedimientos con que registran el espacio asignado a su investigación, desde la distribución de ese espacio en volúmenes que no dejan escapar el menor espesor, hasta la aguja que sondea las blanduras, y a falta de la repercusión que sondea lo duro, hasta el microscopio que denuncia los excrementos del taladro en la orilla de su horadación, incluso la entrebertura ínfima de abismos mequinos. Y a medida que su red se estrecha para que lleguen, no contentos con sacudir las páginas de los libros, hasta contarlas, ¿no vemos al espacio deshojarse a semejanza de la carta?

Pero los buscadores tienen una noción de lo real tan inmutable que no notan que su búsqueda llega a transformarlo en su objeto. Rasgo en el que tal vez podrían distinguir ese objeto de todos los otros.

Sería sin duda pedirles demasiado, no debido a su falta de visión, sino más bien a la nuestra. Pues su imbecilidad no es de especie individual, ni corporativa, es de origen subjetivo. Es la imbecilidad realista que no se para a cavilar que nada, por muy lejos que venga una mano a hundirlo en las entrañas del mundo, nunca estará escondido en él, puesto que otra mano puede alcanzarlo allí, y que lo que está escondido no es nunca otra cosa que *lo que falta en su lugar*, como se expresa la ficha de búsqueda de un volumen cuando está extraviado en la biblioteca. Y aunque éste estuviese efectivamente en el anaquel o en la casilla de al lado, estaría escondido allí, por muy visible que aparezca. Es que sólo puede decirse *a la letra* que falta en su lugar de algo que puede cambiar de lugar, es decir, de lo simbólico. Pues en cuanto a lo real, cualquiera que sea el trastorno que se le pueda aportar, está siempre y en todo caso en su lugar, lo lleva pegado a la suela, sin conocer nada que pueda exiliarlo de él.

Y cómo en efecto, para volver a nuestros policías, habrían podido apoderarse de la letra (la carta) quienes la tomaron en el lugar en que estaba escondida? En aquello que hacían girar entre sus dedos, ¿qué es lo que tenían sino lo que *no respondía* a las señas que les habían dado? *A letter, a litter*, una

carta, una basura. En el cenáculo de Joyce¹¹ se jugó el equívoco sobre la homofonía de esas dos palabras en inglés. La clase de desecho que los policías en este momento manipulan no por el hecho de estar sólo a medias desgrado les entrega su otra naturaleza, y un sello diferente sobre un lacte de otro color, otro lacte en el grafismo del sobrescrito son aquí los más infrangibles escondites. Y si se detienen en el reverso de la carta donde, como es sabido, se escribía en esa época la dirección del destinatario, es que la carta no tiene para ellos otra cara que ese reverso.

¿Qué podrían efectivamente detectar de su anverso? ¿Su mensaje, como se expresan algunos para regocijo de nuestros domingos cibernéticos? ... ¿Pero no se nos ocurre que ese mensaje ha llegado ya a su destinataria e incluso que ha permanecido en su poder abandonado con el pedazo de papel insignificante, que ahora no lo representa menos bien que el billete original?

Si pudiese decirse que una carta ha llenado su destino después de haber cumplido su función, la ceremonia de devolver las cartas estaría menos en boga como clausura de la extinción de los fuegos de las fiestas del amor. El significante no es funcional. Y así la movilización del elegante mundo cuyos ajeros seguimos aquí no tendría sentido si la carta, por su parte, se contentase con tener uno. Pues no sería una manera muy adecuada de mantenerlo en secreto participársela a una sarta de polizontes.

Podría admitirse incluso que la carta tenga otro sentido totalmente diferente, si no es que más quemante, para la Reina que el que ofrece a la inteligencia del Ministro. La marcha de las cosas no quedaría por ello sensiblemente afectada y ni siquiera si fuese estrictamente incomprensible para todo lector no prevenido.

Pues no lo es ciertamente para todo el mundo, puesto que, como nos lo asegura enfáticamente el jefe de policía para regocijo de todos, "ese documento, revelado a un tercer personaje cuyo nombre callaré" (ese nombre que salta a la vista como la cola del cochino entre los dientes del padre Ubu) "pondrá en tela de juicio —nos dice— el honor de una persona del más alto rango", incluso que "la seguridad de la augusta persona quedaría así en peligro".

Entonces no es solamente el sentido, sino el texto del mensaje lo que sería peligroso poner en circulación, y esto tanto más cuanto más anodino pareciese, puesto que los riesgos se verían aumentados por la indiscreción que uno de sus depositarios pudiese cometer sin darse cuenta.

11 Cf. *Our examination round his facification for incantation of work in progress*, Shakespeare and Company, 12, rue de l'Odéon, París, 1929.

Nada pues puede salvar la posición de la policía, y nada cambiaríamos mejorando "su cultura". *Scripta manent*, en vano aprendería de un humanismo de edición de lujo la lección proverbial que terminan las palabras *verba volant*. ¡Ojalá los escritos permaneciesen, lo cual es más bien el caso de las palabras: pues de éstas la deuda imborrable por lo menos fecunda nuestros actos por sus transferencias.

Los escritos llevan al viento los cheques en blanco de una caballerosidad loca. Y si no fuesen hojas volantes no habría cartas robadas.

¿Pero qué hay con esto? Para que pueda haber carta robada, nos preguntaremos, ¿a quién pertenece una carta? Acenuábamos hace poco lo que hay de singular en el regreso de la carta a quien acababa de dejar ardentemente volar su prenda. Y se juzga generalmente indigno el procedimiento de esas publicaciones prematuras, de la especie con la que el Caballero de Eon puso a algunos de sus correspondientes en situación más bien deplorable.

La carta sobre la que aquel que la ha enviado conserva todavía derechos, ¿no pertenecería pues completamente a aquel a quien se dirige? ¿o es que este último no fue nunca su verdadero destinatario?

Veamos esto: lo que va a iluminarnos es lo que a primera vista puede oscurecer aún más el caso, a saber, que la historia nos deja ignorar casi todo del remitente, no menos que del contenido de la carta. Sólo se nos dice que el Ministro reconoció de buenas a primeras la escritura de su dirección a la Reina, e incidentalmente, a propósito de su camuflaje por el Ministro, resulta mencionado que su sello original es el del Duque de S... En cuanto a su alcance, sabemos únicamente los peligros que acarrea si llega a las manos de cierta tercera persona, y que su posesión permitió al Ministro "utilizar hasta un punto muy peligroso con una meta política" el imperio que le asegura sobre la interesada. Pero esto no nos dice nada del mensaje que vehicula.

Carta de amor o carta de conspiración, carta delatora o carta de instrucción, carta de intimación o carta de angustia, sólo una cosa podemos retener de ella, es que la Reina no podría ponerla en conocimiento de su señor y amo.

Pero estos términos, lejos de tolerar el acento vituperado que tienen en la comedia burguesa, toman un sentido eminente por designar a su soberano, a quien la liga la fe jurada, y de manera redoblada puesto que su posición de cónyuge no la releva de su deber de subdita, sino más bien la eleva a la guardia de lo que la realza según la ley encarna del poder, y que se llama la legitimidad.

Entonces, cualquiera que sea el destino escogido por la Reina para la carta, sigue siendo cierto que esa carta es el símbolo de un pacto, y que incluso si su destinataria no asume ese pacto, la existencia de la carta la sitúa en una cadena simbólica extraña a la que constituye su fe. Que es incompatible con ella, es lo que queda probado por el hecho de que la posesión de la carta no puede hacerse valer públicamente como legítima, y que para hacerla respetar, la Reina no podría invocar sino el derecho de su privacidad, cuyo privilegio se funda en el honor que esta posesión afrenta.

Pues aquella que encarna la figura de gracia de la soberanía no podría acoger una inteligencia incluso privada sin interesar al poder, y no puede para con el soberano alegar el secreto sin entrar en la clandestinidad.

Entonces la responsabilidad del autor de la carta pasa al segundo plano ante la de quien la detenta: pues a la ofensa a la majestad viene a añadirse en ella la más alta traición.

Decimos: que la detenta, y no: que la posee. Pues se hace claro entonces que la propiedad de la carta no es menos impugnabile para su destinataria que para cualquiera a cuyas manos pueda llegar, puesto que nada, en cuanto a la existencia de la carta, puede entrar en el orden sin que aquel a cuyas prerrogativas atenta haya juzgado de ello.

Todo esto no implica sin embargo que porque el secreto de la carta es indefendible, la denuncia de ese secreto sea en modo alguno honorable. Los *honesti homines*, la gente bien, no podrían salir del embrollo a tan bajo precio. Hay más de una *religio*, y todavía nos falta bastante para que los lazos sagrados dejen de tironearnos a diestra y siniestra. En cuanto al *ambitus*, el rodeo, como se ve, no es siempre la ambición la que lo inspira. Pues si hay aquí uno por el que pasamos, es el caso de decir que quien lo hereda no lo roba, puesto que, para serles franco, no hemos adoptado el título de Baudelaire con otra intención que la de marcar bien, no como suele enunciararse simplemente el carácter convencional del signifiante, sino más bien su preponderancia con respecto al significado. Esto no quita que Baudelaire, a pesar de su devoción, traicionó a Poe al traducir por "la carta robada" (*"La lettre volée"*) su título, que es: *The purloined letter*, es decir que utiliza una palabra lo bastante rara para que nos sea más fácil definir su etimología que su empleo.

To purloin, nos dice el diccionario de Oxford, es una palabra anglo-francesa, es decir, compuesta por el prefijo *pur* que se encuentra en *purposé*, propósito, *purchar*, provisión, *purport*, mira, y por la palabra del antiguo francés: *long*, *longer*, *longe*. Reconoceremos en el primer elemento el latín *pro* en cuanto que se distingue de *ante* porque supone un atrás hacia adelante del cual procede, eventualmente para garantizarlo, incluso para darse como aval

(mientras que *ante* sale al paso a lo que viene a su encuentro). En cuanto a la segunda vieja palabra francesa: *longer*, verbo del atributo de lugar *au long* (o también *longé*), no quiere decir a lo lejos, sino a lo largo de; se trata pues de *poner de lado* (*mettre de côté*, que en francés significa guardar), o, para recurrir a otra locución familiar francesa que juega con los dos sentidos, de *poner a la izquierda* (*mettre à gauche*).

Así nos vemos confirmados en nuestro rodeo por el objeto mismo que nos lleva a él: pues lo que nos ocupa es claramente la carta desviada o distraída, en el sentido en que se habla de distraer o malversar fondos (*lettre détournée*), aquella cuyo trayecto ha sido *prolongado* (es literalmente la palabra inglesa), o esa carta retardada en el correo que el vocabulario postal francés llama "carta en sufrimiento" (*lettre en souffrance*).

He aquí pues, *simple and odd*, como se nos anuncia desde la primera página, reducida a su más simple expresión la singularidad de la carta, que como el título lo indica, es el *verdadero tema o sujeto* del cuento: puesto que puede sufrir una desviación, es que tiene un trayecto que *le es propio*. Rasgo donde se afirma aquí su incidencia de significante. Pues hemos aprendido a concebir que el significante no se mantiene sino en un desplazamiento comparable al de nuestras bandas de anuncios luminosos o de las memorias rotativas de nuestras máquinas-de-pensar-como-los-hombres,¹² esto debido a su funcionamiento alterante en su principio, el cual exige que abandone su lugar, a riesgo de regresar circularmente.

Esto es sin duda lo que sucede en el automatismo de repetición. Lo que Freud nos enseña en el texto que comentamos, es que el sujeto sigue el *destinero* de lo simbólico, pero lo que encuentran ustedes ilustrado aquí es todavía más impresionante: no es sólo el sujeto sino los sujetos, tomados en su intersubjetividad, los que toman la fila, dicho de otra manera, nuestras avestruces, a las cuales hemos vuelto ahora, y que, más dóciles que borregos, modelan su ser mismo sobre el momento que los recorre en la cadena signifi-cante.

Si lo que Freud descubrió y redescubre de manera cada vez más abnupta tiene un sentido, es que el desplazamiento del significante determina a los sujetos en sus actos, en su destino, en sus rechazos, en sus ceguerras, en sus éxitos y en su suerte, a despecho de sus dotes innatas y de su logro social, *sin* consideración del carácter o el sexo, y que de buena o mala gana seguirá al tren del significante como armas y bagajes, todo lo dado de lo psicológico.

12 Cf. nuestra introducción, p. 53.

Hemos aquí en efecto de nuevo en la encrucijada donde habíamos dejado nuestro drama y su ronda con la pregunta por la manera en que los sujetos se dan el relevo. Nuestro apólogo está hecho para mostrar que es la carta y su desviación la que rige sus entradas y sus papeles. El hecho de que se encuentre "en sufrimiento", son ellos los que lo van a padecer. Al pasar bajo su sombra se convierten en su reflejo. Al caer en posesión de la carta —admirable ambigüedad del lenguaje—, es su sentido el que los posee.

Esto es lo que nos muestra el héroe del drama que nos es contado aquí cuando se repite la situación misma que anudó su audacia una primera vez para su triunfo. Si ahora sucumbe a ella, es por haber pasado a la segunda fila de la triada de la que al principio fue el tercero al mismo tiempo que el *hadrón*: esto por la virtud del objeto de su rapto.

Pues si se trata, ahora como antes, de proteger la carta de las miradas, no puede dejar de emplear el mismo procedimiento que él mismo desennascará: ¿dejarla al descubierto? Y podemos dudar de que sepa así lo que hace, viéndolo cautivado de inmediato por una relación dual en la que descubrimos todos los caracteres de la ilusión mimética o del animal que se hace el muerto, y caído en la trampa de la situación típicamente imaginaria: ver que no lo ven, desconocer la situación real en que es visto no ver. ¿Y qué es lo que no ve? Justamente la situación simbólica que él mismo supo ver tan bien, y en la que se encuentra ahora como visto que se ve no ser visto.

El Ministro actúa como hombre que sabe que la búsqueda de la policía es su defensa, puesto que se nos dice que le deja adrede el campo libre con sus ausencias: *lo cual no quita que ignore que fuera de esa búsqueda, deja de estar defendido*.

Es el avestruco¹³ mismo del que fue artesano, si se nos permite hacer proliferar a nuestro monstruo, pero no puede ser por alguna imbecilidad si llega a ser su víctima.

Es que al jugar la baza del que esconde, es el papel de la Reina el que tiene que adoptar, y hasta los atributos de la mujer y de la sombra, tan propios al acto de esconder.

No es que reduzcamos a la oposición primaria de lo oscuro y de lo claro la pareja veterana del *yin* y del *yang*. Pues su manejo exacto implica lo que tiene de cegador el brillo de la luz, no menos que los espejos de que se sirve la sombra para no solar su presa.

13 [El autor emplea un juego de palabras más complejo: *avtrüchliche avtrüch*, "prójimo"; *trüchliche*, "trampa"; *avtrüchliche*, "avestruco"; TS.]

Aquí el signo y el ser maravillosamente desarticulados nos muestran cuál de los dos tiene la primacía cuando se oponen. El hombre bastante hombre para desafiar hasta el desprecio la temida ira de la mujer sufre hasta la meta-morfosis la maldición del signo del que la ha desposeído.

Pues este signo es sin duda el de la mujer, por el hecho de que en él hace ella valer su ser, fundándolo fuera de la ley, que la contiene siempre, debido al efecto de los orígenes, en posición de significante, e incluso de fetiche. Para estar a la altura del poder de este signo, lo único que tiene que hacer es permanecer inmóvil a su sombra, encontrando en ello por añadidura, tal como la Reina, esa simulación del dominio del no-actuar que sólo el "ojo de lince" del Ministro ha podido traspasar.

Una vez arrebatado este signo tenemos pues al hombre en su posesión, nefasta porque no puede sostenerse sino por el honor al que desafía, maldita por abocar al que la sostiene al castigo y al crimen, que uno y otro quebrantan su vasallaje a la Ley.

Es preciso que haya en este signo un *noí me langere* bien singular para que, semejante al torpedeo socrático, su posesión entumezca al interesado hasta el punto de hacerlo caer en lo que se muestra sin equívoco como inacción.

Pues al observar como lo hace el narrador desde la primera conversación que con el uso de la carta se disipa su poder, nos damos cuenta de que esta observación sólo apunta justamente a su uso con fines de poder—y por ello mismo que ese uso se hace forzoso para el Ministro.

Para no poder desembarazarse de ella, es preciso que el Ministro no sepa qué otra cosa hacer con la carta. **Pues ese uso lo pone en una dependencia tan completa de la carta como tal, que a la larga ni siquiera le concierne a ella.**

Queremos decir que para que ese uso concierne verdaderamente a la carta, el Ministro, que después de todo estaría autorizado a ello por el servicio del Rey su amo, podría presentar a la Reina reconvenientes respetuosas, aun cuando hubiese de asegurarse de su efecto de rebote por medio de las garantías adecuadas—o bien introducir alguna acción contra el autor de la carta de quien el hecho de que permanezca fuera del juego muestra hasta qué punto no se trata aquí de la culpabilidad y de la falta, sino del signo de contradicción y de escándalo que constituye la carta, en el sentido en que el Evangelio dice que es necesario que suceda sin consideración de la desgracia de quien se hace su portador—incluso someter la carta convertida en pieza de un expediente al "tercer personaje", calificado para saber si sacará de ello una Cámara Ardiente para la Reina o la desgracia para el Ministro.

No sabemos por qué el Ministro no le da uno de estos usos, y conviene que no lo sepan puesto que sólo nos interesa el efecto de ese no-uso; nos

basta saber que el modo de adquisición de la carta no sería un obstáculo para ninguno de ellos.

Pues está claro que si el uso no significativo de la carta es un uso forzoso para el Ministro, su uso con fines de poder no puede ser sino potencial, puesto que no puede pasar al acto sin desvanecerse de inmediato, desde el momento en que la carta no existe como medio de poder sino por las asignaciones últimas del puro significante: o sea, prolongar su destrucción para hacerla llegar a quien corresponde por un tránsito suplementario, es decir, por otra traición cuyos rebotes se hacen difíciles de prever por la gravedad de la carta—o bien destruir la carta, lo cual sería la única manera, segura y por lo tanto proferida de inmediato por Dupin, de terminar con lo que está destinado por su naturaleza a significar la anulación de lo que significa.

El ascendiente que el Ministro saca de la situación no consiste pues en la carta, sino, lo sepa él o no, en el personaje que hace de él. Y así las frases del jefe de la policía nos lo presentan como alguien dispuesto a todo, *who dares all things*. Y se comenta significativamente: *those unbecoming as well as those becoming a man*, lo cual quiere decir: lo que es indigno tanto como lo que es digno de un hombre, y cuyo picante deja escapar Baudelaire traduciendo: lo que es indigno de un hombre tanto como lo que es digno de él. Pues en su forma original, la apreciación es mucho más adecuada a lo que interesa a una mujer.

Esto deja aparecer el alcance imaginario de este personaje, es decir, la relación narcisista en que se encuentra metido el Ministro, esta vez ciertamente sin saberlo. Está indicada también en el texto inglés, desde la segunda página, por una observación del narrador cuya forma es sabrosa: "El ascendiente—nos dice—que ha tomado el Ministro dependería del conocimiento que tiene el hurtador del conocimiento que tiene la víctima de su hurtador", textualmente: *the robber's knowledge of the loser's knowledge of the robber*. Términos cuya importancia subraya el autor haciéndolos repetir literalmente por Dupin inmediatamente después del relato, sobre el cual prosigue el diálogo, de la escena del rapto de la carta. Aquí también puede decirse que Baudelaire flota en su lenguaje haciendo al uno interrogar al otro con firmar con estas palabras: "¿Sabe el ladrón?..."; y, luego, "el ladrón sabe...".

¿Qué? "Que la persona robada conoce a su robador".

Pues lo que importa al ladrón no es únicamente que dicha persona sepa quién le ha robado, sino ciertamente con quién tiene que verse en cuanto al ladrón; es que lo crea capaz de todo, con lo cual hay que entender: que le confiera la posición que nadie está en medida de asumir realmente porque es imaginaria, la de amo absoluto.

En verdad es una posición de debilidad absoluta, pero no para quien suele hacerse creer. Prueba de ello no es sólo que la Reina tenga la audacia de recurrir a la política. Pues no hace sino conformarse a su desplazamiento de un engrane en el orden de la tráda inicial, al encomendarse a la ceguera misma que es requerida para ocupar ese lugar. *No more sagacious agent could, I suppose*, ironiza Dupin, *be desired or even imagined*. No, si ha dado ese paso, es menos por verse empujada a la desesperación, *driven to despair*, como se nos dice, que al aceptar la carga de una impaciencia que debe imputarse más bien a un espejismo especular.

Pues el Ministro tiene bastante tarea con mantenerse en la inacción que es su destino en ese momento. El Ministro en efecto no está *absolutamente* loco. Es una observación del jefe de la policía cuyas palabras son siempre oro puro: es cierto que el oro de sus palabras sólo corre para Dupin y sólo para de correr ante la concurrencia de los cincuenta mil francos que le costará, al cambio de ese metal en esa época, aun cuando no haya de ser sin dejarle un saldo favorable. El Ministro pues no está *absolutamente* loco en ese estancamiento de locura, y por eso debe comportarse según el modo de la neurosis. Al igual que el hombre que se ha retirado a una isla para olvidar, ¿qué? lo ha olvidado, así el Ministro por no hacer uso de la carta llega a olvidarla. Es lo que expresa la persistencia de su conducta. Pero la carta, al igual que el inconsciente del neurótico, no lo olvida. Lo olvida tan poco que lo transforma cada vez más a imagen de aquella que la ofreció a su sorpresa. Y que ahora va a cederla siguiendo su ejemplo a una sorpresa semejante.

Los rasgos de esta transformación son anotados, y bajo una forma bastante característica en su granitud aparente para conectarlos válidamente con el retorno de lo reprimido.

Así nos enteramos en primer lugar de que a su vez el Ministro ha *vuelto* la carta, no por cierto con el gesto apresurado de la Reina, sino de una manera más aplicada, de la manera en que se vuelve del revés un vestido. Es así en efecto como hay que operar, según el modo en que en esa época se pliega una carta y se la lactra, para desprender el lugar virgen donde escribir una nueva dirección.¹⁴

14 Nos hemos creído obligados a hacer la demostración de esto a los orientes con una carta de la época que interesaba al señor de Chateaubriand y su búsqueda de un secretario. Nos pareció divertido que el señor de Chateaubriand haya puesto el punto final al primer estado, recientemente restituido, de sus memorias en ese mismo mes de noviembre de 1841 en que aparecía en el *Chamber's Journal* la carta robada. La devoción del señor de Chateaubriand al poder que denuncia y el honor que esa devoción con-

Esa dirección se convertirá en la suya propia. Ya sea de su mano o ya de otra, aparecerá como de una escritura femenina muy fina y con un sello de lacre que pasa del rojo de la pasión al negro de sus espejos, sobre el que imprime su sello. Esta singularidad de una carta marcada con el sello de su destinatario es tanto más digna de notarse en su invención cuanto que articulada con fuerza en el texto, después ni siquiera es utilizada por Dupin en la discusión a la que somete la identificación de la carta.

Ya sea intencional o involuntaria, esta omisión sorprenderá en la disposición de una creación cuyo minucioso rigor es bien visible. Pero en los dos casos, es significativo que la carta que a fin de cuentas el Ministro se dirige a sí mismo sea la carta de una mujer: como si se tratara de una fase por la que tuviese que pasar por una conveniencia natural del significante.

Asimismo, el aura de indolencia que llega hasta adoptar las apariencias de la mollicie, la ostentación de un hastío cercano al asco en sus expresiones, el ambiente que el autor de la filosofía del mobiliario¹⁵ sabe hacer surgir de notaciones casi impalpables como la del instrumento de música sobre la mesa, todo parece concertado para que el personaje cuyas expresiones todas lo han rodeado de los rasgos de la virilidad, exhale cuando aparece el *odor di femina* más singular.

Que se trata de un artificio es cosa que Dupin no deja efectivamente de subrayar mostrándonos detrás de esa falsía la vigilancia del animal de presa listo a saltar. Pero que se trata del efecto mismo del inconsciente en el sentido preciso en que enseñamos que el inconsciente es que el hombre esté habido por el significante, ¿cómo encontrar de ello una imagen más bella que la que Poe mismo forja para hacernos comprender la *hazaña de Dupin*? Pues recurre, con este fin, a esos nombres toponímicos que una carta geográfica, para no ser muda, sobreimpone a su dibujo, y que pueden ser objeto de un juego de adivinanza que consiste en encontrar el que haya escogido la otra persona —haciendo observar entonces que el más propicio para extrañar a un principiante será el que, en gruesas letras ampliamente espaciadas en el campo del mapa, da, sin que a menudo se detenga siquiera en él la mirada, la denominación de un país entero...

Así la carta robada, como un inmenso cuerpo de mujer, se ostenta en el espacio del gabinete del Ministro cuando entra Dupin. Pero así espera él ya en-

fere a su persona (todavía no se había inventado su *don*), ¿harán que se sitúe respecto del juicio al que veremos más adelante someterse al Ministro, entre los hombres de genio con o sin principios?

15 Poe es en efecto autor de un ensayo que lleva este título.

construirla, y no necesita ya, con sus ojos velados de verdes anteojos, sino desnudar ese gran cuerpo.

Y por eso, sin haber tenido la necesidad, como tampoco, comprensiblemente, la ocasión de escuchar en las puertas del profesor Freud, irá derecho allí donde yace y se aloja lo que ese cuerpo está hecho para esconder, en alguna hermosa mitad por la que la mirada se desliza, o incluso en ese lugar llamado por los seductores el castillo de Santangelo en la inocente ilusión con que se aseguran de que con él tienen en su mano a la Ciudad. ¡Vean! entre las piernas de la chimenea, he aquí el objeto al alcance de la mano que el ladrón no necesita sino tender... La cuestión de saber si lo toma sobre la campana de la chimenea, como traduce Baudelaire, o bajo la campana de la chimenea, como dice el texto original, puede abandonarse sin perjuicios a las inferencias de la cocina.¹⁶

Si la eficacia simbólica se denuviese ahí, ¿es que también ahí se habría extinguído la deuda simbólica? Si pudiésemos creerlo, nos advertirían de lo contrario dos episodios que habrá que considerar tanto menos como accesorios cuanto que parecen a primera vista desentonar en la obra.

Es en primer lugar la historia de la retribución de Dupin, que lejos de ser un colofón, se ha anunciado desde el principio por la muy desenvuelta pregunta que hace al jefe de la policía sobre el monto de la recompensa que le ha sido prometida, y cuya enormidad, aunque reticente sobre su cifra, éste no piensa en disimularle, insistiendo incluso más adelante sobre su aumento.

El hecho de que Dupin nos haya sido presentado antes como un indigente refugiado en el éter parece de tal naturaleza como para hacernos reflexionar sobre el regateo que hace para la entrega de la carta, cuya ejecución queda alegremente asegurada por el *check-book* que presenta. No nos parece desatendible el hecho de que el *hint* sin ambages con que lo introdujo sea una "historia atribuida al personaje tan célebre como excéntrico", nos dice Baudelaire, de un médico inglés llamado Abernethy en la que se trata de un rico avaro que, pensando sonsacarle una consulta gratis, recibe la réplica de que no tome medicina sino que tome consejo.

¿No estaremos en efecto justificados para sentirnos aludidos cuando se trata tal vez para Dupin de retirarse por su parte del circuito simbólico de la

carta—nosotros que nos hacemos emisarios de todas las cartas robadas que por algún tiempo por lo menos estarán con nosotros "en sufrimiento" (*en souffrance*) en la transferencia? ¿Y no es la responsabilidad que implica su transferencia la que neutralizamos haciéndola equivarle al significante más ambigüador que hay de toda significación, a saber, el dinero?

Pero no es eso todo. Este beneficio tan alegremente obtenido por Dupin de su hazaña, si bien tiene por objeto sacar su castaña del fuego, no hace sino más paradójico, incluso chocante, el ensañamiento y digamos el golpe bajo que se permite de repente para con el Ministro cuyo insolente prestigio pareciera sin embargo bastante desafiado por la mala pasada que acaba de hacerle.

Hemos mencionado los versos atroces que asegura no haber podido resistir a dedicar en la carta falsificada por él, en el momento en que el Ministro fuera de quicio por los infatigables desafíos de la Reina, pensará abararla y se precipitará en el abismo: *facilis descensus Avernus*,¹⁷ sentencia, añadiendo que el Ministro no podrá dejar de reconocer su letra, lo cual, dejando sin peligro un oprobio implacable, parece, dirigido a una figura que no carece de méritos, un triunfo sin gloria, y el rencor que invoca además de un mal proceder sufrido en Viena (¿sería en el Congreso?), no hace sino añadir una grana suplementaria.

Consideremos sin embargo de más cerca esta explosión pasional, y especialmente en cuanto al momento en que sobreviene de una acción cuyo éxito corresponde a una cabeza tan fría.

Viene justo después del momento en que, cumplido el acto decisivo de la identificación de la carta, puede decirse que Dupin detenta ya la carta en la medida en que se ha apoderado de ella, pero sin estar todavía en situación de deshacerse de ella.

Es pues claramente parte interesada en la trada intersubjetiva, y como tal se encuentra en la posición media que ocuparon anteriormente la Reina y el Ministro. ¿Acaso mostrándose en ella superior irá a revelararnos al mismo tiempo las intenciones del autor?

Si logró volver a colocar a la carta en su recto camino, todavía falta hacerla llegar a su dirección. Y esta dirección está en el lugar ocupado anteriormente por el Rey, puesto que es allí donde debía volver a entrar en el orden de la Ley.

16 E. incluso de la cocinera. [Hay aquí un juego de palabras: la campana de la chimenea se dice en francés *mantiau*, *sous le mantiau* (bajo la campana) equivarle a nuestra expresión "bajo cuerda". T.]

17 El verso de Virgilio dice: *facilis descensus Avernus*.

Ya hemos visto que ni el Rey ni la Policía que tomó su relevo en ese lugar eran capaces de leerla porque ese *lugar implicaba la ceguera*.

Rex et augur, el arcaísmo legendario de esas palabras no parece resonar sino para hacernos sentir la irritación de llamar allí a un hombre. Y las figuras de la historia no puede decirse que alienten a ello desde hace ya algún tiempo. No es natural para el hombre soportar el solo el peso del más alto de los significantes. Y el lugar que viene a ocupar si se revisa con él puede ser apropiado también para convertirse en el símbolo de la más enorme imbecilidad.¹⁸

Digamos que el Rey está investido aquí de la anfibología natural a lo sagrado, de la imbecilidad que corresponde justamente al Sujeto.

Esto es lo que va a dar su sentido a los personajes que se sucederán en su lugar. No es que la policía pueda ser considerada como constitucionalmente analfabeta, y sabemos el papel de las plicas plantadas en el *campus* en el nacimiento del Estado. Pero la que ejerce aquí sus funciones está completamente marcada por las formas liberales, es decir, aquellas que le imponen a unos poco inclinados a soportar sus inclinaciones indiscretas. Por eso a veces se nos dicen sin pelos en la lengua los atributos que se le reservan: "*Sutor ne ultra crepidam*, ocúpense ustedes de sus golfos. Nos dignaremos incluso proporcionarles, para ello, medios científicos. Eso los ayudará a no pensar en las verdades que es mejor dejar en la sombra".¹⁹

Es sabido que el alivio que resulta de tan prudentes principios no habrá durado en la historia sino el espacio de una mañana, y que ya la marcha del destino trae de nuevo desde todas partes, consecuencia de una justa aspiración al reino de la libertad, un interés hacia aquellos que la perturban con sus crímenes que llega hasta forjar sus pruebas llegado el caso. Puede verse incluso que esta práctica que siempre fue bien vista por no ejercerse nunca sino en favor del mayor número, queda autenticada por la confesión pública de sus infundios por aquellos precisamente que podrían tener algo que alegar: última manifestación en fecha de la preeminencia del significante sobre el sujeto.

18 Recordemos el ingenioso distico atribuido antes de su caída al más reciente en fecha de los que acudieron a la cita de Cándido en Venecia:

No más de cinco reyes quedan hoy en la tierra,

los cuatro de la baraja más el rey de Inglaterra.

19 Esta frase fue declarada en términos claros por un noble Lord hablando en la Cámara Alta en la que su dignidad le otorgaba un lugar.

Queda el hecho de que un expediente de policía siempre ha sido objeto de una reserva que se explica uno difícilmente que desborde con amplitud el círculo de los historiadores.

A este crédito evanescente la entrega que Dupin tiene intención de hacer de la carta al jefe de la policía va a reducir su alcance. ¿Qué queda ahora del significante cuando, aligerado ya de su mensaje para la Reina, lo tenemos ahora invalidado en su texto desde su salida de las manos del Ministro?

Precisamente no le queda sino contestar a esa pregunta misma: ¿qué es lo que queda de un significante cuando ya no tiene significación. Pero esta pregunta es la misma con la que lo interrogó aquel que Dupin encuentra ahora en el lugar marcado por la ceguera.

Ésta es en efecto la pregunta que condujo ahí al Ministro, si es el jugador que se nos ha dicho y que su acto denuncia suficientemente. Pues la pasión del jugador no es otra sino esa pregunta dirigida al significante, figurada por el *ортокторов* del azar:

"¿Qué eres, figura del dado que hago girar en tu encuentro (твѣи)²⁰ con mi fortuna? Nada, sino esa presencia de la muerte que hace de la vida humana ese aplazamiento conseguido mañana a mañana en nombre de las significaciones de las que tu signo es el cayado. Así hizo Sherezada durante mil y una noches, y así hago yo desde hace dieciocho meses experimentando el ascendiente de ese signo al precio de una serie vertiginosa de jugadas arregladas en el juego del par o impar."

Así es como Dupin, desde el *lugar en que está*, no puede defenderse, contra aquel que interroga de esta manera, de experimentar una rabia de naturaleza manifestamente femenina. La imagen de alto vuelo en que la invención del poeta y el rigor del matemático se conjugaban con la impasibilidad del *dandy* y la elegancia del tramposo se convierte de pronto para aquella misma persona que nos la hizo saborear, en el verdadero *monstrum horrendum*, son sus propias palabras, "un hombre de genio sin principios".

Aquí queda signado el origen de ese horror, y el que lo experimenta no necesita para nada declararse de la manera más inesperada "partidario de la dama" para revelárnoslo: es sabido que las damas detestan que se pongan en

20 Es bien conocida la oposición fundamental que hace Aristóteles de los dos términos citados aquí en el análisis conceptual que da del azar en su *Física*. Muchas discusiones se esclarecerían con sólo no ignorarla.

tela de juicio los principios, pues sus prendas deben mucho al misterio del significante.

Por eso Dupin va a volver finalmente hacia nosotros la cara petrificante de ese significante del que nadie fuera de la Reina ha podido leer sino el verso. El lugar común de la cita conviene al oráculo que esa cara lleva en su mueca, y también el que esté tomada de la tragedia:

... *Un dessoïn si funeste,*
S'il n'est digne d'Atreï, est digne de Thyeste.

[... *Un designio tan funesto,*
si no es digno de Atreo, es digno de Tieste.]

Tal es la respuesta del significante más allá de todas las significaciones:

"Crees acuar cuando yo te agito al capricho de los hazos con que ando tus deseos. Así estos crecen en fuerza y se multiplican en objetos que vuelven a llevarte a la fragmentación de tu infancia desgarrada. Pues bien, esto es lo que será tu festín hasta el retorno del convidado de piedra que seré para ti puesto que me evocas."

Para volver a un tono más temperado, digamos solamente la ocurrencia con la cual, junto con algunos de ustedes que habían acudido al Congreso de Zurich el año pasado, habíamos rendido homenaje a la consigna del lugar, de que la respuesta del significante a quien lo interroga es: "Comete tu Dasein".

¿Es esto pues lo que espera el Ministro en una cita fatídica? Dupin nos lo asegura, pero hemos aprendido también a defendernos de ser demasiado crédulos ante sus diversiones.

Sin duda, tenemos el audaz reducido al estado de ceguera imbecil en que se encuentra el hombre con respecto a las letras de muralla que dictan su destino. Pero ¿qué efecto, para llamarlo a su encuentro, es el único que puede esperarse de las provocaciones de la Reina para un hombre como él? El amor o el odio. Uno es ciego y le hará rendir las armas. El otro es lúcido pero despertará sus sospechas. Pero si es verdaderamente el jugador que se nos dice, interrogará, antes de bajarlas, una última vez, sus cartas, y leyendo en ellas su juego, se levantará de la mesa a tiempo para evitar la vergüenza.

Es eso todo y habremos de creer que hemos descifrado la verdadera estrategia de Dupin más allá de los trucos imaginarios con que le era necesario despistarnos? Sí, sin duda; pues si "todo punto que exige reflexión", como lo profiere al principio Dupin, "se ofrece al examen del modo más favorable en

la oscuridad", podemos leer su solución ahora a la luz del día. Estaba ya contenida y era fácil de desprender en el título de nuestro cuento, y según la fórmula misma, que desde hace mucho tiempo sometimos a la discreción de ustedes, de la comunicación intersubjetiva: en la que el emisor, les decimos, recibe del receptor su propio mensaje bajo una forma invertida. Así, lo que quiere decir "la carta robada", incluso "en sufrimiento", es que una carta llega siempre a su destino.

Guitrancourt, San Casciano, meditados de mayo, meditados de agosto de 1956.

PRESENTACIÓN DE LA CONTINUACIÓN

Este texto, a quien quisiese husmear en él un tufo de nuestras lecciones, puede decirse que nunca lo indicamos sin el consejo de que a través de él se hiciese introducir a la introducción que lo precedía y que aquí lo seguirá.

La cual estaba hecha para otros que venían de vuelta de husmear ese tufo.

Ese consejo no era seguido ordinariamente: el gusto del acollo es el ornamento de la perseverancia en el ser.

Y no disponemos aquí de la economía del lector sino insistiendo sobre la dirección de nuestro discurso y marcando lo que ya no será desmentido: nuestros escritos toman su lugar en el interior de una aventura que es la del psicoanalista, en la misma medida en que el psicoanálisis es su puesta en duda.

Los rodeos de esta aventura, incluso sus accidentes, nos llevaron en ella a una posición de enseñanza.

De donde una referencia tritima que al recorrer por primera vez esta introducción se captará en la alusión a ejercicios practicados en coro.

El escrito precedente, después de todo, no hace sino bordar sobre la gracia de uno de ellos.

Así pues se está usando mal la introducción que va a seguir si se la considera difícil, es transferir al objeto que presenta lo que sólo corresponde a su mitra en cuanto que es de formación.

Así, las cuatro páginas que son para algunos un rompecabezas no buscaban ningún embaraço. Introducimos en ellas algunos retoques para suprimir todo pretexto de descender a lo que dicen.

A saber, que la memoración de que se trata en el inconsciente —freudiano, se entiende— no es del registro que suele suponersele a la memoria, en la medida en que ésta sería propiedad de lo vivo.

Para poner en su punto lo que implica esta referencia negativa, decimos que lo que

se ha imaginado para dar cuenta de este efecto de la materia viva no resulta para nosotros más aceptable por el hecho de la resignación que sugiera.

Mientras que salta a la vista que, de prescindir de ese sujetamiento, podemos, en las cabenas ordenadas de un lenguaje formal, encontrar toda la apariencia de una memoria: muy especialmente de la que exige el descubrimiento de Freud.

Llegaríamos así hasta decir que si hay alguna prueba que dar en alguna parte, es del hecho de que no basta con este orden constituyente de lo simbólico para hacer frente a todo.

Por el momento, los nexos de este orden son, respecto de lo que Freud adelantó sobre la destructibilidad de lo que su inconsciente conserva, los vínculos que puede sospecharse que basten para ello.

(Recuérdese el texto de Freud sobre el Wunderblock que a este respecto, como en muchos otros, rebasa el sentido trivial que le dejan los distraídos.)

El programa que se traza para nosotros es entonces saber cómo un lenguaje formal determina al sujeto.

Pero el interés de semejante programa no es simple: puesto que supone que un sujeto no lo cumplirá sino poniendo algo de su parte.

Un psicoanalista no puede dejar de señalar en él su interés en la medida misma del obstáculo que ahí encuentra.

Los que participan de ello lo conceden, incluso los otros, convenientemente interpellados, lo confiesan: hoy aquí una faceta de conversión subjetiva que no ha carecido de drama para nuestro gremio, y la imputación que se expresa en los otros con el término de intelectualización con el que pretenden chasquearnos, a esta luz muestra claramente lo que protege.

Nadie sin duda dedicó una labor más meritoria a estas páginas que uno cercano a nosotros, que finalmente no vio en ellas sino motivo de denunciar la hipótesis que inquietaba a su kantismo.

Pero el propio capítulo kantiano necesita su dicit.

El favor aquí consiste en introducir a nuestro impugnador, incluso a otros menos pertinentes, a lo que hacen cada vez que al explicarse a su sujeto de todos los días, su paciente como dicen por ahí, incluso al tener con él explicaciones, emplean el pensamiento mágico.

Si ellos mismos entran por ahí, efectivamente con el mismo paso con que el primero se adelanta para apartar de nosotros el cáliz de la hipótesis, cuando acaba de llenar la copa con su propia mano.

Porque no pretendemos, con nuestras α, β, γ, δ, extraer de lo real más de lo que hemos supuesto en su dato, es decir en este caso nada, sino únicamente demostrar que le aportan una sintaxis ya sólo con transformar este real en azar.

Sobre lo cual adelantaremos que no de otra circunstancia provienen los efectos de repetición que Freud llama automatismo.

Pero nuestras α, β, γ, δ, no son si no las recuerda un sujeto, se nos objetará. —Es

eso precisamente lo que queda en tela de juicio bajo nuestra pluma: más que de nada de lo real, que se piensa deber suponer en ello, es justamente de lo que no era de donde lo que se repite procede.

Observemos que por ello es menos asombroso que lo que se repite insista tanto para hacerse valer.

Que es de lo que el menor de nuestros "pacientes" en el análisis da fe, y en expresiones que confirman tanto más nuestra doctrina cuanto que son ellos quienes nos han conducido a ellas: como saben aquellos que formamos, por las muchas veces que han escuchado nuestros términos incluso anticipados en el texto todavía fresco para ellos de una sesión analítica.

Pero que el enfermo sea escuchado como es debido en el momento en que habla, eso es lo que queremos lograr. Pues sería extraño que sólo se prestase oído a la idea de lo que lo extraña, en el momento en que es sencillamente presa de la verdad.

Esto bien vale que se desarme un poco la seguridad del psicólogo, es decir de la planería que ha intentado el nivel de aspiración por ejemplo, atreva sin duda para señalar en él el suyo como un límite insuperable.

No hay que creer que el filósofo de buena marca universitaria sea la plancha para soportar ese entretamiento.

Aquí es donde, de hacerse eco de viejas disputas de Escuela, nuestro discurso encuentra el pasado de lo intelectual, pero es que también se trata de la fanfarrada que se trata de vencer.

Sorprendido en el acto de imputarnos una transgresión de la crítica kantiana indubidamente, el sujeto bien dispuesto a dar un lugar a nuestro texto no es el tío Ubu y no se obstina.

Pero le quedan pocas ganas de aventuras. Quiere asentarse. Es una antinomia corporal a la profesión de analista. ¿Cómo quedar sentado cuando se ha puesto uno en situación de no tener ya qué responder a la pregunta de un sujeto sino acostándolo primero? Es evidente que estar de pie no es menos incómodo.

Por eso aquí asoma la cuestión de la transmisión de la experiencia psicoanalítica, cuando se implica en ella la mira didáctica, negociando un saber.

Las incidencias de una estructura de mercado no son vanas para el campo de la verdad, pero son escabrosas en él.

INTRODUCCIÓN

La lección de nuestro Seminario que damos aquí redactada fue pronunciada el 26 de abril de 1955. Es un momento del comentario que consagramos, todo aquel año escolar, a *Más allá del principio de placer*.

Es sabido que es la obra de Freud lo que muchos de los que se autorizan con el título de psicoanalistas no vacían en rechazar como una especulación superficial, y hasta aventurada, y se puede medir con la antinomia por excelencia que es la noción de *instinto de muerte* en que se resuelve, hasta qué punto puede ser impensable, si se nos permite la palabra, para la mayoría.

Es difícil sin embargo considerar cómo una excursión, menos aún como un paso en falso, de la doctrina freudiana, la obra que en ella prelude precisamente la nueva tópica, la que representan los términos *yo, ello y superyó*, que han llegado a ser tan prevaletentes en el uso teórico como en su difusión popular.

Esta simple aprehensión se confirma penetrando en las motivaciones que articulan dicha especulación con la revisión teórica de la que se revela como constituyente.

Semejante proceso no deja ninguna duda sobre el carácter bastardo, e incluso el contrasentido, que cae sobre el uso presente de dichos términos, ya manifiesto en el hecho de que es perfectamente equivalente en el teórico y en el vulgo. Esto es sin duda lo que justifica el propósito confesado por tales epígonos de encontrar en esos términos el expediente por medio del cual hacer caber la experiencia del psicoanálisis en lo que ellos llaman la psicología general.

Establezcamos únicamente aquí algunos puntos de referencia.

El automatismo de repetición (*Wiederholungsangst*) —aunque su noción se presenta en la obra aquí enjuiciada como destinada a responder a ciertas patologías de la clínica, tales como los sueños de la neurosis traumática o la reacción terapéutica negativa— no podría concebirse como un añadido, aun cuando fuese para coronarlo, al edificio doctrinal.

Es su descubrimiento inaugural lo que Freud reafirma en él: a saber, la concepción de la memoria que implica su "inconsciente". Los hechos nuevos son aquí para él la oportunidad de reestructurarla de manera más rigurosa dándole una forma generalizada, pero también de volver a abrir su problemática contra la degradación, que se hacía sentir ya desde entonces, de tomar sus efectos como un simple dato.

Lo que aquí se renueva se articulaba ya en el "proyecto"²¹ en que su activi-

nación trazaba las avenidas por las que habría de hacerle pasar su investigación: el sistema Ψ , predecesor del inconsciente, manifiesta allí su originalidad por no poder satisfacerse sino con *volver a encontrar el objeto radicalmente perdido*.

Así se sintía Freud desde el principio en la oposición, sobre la que nos ha instruido Kierkegaard, referente a la noción de la existencia según que se funde en la reminiscencia o en la repetición. Si Kierkegaard discierne en esto admirablemente la diferencia de la concepción antigua y moderna del hombre, aparece que Freud hace dar a esta última su paso decisivo al arrebatar al agente humano identificado con la conciencia la necesidad incluida en esta repetición. Puesto que esta repetición es repetición simbólica, se muestra en ella que el orden del símbolo no puede ya concebirse como constituido por el hombre sino como constituyéndolo.

Así es como nos hemos sentido abocados a ejercitar verdaderamente a nuestros oyentes en la noción de la rememoración que implica la obra de Freud: esto en la consideración demasado comprobada de que, dejándola implícita, los datos mismos del análisis flotan en el aire.

Es porque Freud no cede sobre lo original de su experiencia por lo que lo vemos obligado a evocar en ella un elemento que la gobierna desde más allá de la vida —y al que él llama instinto de muerte.

La indicación que Freud da aquí a sus seguidores que se dicen tales no puede escandalizar sino a aquellos en quienes el sueño de la razón se alimenta, según la fórmula lapidaria de Goya, de los monstruos que engendra.

Pues para no faltar a su costumbre, Freud no nos entrega su noción sino acompañada de un ejemplo que aquí va a poner al desnudo de manera deslumbrante la formalización fundamental que designa.

Ese juego mediante el cual el niño se ejercita en hacer desaparecer de su vista, para volver a traerlo a ella, juego obliterarlo de nuevo, un objeto, por lo demás indiferente en cuanto a su naturaleza, a la vez que modula esa alterancia con sílabas distintivas —ese juego, diremos, manifiesta en sus rasgos radicales la determinación que el animal humano recibe del orden simbólico.

El hombre literalmente consagra su tiempo a desplegar la alternativa estructural en que la presencia y la ausencia toman una de la otra su llamado. Es en el momento de su conjunción esencial, y por decirlo así en el punto cero del deseo, donde el objeto humano cae bajo el efecto de la captura, que, anulando su propiedad natural, lo somete desde ese momento a las condiciones del símbolo.

21 Se trata del *Entwurf einer Psychologie* de 1895 que contrariamente a las famosas cartas a Fliess a las que va unido, ya que le estaba dirigido, no fue censurado por sus editores. Ciertos errores en la lectura del manuscrito que lleva la edición alemana dan fe incluso de la poca atención concedida a su sentido. Es claro que no hacemos en este pasaje sino puntuar una posición, desbrozada en nuestro seminario.

A decir verdad, hay tan sólo aquí una vislumbre iluminante de la entrada del individuo en un orden cuya masa lo sostiene y lo acoge bajo la forma del lenguaje, y sobreimprime en la diacronía como en la sincronía la determinación del significante a la del significado.

Puede captarse así en su emergencia misma esta sobre-determinación que es la única de que se trata en la apercepción freudiana de la función simbólica.

La simple connotación por (+) y (-) de una serie que juegue sobre la sola alternativa fundamental de la presencia y de la ausencia permite demostrar cómo las más estrictas determinaciones simbólicas se acomodan a una sucesión de tiradas cuya realidad se reparte estrictamente "al azar".

Basta en efecto simbolizar en la diacronía de una serie tal los grupos de tres que se concluyen a cada tirada²² definiéndolos sincrónicamente por ejemplo por la simetría de la constancia (+++, ---) anotada con (1) o de la alternancia (+-, -+) anotada con (3), reservando la notación (2) a la di-simetría revelada por el impar²³ bajo la forma del grupo de dos signos semejantes indiferentemente precedidos o seguidos del signo contrario (+-, -+, +, +, -, -, -), para que aparezcan, en la nueva serie constituida por esas notaciones, posibilidades e imposibilidades de sucesión que la red siguiente resume al mismo tiempo que manifiesta la simetría concéntrica de que la triada está preñada —es decir, observemoslo, la estructura misma a que debe referirse la cuestión siempre replanteadas²⁴ por los antropólogos del carácter radical o aparente del dualismo de las organizaciones simbólicas.

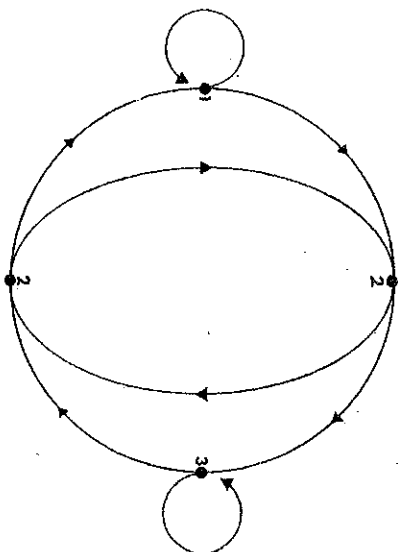
22 Ilustremos para mayor claridad esta notación de una serie de azar:

+++---++-+
12322222 etc.

23 La cual es propiamente la que reúne los empleos de la palabra inglesa sin equivalente que sepamos en cualquier otra lengua: *odd*. El uso francés de la palabra *impar* ("impar") para señalar una aberración de la conducta muestra su esbozo; pero incluso la palabra francesa *disparité* ("dispar, disímbole") se revela insuficiente.

24 Cf. su replanteamiento renovador por Claude Lévi-Strauss en su artículo "Les organisations dualistes existentielles", *Mythologie tot de taal, land en volkshandeling, Deel 112, 2e aflevering*, Gravenhage, 1956, pp. 99-128. Este artículo se encuentra en francés en el volumen de trabajos de Claude Lévi-Strauss publicado bajo el título: *Anthropologie structurale* (Pion, 1958). *Anthropologie structurale*, VIII: ¿Existen las organizaciones dualistas? Buenos Aires, Eudeba, 1968, pp. 119-148. Así

He aquí esa red:



RED 1-3

En la serie de los símbolos (1), (2), (3) por ejemplo, se puede comprobar que mientras dure una sucesión uniforme de (2) que empezó después de un (1), la serie se *acordará* del rango par o impar de cada uno de esos (2), puesto que de ese rango depende que esa secuencia sólo pueda romperse por un (1) después de un número par de (2), o por un (3) después de un número impar.

Así desde la primera composición consigo mismo del símbolo primordial —e indicaremos que no la hemos propuesto como tal arbitrariamente—, una estructura, aun permaneciendo todavía totalmente transparente a sus datos, hace aparecer el nexo esencial de la memoria con la ley.

Pero vamos a ver a la vez cómo se opacifica la determinación simbólica al mismo tiempo que se revela la naturaleza del significante, con sólo recombinar los elementos de nuestra sintaxis, saltando un término para aplicar a ese binario una relación cuadrática.

Establezcamos entonces que ese binario: (1) y (3) en el grupo [(1) (2) (3)] por ejemplo, si junta por sus símbolos una simetría a una simetría [(1) - (1)], (3) - (3), [(1) - (3)] o también [(3) - (1)], será anotado α , una disimetría a una disimetría (solamente [(2) - (2)], será anotado γ , pero que al revés de nuestra primera simbolización, habrá dos signos, β y δ , de los que dispondrán las conjunciones cruzadas, β para anotar la de la simetría con la disimetría [(1) - (2)], [(3) - (2)], y δ la de la disimetría con la simetría [(2) - (1)], [(2) - (3)].

Vamos a comprobar que, aunque esta convención restaura una estricta igualdad de probabilidades combinatorias entre cuatro símbolos, α , β , γ , δ (contrariamente a la ambigüedad clasificatoria que hacía equivular a las probabilidades combinatorias de las otras dos las del símbolo (2) de la convención precedente), la sintaxis nueva que ha de regir la sucesión de las α , β , γ , δ determina posibilidades de distribución absolutamente disimétricas entre α y γ por una parte, β y δ por otra.

Una vez reconocido en efecto que uno cualquiera de estos términos puede suceder inmediatamente a cualquiera de los otros, y puede igualmente alcanzarse en el 4º tiempo contado a partir de uno de ellos, resulta contrariamente que el tiempo tercero, dicho de otra manera el tiempo consecutivo del binario, está sometido a una ley de exclusión que exige que a partir de una α o de una δ no se pueda obtener más que una α o una β y que a partir de una β o de una γ no se pueda obtener sino una γ o una δ . Lo cual puede escribirse bajo la forma siguiente:

$$\text{Repartitorio A } \Delta: \frac{\alpha, \delta}{\gamma, \beta} \rightarrow \alpha, \beta, \gamma, \delta \rightarrow \frac{\alpha, \delta}{\gamma, \beta}$$

1º tiempo 2º tiempo 3º tiempo

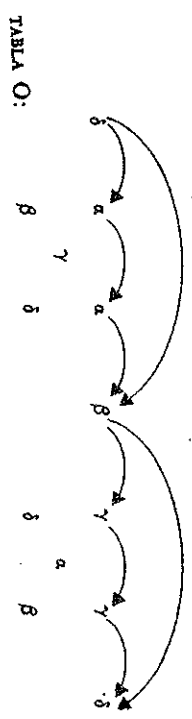
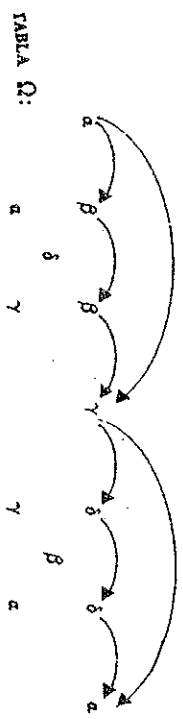
donde los símbolos compatibles del 1º al 3º tiempo se responden según la compartimentación horizontal que los divide en el repartitorio, mientras que su elección es indiferente en el 2º tiempo.

Que el nexa aquí manifestado es nada menos que la formalización más simple del intercambio es algo que nos confirma su interés antropológico. Nos contentaremos con indicar en este nivel su valor constituyente para una subjetividad primordia, cuya noción situaremos más abajo.

El nexa, teniendo en cuenta su orientación, es en efecto recíproco, dicho de otra manera, no es reversible, pero es retroactivo. Así, si se fija el término del 4º tiempo, el del 2º no será indiferente.

Puede demostrarse que de fijarse el 1º y el 4º término de una serie, habrá siempre una letra cuya posibilidad quedará excluida de los dos términos intermedios y que hay otras dos letras de las cuales una quedará siempre excluida del primero, la otra del segundo de estos términos intermedios. Estas letras están distribuidas en las dos tablas Ω y O .²⁶

²⁶ Estas dos letras responden respectivamente a la dextrografía y a la levografía de una figuración en cuadrante de los términos excluidos.



cuya primera línea permite ubicar entre las dos tablas la combinación buscada del 1º con el 4º tiempo: la letra de la segunda línea es la que esa combinación excluye de los dos tiempos de su intervalo, las dos letras de la tercera son, de izquierda a derecha, las que quedan respectivamente excluidas del 2º y del 3º tiempos.

Esto podría figurar un rudimento del recorrido subjetivo, mostrando que se funda en la actualidad que tiene en su presente el futuro anterior. Que en el intervalo entre ese pasado que es ya y lo que proyecta se abra un agujero que constituye cierto *caput mortuum* del significante (que aquí se tasa en tres cuartos de las combinaciones posibles en las que tiene cómo colocarse),²⁶ es cosa que basta para suspenderlo de alguna ausencia, para obligarlo a repetir su contorno.

La subjetividad en su origen no es de ningún modo incumbencia de lo real, sino de una sintaxis que engendra en ella la marca significante.

La propiedad (o la insuficiencia) de la construcción de la red de los α , β , γ , δ consiste en sugerir cómo se componen en tres pisos lo real, lo imaginario y lo simbólico, aunque sólo pueda jugar allí intrínsecamente lo simbólico como representante de los dos primeros asideros.

Mediando en cierto modo ingenuamente sobre la proximidad con que se alcanza el triunfo de la sintaxis es como vale la pena demorarse en la explo-

²⁶ Si no se tiene en cuenta el orden de las letras este *caput mortuum* no es sino de 7/16.

ración de la cadena aquí ordenada en la misma línea que renuvo la atención de Poincaré y de Markov.

Se observa así que si, en nuestra cadena, pueden encontrarse dos β que se sucedan sin interposición de una δ , será siempre o bien directamente ($\beta\beta$) o bien después de la interposición de un número por otra parte indefinido de parejas $\alpha\gamma$ ($\beta\gamma\alpha\gamma\beta$), pero que después de la segunda β , ninguna nueva β puede aparecer en la cadena antes de que se haya producido una δ . Sin embargo, la sucesión definida arriba de dos β no puede reproducirse sin que una segunda δ se añada a la primera en un enlace equivalente (salvo por la inversión de la pareja $\alpha\gamma$ en $\gamma\alpha$) al que se impone a las dos β , o sea sin interposición de una β .

De donde resulta inmediatamente la disimulteria que anunciábamos más arriba en la probabilidad de aparición de los diferentes símbolos de la cadena. Mientras que las α y las γ efectivamente pueden por una serie feliz de azar repetirse cada una separadamente hasta cubrir la cadena entera, queda excluido, incluso con la suerte más favorable, que β y δ puedan aumentar su proporción sino de manera estrictamente equivalente con la diferencia de un término, lo cual limita a 50% el máximo de su frecuencia posible.

La probabilidad de la combinación que representan las β y las δ es equivalente a la que suponen las α y las γ —y la realización de las tiradas por otra parte se deja estrictamente al azar—: se ve así desprenderse de lo real una determinación simbólica que, por muy firmemente que registre toda parcialidad de lo real, no produce sino mejor las disparidades que aporta consigo.

Disparidad manifiesta también con tan sólo considerar el contraste estructural de las dos tablas Ω y O , es decir, la manera directa o cruzada en que el agrupamiento (y el orden) de las exclusiones se subordina reproducción al orden de los extremos, según la tabla al que pertenece este último.

Así, en la sucesión de las cuatro letras, las dos parejas intermedia y extrema pueden ser idénticas si la última se inscribe en el orden de la tabla O (tales como $\alpha\alpha\alpha\alpha$, $\alpha\alpha\beta\beta$, $\beta\beta\gamma\gamma$, $\beta\beta\delta\delta$, $\gamma\gamma\gamma\gamma$, $\gamma\gamma\delta\delta$, $\delta\delta\alpha\alpha$, $\delta\delta\beta\beta$ que son posibles), no pueden serlo si la última se inscribe en el sentido Ω ($\beta\beta\beta\beta$, $\beta\beta\alpha\alpha$, $\gamma\gamma\beta\beta$, $\gamma\gamma\alpha\alpha$, $\delta\delta\delta\delta$, $\delta\delta\gamma\gamma$, $\alpha\alpha\delta\delta$, $\alpha\alpha\gamma\gamma$ imposibles).

Observaciones cuyo carácter recreativo no debe extraviarnos.

Pues no hay otro nexo fuera del de esta determinación simbólica donde pueda situarse esa sobredeterminación significativa cuya noción nos aporta Freud, y que jamás pudo concebirse como una sobredeterminación *real* en un espíritu como el suyo —en el que todo contradice que se abandone a esa aberración conceptual donde filósofos y médicos encuentran demasiado fácilmente con qué calmar sus efusiones religiosas.

Esta posición de la autonomía de lo simbólico es la única que permite liberar de sus equívocos a la teoría y a la práctica de la asociación libre en psicoanálisis. Pues es muy otra cosa referir sus resortes a la determinación simbólica y a sus leyes que a los presupuestos escolásticos de una inercia imaginaria que la sostienen en el asociacionismo, filosófico o seudotal, antes de pretender ser experimental. Por haber abandonado su examen, los psicoanalistas encuentran aquí un punto de atracción más para la confusión psicologizante en que recaen constantemente, algunos deliberadamente.

De hecho sólo los ejemplos de conservación, indefinida en su suspensión, de las exigencias de la cadena simbólica, tales como los que acabamos de dar, permiten concebir dónde se sitúa el deseo inconsciente en su persistencia indestructible, la cual, por paradójica que parezca en la doctrina freudiana, no deja de ser uno de los rasgos que más se afirman en ella.

Este carácter es en todo caso incommensurable con ninguno de los efectos conocidos en psicología auténticamente experimental, y que, sean cuales sean los plazos o las demoras a que estén sujetos, vienen como toda reacción vital a amortiguarse y a apagarse.

Es precisamente la cuestión a la que Freud regresa una vez más en *Más allá del principio de placer*, y para señalar que la *insistencia* en que hemos encontrado el carácter esencial de los fenómenos del *automatismo de repetición* no le parece poder encontrar otra motivación sino previal y transbiológica. Esta conclusión puede sorprender, pero es de Freud hablando de aquello de lo que fue el primero en hablar. Y hay que ser sordo para no oírlo. Imposible pensar que bajo su pluma se trate de un recurso espiritualista: es de la estructura de la determinación de lo que se trata. La materia que desplaza en sus efectos rebasa con mucho en extensión a la de la organización cerebral, a cuyas vicisitudes quedan confiados algunos de ellos, pero los otros no siguen siendo menos activos y estructurados como símbolos por materializarse de otra manera.

Así sucede que si el hombre llega a pensar el orden simbólico, es que primordialmente está apresado en él en su ser. La ilusión de que él lo habría formado por medio de su conciencia proviene de que es por la vía de una abertura específica de su relación imaginaria con su semejante como pudo entrar en ese orden como sujeto. Pero no pudo efectuar esa entrada sino por el desfiladero radical de la palabra, o sea el mismo del que hemos reconocido en el juego del niño un momento genético, pero que, en su forma completa, se reproduce cada vez que el sujeto se dirige al Otro como absoluto, es decir como el Otro que puede anularlo a él mismo, del mismo modo que él mismo puede hacerlo con él, es decir, haciéndose objeto para engañarlo. Esta dia-

mientras que se deja un valor de escansión a los 0 de las alternancias, convención justificada por el hecho de que más abajo se verá que no son homogéneos.

El entrecamillado puede representar entonces la estructura del S (Es) de nuestro esquema L, simbolizando al sujeto que se supone completado con el Es fícticio, el sujeto de la sesión psicoanalítica por ejemplo. El Es aparece allí entonces bajo la forma que le da Freud, en cuanto que lo distingue del inconsciente, a saber: lógicamente desunido y subjetivamente silencioso (silencio de las pulsiones).

Es la alternancia de los 0 1 la que representa entonces la rejilla imaginaria (aa') del esquema L.

Falta definir el privilegio de esta alternancia propia del entrecamillado de las comillas (01 pares), o sea evidentemente del estatuto de a y a' en sí mismo.²⁷

Lo que queda afuera de las comillas representará el campo del Otro (A del esquema L). Allí domina la repetición, bajo la especie del 1, rasgo unario, que representa (complemento de la convención precedente) los tiempos marcados de lo simbólico como tal. Es también de allí de donde el sujeto S recibe su mensaje bajo una forma invertida (interpretación).

Aislado de esta cadena, el parentesis que incluye los (10 ... 01) representa el yo del cogito, psicológico, o sea del falso cogito, el cual puede igualmente soportar la perverción pura y simple.²⁸

El único resto que se impone de esta tentativa es el formalismo de cierta memoración ligada a la cadena simbólica, cuya ley podría formularse fácilmente en la cadena L. (Especialmente definida por el relevo que constituye en la alternancia de los 0, 1, el franqueamiento de uno o varios signos de parentesis y de qué signos.)

Lo que ha de retenerse aquí es la rapidez con que se obtiene una formalización que sugiere a la vez una memoración primordial para el sujeto y una estructuración en la que es notable que se distinguen en ella disposiciones estables (la misma estructura di-simétrica en efecto persiste invitando por ejemplo todas las comillas).²⁹

Esto no es más que un ejercicio, pero que cumple nuestro destino de inscribir en él la clase de contorno donde lo que hemos llamado el caput mortuum del significado toma su aspecto causal.

²⁷ Esta es la razón de que hayamos introducido más tarde una topología más apropiada.

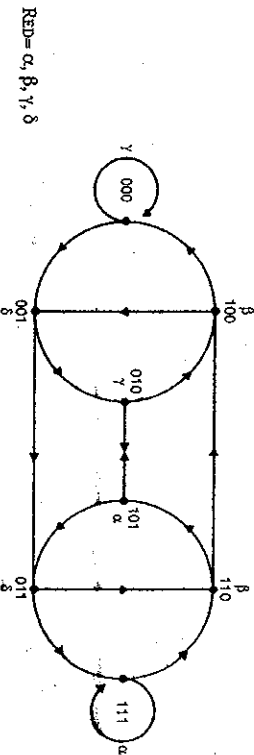
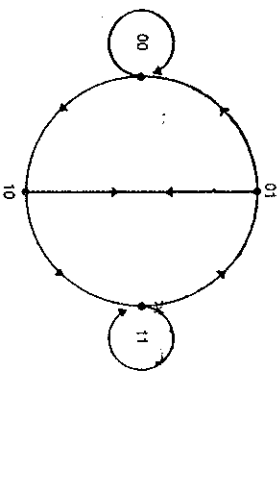
²⁸ Cf. el abate de Choisy cuyas memorias célebres pueden traducirse: pienso cuando soy el que se viste de mujer.

²⁹ Unamos aquí la red de las α , β , γ , δ , en su constitución por transformación de la red I-3. Todos los matemáticos saben que se obtiene transformando los segmentos de la primera red en cortes de la segunda y marcando los caminos orientados que unen estos cortes. Es la siguiente (que colocamos para mayor claridad al lado de la primera):

Efecto tan manifiesto cuando se capta aquí como en la fcción de la carta robada.

Cuya esencia es que la carta haya podido producir sus efectos dentro: sobre los actores del cuento, incluido el narrador, tanto como fuera: sobre nosotros, lectores, e igualmente sobre su autor, sin que nunca nadie haya tenido que preocuparse de lo que quería decir. Lo cual de todo lo que se escribe es la suerte ordinaria.

Pero en este momento estamos apenas lanzando un arco cuyo puente sólo los años consolidarán.³⁰



donde se establece la convención con la que se han fundado las letras:

1.1 = α
0.0 = γ
1.0 = β
0.1 = δ

(se ve aquí la razón de lo que dijimos de que hay dos especies de 0, en nuestra cadena L, los 0 de $\gamma = 000$ y los 0 de $\delta = 010$).

³⁰ El texto de 1955 se reanuda aquí. La introducción por medio de tales ejercicios del campo de abordamiento estructural en la teoría psicoanalítica fue seguida en efecto de importantes desarrollos en nuestra enseñanza. El progreso de los conceptos sobre la subjetivación corrió en ella paralelo con una referencia al análisis situs en el que pretendíamos materializar el proceso subjetivo.

Así, para demostrar a nuestros oyentes lo que distingue de la relación dual implicada en la noción de proyección a una intersubjetividad verdadera, nos habíamos valido ya del razonamiento referido por Poe mismo de manera favorable en la historia que será el tema del presente seminario, como el que guiaba a un pretendido niño prodigio para hacerle ganar más veces de las que eran de esperarse en el juego de par o impar.

Al seguir este razonamiento —infantil es la ocasión de decirlo, pero que en otros lugares seduce a más de uno—, hay que captar el punto donde se denuncia su engaño.

Aquí el sujeto es el interrogador: responde a la cuestión de adivinar si los objetos que su adversario esconde en su mano son en número par o impar. Después de una jugada ganada o perdida para mí, nos dice en sustancia el muchacho, sé que si mi adversario es un simple, su astucia no irá más allá que cambiar de tablero para su apuesta, pero que si es un grado más fino, se le ocurrirá que esto es precisamente lo que voy a cavilar y que por lo tanto conviene que juegue sobre el mismo.

Es pues a la objetivación del grado más o menos avanzado del alambicamiento cerebral de su adversario a lo que se atenía el muchacho para lograr sus éxitos. Punto de vista cuyo nexo con la identificación imaginaria se manifiesta de inmediato por el hecho de que es por una imitación interna de sus actitudes y de su mímica como pretende lograr la justa apreciación de su objeto.

Pero ¿qué puede suceder en el grado siguiente cuando el adversario, habiendo reconocido que soy lo bastante inteligente para seguirlo en ese movimiento, manifieste su propia inteligencia al darse cuenta de que es haciéndose el idiota como tiene probabilidades de engañarme? Desde ese momento no hay otro tiempo válido del razonamiento, precisamente porque en lo sucesivo no puede sino repetirse en una oscilación indefinida.

Y fuera del caso de imbecilidad pura, en que el razonamiento parecía fundarse objetivamente, el muchacho no puede sino pensar que su adversario llega al tope de este tercer tiempo, puesto que le ha permitido el segundo, por donde él mismo es considerado por su adversario como un sujeto que lo objetiva, pues *es verdad que ese sujeto*, y desde ese momento, ahí lo tenemos atrapado con él en el callejón sin salida que comprende toda intersubjetividad puramente dual, la de estar sin recursos contra un Otro absoluto.

Observemos de pasada el papel desvaneciente que desempeña la inteligencia en la constitución del tiempo segundo donde la dialéctica se desprende de las contingencias del dato, y que basta que yo se la impure a mi adversario para que su función sea inútil puesto que a partir de allí vuelve a entrar en esas contingencias.

No diremos sin embargo que la vía de la identificación imaginaria con el adversario en el instante de cada una de las jugadas sea una vía condensada de antemano; diremos que excluye el proceso propiamente simbólico, que aparece desde el momento en que esta identificación se hace no con el adversario, sino con su razonamiento que ella articula (diferencia, por lo demás, que se enuncia en el texto). El hecho prueba además que semejante identificación puramente imaginaria fracasa en el conjunto.

Desde ese momento el recurso de cada jugador, si razona, no puede enconstrarse sino más allá de la relación dual, es decir, en alguna ley que presida la sucesión de las jugadas que me son propuestas.

Y esto es tan cierto que si soy yo quien da a adivinar la jugada, es decir, quien soy el sujeto activo, mi esfuerzo en cada instante será sugerir al adversario la existencia de una ley que preside cierta regularidad de mis jugadas, para arrebatarse su captura las más veces posibles por medio de su ruptura.

Cuanto más libre se haga este comportamiento de la parte de regularidad real que a pesar mío se esboza en él, más éxito tendrá efectivamente, y por eso uno de los que participaron en una de las pruebas de ese juego, que no vacilamos en colocar en el rango de los trabajos prácticos, confesó que en un momento en que tenía el sentimiento, justificado o no, de ser desahuerto demasiado a menudo, se había librado de él imponiéndose como regla la sucesión convencional traspuesta de las letras de un verso de Mallarmé para la secuencia de las jugadas que iba a proponer en lo sucesivo a su adversario.

Pero si el juego hubiera durado el tiempo de todo un poema y si de milagro el adversario hubiera podido reconocerlo, habría ganado entonces en todas las jugadas.

Esto es lo que nos permitió decir que si el inconsciente existe en el sentido de Freud, queremos decir: si escuchamos las implicaciones de la lección que él saca de las experiencias de la psicopatología de la vida cotidiana por ejemplo, no es impensable que una moderna máquina de calcular, desentrañando la frase que modula sin que él lo sepa y a largo término las elecciones de un sujeto, llegue a ganar más allá de toda proporción acostumbrada en el juego de par e impar.

Pura paradoja sin duda, pero en la que se expresa que no es por falta de una virtud que sería la de la conciencia humana por lo que nos negamos a calificar de máquina-de-pensar aquella a la que concederíamos tan miríficas actuaciones, sino simplemente porque no pensaríamos más de lo que lo hace el hombre en su estantío común sin que por ello sea menos presa de los llamados del significante.

Por eso la posibilidad así sugerida tuvo el interés de hacernos entender el efecto de desaliento, incluso de angustia, que algunos experimentaron por su causa y que tuvieron a bien participarnos.

Reacción sobre la cual se puede ironizar, teniendo en cuenta que viene de análisis cuya técnica reposa entera sobre la determinación inconsciente que se concede en ella a la asociación llamada libre —y que pueden leer con todas sus letras, en la obra de Freud que acabamos de citar, que una cifra no se escoge nunca al azar.

Pero reacción fundada si se piensa que nada les ha enseñado a desembarrarse de la opinión común distinguiendo lo que ella ignora: a saber, la naturaleza de la sobredeterminación freudiana, es decir, de la determinación simbólica tal como la promovemos aquí.

Si esta sobredeterminación hubiera de tomarse por real, como se lo sugería mi ejemplo por el hecho de que confunden como cualquier hijo de vecino los cálculos de la máquina con su mecanismo,³¹ entonces en efecto su angustia se justificaría, pues en un gesto más siniestro que el tocar el hacha, seríamos aquel que la dirige contra "las leyes del azar", y como buenos deterministas que son en efecto, aquellos a quienes este gesto impresionó tanto sienten, con razón, que si se tocan esas leyes no queda ya ninguna concebible.

Pero esas leyes son precisamente las de la determinación simbólica. Pues está claro que son anteriores a toda comprobación real del azar, como se ve que es según su obediencia a estas leyes como se juzga si un objeto es apropiado o no para utilizarse a fin de obtener una serie; en este caso siempre simbólica, de golpes de azar: calificando por ejemplo para esta función una moneda o ese objeto al que admirablemente se nombra dado.

Pasada esta etapa, tenemos que ilustrar de una manera concreta la dominancia que afirmamos del significante sobre el sujeto. Si es ésta una verdad, está en todas partes, y deberíamos poder desde cualquier punto al alcance de nuestra lanza hacerlo surgir como el vino en la taberna de Auerbach.

31 Fue para tratar de disipar esta ilusión por lo que cerramos el ciclo de aquel año con una conferencia sobre "Psicoanálisis y cibernética", que decepcionó a mucha gente, por el hecho de que apenas hablamos en ella de otra cosa que de la numeración binaria, del triángulo aritmético, incluso de la simple puerta, definida por el hecho de que es necesario que esté abierta o cerrada, en una palabra, que no parecimos habernos elevado mucho por encima de la etapa pascaliana de la cuestión. [La conferencia citada se hallará en el *Seminario 2. El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, pp. 435-445. AS]

Fue así como tomamos el cuento mismo del que habíamos extraído, sin mirar más lejos al principio, el razonamiento litigioso sobre el juego de par e impar: encontramos en él un favor que nuestra noción de determinación simbólica nos prohibía ya considerar como un simple azar, aun si no se hubiera mostrado en el transcurso de nuestro examen que Poe, como buen precursor que es de las investigaciones de estrategia combinatoria que están renovando el orden de las ciencias, había sido guiado en su ficción por un designio semejante al nuestro. Al menos podemos decir que lo que hicimos sentir de esto en su exposición afectó lo bastante a nuestros oyentes como para que sea a petición de ellos si publicamos aquí una versión.

Al retocarla conforme a las exigencias de lo escrito, diferentes de las del habla, no hemos podido evitar adelantarnos un poco sobre la elaboración que dimos más tarde de las nociones que introducía entonces.

Así, el acento con que hemos promovido cada vez más adelante la noción de significante en el símbolo se ha ejercido aquí retroactivamente. Desvanecer sus rasgos por una especie de fina histórica hubiera parecido, eso creemos, artificial a aquellos que nos siguen. Esperemos que habernos dispensado de ello no decepcione su recuerdo.

Freud responde a ambas preguntas pasando nuevamente al terreno metapsicológico. Propone un "principio de realidad" cuya crítica, dentro de su doctrina, constituye el fin de nuestro trabajo. Pero antes debemos examinar qué aportan con respecto a la *realidad de la imagen* y a las *formas del conocimiento* las investigaciones que, juntamente con la disciplina freudiana, asisten a la nueva ciencia psicológica. Tales serán las dos partes de nuestro segundo artículo.

(Marienbad, Normandie: Agosto-octubre de 1936.)

El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica¹

La concepción del estadio del espejo que introduje en nuestro último congreso, hace trece años, por haber más o menos pasado desde entonces al uso del grupo francés, no me pareció indigna de ser recordada a la atención de ustedes: hoy especialmente en razón de las luces que aporta sobre la función del yo [je] en la experiencia que de él nos da el psicoanálisis. Experiencia de la que hay que decir que nos opone a toda filosofía derivada directamente del *cogito*.

Acaso haya entre ustedes quienes recuerden el aspecto del comportamiento de que partimos, iluminado por un hecho de psicología comparada: la cría de hombre, a una edad en que se encuentra por poco tiempo, pero todavía un tiempo, superado en inteligencia instrumental por el chimpancé, reconoce ya sin embargo su imagen en el espejo como tal. Reconocimiento señalado por la mímica iluminante del *Alba-Erlebnis*, en la que para Köhler se expresa la percepción situacional, tiempo esencial del acto de inteligencia.

Este acto, en efecto, lejos de agotarse, como en el mono, en el control, una vez adquirido, de la inanimidad de la imagen, rebota en seguida en el niño en una serie de gestos en los que experimenta lúdicamente la relación de los movimientos asumidos de la imagen con su medio ambiente reflejado, y de ese complejo virtual con la realidad que reproduce, o sea con su propio cuerpo y con las personas, incluso con los objetos, que se encuentran junto a él.

Este acontecimiento puede producirse, como es sabido desde los trabajos de Baldwin, desde la edad de seis meses, y su repetición ha atraído con frecuencia nuestra meditación ante el espectáculo impresionante de un niño tanteante ante el espejo, que no tiene todavía dominio de la marcha, ni siquiera de la postura en pie, pero que, a pesar del estorbo de algún sostén humano

¹ Comunicación presentada ante el XVI Congreso Internacional de Psicoanálisis, en Zurich, el 17 de julio de 1949.

o artificial (lo que solemos llamar unas andaderas), sujeta en un jublloso ajeteo las trabas de ese apoyo para suspender su actitud en una postura más o menos inclinada, y conseguir, para fijarlo, un aspecto instantáneo de la imagen.

Esta actividad conserva para nosotros hasta la edad de dieciocho meses el sentido que le damos —y que no es menos revelador de un dinamismo libidinal, hasta entonces problemático, que de una estructura ontológica del mundo humano que se inserta en nuestras reflexiones sobre el conocimiento paranoico.

Basta para ello comprender el estadio del espejo *como una identificación* en el sentido pleno que el análisis da a este término: a saber, la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen, cuya predestinación a este efecto de fase está suficientemente indicada por el uso, en la teoría, del término antiguo *imago*.

El hecho de que su imagen especular sea asumida jubilosamente por el ser sumido todavía en la impotencia mortiz y la dependencia de la lactancia que es el hombrecito en ese estadio *infans*, nos parecerá por lo tanto que manifiesta, en una situación ejemplar, la matriz simbólica en la que el yo [*je*] se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le resituya en lo universal su función de sujeto.

Esta forma por lo demás debería más bien designarse como *yo-ideal*,² si quisiéramos hacerla entrar en un registro conocido, en el sentido de que será también el tronco de las identificaciones secundarias, cuyas funciones de normalización libidinal reconozcamos bajo ese término. Pero el punto importante es que esta forma sitúa la instancia del yo, aun desde antes de su determinación social, en una línea de ficción, irreductible para siempre por el individuo solo; o más bien, que sólo asintóticamente tocará el devenir del sujeto, cualquiera que sea el éxito de las síntesis dialécticas por medio de las cuales tiene que resolver en cuanto yo [*je*] su discordancia con respecto a su propia realidad.

Es que la forma total del cuerpo, gracias a la cual el sujeto se adelanta en un espejismo a la maduración de su poder, no le es dada sino como *Gestalt*, es decir, en una exterioridad donde sin duda esa forma es más constituyente que constituida, pero donde sobre todo le aparece en un relieve de estatura

que la coagula y bajo una simetría que la invierte, en oposición a la turbulencia de movimientos con que se experimenta a sí mismo animándola. Así esta *Gestalt*, cuya pregnancia debe considerarse como ligada a la especie, aunque su estilo motor sea todavía irreconocible, por esos dos aspectos de su aparición simboliza la permanencia mental del yo [*je*] al mismo tiempo que prefigura su destinación alienante; está preñada todavía de las correspondencias que unen el yo [*je*] a la estatura en que el hombre se proyecta como a los fantasmas que lo dominan, al autónata, en fin, en el cual, en una relación ambigua, tiende a redondearse el mundo de su fabricación.

Para las *imago*s, en efecto —respecto de las cuales es nuestro privilegio el ver perfilarse, en nuestra experiencia cotidiana y en la penumbra de la eficacia simbólica,³ sus rostros velados—, la imagen especular parece ser el umbral del mundo visible, si hemos de dar crédito a la disposición en espejo que presenta en la alucinación y en el sueño la *imago del cuerpo propio*, ya se trate de sus rasgos individuales, incluso de sus discapacidades, o de sus proyecciones objetales, o si nos fijamos en el papel del aparato del espejo en las apariciones del *double* en que se manifiestan realidades psíquicas, por lo demás heterogéneas.

Que una *Gestalt* sea capaz de efectos formativos sobre el organismo es cosa que puede atestiguar por una experimentación biológica, a su vez tan ajena a la idea de causalidad psíquica que no puede resolverse a formularla como tal. No por eso deja de reconocer que la maduración de la gónada en la paloma tiene por condición necesaria la vista de un congénere, sin que importe su sexo —y tan suficiente, que su efecto se obtiene poniendo solamente al alcance del individuo el campo de reflexión de un espejo. De igual manera, el paso, en la estirpe, del grillo peregrino de la forma solitaria a la forma gregaria se obtiene exponiendo al individuo, en cierto estadio, a la acción exclusivamente visual de una imagen similar, con tal de que esté animada de movimientos de un estilo suficientemente cercano al de los que son propios de su especie. Hechos que se inscriben en un orden de identificación homeomórfica que quedaría envuelto en la cuestión del sentido de la belleza como formativa y como erogena.

Pero los hechos del mimetismo, concebidos como de identificación heteromórfica, no nos interesan menos aquí, por cuanto plantean el problema de la significación del espacio para el organismo vivo —y los conceptos psico-

² Lacan se atenderá en lo sucesivo a la traducción de *Idealich* por *meta-ideal*, conceptualizándolo de acuerdo con su bipartición: *moi - yo* como construcción imaginaria, *je - yo* como posición simbólica del sujeto. ASJ]

³ Cf. Claude Lévi-Strauss, "L'efficacité symbolique", *Revue d'histoire des Religions*, enero-marzo, 1949 [incluido en *Anthropologie structurale*, Buenos Aires, Eudeba, 1968 ("La eficacia simbólica"), pp. 168-185].

lógicos no parecen más impropios para aportar alguna luz sobre esta cuestión que los ridículos esfuerzos intentados con vistas a reducirlos a la ley predominantemente suprema de la adaptación. Recordemos únicamente los rayos que hizo fulgurar sobre el asunto el pensamiento (joven entonces y en reciente ruptura de las prescripciones sociológicas en que se había formado) de un Roger Caillois, cuando bajo el término de *psicostemata legendaria*, subsumía el mimetismo morfológico en una obsesión del espacio en su efecto desrealizante.

También nosotros hemos mostrado en la dialéctica social que estructura como paranoico el conocimiento humano⁴ la razón que lo hace más autónomo que el del animal con respecto al campo de fuerzas del deseo, pero también que lo determina en esa "poca realidad" que denuncia en él la insatisfacción surrealista.⁵ Y estas reflexiones nos incitan a reconocer en la captación espacial que manifiesta el estadio del espejo el efecto en el hombre, premamente incluso a esa dialéctica, de una insuficiencia orgánica de su realidad natural, si es que atribuimos algún sentido al término "naturalidad".

La función del estadio del espejo se nos revela entonces como un caso particular de la función de la *imagen*, que es establecer una relación del organismo con su realidad; o, como se ha dicho, del *Innenwelt* con el *Umwelt*.

Pero esta relación con la naturaleza está alterada en el hombre por cierta dehiscencia del organismo en su seno, por una Discordia primordial que revelan los signos de malestar y la incoordinación motriz de los meses neonatales. La noción objetiva del inacabamiento anatómico del sistema piramidial, como de ciertas remanencias humorales del organismo materno, confirma este punto de vista que formulamos como el dato de una verdadera *prematuration específica del nacimiento* en el hombre.

Señalemos de pasada que este dato es reconocido como tal por los embriólogos, bajo el término de *fetalización*, para determinar la prevalencia de los aparatos llamados superiores del neurojeje y especialmente de ese córtex que las intervenciones psicoquirúrgicas nos llevarán a concebir como el espejo intraorgánico.

Este desarrollo es vivido como una dialéctica temporal que proyecta definitivamente en historia la formación del individuo: el *estadio del espejo* es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, manifiesta las fantasías que se suceden desde una imagen fragmentada del

cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad —y hasta la armadura por fin asumida de una identidad alienante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental. Así la ruptura del círculo del *Innenwelt* al *Umwelt* engendra la cuadratura inagotable de las reacciones del yo.

Este cuerpo fragmentado, término que he hecho también aceptar en nuestro sistema de referencias teóricas, se muestra regularmente en los sueños, cuando la moción del análisis toca cierto nivel de desintegración agresiva del individuo. Aparece entonces bajo la forma de miembros desunidos y de esos órganos figurados en exoscopia, que adquieren alas y armas para las persecuciones intestinas, los cuales fijó para siempre por la pintura el visionario Jerónimo Bosco, en su ascensión durante el siglo decimoquinto al cenit imaginario del hombre moderno. Pero esa forma se muestra tangible en el plano orgánico mismo, en las líneas de fraglización que definen la anatomía fantasmática, manifiesta en los síntomas de escisión esquizoide o de espasmo, de la histeria.

Correlativamente, la formación del yo [*je*] se simboliza oníricamente por un campo fortificado, o hasta un estadio, distribuyendo desde el ruedo interior hasta su recinto, hasta su contorno de cascajos y pantanos, dos campos de lucha opuestos donde el sujeto se empecina en la búsqueda del alito y lejano castillo interior, cuya forma (a veces yuxtapuesta en el mismo librero) simboliza el *ello* de manera sobrecohedora. Y paralelamente, aquí en el plano mental, encontramos realizadas estas estructuras de obra fortificada cuya metáfora surge espontáneamente, y como brotada de los síntomas mismos del sujeto, para designar los mecanismos de inversión, de aislamiento, de reduplicación, de anulación, de desplazamiento, de la neurosis obsesiva.

Pero, de edificar sobre estos únicos datos subjetivos, y por poco que los emancipemos de la condición de experiencia que hace que los rechamos de una técnica de lenguaje, nuestras tentativas teóricas quedarían expuestas al reproche de proyectarse en lo impensable de un sujeto absoluto: por eso hemos buscado en la hipótesis aquí fundada sobre una concurrencia de datos objetivos la rejilla directriz de un *método de reducción simbólica*.

Éste instaura en las *defensas del yo* un orden genético que responde a los votos formulados por la señorita Anna Freud en la primera parte de su gran obra, y sinúa (contra un prejuicio frecuentemente expresado) la regresión histórica y sus retornos en un estadio más arcaico que la inversión obsesiva y sus procesos aislantes, y éstos a su vez como previos a la alienación paranoica que data del viraje del yo [*je*] especular al yo [*je*] social.

4 Cf. en este tomo pp. 116 y 177.

5 [Alusión al texto de André Breton, *Discours sur le peu de réalité*. TS]

Este momento en que termina el estadio del espejo inaugura, por la identificación con la *imagen* del semejante y el drama de los celos primordiales (tan acertadamente valorizado por la escuela de Charlotte Bühler en los hechos de *transitivismo* infantil), la dialéctica que desde entonces llega al yo [je] con situaciones socialmente elaboradas.

Es este momento el que hace volcarse decisivamente todo el saber humano en la mediatización por el deseo del otro, constituye sus objetos en una equivalencia abstracta por la rivalidad del prójimo, y hace del yo [je] ese aparato para el cual todo impulso de los instintos será un peligro, aun cuando respondiese a una maduración natural; pues la normalización misma de esa maduración depende desde ese momento en el hombre de un expediente cultural: como se ve en lo que respecta al objeto sexual en el complejo de Edipo.

El término "narcisismo primario" con el que la doctrina designa la carga híbrida propia de ese momento revela en sus inventores, a la luz de nuestra concepción, el más profundo sentimiento de las latencias de la semántica. Pero ella ilumina también la oposición dinámica que trataron de definir de esa libido a la libido sexual, cuando invocaron instintos de destrucción, y hasta de muerte, para explicar la relación evidente de la libido narcisista con la función alienante del yo [je], con la agresividad que se desprende de ella en toda relación con el otro, aunque fuese la de la ayuda más samaritana.

Es que tocaron esa negatividad existencial, cuya realidad es tan vivamente promovida por la filosofía contemporánea del ser y de la nada.

Pero esa filosofía no la aprehende desgraciadamente sino en los límites de una *self-sufficiency* de la conciencia, que, por estar inscrita en sus premisas, encadena a los desconocimientos constitutivos del yo la ilusión de autonomía en que se confía. Juego del espíritu que, por alimentarse singularmente de préstamos a la experiencia analítica, culmina en la pretensión de asegurar un psicoanálisis existencial.

Al término de la empresa histórica de una sociedad por no reconocerse ya otra función sino utilitaria, y en la angustia del individuo ante la forma concentracionaria del lazo social cuyo surgimiento parece recompensar ese esfuerzo, el existencialismo se juzga por las justificaciones que da de los callejones sin salida subjetivos que efectivamente resultan de ello: una libertad que no se afirma nunca tan auténticamente como entre los muros de una cárcel, una exigencia de compromiso en la que se expresa la impotencia de la pura conciencia para superar ninguna situación, una idealización voyeurista-sádica de la relación sexual, una personalidad que no se realiza sino en

el suicidio, una conciencia del otro que no se satisface sino por el asesinato hegeliano.

A estos enunciados se opone toda nuestra experiencia en la medida en que nos aparta de concebir el yo como centrado sobre el *sistema percepción-conciencia* como organizado por el "principio de realidad" en que se formula el prejuicio cientifista más opuesto a la dialéctica del conocimiento —para indicarlos que partamos de la *función de desconocimiento* que lo caracteriza en todas las estructuras tan fuertemente articuladas por la señorita Anna Freud: pues si la *Verdrängung* representa su forma patente, latentes en su mayor parte quedarán sus efectos mientras no sean iluminados por alguna luz reflejada en el plano de fatalidad, donde se manifiesta el *ello*.

Así se comprende esa inercia propia de las formaciones del yo [je] en las que puede verse la definición más extensiva de la neurosis, del mismo modo que la captación del sujeto por la situación da la fórmula más general de la locura, de la que yace entre los muros de los manicomios como de la que ensordece la tierra con su sonido y su furia.

Los sufrimientos de la neurosis y de la psicosis son para nosotros la escuela de las pasiones del alma, del mismo modo que el fiel de la balanza psicoanalítica, cuando calculamos la inclinación de su amenaza sobre comunidades enteras, nos da el índice de amortización de las pasiones de la *ciuitas*.

En ese punto de juntura de la naturaleza con la cultura que la antropología de nuestros días escruta obsesivamente, sólo el psicoanálisis reconoce ese nudo de servidumbre imaginaria que el amor debe siempre volver a deshacer o cortar de raíz.

Para tal obra, el sentimiento altruista es sin promesas para nosotros, que sacamos a luz la agresividad que subyace a la acción del Filántropo, del idealista, del pedagogo, incluso del reformador.

En el recurso, que nosotros preservamos, del sujeto al sujeto, el psicoanálisis puede acompañar al paciente hasta el límite extático del "Tu eres eso", donde se le revela la cifra de su destino mortal, pero no está en nuestro solo poder de practicar el conducto hasta ese momento en que empieza el verdadero viaje.