

Título original: *La psychanalyse du feu*, Editions Gallimard

Traductor: Ramón G. Redondo

Introducción

Il ne faut voir la réalité telle que je suis

Paul Eluard

Basta que hablemos de un objeto para creernos objetivos. Pero, en nuestro primer acercamiento, el objeto nos señala más que nosotros a él, y lo que creíamos nuestros pensamientos fundamentales sobre el mundo, muchas veces no son otra cosa que confidencias sobre la juventud de nuestro espíritu. A veces nos maravillamos ante un objeto elegido; acumulamos hipótesis y sueños; formamos así convicciones que tienen la apariencia de un saber. Pero la fuente inicial es impura: la evidencia primera no es una verdad fundamental. De hecho, la objetividad científica no es posible si, de antemano, no se ha roto con el objeto inmedia-

© Editions Gallimard, París, 1938 y 1965

© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1966

Mártires Concepcionistas, 11, "S" 256 5957

Depósito Legal: M. 12.624-1966

Cubierta: Daniel Gil

Impreso en España por Ediciones Castilla, S. A.

Maestro Alonso, 21. Madrid

to, si no se ha rehusado la seducción del primer acercamiento, si no se han detenido y refutado los pensamientos nacidos de la primera observación. Toda objetividad, debidamente verificada, desmiente el primer contacto con el objeto. La objetividad debe, de antemano, criticarlo todo: la sensación, el sentido común, la práctica incluso más constante; y también la etimología, pues el verbo, hecho para cantar y seducir, raramente se encuentra con el pensamiento. Lejos de maravillarse, el pensamiento objetivo debe ironizar. Sin esta vigilancia malévola jamás alcanzaremos una actitud verdaderamente objetiva. Cuando se trata de estudiar

nuestros—, la simpatía es la base del método. *Pero ante ese mundo inerte que no vive nuestra vida, que no sufre ninguna de nuestras penas y al que no exalta ninguna de nuestras alegrías, debemos detener todas nuestras expansiones, burlar nuestra persona. Los ejes de la poesía y de la ciencia son inversos en principio. Todo lo más que puede esperar la filosofía es llegar a hacer complementarias la poesía y la ciencia, unir las como a dos contrarios bien hechos. Es preciso, pues, oponer, al espíritu poético expansivo, el espíritu científico taciturno para el cual la antipatía previa es una sana precaución.*

Vamos a estudiar un problema donde la

actitud objetiva no ha podido realizarse jamás, donde la seducción primera es tan definitiva que incluso deforma a los espíritus más rectos, conduciéndoles siempre al poético redil donde los sueños reemplazan al pensamiento y donde los poemas ocultan a los teoremas. Es el problema psicológico planteado por nuestras convicciones sobre el fuego. Este problema nos parece tan directamente psicológico que no dudamos en hablar de un psicoanálisis del fuego.

La ciencia contemporánea se ha apartado, poco menos que completamente, de este problema, verdaderamente primordial, que los fenómenos del fuego plantean al alma primitiva. Los libros de Química, al correr el tiempo, han visto acortarse cada vez más los capítulos sobre el fuego. Y son numerosos los libros de Química modernos donde se buscaría en vano un estudio sobre el fuego y sobre la llama. *El fuego ya no es un objeto científico.* El fuego, objeto inmediato notable, objeto que se impone a una selección primitiva, suplantando ampliamente a otros fenómenos, no abre ya ninguna perspectiva para un estudio científico. Nos parece, pues, instructivo, desde el punto de vista psicológico, seguir la inflación de este valor fenomenológico y estudiar cómo un problema, que ha oprimido durante siglos la búsqueda científica, se ha visto de repente dividido o suplantado sin haber

llegado a ser resuelto jamás. Cuando se pregunta a personas cultivadas, a sabios incluso, como yo lo he hecho ininidad de veces: «¿Qué es el fuego?», se reciben respuestas vagas o tautológicas que repiten inconscientemente las teorías filosóficas más antiguas y más quiméricas. La razón de ello es que la cuestión ha sido situada en una zona objetiva impura, donde se mezclan las intuiciones personales y las experiencias científicas. Nosotros mostraremos, precisamente, que las intuiciones del fuego —puede que más que cualesquiera otras— mantienen la carga de una pesada tara; que arrastran a convicciones inmediatas en un problema donde sólo se precisa de experiencias y de medidas.

En un libro ya viejo \ hemos intentado describir, a propósito de los fenómenos caloríficos, un eje bien determinado de objetivación científica. Hemos señalado cómo la geometría y el álgebra aportaron poco a poco sus formas y sus principios abstractos para canalizar la experiencia por una vía científica. Ahora es el eje inverso —no el eje de la objetivación, sino el eje de la subjetividad— el que deseáramos explorar para dar un ejemplo de las dobles perspectivas que pueden considerarse en todos los problemas planteados por el conocimiento de una realidad particular, bien definida incluso. Si tenemos razón a propósito de la

real implicación del sujeto y del objeto, se deberá distinguir más netamente al nombre pensativo y al pensador, sin esperar, no obstante, que esta distinción concluya jamás. En todo caso, es al hombre pensativo a quien vamos a estudiar aquí; al hombre pensativo ante su hogar, en la soledad, cuando el fuego es brillante como la conciencia de esa misma soledad. Tendremos múltiples ocasiones para mostrar los peligros que, para un conocimiento científico, albergan las impresiones primitivas, las adhesiones simpáticas, las ensoñaciones indolentes. Podremos observar fácilmente al observador, a fin de despejar los principios de esta observación valorizada, o, mejor dicho, de esta observación hipnotizada que es siempre la observación del fuego. En definitiva, este estado de ligero hipnotismo, cuya constancia hemos sorprendido, es muy propicio para abrir las puertas a la encuesta psicoanalítica. Sólo es preciso un atardecer invernal, con el viento alrededor de la casa, y un fuego claro, para que un alma dolorosa hable a la vez de sus recuerdos y de sus penas:

*C'est á voix basse qu'on enchante
Sous la cendre d'hiver
Ce coeur, pareil au feu couvert,
Qui se consume et chante.*

Toulet

2

Pero si nuestro libro es fácil línea por línea, nos parece verdaderamente imposible hacer de él un conjunto bien compuesto. Un plano de errores humanos es una empresa irrealizable. Máxime en una tarea como la nuestra, que rechaza el plan histórico. Efectivamente, las condiciones antiguas de la ensoñación no han sido eliminadas por la formación científica contemporánea. Incluso el sabio, cuando abandona su trabajo, retorna a las valorizaciones primitivas. Sería, pues, una tarea vana intentar describir, siguiendo la línea de una historia, un pensamiento que contradice sin cesar las enseñanzas de la historia científica. Al contrario, consagraremos una parte de nuestros esfuerzos a mostrar que la ensoñación readopta sin cesar los temas primitivos y trabaja continuamente como un alma primitiva, a despecho de los logros del pensamiento elaborado, contra la propia instrucción de las experiencias científicas.

No nos situaremos mucho tiempo en períodos lejanos, donde nos sería extraordinariamente fácil describir la idolatría del fuego. Lo único que nos parece interesante es hacer comprobar la sorda permanencia de

esta idolatría. Por supuesto, cuanto más cerca esté de nosotros el documento utilizado, tanta más fuerza poseerá para demostrar nuestra tesis. El documento permanente que perseguimos en la historia, trazo de una resistencia a la evolución psicológica, es éste: el hombre viejo tras el niño, el niño tras el anciano, el alquimista bajo el ingeniero. Pero como para nosotros el pasado es ignorancia, como la ensoñación es impotencia, he aquí nuestro objeto: curar al espíritu de sus delicias, arrancarle del narcisismo de la evidencia primera, darle otras seguridades que la de la posesión, otras fuerzas de convicción que el calor y el entusiasmo; pruebas, en definitiva, que no tendrán nada de llamas.

Pero ya hemos hablado suficientemente para hacer intuir el sentido de un *psicoanálisis* de las convicciones subjetivas relativas al conocimiento de los fenómenos del fuego, o, más brevemente, de un psicoanálisis del fuego: al nivel de los argumentos particulares precisaremos nuestras tesis generales.

3

Queremos, sin embargo, añadir aún una observación que equivale a una advertencia. Cuando nuestro lector haya acabado la lectura de esta obra, no habrá acrecentado en

nada sus conocimientos. Puede que ello no sea enteramente culpa nuestra, sino simplemente el precio pagado en virtud del método escogido. Cuando nos volvemos a nosotros mismos, nos desviamos de la verdad. Cuando llevamos a cabo experiencias *íntimas*, contradecimos fatalmente la experiencia objetiva. En este libro donde hacemos confidencias, enumeramos errores. Nuestra obra se ofrece, pues, como un ejemplo de ese psicoanálisis especial que creemos útil en la base de todos los estudios objetivos. Ella es una ilustración de las tesis generales sostenidas en un reciente libro sobre *La Formation de l'esprit scientifique*. La pedagogía del espíritu científico ganaría explicitando así las seducciones que falsean las inducciones. No sería difícil volver a hacer para el agua, el aire, la tierra, la sal, el vino, la sangre, lo que nosotros hemos bosquejado aquí para el fuego. A decir verdad, estas sustancias inmediatamente valorizadas, que comprometen el estudio objetivo sobre temas no generales, son menos netamente dobles —menos netamente subjetivas y objetivas— que el fuego; pero todas ellas llevan, igual que él, una marca falsa, el falso peso de los valores no discutidos. Sería más difícil, pero también más fecundo, llevar el psicoanálisis a la base de las evidencias más razonadas, menos inmediatas y, por tanto, menos afectivas que las experiencias sus-

tancialistas. Si mereciésemos encontrar émulos, les comprometeríamos a estudiar, desde el mismo punto de vista de un psicoanálisis del conocimiento objetivo, las nociones de totalidad, de sistema, de elemento, de evolución, de desarrollo... No habría dificultad de aprehender, en la base de tales nociones, valorizaciones heterogéneas e indirectas, pero cuyo tono afectivo es innegable. En todos esos ejemplos se hallarían, bajo las teorías más o menos fácilmente aceptadas por los sabios o los filósofos, convicciones con frecuencia bastante ingenuas. Estas convicciones no discutidas son otras tantas luces parásitas que enturbian las legítimas claridades que el espíritu debe acumular en un esfuerzo discursivo. Es necesario que cada cual se ocupe en destruir en sí mismo esas convicciones no discutidas. Es preciso que cada cual se apresure a escapar de la rigidez de los hábitos contraídos por el espíritu al contacto de las experiencias familiares. Es necesario que cada cual destruya más cuidadosamente aún que sus fobias, sus «filias», sus complacencias por las intuiciones primeras.

En resumen, sin pretender instruir al lector, nos consideraríamos pagados en nuestro esfuerzo si pudiéramos convencerle de practicar un ejercicio en el que somos maestros: burlarse de sí mismo. Ningún progreso es posible en el conocimiento objetivo sin

esta ironía autocrítica. Digamos, para terminar, que no damos más que una débil porción de los documentos que hemos acumulado a lo largo de interminables lecturas de viejos libros científicos de los siglos xvii y xviii, de modo que este librito no es sino un esbozo. Cuando se trata de escribir tonterías es verdaderamente demasiado fácil hacer un gran libro.

Capítulo 1

Fuego y respeto. El complejo de Prometeo

1

El fuego y el calor suministran medios de explicación en los campos más variados porque ambos son para nosotros fuente de recuerdos imperecederos, de experiencias personales simples y decisivas. El fuego es un fenómeno privilegiado que puede explicarlo todo. Si todo aquello que cambia lentamente se explica por la vida, lo que cambia velozmente se explica por el fuego. El fuego es lo ultra-vivo. El fuego es íntimo y universal. Vive en nuestro corazón. Vive en él. Sube desde las profundidades de la substancia y se ofrece como un amor. Desciende en la materia y se oculta, latente, contenido como el odio y la venganza. En-

tre todos los fenómenos, verdaderamente es el único que puede recibir netamente dos valoraciones motearías: el bien y el mal. Brilla en el Paraíso. Abrasa en el Infierno. Dulzor y tortura. Cocina y apocalipsis. El fuego es placer para el niño sentado prudentemente cerca del hogar; y, sin embargo, castiga toda desobediencia cuando se quiere jugar demasiado cerca con sus llamas. El fuego es bienestar y es respeto. Es un dios tutelar y terrible, bondadoso y malvado.)Puede contradecirse: por ello es uno de los (principios de explicación universal.

Sin esta valoración primera no se comprendería esa tolerancia de juicio que acepta las contradicciones más flagrantes, ni ese entusiasmo que acumula, sin pruebas de ningún tipo, los epítetos más elogiosos. Por ejemplo, ¡qué ternura y qué disparate en esta página de un médico escritor de finales del siglo XVIII! : «yo por fuego entiendo, no un calor violento, tumultuoso, irritante y contra natura, que quema los humores y los alimentos en lugar de cocerlos, sino el fuego suave, moderado, balsámico, que, acompañado de una cierta humedad, afín a la de la sangre, penetra los humores heterogéneos del mismo modo que los jugos destinados a la nutrición, dividiéndolos, atenuándolos, puliendo la rudeza y el apresto de sus partes y conduciéndolas, en fin, a tal grado de suavidad y de finura, que ellos se

encuentran proporcionados a nuestra naturaleza¹». En esta página no hay un solo argumento, un solo epíteto, que puedan recibir sentido objetivo. Y, no obstante, ¡de qué modo nos convence! Creo que ella engloba la fuerza de persuasión del médico y la fuerza insinuante del remedio. El fuego es el medicamento más insinuante y, al pronunciarlo, es cuando el médico resulta más persuasivo. En todo caso, yo no puedo releer esta página— explique quien pueda esta relación invencible— sin acordarme del buen y solemne doctor, con su reloj de oro, que llegaba hasta mi cabecera infantil y con su palabra culta tranquilizaba a mi madre inquieta. Era una mañana de invierno en nuestra pobre casa. El fuego brillaba en la chimenea. Me daban jarabe de Tolú. Yo lamía la cuchara. ¡Dónde han ido a parar esos tiempos del sabor balsámico y de los remedios de cálidos aromas!

2

Cuando yo estaba enfermo, mi padre encendía fuego en mi habitación. El tenía mucho cuidado en que los leños quedasen derechos sobre los pedazos de madera más pequeños y al deslizar un puñado de virutas entre los morillos. Fracasar al encender un fuego hubiese sido una insigne estupidez.

Yo no imaginaba que mi padre pudiese tener igual en esta función, que jamás delegó en nadie. De hecho, yo no creo haber encendido un fuego antes de los dieciocho años. Solamente cuando viví en la soledad fui el soberano de mi chimenea. Pero el *arte de atizar*, que había aprendido de mi padre, ha permanecido en mí como una vanidad. Preferiría, creo, fracasar en una lección de filosofía que en mi fuego de la mañana. También, con viva simpatía leo en un autor estimado, muy ocupado en sabias búsquedas, esta página que es para mí una página casi de recuerdos personales²: «Me he divertido frecuentemente con esta fórmula cuando iba a casa de los otros, o cuando alguien venía a mi casa: el fuego se apagaba; era preciso atizar inútilmente, sabiamente, largamente a través de un humo espeso. Se recurría, por último, a la leña menuda, al carbón, que nunca llegaba lo bastante pronto: después de haber sido agitados numerosas veces los leños ennegrecidos, yo lograba apoderarme de las tenazas, cosa que suponía paciencia, audacia y buen humor. Incluso obtenía aplazamientos en favor del sortilegio, como esos Empíricos a los que la Facultad entrega un enfermo desesperado; entonces, me limitaba a poner frente a frente algunos tizones, casi siempre sin que pudiera notarse que yo hubiese tocado nada. Descansaba sin haber trabaja-

do; se me miraba como para sugerirme actuar y, sin embargo, la llama venía y se apoderaba del leño; entonces se me acusaba de haber arrojado alguna sustancia, y se reconocía, por último, siguiendo la costumbre, que yo había aprovechado las corrientes: no llegaba a investigarse la plenitud de calores, lo emanante, lo radiante de las piroferas, de las velocidades traslativas, de las series caloríficas». Y Ducarla continúa desplegando conjuntamente sus talentos familiares y sus ambiciosos conocimientos teóricos donde la propagación del fuego es descrita como una progresión geométrica según «series caloríficas». A despecho de esta matemática mal traída, el principio fundamental del pensamiento «objetivo» de Ducarla está bien claro y su psicoanálisis es inmediato: pongamos brasa contra brasa y la llama alegrará nuestro hogar.

3

Es posible que de aquí pueda extraerse un ejemplo del método que nosotros proponemos seguir para un psicoanálisis del conocimiento objetivo. Se trata, en efecto, de descubrir la acción de J^j valores inconscientes en el conocimiento empírico j^j ntífico. Para ello es preciso mostrar la luz recíproca que, sin cesar, va y

•

de los conocimientos objetivos y sociales a los conocimientos subjetivos y personales, y viceversa. Es necesario señalar en la experiencia científica las huellas de la experiencia infantil. Sólo de este modo podremos hablar con fundamento de un *inconsciente del espíritu científico* y del carácter heterogéneo de ciertas evidencias, y así es como veremos converger, sobre el estudio de un fenómeno particular, convicciones formadas en los más variados terrenos.

Puede que aún no se haya reparado suficientemente en que el fuego, antes que un *ser natural* es, sobre todo, un *ser social*. Para ver lo bien fundado de esta observación no hay necesidad de desarrollar consideraciones sobre el papel del fuego en las sociedades primitivas, ni de insistir sobre las dificultades técnicas de la conservación del mismo; basta con hacer psicología positiva, examinando la estructura y la educación de un espíritu civilizado. De hecho, el respeto al fuego es un respeto enseñado; no es un respeto natural. El reflejo que nos hace retirar el dedo de la llama de una bujía no juega, por así decirlo, ningún papel consciente en nuestro conocimiento. Incluso es posible asombrarse de que se le dé tanta importancia en los libros de psicología elemental, presentándolo como ejemplo sempiterno de intervención de una cierta reflexión en lo reflejo, de un conocimiento en

la sensación más brutal. *En realidad, las prohibiciones sociales son las primeras.* La experiencia natural no viene sino en segundo lugar para añadir una prueba material *inesperada*, cuya naturaleza es demasiado oscura para fundar en ella un conocimiento objetivo. La quemadura, es decir, la inhibición natural, al confirmar las prohibiciones sociales no hace sino aumentar, a los ojos del niño, el valor de la inteligencia paternal. Hay, pues, en la base del conocimiento infantil del fuego, una interferencia de lo natural con lo social, en la cual, lo social es casi siempre dominante. Todo esto puede verse mejor si se compara el pinchazo y la quemadura. Tanto uno como otro dan lugar a reflejos. ¿Por qué las *cosas puntiagudas* no son, al igual que el fuego, objeto de respeto y de temor? Precisamente porque las prohibiciones sociales que hacen referencia a los objetos puntiagudos son mucho más débiles que las prohibiciones que se refieren al fuego.

He aquí, pues, la verdadera base del respeto ante la llama: si el niño aproxima su mano al fuego, su padre le da un palmetazo sobre los dedos. El fuego golpea sin necesidad de quemar. Que este fuego sea llama o calor, lámpara u horno, la vigilancia de los padres es la misma. Inicialmente, pues, el fuego es objeto de una *prohibición general*; de aquí, la siguiente conclusión: la

prohibición social es nuestro primer *conocimiento general* sobre el fuego. Lo primero que se sabe del fuego es que no debe ser tocado. A medida que el niño crece, las prohibiciones se espiritualizan: el palmetazo es sustituido por la voz colérica; la voz colérica por el sermón sobre los peligros del incendio, por las leyendas sobre el fuego de los cielos. De este modo, el fenómeno natural se implica rápidamente en otros conocimientos sociales, complejos y confusos, que apenas si dejan lugar al conocimiento sencillo.

A partir de ahí, y puesto que las inhibiciones son, en primer lugar, prohibiciones sociales, el problema del conocimiento personal del fuego es el problema de la *desobediencia adrede*. El niño quiere hacer como su padre, lejos de su padre, y, al igual que un pequeño Prometeo, roba cerillas. Corre entonces por los campos, y en el hueco de un barranco, ayudado por sus compañeros, enciende la hoguera del día de novillos. El niño de la ciudad apenas si conoce este fuego que arde entre tres piedras; el niño de la ciudad no ha probado la ciruela asada, ni el caracol, todo pegajoso, que se coloca sobre las brasas rojas. El puede escapar a este *complejo de Prometeo* cuya acción he sentido frecuentemente. Sólo este complejo puede hacernos comprender el interés que siempre despierta la leyenda —bien pobre

en sí— del padre del Fuego. No es necesario, por otro lado, apresurarse a fundir el complejo de Prometeo y el complejo de Edipo del psicoanálisis clásico. Los componentes sexuales de los sueños sobre el fuego son, sin duda, particularmente intensos y nosotros intentaremos ponerlos en evidencia más adelante. Puede que valga más señalar todos los matices de las convicciones inconscientes mediante fórmulas diferentes, que ver de un solo golpe cómo se parecen entre sí los diferentes complejos. Precisamente, una de las ventajas del psicoanálisis del conocimiento objetivo que proponemos, creemos que es el examen de una zona menos profunda que aquella donde se desarrollan los instintos primitivos; y esta zona, por ser intermedia, tiene una acción determinante para el pensamiento claro, para el pensamiento científico. Saber y fabricar son necesidades que es posible caracterizar en sí mismas, sin ponerlas necesariamente en relación con la voluntad de poder. Hay en el hombre una verdadera *voluntad de intelectualidad*. Se subestima la necesidad de comprender cuando se la coloca, como han hecho el pragmatismo y el bergsonismo, bajo la dependencia absoluta del principio de utilidad. Proponemos, pues, alinear, bajo el nombre de *complejo de Prometeo*, todas las tendencias que nos impulsan a saber tanto como nuestros padres, tanto como nuestros

maestros, más que nuestros maestros. Manejando el objeto, perfeccionando nuestro conocimiento objetivo, podemos esperar colocarnos claramente al nivel intelectual que hemos admirado en nuestros padres y en nuestros maestros. La supremacía por la posesión de instintos más poderosos tientan naturalmente, a un gran número de individuos; pero también los espíritus más selectos deben ser examinados por el psicólogo. Si la intelectualidad pura es excepcional, también es algo muy característico de una evolución específicamente humana. El complejo de Prometeo es el comnlño de^ Edipo de la vida intelectual.

1

La psiquiatría moderna ha elucidado la psicología del incendiario. JHa demostrado eTcarácter sexual de sus tendencias. Recíprocamente ella ha puesto al día el traumatismo grave que puede recibir una psique por el esper.tar.nlo de un pajar o de un techo incendiados, de una llama inmensa contra el cielo nocturno, en el infinito de la llanura labrada. Casi siempre el incendio en el campo es la enfermedad de un pastor. Como portadores de antorchas siniestras, los hombres míseros transmiten, de edad en edad, el contagio de sus sueños de solitarios. Un incendio hace nacer a un incendiario éasf tanratalmente como un incenc

ca nti ipendio. El fuego se cobija en un alma con más seguridad que bajo la ceniza. El incendiario es el más disimulado de los criminales. En el asilo de Saint-Ylie, el incendiario más caracterizado es muy servicial. Sólo hay una cosa que pretende no saber hacer: encender la estufa. Aparte de la psiquiatría, el psicoanálisis clásico ha estudiado acapiamejate Tos sueñossobre_¿l fuego. Estos sueños se encuentran entre los más claros, los más netos, aquellos cuyain-terpretación sexual es más segura. No insistiremos, por tanto, en este problema.

Nosotros, cuyo objetivo es psicoanalizar una capa psíquica menos profunda, más intelectualizada, debemos reemplazar el estudio de los sueños por el estudio de la ensoñación y, más especialmente, en este librito, debemos estudiar la ensoñación ante el fuego. Según nuestro punto de vista, esta ensoñación, es extremadamente distinta "ael sueño en razón de que siempre se halla más o menos centrada sobr^ un ^Kj^tr- El sueño avanza linealmente, olvidando su camino a la par que lo recorre. La ensoñación actúa en forma de estrella. Siempre vuelve a su centro para lánz^r-muevos rayos. Y es precisamente la ensoñación ante el fuego, la dulce ensoñación consciente de su bienestar, la más espontáneamente centrada. Se cuenta entre las que tienen lo mejor por objeto o, si se quiere, por pretexto. De ahí

esa solidez y esa homogeneidad que le dan un encanto tal que nadie logra desprenderse de él. La ensoñación ante el fuego está tan bien definida que se ha convertido en una banalidad afirmar que amamos el fuego de madera que arde en la chimenea. Se trata del fuego tranquilo, regular, domeñado, en el que el grueso leño arde con pequeñas llamas. Es un fenómeno monótono y brillante, verdaderamente total, que habla y que vuela, que canta.

El fuego encerrado en el hogar fue sin duda para el hombre el nrimer tema de ensoñación, le| símbolo del reposo} la invitación al descanso. No se concibe apenas una filosofía del reposo sin la ensoñación ante los leños que llamean. Según nosotros, ^Sz. rmnciar a la ensoñación ante el fuego es I renunciar al uso verdaderamente humano I yj5rrnleTo-deí ftTügo. Sm ditdar-eH'uego calienta v reconforta. Pero no se toma suficiente conciencia de ese reconfortar más que en una larga contemplación; no se recibe el bienestar del fuego si no se colocan » los codos sobre las rodillas y la cabeza entre las manos. Esta postura viene de lejos. El niño, cerca del fuego, la toma espontáneamente. No es en absoluto la actitud del Pensador. Ella determina una atención muy particular, que nada tiene de común con la atención del que acecha o del que observa. Es una actitucTqTie-se-trtiliza muy raramen-

te para cualquier otra contemplación. Cerca del fuego es necesario sentarse; descansar sin dormir; aceptar la fascinación objetivamente específica.

Por supuesto, los partidarios de la formación utilitarista del espíritu no aceptarán una teoría tan fácilmente idealista y nos objetarán, para determinar el interés que nosotros demostramos por el fuego, las múltiples utilidades del mismo: no solamente el fuego calienta, sino que cuece los alimentos. ¡Como si el complejo hogar, el hogar campesino, impidiese la ensoñación!

De los ganchos de los llares cuelga el negro caldero. La olla, sobre sus tres patas, sobresale por encima de la ceniza cálida. Soplando, con las mejillas hinchadas, en el cañón de la chimenea, mi abuela reanimaba las llamas adormecidas. Todo se cocinaba a la vez: las gruesas patatas para los cerdos, las patatas más finas para la familia. Para mí, un huevo fresco se cocía bajo la ceniza. El fuego no se mide con un reloj de arena: el huevo estaba cocido cuando una gota de agua, y muchas veces una gota de saliva, se evaporaba sobre la cascara. Me he sorprendido mucho al leer últimamente que Denis Papin vigilaba su marmita empleando el procedimiento de mi abuela. Antes del huevo, yo estaba condenado a la sopa de pan. Un día, niño colérico y apremiado, arrojé mi sopa a los dientes de los llares: « ¡Come

cramaille, come cramaille! » *. Pero cuando yo era bueno, se llamaba al barquillero. El aplastaba con su molde el fuego de espino, rojo como el dardo de las espadañas. Y el barquillo aparecía sobre mi mesa, más cálido a los dedos que a los labios. Entonces sí, yo comía fuego, devoraba su oro, su olor, y hasta su chisporroteo, en tanto que el ardiente barquillo crujiere entre mis dientes. Y siempre es de este modo, por una especie de placer de lujo, de postre, como el fuego justifica su humanidad. No se limita a asar: cuscurrea. Dora la galleta. Materializa la alegría de los hombres. Por mucho que pueda remontarse, el valor gastronómico tiene primacía sobre el valor alimenticio y es en la alegría, y no en la pena, donde el nombre ha encontrado su espíritu. La conquista de lo superfluo produce una excitación espiritual mayor que la de la conquista de lo necesario. El hombre es una creación del deseo, no una creación de la necesidad.

2

La ensoñación al amor de la lumbre tiene aspectos más filosóficos. Para el hombre que lo contempla, el fuego es un ejemplo de rápida-efervescencia y un ejemplo del devenir circunstanciado. Menos monótono y menos abstracto que el agua que fluye, más rápido

en crecer y en cambiar que el pájaro del nido vigilado día tras día en su zarzal, el fuego sugiere el deseo de cambiar de tiempo, de dejar el tiempo, de ir más allá. La fascinación es entonces verdaderamente arrebatadora y dramática; ella ensancha el destino humano; une lo pequeño y lo grande, el hogar y el volcán, la vida de una hoguera y la vida de un mundo. El ser fascinado escucha la llamada de la pira. Para él, la destrucción es algo más que un cambio: es una renovación.

Esta muy especial y, por tanto, muy general ensoñación, determina un verdadero complejo donde se unen el amor y el respeto al fuego, el instinto de vivir y el instinto de morir. Podría llamársele *complejo de Empédocles*. Se puede ver su desarrollo en una curiosa obra de George Sand. Se trata de una obra de juventud, salvada del olvido por Aurora Sand. Quizás esta *Histoire du Réveur* haya sido escrita antes del primer viaje a Italia, antes del primer Volcán, después del matrimonio, pero antes del primer amor. En todo caso, lleva la marca del Volcán, imaginado más que descrito. Es frecuente este caso en la literatura. Por ejemplo, se encontrará también una página típica en Jean-Paul, que sueña que el Sol, hijo de la Tierra, es proyectado hacia el cielo desde el cráter de un volcán en ebullición. Pero, como el ensueño es para nos-

otros más instructivo que el sueño, continuemos con George Sand.

Para ver de madrugada Sicilia, en ascuas sobre el mar resplandeciente, el viajero escala las pendientes del Etna al atardecer. Se detiene para dormir en la Gruta de las Cabras, pero no logrando conciliar el sueño, el viajero sueña con los ojos despiertos ante la fogata de abedul; permanece, naturalmente (pág. 22), «con los codos apoyados sobre sus rodillas y los ojos fijos sobre las brasas rojas de su hoguera, de donde se escapaban, bajo mil formas y con mil variadas ondulaciones, llamas blancas y azules.

Esta es, pensaba él, una imagen reducida de los juegos de las llamas y de los movimientos de la lava en las erupciones del Etna. ¿No seré convocado para contemplar este admirable espectáculo en todo su horror? ¿Y cómo puede admirarse un espectáculo que no se ha visto jamás? Pero, como para mejor señalarnos el eje de su *ensueño amplificador*, el mismo autor continúa: «¿Por qué no poseo los ojos de una hormiga para admirar este abedul abrasado?; ¡con qué transportes de ciega alegría y de frenesí de amante, estos enjambres de diminutas mariposas blanquecinas vienen a precipitarse en él! ¡He aquí para ellas el volcán en toda su majestad! He aquí el espectáculo de un inmenso incendio. Esta luz deslumbrante las embriaga y las exalta,

como haría conmigo la visión de todo el bosque incendiado». El amor, la muerte y el fuego han sido unidos en el mismo instante. Mediante su sacrificio en el corazón de la llama, la mariposa nos da una lección de eternidad. La muerte total y sin rastro es la garantía de que partamos enteramente al más allá. Perderlo todo para ganarlo todo. La lección del fuego es clara: «Después de haber logrado todo por la destreza, por el amor o por la violencia, es necesario que lo cedas todo, que te anules.» (D'Annunzio, *Contemplation de la Mort*). Tal es al menos como reconoce Giono en las *Vraies richesses* (pág. 134), el impulso intelectual «de las antiguas razas, como los indios de la India o los aztecas, de las gentes cuya filosofía y crueldad religiosas han anemizado hasta el desecamiento total, no dejando nada más que un globo inteligente en la cúspide de la cabeza». Sólo estos intelectualizados, estos seres libres de los instintos de una formación intelectual, continúa Giono, «pueden forzar la puerta del horno y entrar en el misterio del fuego».

Esto es lo que quiere hacernos comprender George Sand. Cuando el ensueño está concentrado, aparece el genio del Volcán. Danza «sobre las cenizas azules y rojas... montado en un copo de nieve que arrastra el huracán». Y arrastra al Soñador por encima del monumento cuadrangular cuya

fundación atribuye la tradición a Empédocles (pág. 50): «Ven, mi rey. ¡Ciñe tu corona de llamas blancas y de azufre azul de donde escapa una lluvia chispeante de diamantes y zafiros!» Y el Soñador, dispuesto al sacrificio, responde: «¡Aquí estoy! Envuélveme en ríos de lava ardiente, estréchame en tus brazos de fuego, como el amante estrecha a la novia. Me he engalanado con tus colores. Revístete tú también de tu ardiente vestidura de púrpura. Cubre tus espaldas con tus resplandecientes hábitos. ¡Etna, ven, Etna!, rompe tus puertas de basalto, vomita el betún y el azufre. ¡Vomita la piedra, el metal y el fuego...!» En el seno del fuego, la muerte no es la muerte. «La muerte no sabría estar en esta región etérea a donde tú me llevas... Mi cuerpo frágil puede ser consumido por el fuego; mi alma debe unirse a los sutiles elementos de que tu estás compuesto. ¡Pues bien!, dice el Espíritu, arrojando sobre el Soñador parte de su roja capa, di adiós a la vida de los hombres y sigúeme a la de los fantasmas.»

De este modo, un ensueño al amor de la lumbre, cuando la llama tuerce las ramas enjutas del abedul, basta para evocar el volcán y la hoguera. ¡Una brizna que vuela en el humo es suficiente para incitar nuestro destino! ¿Cómo probar mejor que la contemplación del fuego nos conduce a los orígenes mismos del pensamiento filosófico?

Si el fuego, fenómeno extraño y excepcional en el fondo, ha sido considerado como elemento constitutivo del Universo, ¿no ha ocurrido ello por ser un elemento del pensamiento, por ser el elemento escogido por la ensoñación?

Cuando se ha reconocido un complejo psicológico, parece que se comprenden mejor, más sintéticamente, ciertas obras poéticas. De hecho, una obra poética no puede apenas recibir otra unidad que la de un complejo. Si el complejo falta, la obra, privada de sus raíces, no se comunica con el inconsciente. Parece fría, ficticia, falsa. Por el contrario, una obra inacabada incluso, publicada en variantes y reediciones, como es el *Empedokles* de Hölderlin, guarda una unidad sólo por el hecho de insertarse en el complejo de Empédocles. Mientras Hyperion elige una vida que se mezcla íntimamente con la vida de la Naturaleza, Empédocles escoge una muerte que le hace fundirse con el elemento puro del volcán. Estas dos soluciones, afirma muy bien Pierre Berteaux, están más cercanas de lo que a primera vista parece. Empédocles es un Hyperion que ha eliminado los elementos wertherianos, que gracias a su sacrificio consagra su fuerza y no confiesa su debilidad; es «el hombre hecho, héroe mítico de la antigüedad, prudente y seguro de sí mismo, para quien la muerte es un acto de fe

que demuestra la fuerza de su cordura.»¹ La muerte en la llama es la menos solitaria de las muertes. Es ^vérdader amenté una muerte cósmica en la~que todo un universo seamquila con el pensador. La hoguera es una compañera de la evolución.

*Giova ció solo che non muore, e solo
Per noi non muore, ció che muor con noi
No es bueno que lo único que no muere, y sólo
Para nosotros no muere, muera con nosotros*

D'Annunzio

Muchas veces, ante un inmenso fuego incandescente, el alma se siente trabajada por el complejo de Empédocles. La Foscarina de D'Annunzio, abrasada por las íntimas llamas de un amor desesperado, desea concluir en la pira, mientras contempla fascinada el horno del vidriero²: « ¡Desaparecer, ser engullida, no dejar rastro!, gritaba el corazón de la mujer, ebrio de destrucción. En un segundo, ese fuego podría devorarme como a un sarmiento, como a una brizna de paja. Y se aproximó a las bocas abiertas, por donde se veían las fluidas llamas, más resplandecientes que el mediodía del verano, ceñirse a los recipientes de tierra en los que se fundía, aún informe, el mineral que los obreros, colocados en derredor, tras los parafuegos, esperaban con una varilla de hierro para darle forma soplando con sus labios.»

Ya se ve cómo, en las circunstancias más variadas, la llamada de la Hoguera continúa siendo un tema poético fundamental. No corresponde, en la vida moderna, a ninguna observación positiva. Y nos conmueve, sin embargo. De Víctor Hugo a Henri de Régnier, el horno de Hércules continúa pintándonos, como un símbolo natural, el destino de los hombres. Lo que es puramente fáctico para el conocimiento objetivo permanece, pues, como profundamente real y activo para los sueños inconscientes. El sueño es más fuerte que la experiencia.

1

Hace ya tiempo que el psicoanálisis ha abordado el estudio de las leyendas y mitologías. El psicoanálisis dispone, para este tipo de estudios, de un material de explicaciones lo suficientemente rico como para esclarecer las leyendas que rodean la conquista del fuego. Pero lo que el psicoanálisis no ha sistematizado aún completamente —pese a que los trabajos de C. G. Jung han arrojado sobre este punto una intensa luz —es el estudio de las explicaciones científicas, de las explicaciones objetivas que pretenden fundamentar los descubrimientos de los hombres prehistóricos. En este capítulo vamos a reunir y completar las observaciones

•

de C. G. Jung, centrando la atención sobre la debilidad de las explicaciones racionales.

De antemano, será preciso criticar aquellas explicaciones científicas modernas que nos parecen poco apropiadas a los descubrimientos prehistóricos. Tales explicaciones proceden de un racionalismo seco y rápido, sin relación, por consiguiente, con las condiciones *psicológicas* de los descubrimientos primitivos. Lo oportuno será, creemos, un psicoanálisis indirecto y secundario, que habrá de buscar, siempre, lo inconsciente bajo lo consciente, el valor subjetivo bajo la evidencia objetiva, el sueño bajo la experiencia. No se puede estudiar lo que primero ha sido soñado. La ciencia suele formarse antes sobre un sueño que sobre una experiencia, y son necesarias muchas experiencias para, lograr borrar las brumas del sueño. En particular, el mismo trabajo sobre igual materia para obtener idéntico resultado objetivo, no tiene el mismo sentido subjetivo en dos mentalidades tan distintas como son la del hombre primitivo y la del hombre instruido. Para el hombre primitivo, el pensamiento es un sueño centralizado; para el hombre instruido el sueño es un pensamiento incontrolado. El sentido

Por ejemplo, es un *leit-motiv* de la explicación racionalista que los primeros hombres produjeron el fuego mediante el frotamiento

miento de dos pedazos de madera seca. Pero las razones *objetivas* invocadas para explicar cómo los hombres llegaron a imaginar este procedimiento no pueden ser más débiles. Con poca frecuencia, además, se arriesga nadie a esclarecer la psicología de este primer descubrimiento. Entre los escasos autores que se preocupan de dar una explicación, la mayoría recuerdan que los incendios de los bosques se producen por el «frotamiento» de las ramas en verano. Precisamente aplican el racionalismo recurrente que queremos denunciar. Ellos juzgan por interferencia a partir de una ciencia conocida, sin revivir las condiciones de la observación primitiva. En el presente, cuando no se puede encontrar otra causa para el incendio del bosque, se viene a pensar que la causa desconocida puede ser el frotamiento. Pero, de hecho, se puede decir que *el fenómeno en su aspecto natural no ha sido observado jamás*. Y si hubiese sido observado, no sería precisamente en un frotamiento en lo que se pensaría al abordar el fenómeno con toda ingenuidad. Se pensaría en un *choque*. No se hallaría nada que pudiese sugerir un fenómeno largo, preparado, progresivo, como es el frotamiento que debe conducir a la inflamación de la madera. Llegamos, pues, a la siguiente conclusión crítica: ninguna de las prácticas para producir fuego fundadas en el frotamiento, y en uso entre

un filósofo inteligente, y la venganza de los dioses es una venganza por celos. ~

En el momento en que esta anotación psicoanalítica ha sido formulada, una multitud de leyendas y de costumbres se explican satisfactoriamente; expresiones curiosas, inconscientemente mezcladas con explicaciones racionalizadas, se esclarecen bajo una luz nueva. Así Max Muller, que ha aportado a los estudios sobre los orígenes humanos una intuición psicológica tan penetrante, ayudado de tan profundos conocimientos lingüísticos, se acerca mucho a la intuición psicoanalítica sin llegar, no obstante, a discernirla². « ¡Había tantas cosas que contar sobre el fuego! » Y he aquí justamente la primera: «Era hijo de dos pedazos de madera». ¿Por qué *hijo*? ¿Quién ha sido seducido por esta visión genética? ¿El hombre primitivo o Max Muller? Una imagen tal, ¿por qué lado es más clara? ¿Es clara objetivamente o subjetivamente? ¿Dónde está la experiencia que la esclarece? ¿Es la experiencia objetiva del frotamiento de dos pedazos de madera, o la experiencia íntima de un frotamiento más dulce, más acariciante, que inflama un cuerpo amado? Basta plantear estas cuestiones para desencadenar la hoguera de la convicción de que el fuego es hijo de la madera.

¿Es necesario admirarse de que este fuego impuro, fruto de un amor solitario, se

vea marcado, nada más nacer, por el complejo de Edipo? La expresión de Max Muller es reveladora a este respecto: la segunda cosa que había que contar sobre el fuego primitivo es «cómo, apenas nacido, devoraba a su padre y a su madre, es decir, a las dos piezas de madera de donde él había brotado». Jamás el complejo de Edipo ha sido dibujado mejor y más completamente: si tú no logras encender el fuego, la *quemazón* del fracaso roerá tu corazón, el fuego permanecerá en ti. Si tú lo produces, la esfinge te consumirá. El amor no es sino un fuego que transmitir. El fuego no es sino un amor que sorprender.

Naturalmente, como Max Muller no podía beneficiarse de las aclaraciones aportadas por la revolución psicológica de la era freudiana, algunas inconsecuencias son visibles hasta en su tesis lingüística. Por ejemplo, escribe: «Y cuando (el hombre primitivo) *pensase* el fuego y le pusiese nombre, ¿qué ocurriría? No podía nombrarle sino a partir de lo que el fuego hacía: consumir e iluminar.» Podía esperarse, siguiendo la explicación *objetiva* de Max Muller, que fuesen atributos visuales los que viniesen a designar un fenómeno concebido primitivamente como *visible*, siempre visto antes de ser tocado. Pero no: según Max Muller «eran, sobre todo, los movimientos rápidos del fuego quienes más llamaban la atención

del hombre». Y así es como fue llamado «le vif, l'agile, Ag-nis, ig-nis» *. Esta designación a partir de un fenómeno adjunto objetivamente indirecto, sin constancia, no puede evitar aparecer como extremadamente artificial. Por el contrario, la explicación psicoanalítica restablece todo. En efecto, el fuego es l'Ag-nis, l'Ag-ile *, pero lo que es primitivamente ágil es la causa *humana* del fenómeno producido, es la mano que empuja el palo por la ranura, imitando las caricias más íntimas. Antes de ser hijo de la madera, el fuego es hijo del hombre.

3

El medio universalmente empleado para esclarecer la psicología del hombre prehistórico es el estudio de los pueblos primitivos aún existentes. Pero para un psicoanálisis del conocimiento objetivo existen otras circunstancias de *primitividad* que nos parecen más pertinentes. Basta, en efecto, considerar un fenómeno *nuevo*, para comprobar la dificultad de una actitud objetiva verdaderamente idónea. Parece como si lo *desconocido* del fenómeno se opusiese activamente, positivamente, a su objetivación. A lo *desconocido* no corresponde la ignorancia, sino más bien el error, y el error bajo la forma más aplastante de las taras

subjetivas. Para llevar a cabo la psicología de la *primitividad* es necesario, pues, tomar en consideración un conocimiento científico esencialmente nuevo y seguir las reacciones de los espíritus no científicos, mal preparados, ignorantes de las vías del descubrimiento efectivo. La ciencia eléctrica en el siglo XVIII ofrece a este respecto una mina inagotable de observaciones psicológicas. *El juego eléctrico*, en particular, que, de manera más clara aún que el fuego usual, ha pasado a la categoría de fenómeno trivial, psicoanalíticamente acabado, es un fuego *sexualizado*. Puesto que es misterioso, es sexual. Bajo la idea del frotamiento, cuya evidente sexualidad primera acabamos de señalar, vamos a reencontrar, para la electricidad, todo lo que hemos dicho a propósito del fuego. Charles Rabiqueau, «Abogado, Ingeniero privilegiado del Rey para todas sus obras de Física y Mecánica», escribe, en 1753, un tratado sobre «El espectáculo del fuego elemental o Curso de electricidad experimental.» En dicho tratado se puede observar una suerte de reciprocidad de la tesis psicoanalítica que sostenemos en este capítulo para explicar la producción del fuego por frotamiento: puesto que el frotamiento es causa de la electricidad, Rabiqueau va a desarrollar, sobre el tema del frotamiento, *una teoría eléctrica de los sexos* (págs. 1 li-li 2): «El frotamiento suave desvía las par-

tículas de espíritu de aire que se oponen al paso, a la caída de una materia espirituosa, que nosotros denominamos licor seminal. Este frotamiento eléctrico nos produce una sensación, un cosquilleo, gracias a la fineza de los puntos de espíritu de fuego, a medida que la rarefacción se produce y que este espíritu de fuego se acumula en el lugar frotado. Entonces el licor, no pudiendo mantener la ligereza del espíritu de fuego acumulado en atmósfera, abandona su lugar y viene a caer en la matriz, donde existe también atmósfera: la vagina no es más que el conducto que lleva al depósito general que es dicha matriz. Hay en el sexo femenino una parte sexífica. Esta parte es a este sexo lo que la parte sexífica del hombre es al hombre. Y está sujeta a semejantes rarefacción, cosquilleo y sensación. Esta segunda parte participa aún del frotamiento. Los puntos de espíritu de fuego son incluso más sensibles en el sexo femenino...»

«El sexo femenino es depositario de las pequeñas esferas humanas que están en el ovario. Estas pequeñas esferas son una materia eléctrica sin acción, sin vida; como una bujía no encendida, o un huevo presto a recibir el fuego de vida, o la pepita o el grano: o en fin, como la yesca o el fósforo que aguardan ese espíritu de fuego...»

Puede que hayamos agotado la paciencia del lector; pero textos semejantes, que po-

drían ser estirados y multiplicados, hablan bien a las claras de las preocupaciones secretas de un espíritu que pretende entregarse a la «pura mecánica». Se ve, por lo demás, que el centro de las convicciones no es, en absoluto, la experiencia objetiva. Todo lo que frota, todo lo que quema, todo lo que electriza, es inmediatamente susceptible de explicar la generación.

Cuando las armónicas sexuales inconscientes del frotamiento vienen a faltar, cuando resuenan mal en almas secas y rígidas, el frotamiento, reducido a su aspecto puramente mecánico, pierde al punto su poder de explicación. Desde este punto de vista quizá fuese posible rendir cuenta psicoanalítica de las largas resistencias que ha encontrado la teoría cinética del calor. Esta teoría, muy clara para la representación consciente y más que suficiente para un espíritu sinceramente positivista, aparece carente de profundidad —entendamos: carente de satisfacción inconsciente— para un espíritu precientífico. El autor de un *Ensayo sobre la causa de la electricidad*, dirigido en forma de cartas a G. Watson (traducción al francés de 1748), muestra en estos términos su desilusión: «No encuentro nada peor razonado que cuando oigo decir que el fuego es causado por el frotamiento. Me parece que es tanto como decir que el agua es causada por la bomba.»

En cuanto a Madame du Châtelet, no parece encontrar en esa tesis el menor esclarecimiento y prefiere mantenerse al amparo de un milagro: «Es sin duda uno de los más grandes milagros de la Naturaleza que el fuego más violento pueda ser producido en un instante por la percusión de los cuerpos más fríos en apariencia.» Así, un hecho verdaderamente claro para un espíritu científico, educado en la enseñanza de la energética moderna, y que comprende inmediatamente que el arrancamiento de una partícula de sílex puede determinar la incandescencia, tiene la apariencia de un misterio para el espíritu precientífico de Madame du Châtelet. Necesitaría una explicación substancialista, una explicación *profunda*. La *profundidad* es lo que se esconde; es lo que se calla. Siempre existe el derecho a pensar en ello.

4

Nuestra tesis parecería menos arriesgada si la gente supiese librarse de un utilitarismo intransigente y cesase de imaginar sin discusión al hombre prehistórico bajo el signo de la desgracia y de la necesidad. Todos los viajeros nos hablan en vano de la despreocupación del primitivo: no dejamos por ello de estremecernos ante la imagen de

la vida en la época del hombre de las cavernas. Puede que nuestros antepasados fuesen más afables ante el placer, más conscientes de su felicidad, en la proporción en que eran menos delicados ante el sufrimiento. El cálido bienestar del amor físico ha debido valorizar muchas experiencias primitivas. Para inflamar un palo deslizándolo por una ranura en la madera seca, hace falta tiempo y paciencia. Pero este trabajo debía resultar muy dulce para un ser cuya toda ensoñación era sexual. Es posible que en ese tierno trabajo, el hombre haya aprendido a cantar. En todo caso, es un trabajo evidentemente rítmico, un trabajo que *responde* al ritmo del trabajador, que le proporciona bellas y múltiples resonancias: el brazo que frota, las maderas que baten, la voz que canta, todo se une en la misma armonía, en la misma dinamogenia ritmada; todo converge en una misma espera, hacia un fin cuyo *valor* se conoce. Desde que se comienza a frotar se tiene la prueba de un dulce calor objetivo, al mismo tiempo que la cálida impresión de un ejercicio agradable. Los ritmos se sostienen unos a otros. Se inducen mutuamente y se mantienen por autoinducción. Si se aceptasen los principios del Ritmoanálisis de Pincheiro dos Santos, que nos aconseja no otorgar la *realidad temporal* sino a lo que vibra, se comprendería inmediatamente el valor del dinamismo vital, del

psiquismo cohesor que interviene en un trabajo de tal modo ritmado. Verdaderamente, el ser entero está en fiesta. Y es en esta fiesta, más que en un sufrimiento, donde el ser primitivo encuentra la conciencia de sí, que es, antes que nada, la confianza en sí.

La manera de imaginar es con frecuencia más instructiva que lo imaginado. Basta leer el relato de Bernardin de Saint-Pierre para sorprenderse de la facilidad y, en consecuencia, de la simpatía —con la cual el escritor «comprende» el procedimiento primitivo del fuego por fricción—. Perdido en el bosque con Virginia, Paul quiere dar a su compañera «la col espinosa que se halla en la copa de una palmera». ¡Pero el árbol desafía el hacha y Paul carece incluso de cuchillo! ¡Paul piensa en encender fuego al pie del árbol, pero no tiene eslabón! Fijémonos en esas frases rápidas, llenas de cambios y arrepentimientos como las tentaciones imposibles. Ellas preparan psicoanalíticamente la decisión: es preciso recurrir al procedimiento de los negros. Este procedimiento va a revelarse tan fácil que uno se asombra de las excitaciones que le han precedido³. «Con el ángulo de una piedra hizo un pequeño agujero sobre una rama de árbol bien seca que sujetaba bajo sus pies; después, con el cortante de esta misma piedra, sacó punta a otro pedazo de rama igualmente seca, pero de una especie dife-

rente de madera. Colocó luego este trozo puntiagudo de madera sobre el agujero de la rama que estaba bajo sus pies y haciéndolo girar rápidamente entre sus manos, como se gira un molinete cuando se quiere batir chocolate, en pocos momentos hizo brotar del punto de contacto humo y chispas. Agrupó hierbas secas y otras ramas de árboles y colocó el fuego al pie de la palmera, que, poco después, cayó con gran aparato. El fuego le sirvió aún para despojar a la col de la envoltura de sus largas hojas leñosas y punzantes. Virginia y él comieron cruda parte de esa col, y otra parte cocida bajo la ceniza, y las encontraron sabrosas por igual...» Se observará que Bernardin de Saint-Pierre recomienda dos pedazos de madera de *naturaleza diferente*. Para un primitivo, esta diferencia es de orden sexual. En el *Viaje a la Arcadia*, Bernardin de Saint-Pierre especificará, de manera totalmente gratuita, la hiedra y el laurel. Señalemos también que la comparación entre el frotamiento y el molinete para batir el chocolate se encuentra en la Física del Abad Nollet, que leía, impulsado por sus pretensiones científicas, Bernardin de Saint-Pierre. Esta mezcla de sueño y de lectura, es, por sí sola, sintomática de una racionalización. Por otro lado, en ningún momento ha parecido ver el escritor las inconsecuencias de su relato. Llevado por una dulce imaginación, su

inconsciente reencuentra las alegrías del fuego encendido sin dolor, en la dulce confianza de un amor compartido.

Además de todo esto, es bastante fácil constatar que la *euritmia* de un frotamiento activo, siempre que éste sea lo bastante suave y prolongado, determina una *euforia*. Basta esperar a que la aceleración rabiosa se calme, que los diferentes ritmos se coordinen, para ver volver la sonrisa y la paz a la cara del trabajador. Esta alegría es la señal de una potencia afectiva específica. Así se explica el gozo de frotar, de bruñir, de pulir, de encerar, que no encontraría explicación suficiente en el cuidado meticuloso de algunos sirvientes. Balzac ha notado en Gobseck que los «fríos interiores» de las solteras se encontraban entre los más lustrosos. Psicoanalíticamente, la limpieza es una suciedad.

En sus teorías paracientíficas, algunos espíritus no vacilan en acentuar la valorización del frotamiento, sobrepasando el estadio de los amores solitarios en el ensueño, para alcanzar el de los amores compartidos. J-B. Robinet, cuyos libros han conocido numerosas ediciones, escribe en 1766: «La piedra que se frota para hacerla luminosa comprende lo que se exige de ella, y su brillo prueba su condescendencia... Yo no puedo creer que los minerales nos hagan tanto bien gracias a sus virtudes, sin gozar de la

dulce satisfacción que es el primer y mayor precio de la beneficencia.» Opiniones objetivamente tan absurdas deben tener una causa psicológica profunda. A veces, Robinet se detiene ante el temor de «exagerar». Un psicoanalista diría «ante el temor de traicionarse». Pero la exageración ya es bien visible. Esta es una realidad psicológica que hay que explicar. No tenemos derecho a pasarla en silencio, como lo hace una historia de las ciencias, sistemáticamente apegada a los resultados objetivos.

En resumen, nosotros proponemos, como C. G. Jung, buscar sistemáticamente las componentes de la Libido en todas las actividades primitivas. No es solamente en el arte donde se sublima la Libido. Ella es la fuente de todos los trabajos del *homo faber*. Ha hablado muy bien quien ha definido a) hombre como una mano y un lenguaje. Pero los gestos *útiles* no deben ocultar los gestos *agradables*. La mano es, precisamente, el órgano de las caricias, al igual que la voz es el órgano de los cantos. Primitivamente, caricia y trabajo debían estar asociados. Los trabajos largos son trabajos relativamente suaves. Un viajero habla de primitivos que construyen objetos, para pulir luego en un trabajo que durará dos meses. Más tierno es el retoque, más hermoso es el pulido. Bajo una forma un tanto paradójica, nosotros diríamos de buena gana que la edad de la

piedra astillada es la edad de la piedra maltratada, mientras que la edad de la piedra pulida es la edad de la piedra acariciada. El grosero quebranta el sílex, no lo trabaja. Aquél que trabaja el sílex, ama el sílex, y ama del mismo modo a las piedras que a las mujeres.

Cuando se contempla un hacha tallada de sílex, es imposible resistir la idea de que cada faceta bien colocada ha sido obtenida por una reducción de la fuerza, por una fuerza inhibida, contenida, administrada: en resumen, por una fuerza *psicoanalizada*. Con la piedra pulida se pasa de la caricia discontinua a la caricia continua, al movimiento dulce y envolvente, rítmico y seductor. En todo caso, el hombre que trabaja con tal paciencia está sostenido, a la vez, por un recuerdo y una espera, y es por el lado de las potencias afectivas por donde habrá que buscar el secreto de su ensoñación.

5

Un aire de fiesta ha sido unido para siempre a la producción del fuego por frotamiento. En las fiestas del fuego, tan célebres en **la Edad Media**, tan universalmente extendidas entre las poblaciones primitivas, se vuelve a veces a la costumbre inicial, lo

que parece demostrar que el *nacimiento* del fuego es el principio de su adoración. En la Germania, nos dice A. Maury, el *nothfeuer* o *nodfyr* debía ser encendido frotando dos trozos de madera, uno contra otro. Chateaubriand nos describe ampliamente la fiesta del *fuego nuevo* entre los indios Natchez. La víspera, se ha dejado extinguir el fuego que ardía desde hacía un año. Antes de que llegue el alba, el hechicero frota, uno contra otro, dos pedazos de madera seca, mientras pronuncia en voz baja palabras mágicas. Cuando el Sol aparece, el hechicero acelera su movimiento. «En el instante en que el Gran Sacerdote lanza el grito sagrado, el fuego brota de la madera recalentada por el frotamiento, la mecha impregnada de azufre se enciende... el mago transmite el fuego a los círculos de caña: la llama serpentea siguiendo su espiral. Las cortezas de roble son encendidas sobre el altar, y este fuego nuevo da en seguida nueva simiente a los hogares apagados del poblado.»⁴ De este modo, la fiesta de los Natchez, que agrupa la fiesta del Sol y la de la cosecha, es, sobre todo, una fiesta de la *simiente* del fuego. Semilla que, para que posea toda su virtud, es preciso recoger en su vivacidad primera, cuando brota del frotar ígneo. El método del frotamiento aparece, pues, como el método *natural*. Digamos una vez más que es natural porque el hombre acce-

de a él *por su propia naturaleza*. En verdad, antes que ser arrancado del Cielo, el fuego fue sorprendido en nosotros mismos.

Frazer da numerosos ejemplos de fogatas encendidas por frotamiento. Entre otros, los fuegos escoceses de Bettane eran encendidos con fuego *forzoso* o fuego *necesario*⁵. «Era un fuego producido exclusivamente por el frotamiento mutuo de dos pedazos de madera. En el momento en que las primeras chispas hacían su aparición, se les acercaba una especie de hongos que nacen sobre los viejos abedules y que se inflaman muy fácilmente. Aparentemente, tal fuego podía pasar por descendido directamente del cielo y se le atribuían toda suerte de virtudes. Se creía, en particular, que protegía a los hombres y a los animales contra todas las enfermedades graves...» Hay que preguntarse a qué «apariencia» hace alusión Frazer para decir que este *fuego forzoso* *desciende directamente* del cielo. Pero es todo el sistema de explicación de Frazer el que nos parece mal orientado sobre tal punto. Frazer sitúa el motivo de sus explicaciones en las *utilidades*. Así, de las fogatas se obtiene ceniza que ha de fecundar los campos de lino, los campos de trigo y de cebada. Esta primera comprobación introduce un elemento de *racionalización inconsciente* que orienta mal al lector moderno, fácilmente convencido de la utilidad de los car-

bonatos y otros abonos químicos. Pero veamos más de cerca el deslizamiento hacia los valores oscuros y profundos. Las cenizas del *fuego forzoso* no sólo se dan a la tierra que debe producir la mies, sino que se las mezcla con los alimentos del animal para que éste engorde. A veces, para que el animal reproduzca. A partir de ahí, el principio psicológico de la costumbre es patente. Cuando se alimenta una bestia o se abona un campo, hay, más allá de la utilidad clara, un sueño más íntimo, y es el sueño de la fecundidad bajo la forma más sexual. Las cenizas de las fogatas fecundan a los animales y a los campos *puesto que* fecundan a las mujeres. La experiencia del fuego del amor es lo que está en la base de la inducción objetiva. Una vez más, la explicación por lo *útil* debe ceder ante la explicación por lo *agradable*, la explicación racional ante la explicación psicoanalítica. Cuando se pone el acento, como proponemos nosotros, sobre el valor agradable, hay que admitir que si el fuego es *útil después*, es agradable durante su preparación. Es posible que sea más dulce antes que después, como el amor. Al menos, la felicidad resultante depende de la felicidad buscada. Y si el hombre primitivo tiene la convicción de que el fuego original posee toda suerte de virtudes y da potencia y salud, es por que ha experimentado el bienestar, la fuerza íntima y casi in-

vencible del hombre que vive ese minuto decisivo en que el fuego va a arder y en el que todos sus deseos van a ser cumplidos.

Mas, es preciso, ir aún más lejos e invertir, en todos sus detalles, la explicación de Frazer. Para Frazer, las fogatas son fiestas relativas a la muerte de las divinidades de la vegetación, en particular de la vegetación de las selvas. Puede uno preguntarse entonces por qué las divinidades de la vegetación ocupan un puesto tan enorme en el alma primitiva. Cual es, pues, la primera función *humana* de los árboles: ¿la sombra?; ¿el fruto, tan escaso y tan endeble? ¿No será más bien el fuego? Y he aquí el dilema: ¿encendemos fogatas para adorar a la madera, tal y como cree Frazer, o quemamos la madera para adorar el fuego, tal y como requiere una explicación más profundamente animista? Nos parece que esta última interpretación esclarece bastantes detalles de las *fiestas del juego* que quedan sin explicación en la interpretación de Frazer. Por ejemplo, ¿por qué la tradición recomienda, frecuentemente, que la fogata sea encendida por un hombre y una mujer jóvenes, conjuntamente (pág. 487), o por aquel habitante del poblado que haya tomado esposa más recientemente (pág. 460)? Frazer nos representa a la gente joven «saltando por encima de las cenizas para obtener una buena cosecha, o lograr en el año un buen matrimonio, o has-

ta para evitar los cólicos». Entre esos tres móviles, ¿no hay uno que para la juventud es netamente predominante? ¿Por qué (página 464) es «la casada más joven (quien) debe saltar por encima del fuego»? ¿Por qué (pág. 490), en Irlanda, «cuando una chica joven salta tres veces hacia delante y hacia atrás por encima del fuego (se dice) que ella se casará pronto, será feliz y tendrá muchos hijos»? ¿Por qué (pág. 493) algunos jóvenes están «convencidos de que el fuego de San Juan no les quemará»? ¿No poseerán, para fundar una convicción tan extraña, una experiencia más íntima que objetiva? ¿Y cómo es que los brasileños se colocan «sin quemarse carbones ardientes en la boca»? ¿Cuál es la experiencia primera que les ha inspirado esta audacia? ¿Por qué (pág. 499) los irlandeses hacen «pasar a través de los fuegos del solsticio a aquellos animales que son estériles»? Y esta leyenda del valle de Lech es también bastante clara: «Cuando un joven y una joven saltan a la vez por encima de uno de estos fuegos sin ser alcanzado por el humo siquiera, se dice que la joven no será madre durante el año porque las llamas no la han tocado ni fecundado.» Ella habrá demostrado poseer la destreza de jugar con el fuego sin quemarse. Frazer se pregunta si no podría relacionarse con esta última creencia «las escenas de libertinaje a las que se entregan los habitantes de

Estonia en el día del solsticio». No nos da, sin embargo, en un libro que no teme la acumulación de referencias, un relato de esta relajación ígnea. No cree tampoco conveniente ofrecernos una descripción circunstanciada de la fiesta del fuego en la India septentrional, fiesta «que está acompañada de cantos y gestos licenciosos, si no obscenos».

Denuncia de este modo el último párrafo una cierta mutilación de los medios de explicación. Podríamos haber multiplicado las cuestiones que permanecen sin respuesta en la tesis de Frazer y que se resuelven por sí mismas en la tesis de la sexualización primitiva del fuego. Nada puede hacer comprender mejor la insuficiencia de las explicaciones sociológicas que la lectura paralela del *Rameau d'Or* de Frazer y de la *Libido* de Jung. Incluso sobre un punto ultra-preciso como el *problema del muérdago*, la perspicacia del psicoanalista se muestra decisiva. Se encontrarán por otro lado, en el libro de Jung, numerosos argumentos en apoyo de nuestra tesis sobre el carácter sexual del frotamiento y del fuego primitivo. Nosotros no hemos hecho más que sistematizar dichos argumentos, añadiéndoles aquellos documentos que se sitúan en una zona espiritual menos profunda, más cercana al conocimiento objetivo.

En el libro especial de Frazer, que tiene por título *Mitos sobre el origen del fuego* se encuentran a cada página trazos sexuales tan evidentes que un psicoanálisis del mismo es verdaderamente inútil. Como nuestro objeto de este librito es estudiar, sobre todo, las mentalidades modernas, no nos extenderemos sobre las mentalidades primitivas estudiadas por Frazer. No daremos, pues, más que algunos ejemplos, mostrando en ellos la necesidad de enderezar la interpretación del sociólogo en el sentido psicoanalítico.

Frecuentemente, el creador del fuego es un pajarito que lleva sobre la cola una marca roja que es la señal del fuego. En una tribu australiana la leyenda es muy divertida, o, mejor dicho, es divirtiéndose como se logra robar el fuego. «La sorda serpiente áspid vivía sola celosa de poseer el fuego, que ella escondía al abrigo del interior de su cuerpo. Todos los pájaros habían intentado en vano poseerlo, hasta que llegó el pequeño halcón que hizo bufonadas tan ridículas que el áspid no pudo guardar su seriedad y comenzó a reír. Entonces el fuego se le escapó y fue propiedad común.» (Traducción al francés, pág. 18.) Aquí, como

ocurre frecuentemente, la leyenda del fuego es la leyenda del amor pícaro. El fuego está asociado a deleites innumerables.

En muchos casos el fuego es *robado*. El complejo de Prometeo se dispersa entre todos los animales de la creación. El ladrón del fuego es, con mayor frecuencia, un pájaro, un reyezuelo, un petirrojo, un pájaro-mosca, un animal pequeño, pues. A veces, es un conejo, un tejón, un zorro, que llevan el fuego en la punta de la cola. En otro lugar, hay dos mujeres que se golpean: «por fin, una de las mujeres rompe su bastón de combate e inmediatamente brota el fuego» (pág. 33). El fuego también es producido por una anciana que «satisface su rabia arrancando dos palos a los árboles y frotando violentamente el uno contra el otro». En diversas variantes, la creación del fuego se asocia a una violencia similar: el fuego es el fenómeno objetivo de una rabia íntima, de una mano que se crispa. Es también muy sorprendente encontrar siempre un estado psicológico excepcional, fuertemente teñido de afectividad, en el origen de un descubrimiento objetivo. Se pueden distinguir, en consecuencia, distintas especies de fuego —el fuego dulce, el fuego solapado, el fuego travieso, el fuego violento— caracterizándoles por la psicología inicial de los deseos y de las pasiones.

Una leyenda australiana recuerda que un

animal totémico llevaba el fuego en su cuerpo. Un hombre lo mató. «Examinó cuidadosamente el cuerpo para ver cómo hacía fuego el animal, de donde venía; arrancó el órgano genital masculino que era muy largo, lo hendió en dos y vio que contenía un fuego muy rojo» (pág. 34). ¿Cómo podría perpetuarse tal leyenda si cada generación no tuviese razones íntimas para creer en ella?

En otra tribu «los hombres no tenían fuego y no sabían cómo hacerlo, pero las mujeres lo sabían. Mientras los hombres habían partido a cazar en la maleza, las mujeres cocinaron su alimento y se lo comieron ellas solas. Justo cuando ellas acababan su comida vieron venir a lo lejos a los hombres, que volvían. Como ellas no querían que los hombres tuviesen conocimiento del fuego, recogieron apresuradamente las cenizas que estaban aún encendidas y las disimularon en su vulva para que los hombres no pudiesen verlas. Cuando llegaron, los hombres dijeron: ¿Dónde está el fuego? Pero las mujeres replicaron: No hay fuego». Estudiando tal relato hay que confesar *la total imposibilidad de explicación realista*, mientras que la explicación psicoanalítica es, por el contrario, inmediata. Es más evidente, en efecto, que no puede ocultarse en el interior del cuerpo humano, como lo dicen tantos mitos, el fuego *real*, el fuego *ob-*

jetivo. Igualmente, tan solo sobre el plano sentimental se puede mentir tan descaradamente y decir, contra toda evidencia, negando los deseos más íntimos: no hay fuego.

En un mito de América del Sur, el héroe, para lograr el fuego, persigue a una mujer: (pág. 164). «El saltó sobre ella, y la sujetó. Le dijo que la haría prisionera si ella no le revelaba el secreto del fuego. Después de varias tentativas de escape, la mujer consintió en ello. Se sentó sobre el suelo, con las dos piernas muy separadas. Apretando con los puños la parte superior de su vientre, le imprimió una enérgica sacudida y una bola de fuego rodó sobre el suelo, fuera del conducto genital. Este fuego no era el que nosotros conocemos hoy, pues no ardía ni hacía hervir las cosas. Esas propiedades fueron perdidas cuando la mujer lo dio; Ajije-ko dijo, sin embargo, que él podía remediar ésto; recogió, pues, todas las cortezas, todos los frutos y toda la pimienta roja que abrasaban, y con ésto y el fuego de la mujer, hizo el fuego del cual nos servimos hoy.» Este ejemplo nos ofrece una clara descripción del paso de la *metáfora a la realidad*. Notemos que este paso no se hace, como postula la explicación realista, de la realidad a la metáfora, sino, por el contrario, siguiendo la inspiración de la tesis que defendemos, de las metáforas de origen subjetivo

a una realidad objetiva: el fuego del amor y el fuego de la pimienta reunidos, acaban por inflamar las hierbas secas. Este absurdo explica el descubrimiento del fuego.

En términos generales, es imposible leer un libro tan rico, tan sugestivo como el de Frazer sin sentirse sorprendidos por la pobreza de la explicación realista. Las leyendas estudiadas alcanzan, sin duda, el millar, y solamente dos o tres han sido explícitamente referidas a la sexualidad (págs. 63-267). En cuanto al resto, a pesar del sentido afectivo subyacente, se da por supuesto que el mito ha sido creado cara a las explicaciones objetivas. «El mito hawaiano del origen del fuego, como muchos de los mitos australianos del mismo tipo, sirve también para explicar el color particular de una determinada especie de pájaros» (pág. 110). Del mismo modo, el robo del fuego por un conejo sirve para explicar el color rojizo o negro de su rabo. Tales explicaciones, hipnotizadas por un detalle objetivo, se muestran insuficientes a la hora de dar cuenta de la primitividad del interés *afectivo*. La fenomenología primitiva es una fenomenología de la afectividad: fabrica seres objetivos con los fantasmas proyectados por el ensueño, imágenes con los deseos, experiencias materiales con las experiencias somáticas, y fuego con el amor.

7

Los románticos, volviendo a las experiencias más o menos duraderas de la primitividad, reencuentran, sin duda alguna, los temas del fuego sexualmente valorizados. G. H. von Schubert escribe, por ejemplo, esta frase, que no se ilumina verdaderamente sino por un psicoanálisis del fuego⁶: «Del mismo modo que la amistad nos prepara para el amor, del mismo modo por el rozamiento de los cuerpos semejantes nace la nostalgia (el calor), y el amor (la llama) brota.» ¿Cómo expresar mejor que la nostalgia es el recuerdo del calor del nido, el recuerdo del amor mimado por el «calidum innatum»? La poesía del nido, de la cuna, no tiene otro origen. Ninguna impresión objetiva buscada en los nidos en los días de novillos hubiese podido jamás suministrar ese lujo de adjetivos que valorizan la tibieza, la dulzura, el calor del nido. Sin el recuerdo del hombre recalentado por el hombre como un redoblamiento del calor *natural*, no se podría concebir que los amantes hablen de su nido bien abrigado. El dulce calor está en el origen de la conciencia de la felicidad, más exactamente, es la conciencia de los orígenes de la felicidad.

Toda la poesía de Novalis podría recibir una interpretación nueva si se le quisiera aplicar el psicoanálisis del fuego. Esta poesía es un esfuerzo por revivir la *primitividad*. Para Novalis, el cuento es siempre, poco más o menos, una cosmogonía. Es contemporáneo de un alma y de un mundo que se engendran. El cuento, dice Novalis, es «la era... de la libertad, el estado primitivo de la naturaleza, la edad anterior al Cosmos»⁷. He aquí, pues, en toda su clara ambivalencia, al *dios frotación* que va a producir el fuego y el amor. La hermosa hija del rey Arctur «se desperezaba apoyada en sedosos cojines, sobre un trono artísticamente tallado en un enorme cristal de azufre; y algunas doncellas friccionaban con ardor sus miembros delicados, en los cuales parecían fundirse la leche y la púrpura.

«Y por todos los lugares por donde pasaba la mano de las sirvientas afloraba la luz radiante, de la que todo el palacio resplandecía de manera tan maravillosa...»

Esta luz es íntima. El ser acariciado irradiaba de felicidad. La caricia no es otra cosa que el frotamiento simbolizado, idealizado.

Pero la escena continúa:

El héroe guardó silencio.

«—Déjame tocar tu escudo, dijo ella con dulzura.»

Y como él consiente en ello:

«Su armadura vibró; y una fuerza viviñ-



cante recorrió todo su cuerpo. Sus ojos lanzaron relámpagos; se oía su corazón golpear contra la coraza.»

«La hermosa Freya pareció más serena; y más ardiente se hizo la luz que de ella escapaba.»

«—¡El rey llega!, grito un admirable pájaro...»

Si se añade que este pájaro es el Fénix, el Fénix que renace de sus cenizas, como un deseo calmado un instante, se verá sobradamente que esta escena está marcada por la doble primitividad del fuego y del amor. Si nos inflamamos cuando amamos es prueba de que hemos amado cuando nos hemos inflamado.

«Cuando Eros transportado de alegría se vio ante Freya dormida, un estrépito formidable estalló repentinamente. Una centella poderosa había corrido de la princesa a la daga.»

La imagen psicoanalítica exacta habría impulsado a Novalis a decir: de la daga a la princesa. En todo caso «Eros dejó caer la daga. Corrió hacia la princesa e imprimió un beso de fuego sobre sus frescos labios⁸».

Si se arrancaran de la obra de Novalis las intuiciones del fuego primitivo, parecería que toda la poesía y todos los sueños se habrían disipado de golpe. El caso de Novalis es tan característico que podría hacersele

tipo de un complejo particular. Poner nombres a las cosas en el campo del psicoanálisis basta frecuentemente para provocar un *precipitado*: antes del nombre no había más que una solución amorfa y turbia, después del nombre se ven los cristales en el fondo del licor. El *complejo de Novalis* sintetizaría el impulso hacia el fuego provocado por el frotamiento, la necesidad de un calor compartido. Este impulso reconstruiría, en primitividad exacta, la conquista prehistórica del fuego. El complejo de Novalis se caracteriza por una conciencia del calor íntimo, dominando siempre sobre una ciencia totalmente visual de la luz. Está fundado sobre una satisfacción del sentido térmico y sobre la conciencia profunda de la felicidad calorífica. El calor es un bien, una fusión recíproca. La luz juega y ríe en la superficie de las cosas, pero sólo el calor *penetra*. En una carta a Schlegel, Novalis escribe: «Veo en mi cuento una antipatía por los juegos de luz y de sombra, y el deseo del Éter claro, cálido y penetrante.»

Esta necesidad de *penetrar*, de ir al *interior* de las cosas, al *interior* de los seres, es una seducción de la intuición del calor íntimo. Donde el ojo no va, o la mano no entra, el calor se insinúa. Esta comunión con lo interior, esta simpatía térmica, encontrará en Novalis su símbolo en el descenso por

el hueco de la montaña, en la gruta y en la mina. Allí el calor se difunde y se iguala, se difumina como el contorno de un sueño. Como lo ha reconocido muy bien Nodier, toda descripción de un descenso a los infiernos tiene la estructura de un sueño⁹. Novalis ha soñado la cálida intimidad terrestre como otros sueñan la fría y espléndida expansión del cielo. Para él, el minero es un «astrólogo invertido». Novalis vive de un calor concentrado más que de una irradiación luminosa. ¡Con qué frecuencia ha meditado «al borde de las profundidades oscuras»! No fue el poeta del mineral porque era el ingeniero de la mina; y fue ingeniero, aunque poeta, por obedecer a la llamada subterránea, por retornar al «calidum innatum». Como él dice, el minero es el héroe de la profundidad, preparado «para recibir los dones celestes y exaltarse alegremente, más allá del mundo y sus miserias». El minero canta a la tierra: «A ella se siente ligado —e íntimamente unido—; por ella siente el mismo ardor que por una novia.» La Tierra es el seno materno, cálido como el regazo para la inconsciencia del niño. El mismo calor anima la piedra y los corazones (pág. 127). «Se diría que el minero lleva en las venas el fuego interior de la tierra que le impulsa a recorrerla.»

En el centro están los gérmenes; en el

centro está el fuego que engendra. Aquello que germina arde. Aquello que arde germina. «Yo necesito... flores brotadas del Fuego... ¡Zinc!, exclamó el Rey¹⁰, danos flores... El jardinero salió de las filas, y fue a coger una maceta llena de llamas y sembró allí una semilla brillante. No pasó mucho tiempo antes de que las flores surgiesen...»

Puede que un espíritu positivo se empeñe en desarrollar aquí una interpretación *pirotécnica*. El nos mostrará la llama brillante del zinc proyectando en el aire los copos blancos y deslumbrantes de su óxido. Y escribirá la fórmula de la oxidación. Pero esta interpretación *objetiva*, que encuentra una causa química al fenómeno que nos maravilla, no nos conducirá nunca al centro de la imagen, al núcleo del complejo de Novalis. Esta interpretación nos engañará incluso sobre la clasificación de los valores ilustrados, ya que, a continuación, no comprenderemos que en un poeta como Novalis la necesidad de sentir domine a la necesidad de ver, y que, ante la luz goethiana, es preciso colocar aquí el suave calor oscuro, inscrito en todas las fibras del ser.

Sin duda hay en la obra de Novalis tonos más reposados. Con frecuencia el amor cede lugar a la nostalgia, en el mismo sentido de Von Schubert; pero la marca cálida permanece indeleble. Objetaréis aún que Novalis

es el poeta «de la floréenla azul», el poeta de la miosotis lanzada en prenda del recuerdo imperecedero al borde del precipicio, incluso ante la sombra de la muerte. Pero id al fondo de lo inconsciente; reencontrad, con el poeta, el sueño primitivo y veréis claramente la verdad: ¡la florecilla azul es roja!

1

Si primitivamente la conquista del fuego es una «conquista» sexual, nadie debe asombrarse de que el fuego haya mantenido, durante tanto tiempo y tan vigorosamente, un carácter sexual. Hay aquí un tema de valorización que altera profundamente las investigaciones objetivas sobre el fuego. En este capítulo, antes de abordar en el siguiente la química del fuego, vamos a mostrar también la necesidad de un psicoanálisis del conocimiento objetivo. La valorización sexual que pretendemos denunciar puede ser oculta o explícita. Naturalmente, los valores sordos y oscuros son los más refractarios al psicoanálisis. Pero también son los más

excitantes. Los valores evidentes o públicamente manifiestos son inmediatamente reducidos por el ridículo. A fin de hacer patente la resistencia del inconsciente más oculto, comenzaremos, por ejemplos donde esta resistencia es tan débil que el lector, riéndose, va a hacer la reducción por sí mismo, sin que nosotros señalemos más que los errores manifiestos.

Para Robinet¹, el fuego elemental es capaz de *reproducir* a su semejante. Aparece aquí una expresión usual y *sin valor* sobre la cual se pasa habitualmente sin prestar atención. Pero Robinet le da el sentido primero y vigoroso. El autor piensa que *el elemento del fuego ha nacido de un germen específico*. Como toda potencia que *engendra*, también el fuego puede verse afectado de esterilidad a partir de cierta edad. Robinet, en su ensueño —sin que al parecer tenga conocimiento de los relatos sobre las fiestas del fuego nuevo, del fuego renovado—, reencontra la *necesidad genética*. Si se deja el fuego a su vida natural, aunque se le alimente, envejece y muere como los animales y las plantas.

Los distintos fuegos deben llevar, naturalmente, la marca indeleble de su individualidad²: «El fuego común, el fuego eléctrico, el de los fósforos, el de los volcanes y el del rayo poseen diferencias esenciales, intrínsecas, que es natural relacionar con un

principio más interno que el de los accidentes que modificaron la misma materia ígnea.» Se ve ya en la obra la intuición de una sustancia captada en su intimidad, en su vida y, a continuación, en su potencia generadora. Robinet continúa: «Cada rayo bien podría ser el efecto de una producción nueva de seres ígneos, que, creciendo rápidamente gracias a la abundancia de vapores que los alimentan, son reunidos por los vientos y llevados aquí y allá en la región media del aire. Las bocas nuevas de los volcanes, tan múltiples en América, y las nuevas erupciones de las bocas antiguas, anunciarían también los frutos y la fecundidad de los fuegos subterráneos.» Bien entendido que esta fecundidad no es una metáfora; que es necesario tomarla en su sentido sexual más preciso.

Estos seres ígneos, nacidos del Trueno cuando el rayo estalla, escapan a la observación. Pero Robinet pretende disponer de observaciones precisas³: «Hooke, golpeando una piedra de chispa sobre una hoja de papel, y examinando con un buen microscopio los lugares donde las chispas habían caído, señalados por pequeños trazos negros, observó átomos redondos y brillantes allí donde la simple vista no apercibía nada. Eran gusanitos de luz.»

La vida del fuego, hecha de chispas y sacudidas, ¿no recuerda la vida del hormigueo?

ro? (pág. 235). «A la menor alarma, se ve a las hormigas pulular y salir tumultuosamente de su habitáculo subterráneo; de idéntico modo, a la menor sacudida de un fósforo, se ve a los animaloides ígneos reunirse y multiplicarse bajo una apariencia luminosa.»

Sólo la vida es capaz, por último, de dar una razón *profunda e íntima* a la individualidad manifiesta de los colores. Para explicar los siete colores del espectro, Robinet no vacila en proponer «siete edades o períodos en la vida de los animaloides ígneos... Estos animales, al pasar por el prisma, se verán obligados a refractarse, cada uno según su fuerza y según su edad, y así cada uno llevará su propio color». ¿No es cierto que el fuego moribundo se ruboriza? Para quien ha soplado sobre un fuego perezoso, existe una clara distinción entre el fuego recalcitrante, que cae en el rojo y el fuego joven, que tiende, como dice tan lindamente un alquimista, «hacia el alto rubor de la adormidera campestre». Ante el fuego que muere, el que sopla se desalienta; no siente el suficiente ardor para comunicar su propia potencia. Si es realista, como Robinet, *realiza* su desaliento y su impotencia, hace un fantasma de su propia fatiga. De este modo, la señal del hombre inconstante se imprime en las cosas. Aquello que declina o aquello que asciende llega a ser en nos-

otros el signo de una vida apagada o alerta ante lo real. Tal comunión poética alimenta los errores más tenaces para el conocimiento objetivo.

Bastaría por otro lado, como hemos señalado frecuentemente, hacer imprecisa y vaga esa misma intuición, tan ridícula bajo la forma que le da Robinet, para que una vez poetizada, devuelta a su sentido subjetivo, dicha intuición fuese aceptada sin dificultad. Si las formas animadas del color continúan siendo potencias anímicas ardientes o pálidas, si son creadas, no sobre el eje que va de los objetos a la pupila, sino sobre el eje de la mirada apasionada que proyecta un deseo y un amor, se convierten en matices de la ternura. Así es como Novalis puede escribir⁴: «Un rayo de luz se quiebra en colores y en algo más que en colores. Al menos, el rayo de luz es susceptible de poseer un alma, de manera que el alma se quiebra en colores anímicos. ¿Quién no sueña en ese momento en la mirada de su amada?» Hay que reflexionar que Robinet no hace más que recargar y acentuar una imagen que Novalis difuminará y devolverá a su forma etérea; pero, en el inconsciente, las dos imágenes son congéneres, y la parodia objetiva de Robinet no hace sino transformar en groseros los trazos de la ensoñación íntima de Novalis. Esta relación, que parecerá incongruente a las

almas poéticas, nos ayuda, sin embargo, a psicoanalizar simultáneamente a dos soñadores situados en las antípodas de la realidad. Ella nos ofrece un ejemplo de esas formas mezcladas de deseos, que dan lugar a tantos poemas como filosofías. Las filosofías pueden ser mediocres incluso cuando los poemas son bellos.

2

Ahora que hemos desarrollado una interpretación abusiva de la intuición animista y sexualizada del fuego, comprenderemos mejor, sin duda, todo cuanto hay de vano en estas afirmaciones sin cesar repetidas como verdades eternas: el fuego es la vida; la vida es una hoguera. En otras palabras: queremos denunciar esa falsa evidencia que pretende relacionar vida y fuego.

En el origen de esta asimilación existe, pensamos, la impresión de que la chispa, como el germen, es una causa pequeña que produce un efecto grande. De ahí, la intensa valorización del mito de la potencia ígnea.

Pero comencemos por mostrar la ecuación del germen y de la chispa y nos daremos cuenta de que, por un juego de intrincables reciprocidades, el germen es una chispa y la chispa un germen. El uno no marcha sin el otro. Cuando dos intuiciones

como estas han sido ligadas, la inteligencia cree *pensar* que no hace sino ir de una metáfora a la otra. Un psicoanálisis del conocimiento objetivo consiste, precisamente, en poner en claro estas trasposiciones fugitivas. Desde nuestro punto de vista, basta poner las unas al lado de las otras para advertir que no reposan sobre nada, sino simplemente una en otra. He aquí un ejemplo de la fácil asimilación que denunciaremos⁵: «Se enciende un enorme montón de carbón con la más débil llama, con una chispa moribunda..., dos horas después, ¿no se formará un brasero tan considerable como si lo hubieseis encendido de una sola vez con una antorcha? Esta es la historia de la generación: el hombre más delicado reúne suficiente fuego para engendrar, y lo entrega en la cópula con tanta seguridad como el hombre mucho más fuerte.» ¡Pueden sentirse satisfechos de tales comparaciones los espíritus inexactos! De hecho, lejos de ayudar a comprender los fenómenos, estas comparaciones forman los verdaderos obstáculos de la cultura científica.

Hacia las mismas fechas, en 1771, un médico desarrolla ampliamente una teoría de la fecundación humana fundamentada en el fuego, riqueza máxima, potencia generadora⁶: «El desfallecimiento que sigue a la emisión del licor espermático nos anuncia que se ha efectuado en ese momento la pér-

dida de un fluido muy ferviente, muy activo. ¿Se culpará a la pequeña cantidad de ese jugo medular, palpable, que se contiene en las vesículas seminales? La economía animal, para la cual éste es ya inexistente, ¿se apercibirá instantáneamente de la sustracción de semejante humor? No, sin duda. Pero no es lo mismo perder la materia de fuego, de la que no tenemos más que una cierta dosis, y con la cual todos los hogares están en comunicación directa...» Perder carne, medula, jugo y fluido es poca cosa. Perder el fuego, el fuego seminal: éste es el gran sacrificio. Sólo tal sacrificio puede engendrar la vida. Se ve, por lo demás, con qué facilidad se fundamenta la valorización indiscutida del fuego.

Otros autores, que sin duda son de segunda fila, pero que precisamente por ello nos muestran más ingenuamente las intuiciones sexuales valorizadas por el inconsciente, desarrollan a veces toda una teoría sexual fundada sobre temas específicamente calorígenos, probando así la confusión original de las intuiciones de simiente y fuego. El doctor Jean-Pierre Fabre, expone de este modo, en 1636, el nacimiento de las hembras y de los machos: «Dos partículas de simiente, unívocas y semejantes en todas sus partes y de similar temperamento, se separan en la matriz, y la una se retira hacia el lado derecho, y la otra hacia el lado iz-

quierdo; y sólo esta división de la simiente les causa una diferencia tal... no solamente en forma y en figura, sino en sexo, que la una será macho y la otra hembra: La partícula de simiente que se haya retirado hacia el lado derecho, siendo éste la parte del cuerpo más cálida y vigorosa, habrá aumentado la fuerza y el vigor y el calor de la simiente, de donde saldrá un macho; y la otra parte, por haberse retirado hacia el lado izquierdo, que es la parte más fría del cuerpo humano, habrá recibido las cualidades frías, que disminuirán y amenguarán el vigor de la semilla, y de allí saldrá la hembra, quien, sin embargo, era totalmente macho en su fuente primera.»⁷

Antes de ir más lejos es preciso señalar la gratuidad completa de tales afirmaciones, que no poseen la menor relación con cualquier experiencia *objetiva*. Ni siquiera se observa el pretexto de la observación *exterior*. ¿De dónde provienen tales vesanias si no es de una valorización intempestiva de los fenómenos *subjetivos* atribuidos al fuego? Fabre sustancializa, además, por el fuego todas las cualidades de fuerza, de valor, de ardor, de virilidad (pág. 375): «Las mujeres, a causa de ese temperamento frío y húmedo (son) menos fuertes que los hombres, más tímidas y menos valerosas, ya que la fuerza, el valor y la acción vienen del fuego y del aire, que son los elementos ac-

fuerte y potente. La fuerza exige ser compacta y apretada: se ve cómo la fuerza del fuego es tanto más fuerte cuanto más apretada y estrecha. Los cañones lo demuestran...» Como toda riqueza, el fuego es soñado en su concentración. Se desearía encerrarlo en un pequeño espacio para poder guardarlo mejor. Todo un tipo de ensoñación nos conduce a la meditación de lo concentrado. Es la revancha de lo pequeño frente a lo grande, de lo escondido frente a manifiesto. Para alimentar una ensoñación de este género, un espíritu precientífico hace convergir, como acabamos de ver, las imágenes más heteróclitas, el hombre moreno y el cañón. Como regla casi constante, es en la ensoñación de lo pequeño y de lo concentrado, y no en la ensoñación de lo grande, donde el espíritu, durante mucho tiempo rumiante, acaba por encontrar el paso que le conduce al pensamiento científico. En todo caso, el pensamiento del fuego, más que cualquier otro principio, sigue la pendiente de esta ensoñación hacia una potencia concentrada. Ensoñación que es, en el mundo del objeto, homologa de la ensoñación amorosa en el corazón de un hombre taciturno.

Tan cierto resulta para un espíritu precientífico que el principio de toda simiente es el fuego, que la menor circunstancia exterior basta para confirmárselo. Para el con-

de Lacépède⁸: «El polen seminal de las plantas es una sustancia muy inflamable... el producido por la planta denominada licopodio es una especie de azufre.» Afirmación de una química de la superficie y del color que contradice el menor esfuerzo de la química objetiva de la sustancia.

A veces el fuego es el principio formal de la individualidad. Un alquimista, autor de una Carta filosófica publicada a continuación del *Cosmopolite* en 1723, expone que el fuego no es propiamente hablando un cuerpo, pero que es el principio masculino que informa la materia femenina. Esta materia femenina es el agua. El agua elemental «era fría, húmeda, grasa, impura y tenebrosa, y tenía en la creación el papel de la hembra; lo mismo que el fuego, cuyas chispas eran innumerables como varones diferentes, el agua contenía otras tantas tinturas propicias a la procreación de las criaturas particulares... Se puede llamar al fuego la forma, como al agua la materia, ambas confundidas en el caos.»⁹ Y el autor remite al Génesis. Aquí se reconoce, bajo su forma oscura, la intuición ridiculizada por las imágenes *precisas* de Robinet. Puede verse que a medida que el error se incrusta en el inconsciente, a medida que pierde sus contornos precisos, deviene más tolerable. Bastaría un paso más para encontrar en este camino la dulce seguridad de las metáforas

La homología simbólica de los diferentes vasos alquímicos y de las diferentes partes del cuerpo humano, es, sin duda, un hecho más de la serie que hemos mostrado numerosas veces en su generalidad. Pero puede que sea por el lado sexual por donde esta homología resulta más neta, más convincente. Aquí el fuego, encerrado en la retorta sexual, ha sido prendido en su origen primero: posee entonces toda su eficacia.

La técnica, o mejor aún, la filosofía del fuego en la alquimia está dominada, por otro lado, por especificaciones sexuales muy netas. Un autor anónimo escribía a finales del siglo xvii¹²: «Hay tres clases de fuego: el natural, el innatural y el fuego contra natura. El natural es el fuego masculino, el principal agente, pero para lograrlo es preciso que el Artista emplee todos sus cuidados y todo su estudio, pues tan delicado es en los metales y está tan concentrado en ellos, que sin un trabajo obstinado es imposible ponerlo en acción. El fuego innatural es el fuego femenino, el disolvente universal, que alimenta los cuerpos y cubre con sus alas la desnudez de la Naturaleza, y no es menos trabajoso de obtener que el precedente. Este fuego aparece bajo la forma de un humo blanco y ocurre con frecuencia que se desvanece bajo esta forma por negligencia de los Artistas. Es casi inaprensible, aunque, por sublimación física aparezca

corporal y resplandeciente. El fuego contra natura es aquél que corrompe lo compuesto y el primero en poseer la potencia de disolver lo que la Naturaleza había unido fuertemente...» ¿Es preciso señalar el signo femenino ligado a la humareda, mujer inconstante del viento, como dice Jules Renard? Toda aparición velada, ¿no es femenina en virtud de este principio fundamental de la sexualización inconsciente de que todo lo que se oculta es femenino? La dama blanca que recorre la cañada visita en la noche al alquimista, inconstante, como un sueño, fugitiva como el amor. Durante un instante, envuelve en sus caricias al hombre adormecido: un soplo demasiado brusco y se evapora... Así el alquimista hecha a perder una reacción.

Desde el punto de vista calorífico, la distinción sexual es muy claramente complementaria. El principio femenino de las cosas es un principio de superficie y de envolvimiento, un regazo, un refugio, una tibieza. El principio masculino es un principio de centro, un centro de potencia, activo y repentino como la chispa y la voluntad. El calor femenino ataca a las cosas desde fuera. El fuego masculino las ataca por dentro, en el corazón de su esencia. Tal es el sentido profundo de la ensoñación alquimista. Por otro lado, para comprender bien esta sexualización de los fuegos de la alquimia y la

valorización netamente predominante del fuego masculino que actúa en la simiente, no conviene olvidar que la alquimia es únicamente una ciencia de hombres, de célibes, de hombres sin mujer, de iniciados excluidos de la comunión humana en provecho de una sociedad masculina. La alquimia no recibe directamente las influencias de la ensoñación femenina. Su doctrina del fuego está fuertemente polarizada por los deseos no saciados.

Este fuego íntimo y masculino, objeto de meditación del aislado, es, naturalmente, el fuego más poderoso. En particular, es él quien puede «abrir los cuerpos». Un autor anónimo que escribe a finales del siglo XVIII, presenta muy netamente esta valorización del fuego encerrado en la materia. «El arte, imitando a la Naturaleza, abre un cuerpo mediante el fuego, pero con un bien más fuerte que el Fuego del fuego de los fuegos cerrados.» El superfuego prefigura al superhombre. Recíprocamente, el superhombre, en su forma irracional, soñado como una reivindicación de una potencia únicamente subjetiva, apenas si es más que un superfuego.

Esta «apertura» de los cuerpos, esta posesión de los cuerpos en su interior, esta posesión *total*, es, a veces, un acto sexual manifiesto. Se lleva a cabo, como explican algunos alquimistas, con la Virgen de Fue-

go. Las expresiones similares y las figuras que abundan en algunos libros de alquimia no dejan ninguna duda sobre el sentido de esta posesión.

Siendo oscuras las funciones que cumple el fuego, debería sorprender que las imágenes sexuales permanezcan tan claras. De hecho, la persistencia de esas imágenes, en campos donde la simbolización directa suele ser confusa, prueba el origen sexual de las ideas sobre el fuego. Bastará, para darse cuenta, con leer en los libros de alquimia el largo relato del *matrimonio* del Fuego y de la Tierra. Podría explicarse este *matrimonio* desde tres puntos de vista: en su significación material, como lo hacen siempre los historiadores de la química; en su significación poética, como lo hacen siempre los críticos literarios; en su significación original e inconsciente, como nosotros proponemos aquí. Yuxtapongamos sobre un punto preciso las tres explicaciones: Tomemos los versos alquímicos citados frecuentemente:

*Si le fixe tu sais dissoudre
Et le dissous faire voler
Puis le volant fixer en poudre
Tu as de quoi te consoler.*

Se encontrarán sin dificultad ejemplos químicos que ilustrarán el fenómeno de una tierra disuelta y sublimada luego, destilando la disolución. Si se le «corta entonces las

alas del espíritu», si se le *sublima*, se logrará una sal pura, *el cielo del mixto terrestre*. Se habrá efectuado una boda material de la tierra y del cielo. Siguiendo la bella y plúmbea expresión, he aquí «el Uranógeno o el Cielo terrificado».

Novalis trasladará el mismo tema al mundo de los ensueños amorosos¹³: «Quién sabe si nuestro amor no será un día alas de llamas que nos llevarán a nuestra patria celeste antes de que la edad y la muerte nos alcancen.» Pero esta vaga aspiración tiene su contraria en Novalis y Fable sabe verla «mirando por la fisura de la roca... Perseo con su gran escudo de hierro; las tijeras volaron por sí solas hacia el escudo, y Fable le rogó recortar las alas del Espíritu, pues, en medio de su égida, queriendo inmortalizar las costumbres y culminar la gran obra... (Entonces) colorín colorado. Lo inanimado está de nuevo sin alma. Lo animado volverá a reinar a partir de ahora y es quien modelará a lo inanimado y usará de ello. Lo interior se revela y lo exterior se oculta.»

Bajo una poesía, tan extraña por otro lado, que no conmueve directamente al gusto clásico, hay en esta página el trazo profundo de una meditación sexual del fuego. Tras el deseo, es necesario que la llama concluya, es necesario que el fuego se acabe y que los destinos se cumplan. Para ello, al-

quimistas y poetas cortan y apagan el juego ardiente de la luz. Separan el cielo de la tierra, la ceniza del sublimado, lo exterior de lo interior. Y cuando la hora del placer ha pasado, Tourmaline, la dulce Tourmaline, «recoge con cuidado las cenizas acumuladas».

El *fuego sexualizado* es por excelencia el trazo de unión de todos los símbolos. Une la materia y el espíritu, el vicio y la virtud. Idealiza los conocimientos materialistas; materializa los conocimientos idealistas. Es el principio de una ambigüedad esencial que no carece de encanto, pero que es necesario denunciar sin cesar, psicoanalizar ininterrumpidamente con dos finalidades distintas: contra los materialistas y contra los idealistas: «Yo manipulo, dice el Alquimista. —No, tú sueñas. —Yo sueño, dice Novalis. —No, tú manipulas.» La razón de una dualidad tan profunda es que el fuego está en nosotros y fuera de nosotros, invisible y brillante, espíritu y humo.

4

Si el fuego es tan capcioso, tan ambiguo, todo psicoanálisis del conocimiento objetivo debería comenzar por un psicoanálisis de las intuiciones del fuego. No estamos muy lejos de creer que el fuego es precisa-

mente el primer objeto, el *primer fenómeno* ante el cual el espíritu humano ha *reflexionado*; entre todos los fenómenos sólo el fuego merece, para el hombre primitivo, el deseo de conocer, porque va acompañado del deseo de amar. Se ha repetido frecuentemente que la conquista del fuego separaba definitivamente al hombre del animal, pero puede que no se haya advertido que el espíritu, en su destino primitivo, con su poesía y su ciencia, se estaba formando en la meditación del fuego. El *homo faber* es el hombre superficial; su espíritu se fija sobre algunos objetos familiares, sobre algunas formas geométricas groseras. La esfera, para él, no tiene un centro: realiza simplemente el gesto redondeado que solidariza el hueco de las manos. El *hombre soñador* ante su hogar es, por el contrario, el hombre profundo y dueño de un devenir. O mejor dicho aún: el fuego da al hombre que sueña la lección de una profundidad que tiene un devenir: la llama brota del corazón de las ramas. He aquí el origen de esta intuición de Rodin que Max Scheler cita sin comentarla, no viendo sin duda el carácter netamente primitivo de la misma¹⁴: «Toda cosa no es sino el límite de la llama a la cual debe su existencia.» La llama objetiva, enteramente destructiva, no puede explicar la profunda intuición de Rodin; es necesario acudir a nuestra concepción del fuego ínti-

mo formador, del fuego tomado como factor de nuestras ideas y de nuestros sueños, del fuego considerado como germen. Al meditar esta intuición se comprende que Rodin sea, de algún modo, el escultor de la profundidad y que haya impulsado, frente a la necesidad ineludible de su oficio, los trazos de dentro hacia fuera, como una vida, como una llama.

A la vista de todo ello, ya no deberemos sorprendernos de que las obras del fuego sean tan fácilmente sexualizadas. D'Annunzio nos muestra a Stelio que contempla en la vidriería, en el horno de recocer, «prolongación del horno de fundir, los vasos brillantes, aún esclavos del fuego, aún bajo su imperio... Enseguida las bellas criaturas frágiles abandonaban a su padre, destacándose de él para siempre; luego se enfriaban, se convertían en frías gemas, vivían su nueva vida en el mundo, entraban al servicio de los hombres voluptuosos, encontraban peligros, seguían las variaciones de la luz, recibían la flor cortada o la bebida enervante»¹⁵. Así, pues, «la eminente dignidad de las artes del fuego» proviene de que sus obras llevan la marca más profundamente humana, la marca de un amor primitivo. Son las obras de un *padre*. Las formas creadas por el fuego están modeladas, más que nada, «para ser acariciadas»¹⁶, en frase feliz de Paul Valéry.

Pero aún debe ir más lejos un psicoanálisis del conocimiento objetivo. Hasta reconocer que *el juego es el primer factor del fenómeno*. En efecto, no se puede hablar de un mundo del fenómeno, de un mundo de apariencias, sino ante un mundo que *cam-bia* de apariencias. Primitivamente, sólo los cambios por el fuego son cambios profundos, hirientes, rápidos, maravillosos, definitivos. Los juegos del día y de la noche, los juegos de la luz y de la sombra, son aspectos superficiales y pasajeros que no turban demasiado el conocimiento monótono de los objetos. El hecho de su alternativa descarta, como han hecho notar los filósofos, el carácter causal. Si el día es el padre y la causa de la noche, la noche es la madre y la causa del día. El movimiento, de por sí, apenas si suscita reflexión. El espíritu humano no comienza como una clase de física. El hombre primitivo contemplaba el arroyo sin pensar:

Comme un pdtre assoupi regarde l'eau couler.

Mas, he aquí los cambios sustanciales: lo que el fuego lame tiene un gusto distinto en la boca de los hombres. Lo que el fuego ha iluminado guarda un color inefable. Lo que el fuego ha acariciado, amado, adorado, ha ganado en recuerdos y ha perdido la ino-

encia. En argot, chamuscado (*flambé*) es sinónimo de perdido, por no emplear otra palabra grosera cargada de sexualidad. Por el fuego todo cambia. Cuando se quiere que todo cambie, se recurre al fuego. El primer fenómeno no es solamente el fenómeno del fuego contemplado, en una hora ociosa, en su vida y en su resplandor, sino el fenómeno *por* el fuego. El fenómeno por el fuego es el más sensible de todos; es aquel que es preciso vigilar mejor; es preciso activarlo o amenguarlo; es necesario lograr el *punto* de fuego que marca a una sustancia como el *instante* de amor que marca a una existencia. Como dice Paul Valéry, en las artes del fuego¹⁷ «ningún abandono, nada de treguas; nada de fluctuaciones de pensamiento, de coraje o de humor. Ellas imponen, bajo el aspecto más dramático, el estrecho combate del hombre y de la forma. Su agente esencial, el *fuego*, es también el mayor enemigo. Es un agente de precisión temible cuya operación maravillosa sobre la materia que se propone a su ardor está rigurosamente limitada, amenazada, definida por algunas *constantes* físicas o químicas difíciles de observar. Todo desvío es fatal: la pieza se ha arruinado. Si el fuego se adormece o se trastorna, su capricho es desastre...»

A este fenómeno *por* el fuego, a este fenómeno sensible entre todos, marcado por

tanto en las profundidades de la sustancia, es necesario dar un nombre: el primer fenómeno que mereciera la atención del hombre, el *pirómano*. Vamos a ver ahora cómo ese *pirómano*, tan íntimamente comprendido por el hombre prehistórico, ha burlado, durante siglos, los esfuerzos de los sabios.

Capítulo 5

La química del fuego: historia de un falso problema

1

En este capítulo vamos a cambiar, aparentemente, de campo de estudio; vamos a intentar estudiar, en efecto, los esfuerzos del conocimiento objetivo de los fenómenos producidos por el fuego. Desde nuestro punto de vista, este problema apenas si es un problema de historia de la ciencia, ya que, precisamente, la ciencia ha sido adulterada por las valorizaciones cuya acción acabamos de mostrar en los capítulos precedentes. Es decir, que casi únicamente vamos a tratar de los *obstáculos* que las intuiciones del fuego han acumulado en la ciencia. Las intuiciones del fuego son *obstáculos epistemológicos*, tanto más difíciles de derribar

cuanto más claros son psicológicamente. Dicho de una manera quizá un poco rebuscada, se trata de un psicoanálisis que avanza por encima de los diferentes puntos de vista. En lugar de dirigirse al poeta o al soñador, éste psicoanálisis se detiene en los químicos o biólogos de los siglos pasados. Y precisamente sorprende una *continuidad* entre el pensamiento y la ensoñación y uno se da cuenta de que en esta unión del pensamiento y los sueños siempre resulta deformado y vencido el primero. Es necesario, pues, tal y como nos habíamos propuesto en una obra precedente, psicoanalizar el espíritu científico, obligarle a un razonamiento discursivo que, lejos de *continuar* la ensoñación, la detenga, la escinda, la prohíba.

Podemos tener una prueba rápida de que el problema del fuego se presta mal a una exposición histórica. M. J. C. Gregory ha consagrado un libro claro e inteligente a la historia de las doctrinas de la combustión desde Heráclito a Lavoisier. Este libro *en cadena* las ideas con tal rapidez que le bastan cincuenta páginas para hablar de la «ciencia» de veinte siglos. Pero, teniendo en cuenta que estas teorías se revelan como objetivamente falsas con Lavoisier, hemos de guardar ciertos escrúpulos sobre el carácter intelectual de esas doctrinas. En vano se objetará que las doctrinas aristotélicas

son plausibles, que pueden, bajo apropiadas modificaciones, explicar estados diferentes del conocimiento científico, *adaptarse* a la filosofía de ciertos períodos; queda el hecho de no definirse bien la solidez y la permanencia de estas doctrinas apelando únicamente a su valor de explicación objetiva. Es necesario profundizar más; entonces tocaremos los valores inconscientes. A estos valores inconscientes se debe la permanencia de ciertos principios de explicación. Con una dulce tortura, el Psicoanálisis debe hacer confesar al sabio sus móviles inconfesables.

2

Quizá sea el fuego el fenómeno que más ha preocupado a los químicos. Hace mucho tiempo se creyó que resolver el enigma del fuego era resolver el enigma central del Universo. Boerhaave, que escribió hacia 1720, aún dice ': «Si os equivocáis en la exposición de la Naturaleza del Fuego, vuestro error se extenderá a todas las ramas de la Física, y ello es así porque en todos los fenómenos naturales el Fuego... es siempre el agente principal.» Medio siglo más tarde Scheele recuerda por una parte²: «Las dificultades sin nombre que presentan las investigaciones sobre el Fuego. Sobrecoge

pensar en los siglos que han pasado sin que se haya llegado a conseguir más conocimientos sobre su verdaderas cualidades.» Y por otra parte: «Algunas personas caen en el defecto opuesto, explicando la naturaleza y los fenómenos del fuego con tanta sencillez, que parece que todas las dificultades han sido superadas. ¿Cuántas objeciones no se les pueden hacer sin embargo? Tan pronto el calor es el Fuego elemental, como es un efecto del mismo: ora la luz es el Fuego en su máxima pureza, un elemento; ora está esparcida por toda la extensión del globo y el impulso del Fuego elemental le comunica su movimiento; aquí la luz es un elemento que se puede encadenar por medio del *acidum pingue* y que es liberado por la dilatación de este supuesto ácido, etc.» Este vaivén, tan bien indicado por Scheele, es muy sintomático de la dialéctica de la ignorancia que va de la oscuridad a la ceguera y que toma cómodamente el final del problema por su solución. Como el fuego no ha podido revelar su misterio se le supone una causa universal: entonces todo queda explicado. Cuanto más inculto es un espíritu precientífico, mayor es el problema que abarca. De este gran problema es capaz de hacer un pequeño libro. El libro de la marquesa de Châtelet tiene 139 páginas y trata del Fuego.

En los períodos precientíficos es muy

complicado circunscribir un sujeto de estudio. En el caso del fuego, más que en cualquier otro fenómeno, las concepciones animistas y sustancialistas están mezcladas de un modo inextricable. Una vez que hemos podido analizar, separadamente, estas dos concepciones en la parte general de nuestro libro, nos falta estudiarlas aquí en su confusión. Si hemos podido hacer avanzar el análisis, ha sido gracias a las ideas científicas que, poco a poco, han permitido distinguir los errores. Pero el fuego, al contrario que la electricidad, no ha encontrado su ciencia. Ha quedado en el espíritu de la presciencia como un fenómeno complejo que depende a la vez de la química y la biología. Luego hemos de conservar en el concepto de fuego el aspecto totalizador que corresponde a la ambigüedad de las explicaciones que van alternativamente de la vida a la sustancia, en reciprocidad interminable, para dar cuenta de los fenómenos del fuego.

El fuego puede servirnos, por tanto, para ilustrar las tesis que habíamos expuesto en nuestro libro sobre *La formación del espíritu científico*. En particular, y por las sencillas ideas a que da lugar, presta un ejemplo incomparable del *obstáculo sustancialista* y del *obstáculo animista* que traban, uno con otro, el pensamiento científico.

Vamos a mostrar inmediatamente casos

donde las afirmaciones sustancialistas se presentan sin la menor prueba. El padre L. Castel no pone en duda el *realismo del fuego*³: «Los negros de la pintura son frecuentemente producciones del fuego, y el fuego deja siempre en los cuerpos que han recibido su viva impresión un rastro corrosivo y ardiente. Algunos pretenden que estos negros son las partículas ígneas de un verdadero fuego que quedan en las cales, en las cenizas, en los carbones, en el humo.» No hay nada ilegítimo en esta *permanencia sustancial* del fuego en la materia colorante; sin embargo, hemos podido captar en el trabajo el pensamiento sustancialista: lo que ha recibido el fuego debe continuar siendo ardiente, y por lo tanto, corrosivo.

A veces, la afirmación sustancialista se presenta en una pureza reposada, desprovista absolutamente de toda prueba e igualmente de toda imagen. Así escribe Ducarla⁴: «Las moléculas ígneas... calientan porque son; son porque fueron... esta acción sólo deja de producirse con la ausencia del sujeto.» El carácter tautológico de la atribución sustancial queda aquí especialmente claro. La broma de Moliere sobre la virtud adormecedora del opio que hace dormir, no impide decir a un importante autor, escribiendo hacia el final del siglo XVIII, que la virtud calorífica del calor tiene la virtud de recalentar.

Para muchos espíritus, el fuego tiene un valor tal que nada limita su imperio. Boerhaave, que pretende no hacer ninguna suposición sobre el fuego, comienza por decir, sin la menor vacilación, que «los elementos del fuego se encuentran por todas partes; se hallan en el oro, que es el más sólido de los cuerpos conocidos, y en el vacío de Torricelli»⁵. Para un químico como para filósofo, para un hombre instruido como para un soñador, el fuego se sustantifica tan fácilmente que se liga del mismo modo con el vacío y con el lleno. Sin duda, la física moderna reconocerá que el vacío está atravesado por las radiaciones innumerables del calor radiante, pero no hará de estas radiaciones una cualidad del espacio vacío. Si se produce la luz en el vacío de un barómetro agitado, el espíritu científico no deducirá que el vacío de Torricelli contenía fuego latente.

La sustancialización del fuego concilia fácilmente caracteres contradictorios: el fuego podrá ser impetuoso y rápido bajo formas dispersas; profundo y duradero bajo formas concentradas. Bastará invocar la *concentración sustancial* para rendir cuenta de los más diversos aspectos. Para Carra, autor citado con frecuencia a finales del siglo XVIII⁶: «En la paja y el papel el flogístico integrante es poco frecuente; por el contrario, abunda en el carbón mineral. No

wmmmmmmmmmm



obstante, las dos primeras sustancias llaman al menor contacto con el fuego, mientras que la última tarda mucho en empezar a arder. Sólo puede explicarse esta diferencia de efectos reconociendo que el flogístico integrante de la paja y el papel, más escaso que el del carbón mineral, está menos concentrado, más diseminado, y consecuentemente, es más susceptible de una combustión rápida.» Así, una experiencia insignificante, como es la de un papel inflamado rápidamente, es explicada en intensidad por el grado de la concentración del flogístico. Debemos subrayar aquí el deseo de explicar los detalles de una experiencia primaria. Ese deseo de explicación minuciosa es sintomático de los espíritus mínimamente científicos que pretenden no olvidar nada y dar explicaciones de la experiencia más concreta. La *vivacidad* de un fuego propone de este modo falsos problemas: ¡ha herido tanto nuestra imaginación en la infancia! El fuego de la paja queda, en el inconsciente, como un fuego característico.

Igualmente para Marat, espíritu precientífico sin vigor, la relación de la experiencia primaria con la intuición sustancialista es también directa. En un folleto que viene a constituir un resumen de sus *Recherches physiques sur le feu*, se expresa así⁷: «¿Por qué el fluido ígneo se une solamente a las materias inflamables? En virtud de una es-

pecial afinidad entre sus glóbulos y el flogístico que satura estas materias. Cuando echando aire por un canuto se pretende separar del combustible la llama que lo devora, se observa que no cede sin oponer resistencia y que bien pronto vuelve a recuperar el espacio perdido.» Marat habría podido añadir para acabar la imagen animista que domina su subconsciente: «De la misma manera los perros vuelven incesantemente a la presa.»

Esta experiencia totalmente familiar nos da una idea de la tenacidad del fuego cuando se ha apoderado de su alimento. Basta apagar una bujía rebelde desde cierta distancia o soplar sobre un ponche ardiendo, para tener una medida subjetiva de la resistencia del fuego. Pero es una resistencia menos brutal que la de los objetos inertes para ponerse en contacto con él. No tiene más efecto que determinar al niño a adoptar una teoría animista del fuego. En cualquier circunstancia el fuego muestra su mala voluntad: es difícil de encender y es difícil de apagar. La sustancia se muestra caprichosa; luego el fuego es una persona.

Por supuesto que esta vivacidad y esta tenacidad del fuego son caracteres secundarios, enteramente reducidos y explicados por el conocimiento científico. Una sana abstracción ha conducido a olvidarlos. La abstracción científica es la curación del in-

consciente. En la base de la cultura, aparta las objeciones dispersas sobre todos los detalles de la experiencia.

Quizá la idea que más sitio ocupa entre las opiniones que se forma nuestro inconsciente, es la del fuego *alimentándose* como un ser vivo. Para un espíritu moderno, alimentar un fuego viene a ser un simple sinónimo de mantenerlo; pero las palabras nos dominan más de lo que nos imaginamos, y la vieja idea viene a veces al espíritu cuando la vieja palabra viene a los labios.

No es difícil acumular textos donde el *alimento* del fuego guarda su sentido inmediato. Un autor del siglo xvi cuenta que⁸: «los egipcios decían del fuego ser un animal arrebatador e insaciable; que devoraba todo aquello que nace y se desarrolla; y finalmente, a sí mismo, después de estar bien satisfecho y hartado, al no tener más para saciarse y alimentarse; porque teniendo calor y movimiento, no se puede pasar sin alimento y aire para respirar.» Vigenère desarrolla enteramente su libro siguiendo esta inspiración. Encuentra en la química del fuego todos los caracteres de la digestión. Así, para él, como para muchos otros autores, el humo es un excremento del fuego. Un

autor, hacia la misma época dijo que⁹: «los persas, cuando sacrificaban al fuego, le presentaban comida sobre el altar usando esta fórmula... Come y banquetea, Fuego señor de todo el mundo».

Aún en el siglo xvii, Boerhaave «encuentra necesario precisar con un largo estudio aquello que debemos entender como *alimentos del fuego*... Si se les llama así en un sentido estricto, es porque se cree que (estas sustancias) sirven realmente de alimento al Fuego, por cuya acción son convertidas en la propia sustancia del Fuego elemental, y que ellas se despojan de su naturaleza propia y anterior para revestir la del Fuego; esto supone un hecho que merece ser examinado con detenimiento¹⁰». Es precisamente lo que hace Boerhaave en numerosas páginas donde, por otra parte, se resiste bien mal a la intuición animista que quiere evitar. Es imposible evitar completamente un prejuicio cuando se ha perdido mucho tiempo en atacarle. En cualquier caso, Boerhaave sólo se salva del prejuicio animista reforzando el prejuicio sustancialista: en su doctrina, el *alimento* del fuego se transforma en la *sustancia* del fuego. Por asimilación, el alimento deviene fuego. Esta asimilación sustancial es la negación del espíritu de la Química. La Química puede estudiar cómo las sustancias se combinan, se mezclan o se yuxtaponen. Son las tres con-

cepciones que se pueden defender. Pero la Química no sabrá estudiar cómo una sustancia *asimila* a otra. Al aceptar este concepto de *asimilación*, forma más o menos científica del de *alimentación*, ilumina la oscuridad con una oscuridad aún mayor; o mejor, impone a la explicación objetiva las falsas claridades de la experiencia íntima de la digestión.

Vamos a ver hasta dónde llegan las valorizaciones inconscientes del *alimento del fuego* y la utilidad de psicoanalizar lo que podemos llamar el *complejo de Pantagruel* en un inconsciente precientífico. Un principio precientífico dice que todo lo que arde debe recibir el *pábulum ignis*. Igualmente, nada tan común entre las cosmologías de la Edad Media y la época precientífica como la noción de alimentación entre los astros. Vemos en particular que la función de las exhalaciones terrestres es a menudo la de servir de alimento a los astros. Las exhalaciones alimentan a los cometas y los cometas alimentan al Sol. Sólo daremos algunos textos, encontrados en épocas recientes, para dejar clara la permanencia y la fuerza del mito de la digestión en la explicación de los fenómenos materiales. Así Robinet escribió en 1766¹¹: «Se ha dicho con bastante verosimilitud que los globos luminosos se sacian con las exhalaciones que sacan a los globos opacos, y que el alimento natu-

ral de estos últimos es el flujo de partículas ígneas que los primeros les envían continuamente; y que las manchas del Sol, que parecen extenderse y oscurecerse todos los días, no son sino un montón de vapores groseros que él mismo atrae, gracias a lo cual su volumen crece; que esas humaredas que creemos ver elevarse de su superficie están por el contrario precipitándose; que, finalmente, absorberá una cantidad tan grande de materia, que no será solamente envuelto e incrustado, como pretendía Descartes, sino totalmente penetrado. Entonces se apagará, morirá, por así decirlo, pasando del estado de luminosidad que constituye su vida, al de opacidad que, para él, constituye una verdadera muerte. Del mismo modo la sanguijuela muere empapándose de sangre.» Está muy claro; la intuición digestiva es la guía: para Robinet, el Rey Sol morirá de un atracón.

Este principio de la alimentación de los astros por el fuego queda muy claro aceptando la idea, aun comúnmente extendida en el siglo xviii, de que «todos los astros son creados de una única sustancia celeste, del fuego sutil»¹². Se establece una analogía fundamental entre las estrellas formadas a partir del fuego sutil y celeste y los azufres metálicos a partir del fuego grosero y terrestre. De esta manera se cree haber unido

los fenómenos del cielo y la tierra y obtenido una visión total del mundo.

Así las viejas ideas atraviesan los años; vuelven en las ensoñaciones más o menos sabias con su carga inicial de sencillez. Por ejemplo, un autor del siglo xvii une fácilmente las opiniones de la antigüedad y de su tiempo¹³: «A causa de que los astros atraen durante el día los vapores, para verificar por la noche su asimilación, la noche ha sido llamada por Eurípides nodriza de los astros dorados.» Sin el mito de la digestión, sin ese ritmo estomacal del Gran Ser que es el Universo, que duerme y come acompasando su régimen con el día y la noche, muchas intuiciones precientíficas o poéticas serían inexplicables.

4

Es particularmente interesante para un análisis del conocimiento objetivo, ver cómo una intuición cargada de afectividad, como es la intuición del fuego, se utiliza para la explicación de nuevos fenómenos. Este fue el caso del pensamiento precientífico cuando buscaba la explicación de los fenómenos eléctricos.

No resulta difícil probar que el fluido eléctrico es el fuego desde el momento en que uno se contenta con seguir la seducción

de la intuición sustancialista. El abad de Mangin es convencido rápidamente¹⁴: «En principio la materia eléctrica se encuentra en todos los cuerpos bituminosos y sulfurados como el vidrio y la pez, y el trueno saca la suya de los betunes y azufres atraídos por la acción del sol.» Ya no faltaba mucho para probar que el vidrio contiene fuego, e incluirlo en la categoría de azufres y pez. Así para el abad de Mangin «el olor a azufre que (el vidrio) esparce cuando frotándolo se rompe (es la prueba convincente) de que los betunes y los aceites dominan en él.» ¿Es necesario recordar la vieja etimología, siempre presente en el espíritu precientífico, que quería que el vitriolo corrosivo proviniese del *aceite de vidrio*'}

La intuición de interioridad, de intimidad, tan fuertemente unida con la intuición sustancialista, aparece aquí en una ingenuidad tanto más aplastante cuanto que pretende explicar fenómenos científicos concretos. «Es sobre todo en los aceites, los betunes, las gomas, las resinas, donde Dios ha encerrado el fuego, como en otros tantos estuches capaces de guardarlo.» Una vez sometido a la metáfora de una propiedad sustancial encerrada en un *estuche*, el estilo se cargará de imágenes. Si el fuego eléctrico «podía insinuarse en el interior de pequeñas pelotas de fuego, en las que el tejido de los cuerpos es reemplazado por

ellos mismos electrificados; si podía desligar esta multitud de pequeñas bolsas que poseen la fuerza necesaria para retener este fuego escondido, secreto e interno, y juntarlas, entonces, esas partículas de fuego, libres, sacudidas, comprimidas, esparcidas, aunadas, violentamente agitadas, comunicarían al fuego eléctrico una acción, una fuerza, una vitalidad, una aceleración, una furia, que desuniría, rompería, abrazaría, destruiría el compuesto.» Pero como eso es imposible, los cuerpos como la resina, eléctricos por sí mismos, deben guardar el fuego encerrado en sus pequeños estuches, no pueden recibir la electricidad por comunicación. He aquí, pues, repleta de imágenes, absolutamente cargada de verborrea, la *prolija explicación* de los caracteres de los cuerpos malos conductores. Este tipo de explicación que viene a negar un carácter es frecuentemente muy curioso. No se ve bien la necesidad de una conclusión. Parece que ésta vendría simplemente a interrumpir un sueño que se desarrolla con facilidad cuando se acumula un número suficiente de sinónimos.

Cuando se reconoció que las chispas eléctricas que salían del cuerpo humano inflamaban el aguardiente, la admiración fue enorme. ¡Luego el fuego eléctrico era un verdadero fuego! Winckler subraya «un acontecimiento tan extraordinario». Y es

que, en efecto, no se puede comprender cómo un tal «fuego», brillante, caliente, llameante, puede estar contenido, sin la menor incomodidad, en el cuerpo humano. Un espíritu tan preciso, tan metódico como Winckler no pone en duda el postulado sustancialista, y de esta ausencia de crítica filosófica va a nacer un falso problema¹⁵: «Un fluido no puede alumbrar a menos que contenga partículas de fuego.» Puesto que el fuego *sale* del cuerpo humano, es que había estado *contenido* anteriormente en el cuerpo humano. ¿Es necesario recalcar la facilidad con que es aceptado este razonamiento por un espíritu precientífico que sigue, sin duda alguna, las seducciones que habíamos denunciado en los capítulos precedentes? El único misterio consiste en que en el exterior, el fuego inflama al alcohol mientras que dentro no inflama los tejidos. Esta consecuencia de la intuición realista no hace disminuir la *realidad del fuego*. La realidad del fuego está entre las más indestructibles.

5

La *realización* del valor y del fuego es también muy sorprendente cuando se detiene en sustancias particulares como las vegetales. La seducción realista puede arras-

trar a singulares experiencias y creencias. He aquí un ejemplo entre mil sacado de Bacon (*Sylva Sylvarum* § 456): «Si debemos creer ciertas historias, haciendo muchas hendiduras en el tronco de un moral e insertando cuñas hechas con la madera de un árbol de *naturaleza cálida* como el terebinto, el lentisco, el guayaco, el enebro, etcétera, se tendrán excelentes moras, y el árbol dará un gran rendimiento; efecto que se puede atribuir a este calor de más que fomenta, anima y refuerza la savia y el calor original del árbol.» Esta creencia en la eficacia de las sustancias calientes está viva en ciertos espíritus; pero pronto declina, pasa poco a poco al estado de metáfora o de símbolo. De este modo se han desvalorizado las coronas de laurel: ahora son de papel verde. Helas aquí en todo su valor¹⁶: «Las ramas de ese árbol que la antigüedad ha dedicado al Sol para coronar a todos los conquistadores de la Tierra, frotadas unas con otras hacen fuego, como los huesos de león.» La conclusión realista no se encuentra lejos: «El laurel cura las heridas de la cabeza y borra las manchas de la cara.» ¡Qué radiante aparece un rostro bajo la corona! En nuestra época, donde todos los valores son metafóricos, las coronas de laurel sólo curan los orgullos heridos.

Nos inclinamos a excusar todas estas creencias infantiles porque únicamente las

tomemos en su traducción metafórica. Olvidamos que han correspondido a realidades psicológicas. Pero con frecuencia las metáforas no son completamente *desrealizadas*, *desconcretizadas*. Se arrastra todavía algo concreto en ciertas definiciones sanamente abstractas. Un psicoanálisis del conocimiento objetivo debe revivir y acabar la *desrealización*. Más que cualquier otra cosa, lo que da precisamente una medida de los errores sobre el fuego es el hecho de estar todavía ligados a afirmaciones concretas, a experiencias íntimas indiscutibles.

Caracteres muy especiales, que deberían ser estudiados detenidamente, son explicados por una simple referencia a un fuego interior. Tal es el caso para «el vigor extraordinario que observamos en ciertas plantas... que encierran en su interior una cantidad más considerable de ese fuego que otras de la misma clase. Así la planta sensitiva necesita más cantidad de fuego que toda otra planta o cosa natural, y yo concibo entonces que, cuando cualquier otro cuerpo la toca, debe comunicarle una gran parte del fuego que es su vida poniéndose enferma y dejando caer sus hojas y ramas, hasta que pasa el tiempo necesario para recobrar su vigor tomando fuego nuevo del aire que la rodea.» Este fuego íntimo que la sensitiva da hasta el agotamiento tiene otro nombre para el psicoanalista. No revela un

conocimiento *objetivo*. No se ve nada que pueda legitimar *objetivamente* la comparación entre una sensitiva sin reacciones y una sensitiva vaciada de su *fuego*. Un psicoanálisis del conocimiento objetivo debe perseguir todas las convicciones científicas que no se formen en la experiencia específicamente objetiva.

Se repite, en todos los campos y sin la menor prueba, que el fuego es el principio de la vida. Esta declaración es tan vieja que no ofrece ninguna duda. Parece que resulta convincente *en general*, con la única reserva de no aplicarla a *ningún caso particular*. Cuanto más precisa se hace su aplicación, más ridícula resulta. Un partero, después de un largo tratado sobre el desarrollo del embrión y la utilidad de las aguas del amnios, viene a profesar que el agua, ese líquido acarreador de todo alimento en los tres reinos, debe ser animada por el fuego. Al final de su tratado podemos ver un ejemplo pueril de la dialéctica natural del agua y el fuego¹⁷: «La vegetación es el resultado de esa especie de avidez con la que (el fuego) busca combinarse con el agua, que a su vez le sirve de elemento moderador.» Esta intuición sustancialista del fuego que viene a *animar* el agua es tan atrayente que empuja a nuestro autor «a profundizar» en una teoría científica demasiado clara y simplemente fundada en el principio de Arquímedes:

«¿No se abandonará nunca la opinión absurda de que el agua en estado de vapor sube en la atmósfera porque es en este nuevo estado más ligera que el mismo volumen de aire?» Para David, el principio de Arquímedes revela una pobre mecánica; por el contrario, es evidente que es el fuego, fluido motor, «jamás ocioso», quien arrastra y eleva al agua. «El fuego es quizá ese principio activo, esa causa segunda que ha recibido toda su energía del Creador y que la Escritura ha designado con estas palabras: *et spiritus Dei ferebatur super aquas.*» Tal es el vuelo que emprende un partero meditando sobre las aguas del amnios.

Como *sustancia*, el fuego está comprendido entre las más valorizadas y consecuentemente entre las que más deforman los juicios objetivos. Para muchos puntos de vista, su valorización alcanza la del oro. Aparte de sus valores de germinación para la mutación de metales y sus poderes de curación en la farmacopea precientífica, el oro no tiene otro valor que el comercial. A menudo el alquimista da valor al oro por ser receptáculo de fuego elemental: «La quintaesencia del oro es enteramente fuego.» Por otro lado, y de una manera general, el

fuego, verdadero proteo de la valorización, pasa de los mayores valores metafísicos a los más manifiestamente utilitarios. Este es verdaderamente el principio activo fundamental que resume todos los actos de la naturaleza. Un alquimista del siglo XVIII ha escrito¹⁸: «El fuego... es la naturaleza que no hace nada en vano, que no sabría errar, y sin la que nada se podría hacer.» Un romántico no hablaría de otro modo de la pasión. La menor participación satisface; el fuego sólo tiene que poner el sello de su presencia para mostrar su poder: «El fuego es siempre el menor en cantidad y el primero en calidad.» Esta acción de cantidades ínfimas es muy sintomática. El hecho de imaginarla sin pruebas objetivas, como sucede en el caso que nos ocupa, significa que la ínfima cantidad considerada ha sido magnificada por la voluntad de poderío. Se querría poder concentrar la acción química en un polvo arrojadizo, el odio en un veneno fulminante, un amor inmenso e indecible en un humilde regalo. El fuego efectúa acciones de este tipo en el inconsciente de un espíritu precientífico: un átomo de fuego en ciertos sueños cosmológicos es suficiente para abrazar un mundo.

Un autor que critica las imágenes fáciles y que declara¹⁹: «Hemos salido de ese siglo donde se explicaban la causticidad y la acción de ciertos disolventes por la que-

ñez y la forma de sus moléculas que se suponían ser cuñas agudas que penetraban en los cuerpos y separaban sus partes», escribe algunas páginas más adelante: el fuego «es el elemento que anima todo, a quien todo debe el ser; que, principio de vida y muerte, de la existencia y de la nada, actúa por sí mismo y lleva consigo la capacidad de actuar.» Parece que el espíritu crítico se detiene ante el poder íntimo del fuego, y que la explicación mediante el fuego lleva a tales profundidades que puede decidir sobre la existencia y sobre la nada y de un mismo golpe desvalorizar todas las pobres explicaciones mecanicistas. Siempre y en cualquier caso la explicación mediante el fuego es una explicación *rica*. Un psicoanálisis del conocimiento objetivo debe denunciar incesantemente esta pretensión a la profundidad y riqueza íntimas. Se tiene por supuesto el derecho a criticar la ingenuidad del atomismo figurado. Sin embargo, es necesario reconocer que al menos se ofrece a una discusión *objetiva*, mientras que recurrir al poder de un fuego *no sensible*, como sucede en el caso de la causticidad de ciertas disoluciones, va en contra de cualquier posibilidad de verificación objetiva.

La ecuación del fuego y de la vida forma la base del sistema de Paracelso. Para Paracelso el fuego es la vida y aquello que lo oculta contiene el germen de la misma. El

mercurio común es precioso a los ojos de los paracelsistas porque, tal como lo expone Boerhaave²⁰, contiene un fuego muy perfecto y una vida celeste y escondida. Hay que hablar precisamente de este fuego oculto para poder sanar y posteriormente engendrar algo. Nicolás de Locques apoya toda su valorización del fuego sobre la intimidad del mismo²¹. El fuego es «interno o externo; el externo es mecánico, corruptor y destructor; el interno es espermático, engendrador, madurador». Para poseer la esencia del fuego hay que llegar hasta su fuente de origen, a la reserva donde se concentra y economiza, esto es: al mineral. He aquí la mejor justificación del método de los espagíricos: «Este fuego celeste que crea la vida es muy activo en el animal donde tiene un gasto mayor que en la planta o en el metal; por esto el filósofo está ocupado continuamente en buscar los medios de reponerlo, y viendo que no puede ser mantenido durante mucho tiempo por el fuego vital de los animales y las plantas, lo ha buscado en el metal, donde este fuego es más estable e incombustible, más recogido y moderado en su acción, dejando las hierbas a los Galenistas para hacer ensaladas en las que este bendito fuego es apenas una chispa.»

En resumen, se cree tan fuerte el imperio universal del fuego que se llega a esta rá-

vida conclusión dialéctica: puesto que el fuego se gasta en el animal, ha de *economizarse* forzosamente en el mineral. Allí está oculto, íntimo, sustancial; luego allí es todopoderoso. Un amor taciturno pasa, de la misma manera, por un amor fiel.

7

Tal fuerza de convicción al afirmar los poderes ocultos no puede venir únicamente de la experiencia externa del bienestar sentido ante un luminoso hogar. Es necesaria la unión de las íntimas certezas de la digestión, la sopa caliente, el sano abrasarse del bebedor. En tanto que no se haya psicoanalizado al hombre harto, faltarán elementos afectivos primordiales para comprender la psicología de la evidencia realista. Hemos descubierto en otra parte todo lo que la química realista debe al mito de la digestión. En lo concerniente a la sensación de calor estomacal y las deducciones falsamente objetivas que se sacan, se podrían acumular un sinnúmero de citas. Esta sensación constituye con frecuencia el principio sensible de la salud y la enfermedad. Para el que atiende a la sensación de ligeros dolores, los libros de los expertos guían su atención hacia los «calores», las «flogosis», los desecamientos que queman el estómago. Cada

autor se cree obligado a explicar estos ardores en función de su sistema, porque sin una explicación de todo lo que concierne al principio fundamental del calor vital, el sistema perdería todo su valor. Así Hecquet explica el fuego de la digestión de acuerdo con su teoría de la trituración estomacal, recordando que una rueda puede inflamarse con el frotamiento. Es, pues, la trituración de los alimentos por el estómago lo que produce el calor necesario «para su cocción». Hecquet es un erudito; no va a llegar a creer a ciertos anatomistas que han «visto salir fuego del estómago de ciertos pájaros»ⁿ. Sin embargo, cita esta opinión en lugar destacado, demostrando que la imagen del hombre que bailando vomita llamas es una imagen favorita del inconsciente. La teoría de las *intemperies del estómago* podría dar lugar a comentarios interminables. Se podría buscar el origen de todas las metáforas que han conducido a la clasificación de los alimentos de acuerdo con su *calor*, su *frío*, su *calor seco*, su *calor húmedo*, su *poder refrescante*. Se probaría fácilmente que el estudio científico de los valores alimenticios está perturbado por los prejuicios formados en las impresiones iniciales, fugitivas e insignificantes.

De este modo, nosotros no dudamos en invocar un origen cenestésico para ciertas intuiciones filosóficas fundamentales. Cree-

mos en particular que ese calor íntimo, encerrado, custodiado y poseído que constituye una digestión feliz, conduce inconscientemente a postular la existencia de un fuego escondido e invisible en el interior de la materia, o, como dicen los alquimistas, en el vientre del metal. La teoría de este fuego inmanente a la materia determina un materialismo especial en el cual haría falta crear una palabra, ya que representaría un matiz importante, intermedio entre materialismo y animismo. Este *colorismo* corresponde a la materialización de un alma o a la animación de la materia; es una forma de tránsito entre materia y vida. Es la conciencia apagada de la asimilación material de la digestión, de la animalización de lo inanimado.

Refiriéndolo a este mito de la digestión, se entiende mejor el sentido y la fuerza de esta frase del *Cosmopolita* que hace decir al mercurio²³: «Yo soy fuego en mi interior, el fuego me sirve de alimento y es mi vida.» Otro alquimista dice de una forma más austera, pero que viene a significar lo mismo: «El fuego es un elemento que actúa en el centro de todas las cosas.»²⁴ ¡Con qué facilidad se dota de un significado a semejante expresión! En el fondo, decir que una sustancia tiene un interior, un centro, es ligeramente menos metafórico que decir que tiene un vientre. Hablar entonces de una

calidad o una tendencia viene a ser lo mismo que hablar de un apetito. Añadir, como hace el alquimista, que este interior es un hogar donde arde lentamente el fuego-principio indestructible sólo sirve para establecer convergencias metafóricas centradas en las certezas de la digestión. Serán necesarios grandes esfuerzos de objetividad para *separar* al calor de las sustancias donde se manifiesta, para crear una cualidad absolutamente transitiva, una energía que en ningún caso pueda estar latente y escondida.

La interiorización del fuego no sólo exalta sus virtudes, sino que da lugar a las más palmarias contradicciones. Esta es, según nosotros, la mejor prueba de que se trata más bien de valores psicológicos que de pruebas objetivas. El hombre es, quizá, el primer objeto natural en el cual la naturaleza intenta contradecirse. Por otra parte, esta es la razón por la cual la actividad humana está cambiando la faz del planeta. Pero, en esta pequeña monografía, no vamos a considerar nada más que las contradicciones y las mentiras del fuego. Gracias a la interiorización se viene a hablar de un *fuego incombustible*. Después de haber trabajado durante mucho tiempo sobre el azufre, Joachim Poleman escribe²⁵: «Este azufre era por naturaleza un fuego ardiente y al exterior una luz resplandeciente, por lo

cual ahora es interno e incombustible; ya no es un fuego que arde exteriormente sino interiormente, y como antes quemaba cualquier combustible, ahora quema con su poder las enfermedades invisibles, y como los azufres alumbraban exteriormente antes de consumirse, ahora sólo alumbran a las enfermedades o espíritus de tinieblas, que no son sino espíritus o propiedades de la tenebrosa cama de la muerte... y el fuego transforma esos espíritus de tinieblas en los buenos espíritus que eran cuando el hombre estaba sano.» Cuando se leen páginas como ésta, es necesario preguntarse por qué lado están claras y por qué lado oscuras. Con seguridad la página de Poleman está oscura por el lado objetivo: un espíritu científico al corriente de la química y la medicina intentaría penosamente poner un nombre bajo las experiencias evocadas. Por el contrario, por el lado subjetivo, cuando uno se esfuerza en adquirir un material psicoanalítico apropiado, cuando en particular se han aislado los complejos del sentimiento de la posesión y las impresiones del fuego íntimo, la página se aclara. Esta es, pues, la prueba de que tiene una coherencia subjetiva aún sin tener una cohesión objetiva. Esta determinación del eje de esclarecimiento, sea objetivo o subjetivo, nos parece el primer diagnóstico de un psicoanálisis del conocimiento. Si, en una idea, el conjunto de

Bachelard.—9

Üfjlll"

Hi^HiHI

S^^p^^WM^^KW^^^Pi

{SWH 8;BSI|?#§IMSiBI



convicciones personales sobrepasa al de conocimientos que se pueden explicar, enseñar y demostrar, un psicoanálisis es indispensable. La psicología del sabio debe tender a una psicología claramente normativa; debe huir de *personalizar sus conocimientos*; correlativamente, debe esforzarse en *socializar sus convicciones*.

8

La mejor prueba de que las impresiones psicológicas del calor han estado cosificadas en el conocimiento precientífico, es que el calor íntimo ha suministrado referencias para clasificar *especies de calor*, cosa que ningún experimentador moderno intentaría distinguir. En otros términos, el cuerpo humano sugiere *puntos de fuego* que los artistas alquimistas se esfuerzan en determinar. «Los filósofos, dice un alquimista²⁶, distinguen (el calor) según las diferencias de calor animal y hacen tres o cuatro especies; un calor parecido al del estómago, otro generador como el del útero, otro coagulante parecido al que hace la esperma y otro lactificante como el de las mamas.» La sensación de calor íntimo, con sus mil matices subjetivos, ha sido traducida directamente en una *ciencia de adjetivos*, como su-

cede siempre en una ciencia estorbada por los obstáculos sustancialista y animista.

La referencia al cuerpo humano subsiste todavía mucho tiempo, incluso con el espíritu científico bastante desarrollado. Cuando se quisieron hacer los primeros termómetros, uno de los primeros puntos fijos en que se pensó para graduarlos fue la temperatura del cuerpo humano. Se ve claramente la inversión objetiva operada por la medicina contemporánea, que determina la temperatura del cuerpo por comparación con los fenómenos físicos. El conocimiento común, incluso en ensayos bastante precisos, opera en la perspectiva inversa.

9

Pero «este benigno calor que fomenta nuestra vida», como dijo un médico a finales del XVIII, es aún más sintomático cuando se le considera, en su confusión o en su síntesis, sin ninguna localización, como la realización global de la vida. La vida latente es calor confuso. Es este fuego vital el que forma la base de la noción de fuego escondido, de fuego invisible, de fuego sin llama.

Se abre entonces la carrera sin fin de las ensoñaciones eruditas. Puesto que se ha separado del principio ígneo la cualidad evidente; puesto que el fuego ya no es la llama

amarilla, el carbón al rojo; puesto que ha devenido invisible, puede recibir las propiedades más variadas, las calificaciones más diversas. El *agua fuerte*, por ejemplo, consume al bronce y al hierro. Su fuego es oculto, su fuego sin calor quema el metal sin dejar huellas, como en un crimen bien realizado. También esta acción, *simple, pero oculta*, entorpecida por ensoñaciones, se va a cubrir de adjetivos siguiendo la regla del inconsciente: lo que menos se conoce es lo que hay que calificar más. Para hablar del fuego del agua fuerte, Trévisan²⁷, dijo que este fuego oculto es «sutil, vaporoso, digestivo, no fluente, alterante, penetrante y vivo.» Evidentemente, estos adjetivos no califican un objeto, únicamente exponen un sentimiento, probablemente una necesidad de destruir.

La quema por un líquido maravilla a todos los espíritus. Cuántas veces he visto a mis alumnos asombrados ante la calcinación de un tapón por el ácido sulfúrico. A pesar de las recomendaciones —o, hablando psicoanalíticamente, a causa de las mismas—, las batas de los jóvenes manipulantes sufren particularmente a los ácidos. La potencia del ácido se multiplica por el pensamiento. Psicoanalíticamente, la voluntad de destrucción multiplica una propiedad destructiva reconocida al ácido. De hecho, *pensar en un poder es ya, no solamente ser-*

virse de él, sino sobre todo abusar. Sin esta voluntad de abusar, la conciencia de poder no estaría clara. Un autor anónimo italiano admira, a finales del xvii, ese poder íntimo de calentar que se encuentra «en las aguas fuertes y en espíritus semejantes que arden en invierno con la misma intensidad que lo hace el fuego en toda época, y que efectúan tales acciones que se les creería capaces de destruir toda la Naturaleza, de reducirla a la nada...» A propósito del nihilismo personalísimo de un viejo autor italiano, puede ser curioso comparar la siguiente noticia y los comentarios que le dedican los diarios (Roma, 4 de marzo de 1937). El señor Gabriele d'Annunzio comunica un mensaje que acaba con las sibilinas frases que siguen: «En lo sucesivo voy a estar viejo y enfermo y por esto quiero apresurar mi fin. Me está prohibido morir tomando Ragusa por asalto. Desdeñando morir entre dos sábanas, voy a intentar mi último invento.» Y el diario explica en qué consiste su último invento. «El poeta ha decidido, cuando vea acercarse la hora de su muerte, sumergirse en un baño que provocará de inmediato su muerte y destruirá rápidamente los tejidos de su cuerpo. Es el propio poeta quien ha descubierto la fórmula de este líquido.» Así trabaja nuestra ilusión, sabia y filosófica; ella acentúa todos los poderes, busca el absoluto en la vida y en la muerte. Puesto que

<

ibsJ

es necesario desaparecer, puesto que el instinto de la muerte se impone un día incluso a la vida más exuberante, desaparezcamos y muramos totalmente. Destruyamos el fuego de nuestra vida por un sobrefuego, por un sobrefuego sobrehumano, sin llama ni cenizas, que llevará la nada al mismo corazón del ser. Cuando el fuego se devora, cuando el poderío se vuelve contra sí mismo, parece que el ser se realiza totalmente en el instante de su perdición y que la intensidad de la destrucción sea la prueba suprema, la prueba más clara de la existencia. Esta contradicción, en la raíz misma de la intuición del ser, favorece las infinitas transformaciones de valores.

10

Cuando el pensamiento precientífico ha encontrado un concepto como este del fuego latente, en el cual el carácter experimental queda prácticamente borrado, adquiere una facilidad singular: parece que adquiere el derecho de contradecirse claramente, científicamente. La contradicción, que es la ley del inconsciente, impregna el conocimiento precientífico. Tomemos, seguidamente, esta contradicción bajo una forma cruda y en un autor que hace gala de espíritu crítico. Para Reynier, como para Mme-du

Châtelet, el fuego es el principio de la dilatación. Gracias a la dilatación podemos tener una medida objetiva. Pero esto no impide a Reynier suponer que el fuego es el poder que *contrae*, que *estrecha*. Al fuego, dice²⁸, todos los cuerpos «deben la cohesión de sus elementos; sin él serían inconexos» puesto que «desde el momento en que el fuego entra en una combinación, ésta se contrae ocupando un espacio más pequeño». Vemos, por tanto, que el fuego es igualmente el principio de contracción y el de dilatación; él dispersa y él contrae. Por otra parte, esta teoría, emitida en 1787 por un autor que quiere evitar toda erudición, viene de lejos. Ya los alquimistas decían: «el calor es una cualidad que separa las cosas heterogéneas y cuece las homogéneas». Como no hay ningún contacto entre los autores que citamos aquí, se ve claramente que estamos tocando una de esas intuiciones subjetivamente naturales que concilian de forma abusiva los contrarios.

Hemos cogido esta propiedad como tipo porque toca una propiedad geométrica. Debería resultar particularmente insoportable. Pero aún si se quisieran tener en cuenta las contradicciones menos palpables, al nivel de cualidades muy vagas, se llegaría fácilmente a la conclusión de que esta contradicción geométrica, como las demás contradicciones, es menos reveladora de la *físi-*

ca del fuego que de la *psicología del fuego*. Nosotros vamos a insistir en estas contradicciones para mostrar que, para el inconsciente, la contradicción es verdaderamente una necesidad más que una condescendencia. Porque, en efecto, la contradicción es el camino más fácil para llegar a la originalidad, y la originalidad es una de las pretensiones dominantes del inconsciente. Cuando se aplica a los conocimientos objetivos, esta necesidad de originalidad *recarga* los detalles del fenómeno, *realza* los matices y *da causa* a los accidentes exactamente de la misma manera que el novelista hace un héroe de una suma artificial de originalidades y un carácter fuerte de una suma de inconsecuencias. Para Nicolás de Locques²⁹ «este calor celeste, este fuego que da la vida, en una materia seca está sujeto y es inepto; en una húmeda, está muy dilatado; en una caliente, muy activo; y en una fría, congelado y macerado.» Se prefiere decir que el fuego está congelado en una materia fría que aceptar su desaparición. Las contradicciones se acumulan para conservar para el fuego todo su valor.

Pero estudiemos más de cerca a un autor al que los literatos han dado una reputación de sabio. Cojamos el libro de la marquesa de Châtelet. Desde las primeras páginas el lector está situado en el centro del drama: ¡el fuego nos es familiar a pesar de ser un

misterio! «El fuego escapa siempre a las capturas de nuestro espíritu porque está dentro de nosotros mismos.» Luego hay una *intimidación* del fuego cuya función va a consistir en contradecir las *apariencias* del mismo. Lo que parece ser resulta siempre diferente de lo que en realidad es. Mme. du Châtelet precisa también que la luz y el calor no son *propiedades* sino *modos* del fuego. Con estas distinciones metafísicas nos encontramos demasiado lejos del espíritu prepositivo que se querrá otorgar demasiado comúnmente a los experimentadores del siglo XVIII. Mme. du Châtelet emprende una serie de experiencias para separar lo que brilla y lo que calienta. Llama la atención sobre el hecho de que los rayos de luna no transportan calor; incluso concentrados en el hogar de una lente no llegan a quemar. La Luna es fría. Estas escasas reflexiones bastan para justificar la siguiente extraña proposición: «El calor no es esencial al Fuego elemental». Desde la cuarta página de su memoria, Mme. du Châtelet hace gala de un espíritu original y profundo por esta única contradicción. Como dijo ella misma, ve la Naturaleza «por un ojo diferente al vulgar». Sin embargo, algunas experiencias rudimentarias o sencillas observaciones le bastan para decidir que el fuego, lejos de ser pesado como quieren ciertos químicos, tiene una clara tendencia a la altura. Estas

discutibles observaciones conducen inmediatamente a principios metafísicos. «El fuego, lejos de estar sometido a la pesantez, es su perpetuo antagonista; de este modo todo está comprendido en la Naturaleza entre las perpetuas oscilaciones de dilatación y contracción que provoca la acción del fuego en los cuerpos, y la reacción de los cuerpos que se oponen a la acción del fuego por la pesadez y la cohesión de sus partes... Pretender que el fuego sea pesado es destruir la Naturaleza, es despojarla de su propiedad más esencial, aquella por la que es uno de los resortes del Creador.» ¿Es necesario señalar la desproporción entre las experiencias y las conclusiones? En cualquier caso la facilidad en encontrar una contra-ley para contradecir la gravedad universal nos parece muy sintomática de una actividad del inconsciente. El inconsciente es el factor de las dialécticas populares, tan frecuentes en las discusiones de mala fe, tan diferentes de la dialéctica lógica y clara, apoyada sobre una alternativa explícita. De un detalle irregular, el inconsciente toma el pretexto para construir una generalización adversa: una física del inconsciente es siempre una física de la excepción.

Capítulo 6

El alcohol: el agua que llamea. El ponche: el complejo de Hoffman. Las combustiones espontáneas

1

Una de las contradicciones fenomenológicas más evidentes ha sido aportada por el descubrimiento del alcohol, triunfo de la actividad taumatúrgica del pensamiento humano. El aguardiente es el agua de fuego. Es un agua que quema la lengua y que se inflama con la chispa más pequeña. El aguardiente no se limita a disolver y a destruir como el *agua fuerte*, sino que desaparece con lo que quema. Es la comunión de la vida y del fuego. El alcohol es también un alimento *inmediato*, que enseguida instala su calor en los recovecos del pecho: al lado del alcohol, incluso la carne es *tardía*. El alcohol es, por tanto, objeto de una valo-

ración sustancial evidente. Por otro lado, el alcohol manifiesta su acción en pequeñas cantidades, sobrepasando en concentración a los más exquisitos *consomés*. Sigue así la regla de los deseos de posesión realista: tener una gran potencia bajo un pequeño volumen.

Por aquello de arder ante los ojos extasiados, por dar calor a todo el ser desde las profundidades del estómago, el aguardiente demuestra la convergencia de las experiencias íntimas con las objetivas. Esta doble fenomenología da lugar a una serie de *complejos* que un psicoanálisis del conocimiento objetivo deberá disolver para reencontrar la libertad de la experiencia. Entre estos complejos hay uno muy especial y muy fuerte; es aquel que cierra, por así decirlo, el círculo: cuando la llama se ha extendido sobre el alcohol, cuando el fuego ha dado su testimonio y señal, cuando el agua de fuego primitiva se ha enriquecido claramente con las llamas que brillan y que queman, se bebe. De todas las materias del mundo, sólo el aguardiente está cerca de la materia del fuego.

Durante las Navidades, cuando yo era niño, se preparaba el *brülot* *. Mi padre vertía en un plato ancho aguardiente de orujo de nuestra viña. En el centro colocaba terrones de azúcar, escogidos entre los más grandes del azucarero. En el momento en

que la cerilla encendida tocaba la punta del montoncito de azúcar, la llama azul descendía, haciendo un ligero ruido, hasta el alcohol extendido. Mi padre apagaba la lámpara del techo. Era la hora del misterio y de la fiesta ligeramente grave. Rostros familiares, pero casi irreconocibles por su lividez, rodeaban la mesa de camilla. Por instantes, el azúcar se encogía ante el derrumbamiento de su pirámide, y algunas franjas amarillas chispeaban en los extremos de las largas llamas pálidas. Si las llamas vacilaban, mi padre removía el *brülot* con una cucharilla de hierro. La cucharilla tenía marcas de fuego como si fuese una herramienta del diablo. Entonces se «teorizaba»: apagar demasiado tarde es tener un *brülot* demasiado dulce; apagar demasiado pronto es «concentrar» menos fuego y, por tanto, disminuir la acción bienhechora del *brülot* contra la gripe. Se hablaba de un *brülot* que ardía hasta la última gota. Otro contaba el incendio en casa del destilador, cuando los toneles de ron «explotaban como barriles de pólvora», explosión a la que nadie había asistido jamás. A toda costa se quería encontrar un sentido objetivo y general a este fenómeno excepcional... En fin, el *brülot* estaba en mi vaso: caliente y pegajoso, verdaderamente esencial. ¡Qué bien comprendo a Vigenére cuando, de un modo un tanto amanerado, habla del *brülot* como

«de un pequeño experimento... muy gentil y raro». Como también comprendo a Boerhaave cuando escribe: «Lo que me ha parecido más agradable en esta experiencia es que la llama excitada por el fósforo en un lugar alejado de esta escudilla... vaya a prender en el alcohol que se encuentra en esta misma escudilla.» Sí, es el verdadero fuego móvil, el fuego que se entretiene en la superficie del ser, qué juega con su propia sustancia, liberado de su propia sustancia, liberado de sí. Es el fuego fatuo doméstico, el fuego diabólico en el centro del círculo familiar. Después de tal espectáculo, la confirmación del gusto deja recuerdos impercederos. Desde el ojo en éxtasis hasta el estómago reconfortado se establece una correspondencia baudeleriana, tanto más sólida cuanto que ella está más materializada. Para un bebedor de *brülöt* ¡qué pobre, qué fría, qué *oscura*, la experiencia de un bebedor de té caliente!

Privados de la experiencia personal de este alcohol azucarado y caliente, nacido de la llama en un minuto alegre, se comprende mal el valor romántico del ponche, se carece de un medio diagnóstico para estudiar ciertas *poesías fantasmagóricas*. Por ejemplo, uno de los trazos más característicos de la obra de Hoffman, de la obra del «fantaseador», es la importancia que en ella desempeñan los fenómenos del fuego. Una poesía

de la llama atraviesa la obra entera. En particular, el *complejo del ponche* está en ella tan manifiesto que podría llamársele *complejo de Hoffman*. Un examen superficial quizá se contentaría con decir que el ponche es un pretexto para los cuentos, el simple acompañamiento de una noche de fiesta. Por ejemplo, uno de los más bellos relatos, «Le chant d'Antonia», está narrado en un atardecer de invierno «alrededor de un velador donde en una cacerola llena llamea el ponche de la amistad»; pero esta invitación a lo fantástico no es más que un prelude al relato, que no llega a formar cuerpo con él. Aunque de por sí sea digno de llamar la atención el que una narración, tan conmovedora, sea colocada bajo el signo del fuego, en otros casos este signo está verdaderamente integrado en el cuento. Los amores de Phosphorus y de la Flor de Lis ilustran la poesía del fuego (tercera velada): «El deseo, que desarrolla en todo tu ser un calor bienhechor, hundirá bien pronto en tu corazón mil acerados dardos: pues... la voluptuosidad suprema que enciende esta chispa que yo deposité en ti es el dolor sin esperanza que te hará perecer, para germinar de nuevo bajo forma extranjera: ¡Esta chispa es el pensamiento! — ¡Ay!, suspiró la flor con un tono quejumbroso, en el ardor que ahora me envuelve, ¿no puedo ser tuya?» En el mismo cuento, cuando la he-

•

chicería que deberá conducir al estudiante Anselmo hasta la pobre Verónica ha terminado, no queda allí «más que una ligera llama de espíritu de vino que arde en el fondo del caldero». Más lejos, Lindhorst, la salamandra, entra y sale del tazón de ponche; las llamas, alternativamente, la absorben y la manifiestan. La batalla de la bruja y de la salamandra es una batalla de llamas. Las serpientes salen del recipiente del ponche. La locura y la embriaguez, la razón y el gozo, están presentados constantemente en sus interferencias. De vez en cuando, aparece en los cuentos un buen burgués que querrá «comprender» y que dice al estudiante: «¿cómo ha podido ese maldito ponche subírsenos a la cabeza y empujarnos a mil extravagancias?» Así hablaba el profesor Paulmann cuando a la mañana siguiente entró en la habitación, aún sembrada de cacharros rotos, en medio de los cuales la infortunada peluca, reducida a sus elementos primitivos, navegaba, destruida, en un océano de ponche». De este modo, la explicación racionalizada, la explicación burguesa, la explicación por una confesión de borracho, viene a moderar las visiones fantasmagóricas, de manera que el cuento aparezca entre razón y sueño, entre experiencia subjetiva y visión objetiva, plausible en su causa e irreal, a la vez, en su efecto.

M. Sucher, en su estudio sobre *Les sour-*

ees du merveilleux chez Hoffman, no presta ninguna atención a las experiencias del alcohol; sin embargo, nota, incidentalmente (pág. 92): «Hoffman sólo ve las salamandras entre las llamas del ponche». Pero no saca la conclusión que, desde nuestro punto de vista, se impone. Si, por un lado, Hoffman no ha visto las salamandras más que una noche de invierno en el ponche llameante, cuando los aparecidos vienen a mitad de la fiesta de los hombres para hacer temblar sus corazones; si, por otro lado, y como es evidente, los demonios del fuego juegan un papel principal en la ensoñación hoffmaniana, será necesario admitir que es la llama paradójica del alcohol su inspiración primera y que toda una fachada del edificio hoffmaniano se esclarece con esta luz. Por eso nos parece que el estudio de M. Sucher, tan inteligente y tan fino, se ha privado de un elemento importante de explicación. No hay que dirigirse demasiado deprisa a las construcciones de la razón para comprender a un genio literario original. También el inconsciente es un factor de originalidad. En particular, el inconsciente alcohólico es de una realidad profunda. Se engaña quien imagina que el alcohol viene a excitar simplemente las posibilidades espirituales. El alcohol crea esas posibilidades. Se incorpora, por así decirlo, a aquello que se esfuer-

za por expresarse. Con toda evidencia, el alcohol es un factor del lenguaje, que enriquece el vocabulario y libera la sintaxis. De hecho —volviendo al problema del fuego— la psiquiatría ha reconocido la frecuencia de los sueños de fuego en los delirios alcohólicos; la psiquiatría ha demostrado que las alucinaciones liliputienses estaban en dependencia de las excitaciones producidas por el alcohol. La ensoñación que tiende a la miniatura, tiende a la profundidad y a la estabilidad; es el sueño quien, en el fondo, mejor prepara el pensamiento racional. Baco es un dios bueno: haciendo divagar la razón, impide el anquilosamiento de la lógica y prepara la invención racional.

Es igualmente muy sintomática esta página de Jean-Paul, escrita en una noche de un 31 de diciembre con una tonalidad notablemente hoffmaniana, en la que, alrededor de la llama lívida de un ponche, el poeta y cuatro de sus amigos, deciden de repente *verse muertos los unos a los otros*: «Fue como si la mano de la Muerte hubiese exprimido la sangre de todos los rostros; los labios quedaron exangües, las manos blancas y alargadas; la habitación fue un fúnebre panteón... Bajo la luna, un viento silencioso desgarraba y azotaba las nubes y en aquellos lugares donde ellas dejaban ventanas al cielo libre sólo se veían tinieblas que

se extendían hasta más allá de los astros. Todo estaba silencioso; el año parecía debatirse, rendir su último aliento y abismarse en las fosas del pasado. ¡Oh Ángel del Tiempo, tú que has contado los suspiros y las lágrimas de los humanos, olvídalos y ocúltalos! ¿Quién soportaría la idea de su número?»^x ¡Qué poco hace falta para inclinar el ensueño en un sentido o en otro! Es un día de fiesta; el poeta sostiene un vaso en la mano, junto a sus alegres compañeros; pero un fulgor lívido que sale del *brülot* da un tono lúgubre a las más jóvenes canciones: de repente, el pesimismo del fuego efímero viene a cambiar la ensoñación. La llama moribunda simboliza el año que se va y el tiempo, origen de la pena, oprime los corazones. Si se nos objeta una vez más que el ponche de Jean-Paul es el simple pretexto para un idealismo fantasmagórico, apenas más material que el idealismo mágico de Novalis, deberá reconocerse que este pretexto encuentra en el inconsciente del lector un desarrollo complacido. Es la prueba, en nosotros mismos, de que la contemplación de objetos fuertemente valorizados desencadena ensoñaciones cuyo desarrollo es tan regular, tan fatal como las experiencias sensibles.

Espíritus menos profundos darán sonoridades menos auténticas, pero siempre re-

•

que oye cantar las llamas: ellos no hablan la misma lengua.

Desarrollando, en toda su generalidad, esta Física, o esta Química, de la ensoñación, se llegaría fácilmente a una doctrina tetravalente de los temperamentos poéticos. La tetravalencia de la ensoñación es tan neta, tan productiva, como la tetravalencia química del carbono. La ensoñación tiene cuatro campos, cuatro puntos por los cuales se lanza hacia el espacio infinito. Para forzar el secreto de un verdadero poeta, de un poeta sincero, de un poeta fiel a su lengua original, sordo a los ecos discordantes del eclecticismo sensible, que desearía jugar en todos los sentidos, una palabra basta: «Dime cuál es tu fantasma. ¿Es el gnomo, la salamandra, la ondina o la sílfide?» ¿Observáis que todos esos seres quiméricos están formados y alimentados de una materia única?: el gnomo terrestre y condensado vive en la fisura de la roca, guardián del mineral y del oro, ahito de las sustancias más compactas; la salamandra del fuego se consume en su propia llama; la ondina de las aguas se desliza en silencio sobre el estanque y se nutre de su reflejo; la sílfide, a quien la menor sustancia entorpece, a quien el más mínimo alcohol amedrenta, que se molestaría por el fumador que «ensucia su elemento» (Hoffman), se

eleva ligera en el cielo azul, feliz de su anorexia.

No será necesario, sin embargo, aplicar tal clasificación de las inspiraciones poéticas a una hipótesis más o menos materialista que pretendiese encontrar en la carne de los hombres un elemento material predominante. No se trata en absoluto de materia, sino de orientación. No se trata de raíces, sustanciales sino de tendencias, de exaltación. Son las imágenes primitivas las que orientan las tendencias psicológicas; son los espectáculos y las impresiones quienes, súbitamente, han dado un interés a lo que no lo tiene, un *interés al objeto*. Toda la imaginación ha convergido sobre esta imagen valorizada; y de este modo, como por una puerta estrecha, la imaginación, que dice Armand Petitjean, «nos trasciende y nos coloca frente al mundo». La *conversión* total de la imaginación, que Armand Petitjean ha analizado con una lucidez admirable³, viene como preparada por esta traducción preliminar del bloque de las imágenes en lenguaje de una imagen preferida. Si tenemos razón respecto a esta polarización imaginativa, se comprenderá mejor por qué dos espíritus en apariencia congéneres, como los de Hoffman y Edgar Poe, se revelan a la postre como profundamente diferentes. Los dos han sido poderosamente ayudados en su sobrehumana, genial tarea,

por el poderoso alcohol. Pero el alcoholismo de Hoffman aparece, no obstante, como muy distinto al alcoholismo de Poe. El alcohol de Hoffman es el alcohol que arde; está marcado por el signo cualificativo y masculino del fuego. El alcohol de Poe es el alcohol que sumerge, que da el olvido y la muerte; está marcado por el signo cuantitativo y femenino del agua. El genio de Edgar Poe está asociado a las aguas estancadas, a las aguas muertas del estanque donde se refleja la *Casa Usher*. Poe oye «el rumor de la atormentada ola» siguiendo «el vapor pestilente, oscuro, húmedo que dulcemente destila gota a gota..., por el valle universal» mientras que «el lago parece disfrutar de un sueño consciente» (*La Dormeuse*, traducción al francés de Mallarmé). Para él, las montañas y las ciudades «caen para siempre en mares sin orilla». Cerca de las ciénagas, de las charcas y de los estanques lúgubres «donde habitan los vampiros —en los lugares más desacreditados —en los rincones más melancólicos» —donde él reencuentra «las reminiscencias enlutadas del pasado— formas amortajadas que retroceden y suspiran cuando pasan cerca del caminante» (*Terre de Songe*). Si imagina un volcán, es para verlo correr como el agua de los ríos: «mi corazón era volcánico como los ríos de escoria». El elemento en el cual se polariza su imaginación es el agua, o la tie-

rra muerta y sin flores; no el fuego. Podemos convencernos, incluso psicoanalíticamente, leyendo la admirable obra de Mme. Marie Bonaparte⁴. Allí se verá que el símbolo del fuego apenas si interviene, como no sea para reclamar el elemento opuesto, el agua (pág. 350); que el símbolo del fuego no juega otro papel que el de elemento repulsivo, como una imagen groseramente sexual ante la cual se toca a rebato (pág. 232). El simbolismo de la chimenea (págs. 566, 597 y 599) figura como el simbolismo de una fría vagina donde los asesinos arrojan y tapian a su víctima. Edgar Poe fue verdaderamente un «sin hogar», el hijo de los cómicos ambulantes, el niño precozmente espantado por la visión de una madre tendida, joven y sonriente, en el lecho de la muerte. ¡Ni siquiera el alcohol ha logrado reconfortarle, calentarle, animarle! Poe no ha danzado, como una llama humana, cogido de la mano de alegres compañeros alrededor del inflamado ponche. Ninguno de los complejos que se forman en el amor al fuego han venido a sostenerle e inspirarle. Sólo el agua le ha dado su horizonte, su infinito, la profundidad insondable de su pena. Y sería necesario todo un libro para determinar la poesía de los velos y de los reflejos, la poesía de los vagos terrores que nos estremecen, haciendo resonar en nosotros los gemidos de la noche.

2

Acabamos de ver cómo el espíritu poético obedece plenamente a la seducción de una imagen preferida; le hemos visto amplificar todas las posibilidades, imaginar lo grande sobre el modelo de lo pequeño, lo general sobre el modelo de lo pintoresco, la potencia sobre el modelo de una fuerza efímera, el infierno sobre el modelo del *brulot*. Vamos ahora a mostrar cómo el espíritu precientífico, en su impulso primitivo, apenas si opera de otro modo, y que también él amplifica la potencia de una manera abusivamente agigantada por el inconsciente. El alcohol va a ser pintado con efectos tan manifiestamente horribles que no nos será difícil leer en los fenómenos descritos la *voluntad moralizadora* de los espectadores. Así, mientras que el antialcoholismo se desarrolla en el siglo xix sobre el tema evolucionista, cargando al bebedor con todas las responsabilidades de su raza, vamos a ver desarrollarse el antialcoholismo durante el siglo XVIII sobre el tema sustancialista, predominante entonces. La voluntad de condenar emplea todas las armas al alcance de su mano. En términos más generales, y aparte de la lección moralizadora habitual, veremos, una vez más, un ejemplo de la inercia

de los obstáculos sustancialistas y animistas en el umbral del conocimiento objetivo.

Siendo el alcohol eminentemente combustible es bastante fácil imaginar que las personas que se dan a los licores espirituosos acaban, de alguna manera, *impregnadas* de materias inflamables. Nadie intenta comprobar si la asimilación del alcohol transforma al alcohol. El complejo de Harpagon que se impone a la cultura como a toda tarea material, nos hace creer que no perdemos nada de cuanto absorbemos y que todas las sustancias preciosas son cuidadosamente reservadas; la grasa produce grasa; los fosfatos producen huesos; la sangre produce sangre; el alcohol produce alcohol. Particularizando, el inconsciente no puede admitir que una cualidad tan característica y tan maravillosa como la combustibilidad pueda desaparecer totalmente. He aquí, pues, la conclusión: quien bebe alcohol puede arder como el alcohol. La convicción sustancialista es tan fuerte que los *hechos*, susceptibles sin duda de una explicación más variada y normal, van a imponerse a la credulidad pública a todo lo largo del siglo XVIII. He aquí algunos recopilados en buena hora por Socquet, reputado autor, en un *Essai sur le Calorique* publicado en 1801. Señalemos de pasada que todos estos ejemplos han sido tomados de la época de las Luces.

«Se lee en las actas de Copenhague que, en 1692, una mujer del pueblo, cuya alimentación consistía casi únicamente en el uso inmoderado de los licores espirituosos, fue encontrada una mañana enteramente consumida, a excepción de las últimas articulaciones de los dedos, y del cráneo...»

«El *Annual Register* de Londres relata, hacia 1763 (t. XVIII, p. 78), el ejemplo de una mujer de cincuenta años de edad, muy dada a la embriaguez, que bebía desde hacía año y medio una pinta diaria de ron o de aguardiente, y que fue encontrada casi enteramente reducida a cenizas, entre su chimenea y su cama, sin que las coberturas ni los muebles hubiesen sufrido gran cosa; lo cual merece destacarse.» Esta última nota de refuerzo dice bastante claramente que la intuición queda satisfecha por esta suposición de una combustión totalmente interna, totalmente sustancial que sabe, de algún modo, reconocer su combustible preferido.

«Se encuentra en la *Encyclopédie méthodique* (Art. «Anatomie pathologique de l'homme»), la historia de una mujer de unos cincuenta años, que, haciendo un abuso continuo de licores espirituosos, fue consumida igualmente en el espacio de pocas horas.» Vicq-d'Azyr, que cita el hecho, lejos de refutarlo asegura que existen otros muchos similares.

«Las Memorias de la Sociedad Real de Londres ofrecen un fenómeno también sorprendente... Una mujer de sesenta años fue descubierta incinerada una mañana, tras haber bebido largamente, según se afirma, licores espirituosos durante la noche anterior. Los muebles no habían sufrido gran cosa y el fuego del hogar de su chimenea estaba totalmente apagado. Este hecho ha sido atestiguado por una muchedumbre de testigos oculares...»

«Le Cat, en una *Mémoire sur les incendies spontcm.es*, cita varios casos de combustiones humanas de ese tipo.» Se pueden leer otros cuantos más en el *Essai sur les Combustions Humaines* de Pierre-Aimé Lair.

Jean-Henri Cohausen, en un libro impreso en Amsterdam bajo el título de *Lumen novum Phosphoris accensum* relata (página 92): «Que un gentilhomme del tiempo de la reina Bona Sforza, habiendo bebido una gran cantidad de aguardiente, vomitó llamas y fue consumido.»

También es posible leer en las Efemérides de Alemania que «con frecuencia, en las regiones septentrionales, salen llamas del estómago de aquellos que beben abundantemente licores fuertes. Hace diecisiete años, dice el autor, que tres gentilhombres de Courlande, cuyos nombres silenciaré por prudencia, habiendo bebido por apuesta licores fuertes, murieron abrasados y sofoca-

dos por una llama que les salía del estómago, salvándose sólo uno de ellos.»

Jallabert, uno de los autores citados con más frecuencia como técnico en fenómenos eléctricos, se apoyaba, en 1749, sobre «hechos» semejantes para explicar la producción de fuego eléctrico por el cuerpo humano. Una mujer que sufría de reumatismo estuvo frotándose diariamente con alcohol alcanforado durante largo tiempo. Fue encontrada una mañana reducida a cenizas, sin que hubiese lugar para suponer que el rayo o el fuego común hubiesen tenido que ver con este extraño accidente. «No se puede atribuir más que a las partículas más desligadas de los azufres del cuerpo, fuertemente agitadas por el frotamiento y mezcladas con las partículas más sutiles del alcohol alcanforado.»⁵ Otro autor, Mortimer, da este consejo⁶: «Creo de buena fe que sería peligroso para las personas acostumbradas a tomar bastantes licores espirituosos, o a las que practican embrocaciones con alcohol alcanforado, hacerse electrizar.»

Se estima tan fuerte la concentración sustancial del alcohol en los cuerpos, que se llega a hablar de *incendio espontáneo*, de manera que el borracho no necesita un fósforo encendido para inflamarse. En 1766, el abate Poncelet, émulo de Buffon, añade: «El calor, como principio de vida, comienza

y mantiene el juego de la organización animal, pero cuando es llevado al grado del fuego causa extraños destrozos. ¿No se han visto borrachos, cuyos cuerpos estaban superabundantemente impregnados de espíritus ardientes por la bebida habitual y excesiva de licores fuertes, que de pronto se han prendido fuego ellos mismos y han sido consumidos por estos incendios espontáneos?» De este modo, el incendio por alcoholismo no es más que un caso particular de una concentración anormal de calórico.

Algunos autores llegan a hablar incluso de deflagración. Un ingenioso destilador, autor de una *Química del Gusto y del Olfato*, señala en estos términos los peligros del alcohol⁷: «El alcohol no perdona ni músculo, ni nervio, ni linfa, ni sangre, a las que inflama hasta el punto de hacer perecer por deflagración sorprendente y momentánea, en aquellos que osan llevar el exceso hasta su último período.»

En el siglo xix, estos incendios espontáneos, terribles castigos del alcoholismo, cesan casi por completo. Poco a poco se hacen metafóricos y dan lugar a chistes fáciles sobre las mejillas encendidas de los borrachos o sobre la nariz rubicunda que una cerilla podría inflamar. Estas bromas son, por otro lado, comprendidas inmediatamente, lo que demuestra que el pensamiento precientífico se prolonga durante bastante tiempo en

el lenguaje. Así también en la literatura. Balzac tiene la prudencia de citar la referencia por boca de una arpía. En *Le Cousin Pons*, Mme. Cibot, la bella vendedora de ostras, dice en su lenguaje incorrecto⁸: «Desde aquél entonces, no ha tenido mucho acierto 'ta mujer por lo que toca a su hombre que bebía de todo, y que se murió de una *imbustión* espontánea.»

Por el contrario, Emile Zola, en uno de sus libros más «científicos», en *Le Docteur Pascal*, relata de cabo a rabo una combustión humana espontánea⁹: «Por el agujero de la tela, ancho ya como una pieza de cinco francos, se veía el muslo desnudo, un muslo rojo, de donde salía una llamita azul. Felicité creyó, al principio, que era la ropa interior, el calzoncillo o la camisa, la que ardía. Pero no había lugar a dudas: ella veía perfectamente la carne desnuda, y la llamita azul brotaba allí, ligera, danzando como una llama errante en la superficie de un vaso de alcohol inflamado. Apenas si era más alta que la llama de una lamparilla, de muda dulzura, tan inestable, que la menor corriente de aire la desplazaba.» Con toda evidencia, lo que Zola transporta al reino de los hechos en su ensoñación ante el tazón de ponche, su complejo de Hoffman. Aquí se despliegan, en toda su ingenuidad, las intuiciones sustancialistas que hemos caracteri-

zado en las páginas precedentes: «Felicité comprendió que su tío ardía, como una esponja embebida de aguardiente. El mismo se había saturado, desde hacía años, con el más fuerte, con el más inflamable. Ardería, sin duda, hasta el final, de los pies a la cabeza.» Como puede verse, la carne viva se cuida bien de no perder los vasos de alcohol de ochenta y cinco grados absorbidos en los años precedentes. Se imagina con el mayor agrado que la asimilación alimenticia es una concentración cuidadosa, una avariciosa capitalización de la sustancia mimada...

Al día siguiente, cuando el doctor Pascal va a ver al tío Macquart, no encontrará, al igual que en los relatos precientíficos que hemos narrado, más que un puñado de fina ceniza, ante la silla apenas ahumada. Zola fuerza la nota: «Nada quedaba de él; ni un hueso, ni un diente, ni una uña; nada más que ese montón de polvo gris, que la corriente de aire de la puerta amenazaba barrer.» Finalmente veremos aparecer el secreto deseo de la apoteosis del fuego; Zola escucha la llamada de la pira total, de la hoguera íntima; dejará adivinar en su inconsciente de novelista los muy claros indicios del complejo de Empédocles: tío Macquart estaba, pues, muerto «realmente, como el príncipe de los borrachos, antorcha de sí mismo, consumiéndose en la hoguera abra-

sada de su propio cuerpo... ¡encenderse a sí mismo como un fuego de San Juan! » ¿Dónde ha visto Zola fuegos de San Juan que se encienden a sí mismos como ardientes pasiones? ¿Cómo confesar mejor que el sentido de las metáforas objetivas ha sido invertido y que es en el inconsciente más íntimo donde se encuentra la inspiración de las ardientes llamas que pueden, desde dentro, inflamar un cuerpo vivo?

Un relato tal, imaginado en todas sus partes, es particularmente grave en la pluma de un escritor *naturalista* que decía modestamente: «Yo no soy más que un sabio.» Hace pensar que Zola ha construido su imagen de la ciencia a partir de sus ensoñaciones más ingenuas y que sus teorías de la herencia obedecen a la simple intuición de un pasado que se perpetúa en una materia bajo una forma tan pobremente sustancialista, tan llanamente realista, como la *concentración* de un alcohol en la carne, del fuego en un corazón febril.

Cuentistas, médicos, físicos, novelistas, todos soñadores, parten de las mismas imágenes y van hacia los mismos pensamientos. El complejo de Hoffman los anuda bajo una imagen primera, bajo un recuerdo de infancia. Siguiendo su temperamento, obedeciendo a su «fantasma» personal, ellos enriquecen el lado subjetivo o el lado objetivo

del objeto contemplado. De las llamas que salen del *brulot*, hacen hombres de fuego o retoños sustanciales. En todo caso, *valorizan*; aportan todas sus pasiones para explicar el trazo de una llama; dan su corazón entero para «comulgar» con un espectáculo que les maravilla y que, por tanto, les engaña.

1

Max Scheler ha demostrado cuanto hay de excesivo en la teoría de la *sublimación* tal y como la desarrolla el Psicoanálisis clásico. Esta teoría sigue la misma inspiración que la doctrina utilitaria, situada en la base de las explicaciones evolucionistas. «La moral naturalista confunde siempre el núcleo y la cascara. Viendo a los hombres que aspiran recurrir a la santidad, para explicarse a sí mismos y explicar a los otros todo lo ardiente de su amor por las cosas espirituales y divinas, a palabras de una lengua que no está hecha para expresar tan raras cosas, a imágenes, analogías y comparaciones tomadas en préstamo del ámbito del amor pu-

L



ramente sensual, no se priva de decir: no se trata más que de ansia sexual velada, enmascarada o finalmente sublimada.»¹ Y Max Scheler, en páginas penetrantes, denuncia este alimento para zoquetes, que prohibirían la vida en el azul del cielo. Pues si bien es cierto que la sublimación poética y, en particular, la sublimación romántica, guarda contacto con la vida de las pasiones, se puede encontrar, precisamente en las almas que luchan contra las pasiones, una sublimación de otro tipo que nosotros denominaremos la *sublimación dialéctica* para distinguirla de la *sublimación continua* que es la que el psicoanálisis clásico toma en consideración únicamente.

Se objetará a esta sublimación dialéctica que la energía psíquica es homogénea, que es limitada, y que no es posible separarla de su función biológica normal. Se dirá que una transformación radical dejaría un blanco, un vacío, un desorden en las actividades sexuales originales. Tal intuición materialista se debe al contacto con el *material neurótico* sobre el que se funda el psicoanálisis pasional clásico. De hecho, y respecto aquello que nos concierne, mediante la aplicación de los métodos psicoanalíticos en la actividad del conocimiento objetivo, hemos llegado a la siguiente conclusión: que la *contención* es una actividad normal, una actividad útil y, mejor aún, una actividad ale-

gre. No hay pensamiento científico sin contención. La contención está en el origen del pensamiento atento, reflexivo, abstracto. Todo pensamiento coherente está constituido sobre un sistema de inhibiciones sólidas y claras. Existe una *alegría de la firmeza rígida* en el fondo de la alegría de la cultura. Mientras la contención bien llevada sea alegre, será dinámica y útil.

Para justificar la contención, proponemos la inversión de lo útil y de lo agradable, insistiendo en la supremacía de lo agradable sobre lo necesario. Desde nuestro punto de vista, la curación verdaderamente anagógica no consiste en liberar las tendencias reprimidas, sino en sustituir la contención inconsciente por una contención consciente, por una voluntad constante de reincorporación. Esta transformación es muy visible en la rectificación de un error objetivo o racional. Ante el psicoanálisis del conocimiento objetivo, un error científico está implicado en una visión filosófica, resistiéndose a la reducción, obstinándose, por ejemplo, en explicar las propiedades fenomenales según el modo sustancialista y siguiendo una filosofía realista. Tras el psicoanálisis del conocimiento objetivo, el error es reconocido como tal, si bien permanece como objeto de feliz polémica. ¡Qué profunda alegría hay en la confesión de los errores objetivos!

Reconocer que se estaba equivocando equivale a rendir el más brillante homenaje a la perspicacia del propio espíritu. Es como revivir la cultura, reforzarla, iluminarla con luces convergentes. También es exteriorizarla, proclamarla, enseñarla. Nace entonces la alegría pura de lo espiritual.

¡Pero cuánto más fuerte es esta alegría cuando el conocimiento objetivo es el conocimiento objetivo de lo subjetivo, cuando descubrimos en nuestro propio corazón lo universal humano, cuando, lealmente psicoanalizados, nos estudiamos a nosotros mismos e integramos las reglas morales en las leyes psicológicas! El fuego que nos quemaba, nos ilumina entonces súbitamente. La pasión encontrada, deviene pasión querida. El amor deviene familia. El fuego deviene hogar. Esta normalización, esta socialización y esta racionalización pasan frecuentemente, con el peso de sus neologismos, por tibieza. Ellas excitan la burla fácil de los partidarios de un amor anárquico, espontáneo, impregnado del calor de los instintos primitivos. Pero para quien se espiritualiza, la purificación posee un extraño dulzor y la conciencia de la pureza prodiga una extraña luz. Sólo la purificación nos permite dialectizar, sin destruirla, la fidelidad de un amor profundo. Aunque abandone una pesada masa de materia y de fuego, la purificación tiene más posibilidades, y no

menos, que el impulso natural. Sólo un *amor purificado* es capaz de hallazgos afectuosos. Este amor es *individualizante*. Permite pasar de la originalidad al carácter. «Verdaderamente, dice Novalis², un amante desconocido posee un encanto mágico. Pero la aspiración a lo desconocido, a lo imprevisto, es extremadamente peligrosa y nefasta.» En la pasión, más que en cualquier otra cosa, la necesidad de constancia debe dominar a la necesidad de aventura.

No podemos desarrollar aquí con amplitud esta tesis de la sublimación dialéctica cuya alegría nace de una contención claramente sistemática. Bástenos con haberla indicado en su generalidad. Vamos ahora a verla obrar con motivo del problema preciso que estudiamos en este pequeño librito. La facilidad de este estudio particular será, por otro lado, una prueba de que el problema del conocimiento del fuego es un verdadero problema de *estructura psicológica*. Nuestro libro aparecerá entonces como un espécimen de toda una serie de estudios intermedios, entre sujeto y objeto, que podrían ser emprendidos para mostrar la influencia fundamental sobre la vida del espíritu de determinadas contemplaciones, apoyadas en pretextos objetivos.

Si el problema psicológico del fuego se presta tan fácilmente a una interpretación de sublimación dialéctica es porque las propiedades del fuego aparecen cargadas, como ya hemos señalado frecuentemente, de numerosas contradicciones.

Para llegar enseguida al punto esencial y mostrar las posibilidades de dos centros de sublimación, estudiemos la dialéctica de la pureza y de la impureza atribuidas, tanto la una como la otra, al fuego.

Que el fuego sea a veces el signo del pecado y del mal es bien fácil de comprender si se recuerda todo lo que hemos dicho sobre el fuego sexualizado. Toda lucha contra los impulsos sexuales debe estar simbolizada, pues, por una lucha contra el fuego. Se podrían acumular fácilmente los textos donde el carácter demoníaco del fuego está implícito o explícito. Las descripciones literarias del infierno, los grabados y los cuadros que representan al diablo con su lengua de fuego darían lugar a un psicoanálisis bien claro.

Vayamos, pues, al otro polo y veamos de qué modo el fuego ha podido llegar a ser un símbolo de pureza. Para ello nos es preciso descender hasta las propiedades netamente

fenomenales. Este es el precio del método elegido en esta obra, donde nos es necesario apoyar todas las ideas sobre hechos objetivos. No evocaremos aquí el problema teológico de la purificación por el fuego; sería preciso, para exponerlo, un estudio muy largo. Basta con indicar que el nudo del problema está en el *contacto* de la metáfora con la realidad: ¿el fuego que abrasará al mundo en el Juicio final y el fuego del infierno, son o no son semejantes al fuego terrestre? Los textos son tan numerosos en un sentido como en el otro, pues, no es dogma de fe que el fuego del infierno sea un fuego material de la misma naturaleza que el nuestro. Tal variedad en las opiniones puede subrayar, por otro lado, la enorme floración de metáforas construidas alrededor de la imagen primera del fuego. Todas esas flores de la razón teológica que adornan a «nuestro hermano el fuego» merecerían una paciente clasificación, pero nosotros, que nos hemos impuesto la tarea de determinar las raíces *objetivas* de las imágenes poéticas y morales, debemos buscar únicamente las *bases sensibles* del principio que pretende que el fuego *lo purifica todo*.

Una de las razones más importantes de la valorización del fuego en ese sentido puede ser la *desodorización*. Es, en cualquier caso, una de las pruebas más directas de la purificación. El olor es una cualidad primi-



tiva, imperiosa, que se impone por la presencia más hipócrita, más inoportuna. El olor viola verdaderamente nuestra intimidad. *El fuego lo purifica todo* porque suprime los olores nauseabundos. Una vez más, *lo agradable prima lo útil* y no podemos seguir la interpretación de Frazer que pretende que el alimento cocido ha dado más fuerza a los hombres de una tribu que, habiendo conquistado el fuego casero, han podido digerir mejor los alimentos preparados y se han encontrado entonces con más fuerza para imponer su yugo a las tribus vecinas. Ante esta fuerza real, materializada, que proviene de una asimilación digestiva más fácil, es preciso colocar la fuerza imaginada, producida por la conciencia del bienestar, de la fiesta íntima del ser, por el placer consciente. La carne cocinada representa, ante todo, la putrefacción vencida. Es, junto con la bebida fermentada, el principio del banquete, es decir, el principio de la sociedad primitiva.

Por su acción desodorizante, el fuego parece transmitir uno de los valores más misteriosos, más indefinidos y, por tanto, más sorprendentes. Se trata de ese valor sensible que forma la base fenomenológica de la idea de la *virtud sustancial*. Una psicología de lo primitivo debe ceder un ancho lugar al psiquismo olfativo.

Una segunda razón del principio de pu-

rificación por el fuego, razón mucho más culta y, por consecuencia, mucho menos eficaz psicológicamente, es que el fuego separa las materias y aniquila las impurezas materiales. Dicho de otro modo, aquello que haya sufrido la prueba del fuego habrá ganado en homogeneidad y, por tanto, en pureza. La fundición y la fragua de los minerales han suministrado un lote de metáforas inclinadas todas hacia la misma valorización. No obstante, esta fundición y esta fragua permanecen como experiencias excepcionales, como experiencias cultas que influyen mucho sobre la ensoñación de los hombres de letras, pero bien poco sobre la ensoñación natural, que siempre vuelve a la imagen primitiva.

De estos fuegos de fusión, por último, será conveniente examinar más de cerca el fuego agrícola que purifica los barbechos. Esta purificación ha sido concebida como verdaderamente profunda. No solamente el fuego destruye las malas hierbas, sino que enriquece la tierra. No está demás recordar los pensamientos virgilianos, tan activos aún en el alma de nuestros campesinos: «También es bueno incendiar, de vez en cuando, un campo estéril y entregar la ligera paja a las llamas chispeantes: bien sea porque el fuego comunica a la tierra una virtud secreta y más abundantes jugos; bien sea porque la purifica y seca la humedad su-

perflua; bien sea porque abre poros y canales subterráneos que llevan la savia a las raíces de las plantas nuevas; bien sea porque endurece el suelo, estrecha las venas demasiado abiertas, y cierra así la entrada a las lluvias excesivas, a los ardientes rayos del sol, al soplo helado de Bóreas»³. Como siempre, la multiplicación de las explicaciones, con frecuencia contradictorias, recubre un valor primitivo indiscutido. Pero la valoración es aquí ambigua: reúne los pensamientos de la supresión de un mal y de la producción de un bien. Es, pues, muy susceptible de hacernos comprender la dialéctica exacta de la purificación objetiva.

3

Veamos ahora la región donde el fuego es puro. Parece situarse su límite en la punta de la llama, donde el color cede lugar a una vibración casi invisible. Entonces el fuego se desmaterializa, pierde realidad, se hace espíritu.

Por otro lado, lo que disminuye la purificación de la idea del fuego es que el fuego deja cenizas. Las cenizas han sido consideradas a menudo como verdaderos excrementos. Pierre Fabre creía que la Alquimia era, en los primeros tiempos de la humanidad \ «muy poderosa gracias al poder de su fuego

natural... también se veía cómo las cosas duraban más de lo que se ve en el presente, porque este fuego natural está mucho más debilitado por la sociedad de una grande y enorme cantidad de excrementos que no puede arrojar, que causan su entera extinción en una infinidad de casos particulares». De ahí la necesidad de renovar el fuego, de volver al fuego original que es el fuego puro.

Viceversa, cuando se sospecha la *impureza* del fuego, se pretende, a toda costa, descubrir sus residuos. Así se estima que el *fuego normal de la sangre* es de una gran pureza: en la sangre «reside ese fuego vivificante por el cual el hombre existe, siendo siempre también el último en corromperse; y cuando llega a la corrupción es sólo algunos instantes después de la muerte⁵». Pero la fiebre es la señal de una impureza en el fuego de la sangre; es la marca de un azufre impuro. No hay que asombrarse, pues, de que la fiebre recubra «los conductos de la respiración, y principalmente la lengua y los labios, de una fuliginosidad negra y quemada⁶». Aquí se ve qué poder de explicación puede alcanzar una metáfora para un espíritu ingenuo, cuando esta metáfora actúa sobre un tema esencial como el del fuego.

El mismo autor ha preparado su teoríe de las fiebres, refiriéndose, como a una evidencia indiscutible, a la distribución de

fuego puro y del fuego impuro. «Hay en la naturaleza dos tipos de fuego: uno que se hace de un azufre muy puro, separado de todas las partículas terrestres y groseras, como el del alcohol, el del rayo, etc., y otro que se hace de azufres groseros e impuros, porque están mezclados con tierras y sales, tales como los fuegos que se hacen con la madera y con materias bituminosas. El hogar donde se les hace arder creemos que indica bien esta diferencia; el primer fuego no deja allí ninguna materia sensible cuando lleva a cabo la separación, siendo enteramente consumido por la combustión. Pero el fuego del último orden produce al encenderse un humo considerable, y deja en el cañón de la chimenea una gran cantidad de hollín... y de tierra inútil.» Esta vulgar constatación basta a nuestro médico para dar una característica de la impureza de una sangre enfebrecida, dominada accidentalmente por el *fuego impuro*. Otro médico añade aún: «es un fuego ardiente, que carga la lengua de sequedad y de hollín», quien vuelve las fiebres tan malignas.

Puede verse cómo sobre las formas fenomenales más elementales se constituye la fenomenología de la pureza y de la impureza del fuego. No hemos dado más que algunas, a título de ejemplo, y puede que hayamos fatigado ya la paciencia del lector. Pero esta impaciencia, por sí sola, es una señal:

se desearía que el reino de los valores fuese un reino cerrado. Se desearía poder juzgar valores sin preocupación por las significaciones empíricas primeras. Pero parece que muchos valores no hacen sino perpetuar el privilegio de determinadas experiencias objetivas, de manera que hay una mezcla inextricable de hechos y de valores. Es tal mezcla la que debe separar un psicoanálisis del conocimiento objetivo. Cuando la imaginación haya «precipitado» los elementos materialistas irrazonados, tendrá más libertad para la construcción de experiencias científicas nuevas.

4

Mas, la verdadera idealización del fuego se forma siguiendo la dialéctica fenomenológica del fuego y de la luz. Como todas las dialécticas sensibles que encontramos en la base de la sublimación dialéctica, la idealización del fuego por la luz reposa sobre una contradicción fenomenal: a veces el fuego brilla sin quemar; entonces su valor es todo pureza. Para Rilke: «Ser amado quiere decir, consumirse en la llama; amar es iluminar con una luz inagotable.» Amar, pues, es escapar a la duda, es vivir en la evidencia del corazón.

Esta idealización del fuego en la luz pa-

rece ser el principio de la trascendencia novalisiana, cuando el principio es buscado lo más cerca posible de los fenómenos. Novalis dice, en efecto: «La luz es el genio del fenómeno ígneo.» La luz no es solamente un símbolo, sino un agente de la pureza. «Allí donde la luz no encuentra nada que hacer, nada que separar, nada que unir, pasa. Lo que no puede ser unido ni separado es simple, puro.» En los espacios infinitos la luz no hace, pues, *nada*. Ella espera al ojo. Espera al alma. Ella, pues, es la base de la iluminación espiritual. Puede que jamás se haya obtenido tanto pensamiento de un fenómeno físico como cuando Novalis describe el paso del fuego íntimo a la luz celeste. Seres que han vivido por la llama primera de un amor terrestre acaban en la exaltación de la pura luz. Esta vía de la autopurificación ha sido indicada netamente por Gastón Derycke en su artículo sobre la *Expérience romantique* \ Cita precisamente a Novalis: «Seguramente yo dependía demasiado de esta vida —un poderoso correctivo era necesario... Mi amor se ha transformado en llama, y esta llama consume poco a poco todo lo que es terrestre en mí.»

El colorismo novalisiano, del que ya hemos señalado suficientemente la profundidad, se sublima en una visión iluminada. Esta es una especie de necesidad material: no se ve otra idealización posible para el

amor de Novalis que este iluminismo. Podría ser interesante considerar un iluminismo más coordinado como el de Swedenborg y preguntarse si tras esta vida, en una luz primitiva, no sería posible descubrir una vida más modestamente terrestre. ¿El fuego swedenborgiano deja cenizas? Resolver esta cuestión sería desarrollar la recíproca de todas las tesis que hemos presentado en este libro. Nos ha bastado con probar que tales cuestiones tienen un sentido y que tendría interés doblar el estudio psicológico de la ensoñación mediante el estudio objetivo de las imágenes que nos encantan.

Conclusión

Si el presente trabajo puede ser considerado como base de una física o de una química de la ensoñación, como esbozo de una determinación de las condiciones objetivas de la ensoñación, deberá ser capaz de preparar los instrumentos para una crítica literaria objetiva en el sentido más preciso del término. Deberá mostrar que las metáforas no son simples idealizaciones que parten, como cohetes, para estallar en el cielo expandiendo allí su insignificancia, sino que, por el contrario, las metáforas se incitan y se coordinan más que las sensaciones, hasta el punto de que un espíritu poético es pura y simplemente una sintaxis de las metáforas. Cada poeta debería dar lugar a un *diagrama* que indicaría el sentido y la si-

metría de sus coordenadas metafóricas, del mismo modo que el diagrama de una flor fija el sentido y las simetrías de su acción floral. No existe *flor real* sin esta conveniencia geométrica. Igualmente, no existe floración poética sin una cierta síntesis de imágenes poéticas. No es preciso, sin embargo, ver en esta tesis una voluntad de limitar la libertad poética, de imponer una lógica —o lo que es lo mismo, una realidad— a la creación del poeta. Es detrás del golpe, objetivamente, detrás de la expansión, donde creemos descubrir el realismo y la lógica íntima de una obra poética. Muchas veces, imágenes verdaderamente diversas, que se creía hostiles, heteróclitas, disolventes, vienen a fundirse en una imagen adorable. Los mosaicos más extraños del surrealismo tienen, de pronto, gestos continuos; un tornasol revela una luz profunda; una mirada que chispea ironía tiene, repentinamente, un destello de ternura: el agua de una lágrima sobre el fuego de una confesión. Tal es la acción decisiva de la imaginación: de un monstruo hace un recién nacido.

Pero un *diagrama poético* no es simplemente un dibujo: debe encontrar el medio de integrar las dudas, las ambigüedades, que, por sí solas, pueden librarnos del realismo y permitirnos soñar; y es aquí donde la tarea que columbramos alcanza toda su dificultad y todo su precio. No se hace poe-

sía en el seno de una unidad: lo único no posee propiedad poética. Pero si no puede hacerse nada mejor para alcanzar enseguida la multiplicidad ordenada, podemos servirnos de la dialéctica como de un estruendo que despierta las resonancias adormecidas. «La agitación de la dialéctica del pensamiento, señala muy justamente Armand Petitjean, con o sin imágenes, sirve como ninguna otra para determinar la Imaginación.» En todo caso, y ante todo, es necesario quebrantar los impulsos de una expresión refleja, psicoanalizar las imágenes familiares para acceder a las metáforas y, sobre todo, a las metáforas de las metáforas. Entonces se comprenderá que Petitjean haya podido escribir que la imaginación escapa a las determinaciones de la psicología —psicoanálisis comprendido— y que ella constituye un reino autóctono, autógeno. Suscribimos tal punto de vista: más que la voluntad, más que el impulso vital, la Imaginación es la fuerza propia de la producción psíquica. Psíquicamente, somos creados por nuestra ensoñación. Creados y limitados por nuestra ensoñación, pues es la ensoñación quien traza los últimos confines de nuestro espíritu. La imaginación trabaja en su cúspide, como una llama, y es en la región de la metáfora de metáforas, en la región dadaísta, donde el sueño, como le ha visto Tristan Tzara, es el ensayo de un

experiencia cuando la ensoñación transforma formas previamente transformadas, donde debe buscarse el secreto de las energías mutantes. Es preciso, pues, encontrar el medio de instalarse en el lugar donde el impulso original se divide, tentado sin duda por una anarquía personal, pero obligado a la vez a la seducción ajena. Para ser feliz, es preciso pensar en la dicha de otro. Hay así una alteridad en las alegrías más egoístas. El diagrama poético debe, pues, suscitar una *descomposición* de fuerzas, rompiendo con el ideal ingenuo —ideal egoísta— de la unidad de composición. Este es el problema mismo de la vida creadora: ¿cómo lograr un porvenir no olvidando en él el pasado? ¿Cómo conseguir que la pasión se ilumine sin enfriarse?

Si la imagen no deviene psíquicamente activa más que por las metáforas que la *descomponen*, si no crea un psiquismo verdaderamente nuevo más que en las transformaciones más prolongadas, en la región de la metáfora de metáforas, se comprenderá la enorme producción poética de las imágenes del fuego. Hemos intentado mostrar, en efecto, que el fuego es, entre los factores de imágenes, el más *dialectizado*. El por sí solo es *sujeto y objeto*. Cuando se llega al fondo de un animismo, siempre se halla un calorismo. Lo que yo reconozco como vivo, como inmediatamente vivo, es lo que reco-

nozco como cálido. El calor es la prueba por excelencia de la riqueza y permanencia sustanciales; por sí solo da un sentido inmediato a la intensidad vital, a la intensidad de ser. Al lado de la intensidad del fuego íntimo, ¡qué templadas, inertes, estáticas, sin destino, son las otras intensidades sensibles! Carecen de crecimiento real. No nos sostienen sus promesas. No se activan en la llama y en la luz que simbolizan la trascendencia.

Tal y como hemos visto detalladamente, el fuego íntimo se dialectiza en todas sus propiedades, como una réplica a esta dialéctica fundamental del sujeto y del objeto. Hasta el punto de que basta inflamarse para contradecirse. Desde el momento en que un sentimiento sube a la tonalidad del fuego, desde el momento en que se expone, en su violencia, a la metafísica del fuego, puede estarse seguro de que va a acumular una muchedumbre de contrarios. El ser amante quiere entonces ser puro y ardiente, único y universal, dramático y fiel, instantáneo y permanente. Ante la enorme tentación, la Pasiphaé de Vielé-Griffin murmura:

*Un souffle chaud m'empourpre, un grand frisson
me ¿Lace.*

Imposible escapar a esta dialéctica: tener conciencia de arder es enfriarse; sentir una intensidad es disminuirla; es preciso

ser intenso sin saberlo. Tal es la amarga ley del hombre activo.

Esta ambigüedad sólo es propicia a dar cuenta de los titubeos pasionales. De manera que, finalmente, todos los *complejos* ligados al fuego son complejos dolorosos, complejos enloquecedores y poetizantes a la vez, complejos reversibles: se puede encontrar el paraíso en su movimiento o en su reposo, en la llama o en la ceniza.

*Dans la clairière de tes yeux
Montre les ravages du feu ses oeuvres d'inspiré
Et le paradis de sa cendre.*

Paul Eluard

Tomar el fuego o darse al fuego, destruir o consumirse, seguir el complejo de Prometeo o el complejo de Empédocles: tal es el giro psicológico que transforma todos los valores, que muestra también la discordia de los valores. ¿Cómo probar mejor que el fuego es la ocasión, en el sentido muy preciso de C. G. Jung, «para un complejo arcaico fecundo», y que un psicoanálisis especial debe destruir en él las dolorosas ambigüedades para mejor liberar las dialécticas alertas que dan a la ensoñación su verdadera libertad y su verdadera función de psiquismo creador?

11 de diciembre de 1937

Notas

Introducción

¹ *Étude sur l'évolution d'un problème de physique la propagation thermique dans les solides.* París, 1921

Capítulo 1

¹ A. Roy-Desjoncades, *Les Lois de la Nature, applicables aux lois physiques de la Médecine et au bit général de l'humanité*, 2 vol. París, 1788, t. II, p. 14

² Ducarla, *Du Feu complet*, p. 307.

Capítulo 2

(*) *Mange cramaille, mange cramaille!* La palabra *cramaille* es una deformación infantil o rural de *maillière* (llar) (*N. del T.*).

¹ Pierre Bertaux, *Holderlin*. París, 1936, p. 171.

² D'Annunzio, *Le Feu*, ed. francesa, p. 322.

Capítulo 3

¹ Auguste-Guillaume de Schlegel, *CEuvres écrites en français*, t. I, Leipzig, 1846, pp. 307-308.

² Max Muller, *Origine et développement de la Religion*, ed. francesa de J. Darmesteter, 1879, p. 190.

(*) En español, la evolución equivalente de estos términos sería de *lo vivo* a *lo ígneo*, aunque muy posiblemente, la evolución etimológica castellana sea distinta. Valga, de todos modos, como ejemplo. (*N. del T.*)

³ Bernardin de Saint-Pierre, *Études de la Nature*, 4.^a edic. 1791, t. IV, p. 34.

⁴ Chateaubriand, *Voyage en Amérique*, pp. 123-124.

⁵ J. G. Frazer, *Le Rameau d'Or*, ed. francesa, 3 vol., tomo III, p. 474.

⁴ Citado por Albert Béguin, *L'Ame romantique et le rêve*, 1937, 2 vol., t. I, p. 191.

¹ Novalis, *Henri d'Offerdingen*, ed. francesa, p. 241, nota p. 191.

" Novalis, obra citada, p. 237.

¹ Ver Charles Nodier, segundo prefacio de *Smarra*.

"" Novalis, obra citada, p. 227.

Capítulo 4

¹ J. B. Robinet, *De la Nature*, 3.^a edic, 4 vol., Amsterdam 1766, t. I, p. 217.

² Robinet, obra citada, t. I, p. 219.

³ Robinet, obra citada, t. IV, p. 234.

⁴ Novalis, *Journal intime*, seguido de... *Máximes médites*, París, p. 106.

⁵ De Malón, *Le Conservateur du sang humain, ou la saignée démontrée toujours pernicieuse et souvent mortelle*, 1767, p. 146.

⁴ Jean-Pierre David, *Traite de la Nutrition et de l'accroissement, precede d'une dissertation sur l'usage des eaux de l'ammios*.

⁷ Jean-Pierre Fabre, *L'Abrégé des secrets chimiques*. París, 1636, p. 374.

⁸ Conde de Lacépède, *Essai sur l'électricité naturelle et artificielle*, 2 vol. París, 1871, t. II, p. 169.

* *Cosmopolite ou nouvelle lumière clymique*. París, 1723, p. 7.

" *La formation de l'esprit scientifique*. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo. París, 1938.

" Nicolás de Locques, *Les Rudiments de la Philosophie naturelle touchant le système du corps mixte*, 2 vol. París, 1665.

¹² *La lumière sortant de soi-même de ténèbres*, escrito en versos italianos, ed. francesa de B. D. L., 2.^a edic, París, 1693.

¹³ Novalis, *Henri d'Offerdingen*, ed. francesa, p. 186.

¹⁴ Max Scheler, *Nature et forme de la sympathie*, edición francesa, p. 120.

¹⁵ D'Annunzio, *Le Feu*, ed. francesa, p. 325.

¹⁴ Paul Valéry, *Pièces sur l'art.*, p. 13.

" Paul Valery, obra citada, p. 9.

Capítulo 5

¹ Boerhaave, *Éléments de Chimie*, traducción al francés, 2 vol. Leide, 1752, t. I, p. 144.

³ Charles-Guillaume Scheele, *Traite chimique de l'air et du feu*, ed. francesa, París, 1781.

³ R. P. Castel, *L'Optique des couleurs*. París, 1740, página 34.

⁴ Ducarla, obra citada, p. 4.

⁵ Boerhaave, obra citada, t. I, p. 145.

⁴ Carra, *Dissertation élémentaire sur la nature de la lumière, de la chaleur, du feu et de l'électricité*. Londres, 1787, p. 50.

⁷ Marat, *Découvertes sur le feu, l'électricité et la lumière, constatées par une suite d'expériences nouvelles*, París, 1779, p. 28.

⁸ Blaise de Vigenère, *Traite du feu et du sel*. París, 1622, p. 60.

¹ Jourdain Guibelet, *Trois Discours philosophiques*. Evreux, 1603, p. 22.

¹⁰ Boerhaave, obra citada, t. I, p. 303.

" Robinet, obra citada, t. I, p. 44.

¹² Joachim Poleman, *Nouvelle Lumière de Médecine du mystère du soufre des philosophes*, ed. francesa del latín, Rúan, 1721, p. 145.

¹³ Guibelet, obra citada, p. 22.

¹⁴ Abate de Mangin, *Question nouvelle et intéressante sur l'électricité*, 1749, pp. 17, 23, 26.

¹⁵ Winckler, *Essai sur la nature, les effets et les causes de l'électricité*, ed. francesa, París, 1748, p. 139.

¹⁶ Jean-Baptiste Fayol, *L'Harmonie celeste*. París, 1672, página 320.

¹⁷ David, obra citada, pp. 290, 292.

¹⁸ *Lettre philosophique* seguida de *Cosmopolite*. París, 1723, pp. 9, 12.

¹⁹ Reynier, *Du Feu et de quelques-uns de ses principaux effets*. Lausana, 1787, pp. 29, 34.

²⁰ Boerhaave, obra citada, t. II, p. 876.

²¹ Nicolás de Locques, *Les Rudiments de la philosophie naturelle touchant le système du corps mixte*. París, 1665, pp. 36, 47.

²² Hecquet, *De la digestion et des maladies de l'estomac*. París, 1712, p. 263.

²³ *Cosmopolite*, obra citada, p. 113.

²⁴ *Lettre philosophique* seguida de *Cosmopolite*, obra citada, p. 18.

²⁵ Poleman, obra citada, p. 167.

²⁶ Nicolás de Locques, obra citada, t. I, p. 52.

²⁷ Crosset de La Heaumerie, *Les secrets les plus cachés de la philosophie des anciens*. París, 1722, pp. 299.

²⁸ Reynier, obra citada, pp. 39 y 43.

²⁹ Nicolás de Locques, obra citada, p. 46.

Capítulo 6

(*) *Brülol*: aguardiente quemado con azúcar; es lo que los gallegos denominan hacer una *queimada*. (N. del T.)

¹ Citado y comentado por Albert Béguin, *L'Ame romantique et le revé*. Marsella, 1937, 2 vol., t. II, p. 62.

² Cf. Théophile Gautier, *Les Jeunes-France. Le Bol de Punch*, p. 244.

³ Armand Petitjean, *Imagination et Réalisation*. París, 1936.

⁴ Marie Bonaparte, *Edgar Poe*. París.

⁵ Jallabert, *Experiences sur Vélectricité avec quelques conjectures sur la cause de ses effets*. París, 1749, página 293.

⁶ Martine, *Dissertations sur la chdleur*, ed. francesa, París, 1751, p. 350.

⁷ Sin nombre de autor, *Chimie du Goüt et de l'Odo-rat ou Principe pour composer facilement, et a peu de frais, les liqueurs á boire et les eaux de senteur*. París, 1755, p. V.

⁸ Balzac, *Le Cousin Pons*, Ed. Calmann-Lévy, p. 172.

⁹ Emile Zola, *Le Docteur Pascal*, p. 227.

Capítulo 7

¹ Max Scheler, *Nature et Formes de la sympathie*, ed. francesa, p. 270.

² Novalis, *Journal intime* seguido de... *Fragments inédits*, ed. francesa, p. 143.

³ Virgilio, *Geórgicas*, libro I, versos 84 y ss.

⁴ Pierre-Jean Fabre, obra citada, p. 6.

⁵ De Malón, *Le Conservateur du sane humain*. París, 1767, p. 135.

⁶ De Pezanson, *Nouveau Traite des fièvres*. París, 1690, pp. 30, 49.

⁷ Ver *Cahiers du Sud*, número de mayo de 1937, página 25.

índice

Introducción	7
Capítulo 1	
Fuego y respeto. El complejo de Prometeo ...	17
Capítulo 2	
Fuego y ensueño. El complejo de Empedocles.	27
Capítulo 3	
Psicoanálisis y prehistoria. El complejo de Novalis.....	39
Capítulo 4	
El fuego sexualizado.....	75
Capítulo 5	
La química del fuego: historia de un falso pro- blema.....	101