

Moisés y la religión monoteísta
(1939 [1934-38])

FOTOCOPIADORA
C.E.Psi
② T. Psicoanalítica
Folio 4
S/F 1
D/F 6

Nota introductoria

Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abendstunden

Ediciones en alemán

- 1939 Amsterdam: Verlag Allert de Lange, 241 págs.
1950 GW, 16, págs. 101-246.
1974 SA, 9, págs. 455-581.

*Traducciones en castellano**

- 1939 *Moisés y la religión monoteísta*. Buenos Aires: Lo-
sada. Traducción de Felipe Jiménez de Asúa.
1955 Igual título. SR, 20, págs. 7-132. Traducción de
Ludovico Rosenhal.
1968 Igual título. BN (3 vols.), 3, págs. 181-285.
1975 Igual título. BN (9 vols.), 9, págs. 3241-324.

Los primeros dos ensayos que componen esta obra aparecieron en 1937 en *Imago*, 23, n.º 1, págs. 5-13, y n.º 4, págs. 387-419. La sección C de la parte II del tercer ensayo fue leída en nombre del autor por Anna Freud, el 2 de agosto de 1938, en el Congreso Psicoanalítico Internacional de París, y publicada luego por separado en *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse-Imago*, 24, n.ºs 1-2 (1939); págs. 6-9, con el título «Der Fortschritt in der Geistigkeit» («El progreso en la espiritualidad»). El primer ensayo y las primeras tres secciones del segundo fueron incluidos en *Almanach 1938*, págs. 9-43. Al incorporar estas tempranas publicaciones a la obra total sólo se hicieron unos pocos cambios carentes de importancia, de los cuales se da cuenta en la presente edición.

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

Aparentemente, Freud completó el primer borrador de este libro en el verano de 1934, titulólo *El hombre Moisés, una novela histórica* (Jones, 1957, pág. 206). En una larga carta dirigida a Arnold Zweig el 30 de setiembre de 1934 (incluida en Freud, 1960a, Carta 276), hizo una síntesis de él y le manifestó sus razones para no publicarlo. Estas eran más o menos las mismas que expresa en la primera «Advertencia preliminar» al tercer ensayo (*infra*, pág. 52), a saber: por un lado, sus dudas en cuanto a que su argumentación estuviera suficientemente bien fundada, y, por otro lado, su temor a la reacción que provocaría la publicación entre los dignatarios de la Iglesia Católica Romana que a la sazón tenían un papel dominante en el gobierno austríaco. De la síntesis que hizo entonces se desprende que la obra era en esencia igual a la que hoy tenemos ante nosotros —hasta su división en tres ensayos se mantuvo sin modificar—. No obstante, algunos cambios debe haber sufrido. Freud exteriorizaba de continuo que se sentía insatisfecho con ella, en particular con el tercer ensayo. Parece que en el verano de 1936 la sometió a una revisión general, si bien las noticias que nos han llegado al respecto distan de ser claras (Jones, 1957, pág. 388). Sea como fuere, el primer ensayo se publicó a comienzos del año siguiente (1937), y el segundo, al término de dicho año.¹ Pero al tercero lo retuvo aún, y sólo lo pasó a la estampa luego de su arribo a Inglaterra en la primavera de 1938. El libro se imprimió en Holanda meses después, y en marzo de 1939 se publicó la traducción inglesa.

Es muy probable que al lector de *Moisés y la religión monoteísta* lo impresione en primer lugar una cierta heterodoxia, y aun excentricidad, en su construcción: tres ensayos de muy distinta extensión, dos «advertencias» a comienzos del tercero y un «resumen» situado en la mitad de ese mismo ensayo, recapitulaciones y repeticiones continuas: esta clase de irregularidades son desconocidas en otros escritos de Freud, y él mismo lo señala y se disculpa por ello más de una vez. ¿A qué atribuirlo? Sin duda, a las circunstancias en que fue redactada la obra: el largo período (cuatro años o más) durante el cual se la sometió a una constante revisión, y las agudas dificultades externas de la fase final, cuando Austria vivió una serie de perturbaciones políticas

¹ Este último fue concluido el 11 de agosto de 1937 (cf. Freud, 1960a, Carta 290).

que culminaron con la ocupación de Viena por los nazis y la forzada migración de Freud a Inglaterra. Que todas estas influencias sólo dejarían huella en el ámbito limitado y temporario de este único trabajo lo demuestra, de manera muy concluyente, la obra que le siguió de inmediato, *Esquema del psicoanálisis* (1940a), *infra*, págs. 133 y sigs., la cual se halla entre las más concisas y mejor organizadas de Freud.

Pero aun si se piensa que *Moisés y la religión monoteísta* sufre alguna carencia en su forma de exposición, ello no implica una crítica al interés de su contenido o a la coherencia de su argumentación. Sus fundamentos históricos son, por cierto, materia de debate para los especialistas, pero el ingenio con que los desarrollos psicológicos se ajustan a las premisas ha de persuadir, sin duda, al lector desprejuiciado. En particular, a las personas familiarizadas con el psicoanálisis del individuo les fascinará apreciar la misma serie de desarrollos aplicados al análisis de un grupo nacional. Por supuesto, la obra en su conjunto debe considerarse continuación de los estudios anteriores de Freud sobre los orígenes de la organización social humana: *Tótem y tabú* (1912-13) y *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921c). Se hallará un muy elaborado y esclarecedor examen del libro en la biografía de Jones (1957, págs. 388-401).

James Strachey

I. Moisés, un egipcio

Quitarle a un pueblo el hombre a quien honra como al más grande de sus hijos no es algo que se emprenda con gusto o a la ligera, y menos todavía si uno mismo pertenece a ese pueblo. Mas ninguna elección podrá movernos a llegar la verdad en beneficio de unos presuntos intereses nacionales, tanto menos cuando del esclarecimiento de un estado de cosas se pueda esperar ganancia para nuestra inteligencia.

El hombre Moisés,¹ que para el pueblo judío fue libertador, legislador y fundador de su religión, pertenece a tiempos tan remotos que no se puede esquivar una pregunta previa, a saber, si fue una personalidad histórica o una creación de la saga. Si en efecto vivió, tuvo que ser en el siglo XIII, o quizás en el siglo XIV, antes de nuestra era; de él no tenemos más noticia que la proporcionada por los libros sagrados y las tradiciones escritas de los judíos. Y no obstante carecer así de una certeza definitiva para decirse, la inmensa mayoría de los historiadores se han declarado en favor de su real existencia y de la realidad del éxodo de Egipto que a él se anuda. Con buen derecho, se afirma que la posterior historia del pueblo de Israel sería ininteligible si no admitiéramos esa premisa. Por otra parte, la ciencia de nuestros días se ha vuelto mucho más precavida y muestra más respeto por las tradiciones que el usual en los comienzos de la crítica histórica.

Lo primero que de la persona de Moisés nos interesa es el nombre, que en hebreo se dice *Mosche*. Cabe preguntar: ¿De dónde proviene? ¿Qué significa? Como se sabe, ya el relato de *Exodo*, capítulo 2, trae una respuesta. Allí se narra que la princesa egipcia que rescató al niño abandonado al Nilo le dio ese nombre con el fundamento etimológico de haberlo recogido ella de las aguas.² Empero, esa explicación

¹ Así se designa a Moisés en la Biblia (cf. *Números*, 12: 3), y la frase aparece varias veces a lo largo de esta obra, cuyo título, traducido literalmente, sería *El hombre Moisés y la religión moisésita*.]

² [*Exodo*, 2: 10.]

es de una manifiesta insuficiencia. «La interpretación bíblica del nombre, "el recogido de las aguas" — juzga un autor del *Jüdisches Lexikon*—³ es una etimología popular con la que no condice ya la forma hebrea activa (*Mosche*) puede significar a lo sumo "el que recoge"». Cabe refrendar esta desautorización con otros dos argumentos, a saber, que es disparatado atribuir a una princesa egipcia derivar el nombre del hebreo, y que es muy verosímil que no fueran las del Nilo las aguas de las cuales recogieron al niño.

En cambio, desde hace tiempo, diversos autores se inclinan por la conjetura de que el nombre «Moisés» proveniría del léxico egipcio. En lugar de citar a todos los autores que se han pronunciado en este sentido, intercalaré, traducido, el correspondiente pasaje de un reciente libro de J. H. Breasted, autor cuya *History of Egypt* (1906) se considera canónica: «Es digno de señalarse que su nombre, "Moisés", era egipcio. Es, simplemente, la palabra egipcia "mose", que significa "hijo", y la abreviatura de apelativos más completos como "Amen-mose", es decir, "hijo de Amón", o "Prah-mose", o sea, "hijo de Prah", nombres que a su vez son abreviaturas de oraciones más largas: "Amón (ha dado un) hijo", o "Prah (ha dado un) hijo". El nombre "hijo" pasó a ser pronto un cómodo sustituto del nombre completo y detallado, y en monumentos egipcios no es raro hallar el apelativo "Mose". Sin duda, el padre de Moisés dio a su hijo un nombre compuesto con "Prah" o "Amón", y el nombre divino se fue perdiendo más y más en la vida cotidiana hasta que al muchacho lo llamaron simplemente "Moisés" (la "s" al final del nombre proviene de la traducción griega del Antiguo Testamento; por lo demás, tampoco pertenece al hebreo, donde reza "*Mosche*")».⁴ He reproductido el pasaje literalmente y en modo alguno estoy dispuesto a compartir la responsabilidad por sus detalles. Además, me asombra un poco que Breasted, en su enumeración, omita los nombres teofóricos análogos que hallamos en la lista de los reyes de Egipto, como *Ab-mose*, *Tbat-mose* (*Thotmés*) y *Re-mose* (*Ramsés*).

Uno esperaría, pues, que entre los muchos que han discernido como egipcio el nombre de Moisés, alguno extrajera la conclusión o, al menos, aventurara la posibilidad de que el portador del nombre fuera también egipcio. Para tiempos modernos, nos permitimos tales inferencias sin reparo al-

³ Hertz y Kirschner (eds.) (1930). 4, pág. 303. [El colaborador citado era M. Solowetschnik.]

⁴ Breasted, 1934, pág. 350.

guno, aunque en el presente una persona no lleve su nombre solo, sino dos —su apellido y su nombre de pila—, y aun que bajo condiciones más recientes no estén excluidos los cambios y asimilaciones de nombres. Así, no nos sorprende hallar confirmado que el poeta Chamisso⁵ es de origen francés, que Napoleón Buonaparte, en cambio, es de linaje italiano, y que Benjamin Disraeli es realmente un judío italiano, como lo hacía esperar su nombre. Y para tiempos más antiguos, se creería, esa inferencia desde el nombre al pueblo a que pertenece quien lo lleva tendría que parecer todavía más confiable y, en verdad, convincente. Sin embargo, que yo sepa, en el caso de Moisés ningún historiador la ha extraído, ni siquiera uno de aquellos que, como el propio Breasted, están dispuestos a suponer que Moisés estaba «familiarizado con toda la sabiduría de los egipcios».⁶

No se colige con certeza qué obstaba para ello. Acaso el respeto a la tradición bíblica fuera invencible. Acaso pareciera una enormidad la representación de que Moisés pudo no haber sido un hebreo. Lo cierto es que la admisión de su nombre egipcio no se entiende decisiva para juzgar sobre su linaje, y no se extraen más consecuencias de ella. Pero si uno considerase sustantiva la pregunta por la nacionalidad de este grande hombre, sería muy deseable y valioso presentar nuevo material para darle respuesta.

Es la empresa de este opúsculo mío. Sus títulos para ocupar un sitio en la revista *Imago* se basan en que su aporte tiene por contenido una aplicación del psicoanálisis. Sin duda, la argumentación así obtenida sólo impresionará a esa minoría de lectores que están familiarizados con el pensar analítico y saben apreciar sus resultados. Pero a ellos, confío, ha de parecerles de peso.

En 1909, Otto Rank, por entonces aun bajo mi influencia, publica por sugerencia mía un trabajo cuyo título es

⁵ [Adelbert von Chamisso (1781-1838), autor de *Frauentiebe und Leben*, ciclo de piezas líricas a las que Schumann puso música, y de *Peter Schlemihl*, la historia de un hombre que vendió su sombra.]

⁶ Breasted, 1934, pág. 354. Sin embargo, la conjetura de que Moisés era egipcio se formuló con bastante frecuencia, desde los tiempos más antiguos hasta hoy, sin aducir su nombre como prueba. [Freud citó un chiste relacionado con esto en sus *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1916-17), AE, 15, pág. 147. — Esta nota apareció por primera vez en la edición de 1939; no fue incluida en la publicación original de *Imago* en 1937. — La frase de Breasted citada proviene en verdad de un sermón de San Esteban (*Héchos de los Apóstoles*, 7: 22).]

Der Mythos von der Geburt des Helden [El mito del nacimiento del héroe].⁷ Trata sobre el hecho de que «casi todos los pueblos de cultura importantes (...) han glorificado muy temprano, en poemas y sagas, a sus héroes, legendarios reyes y príncipes, instituidores de su religión, fundadores de dinastías, imperios y ciudades; en suma, a sus héroes nacionales. En particular, han dotado de rasgos fantásticos a la historia del nacimiento y la juventud de estas personas, rasgos cuya desconcertante semejanza, que en parte llega hasta una literal concordancia entre pueblos diversos, muy separados entre sí y del todo independientes, es algo conocido desde hace mucho tiempo y que ha llamado la atención de los investigadores». Si, tal como lo hace Rank, y siguiendo por así decir la técnica de Galton,⁸ construimos una «saga promedio» que ponga de relieve las características esenciales de todas estas historias, obtendremos el siguiente cuadro:

«El héroe es hijo de padres nobilísimos, las más de las veces hijo de un rey.

»Su concepción está precedida de dificultades, como abstinencia, larga infecundidad o un comercio secreto entre los padres a consecuencia de prohibiciones o impedimentos exteriores. Durante el embarazo, o aun antes, un anuncio (sueño, oráculo) previene contra su nacimiento, casi siempre amenazando al padre con unos peligros.

»A raíz de ese anuncio, el recién nacido suele ser destinado a la muerte o al abandono por el padre o la persona que lo subroga; por regla general, lo dejan librado a su suerte en el agua, dentro de una canasta.

»Luego es rescatado por animales o gentes de baja condición (pastores), y amamantado por un animal hembra o una mujer de baja condición.

»Ya crecido, reencuentra a sus padres nobles tras azarosas peripectas, se venga del padre, por una parte, y, por la otra, es reconocido y alcanza la grandeza y la fama».

El personaje histórico más antiguo a que se anudó este mito de nacimiento fue Sargón de Agadé, el fundador de

⁷ Quinta entrega de *Schriften zur angewannten Seelenkunde* (Escritos sobre psicología aplicada), Viena: Deuticke. Está lejos de mi intención empujener el valor de las contribuciones autónomas de Rank a este trabajo.

⁸ Freud se está refiriendo aquí a las «fotografías mixtas» de Galton, que gustaba de presentar como ejemplo. Véase, verbigencia, *La interpretación de los sueños* (1900a), AE, 4, págs. 158.]

Babilonia (hacia 2800 a. C.). Y justamente, no carece de interés para nosotros reproducir la narración que se le atribuye: «Yo soy Sargón, el rey poderoso, el rey de Agadé. Mi madre fue una vestal; a mi padre no lo conocí, en tanto que el hermano de mi padre moraba en la montaña. En mi ciudad de Azupirani, situada en el valle del Eufrates, quedé de mí embarazada mi madre, la vestal. Me parió a escondidas. Me puso en una canasta de cañas, tapó los orificios con betún y me abandonó a la corriente del río, pero la corriente no me ahogó. El río me llevó hasta Akki; el que saca el agua, Akki, el que saca el agua, en la bondad de su corazón me recogió. Akki, el que saca el agua, me crió como si fuera su propio hijo. Akki, el que saca el agua, me hizo su jardinero. En mi oficio de jardinero, [la diosa] Ístar cobró amor por mí, me hice rey y durante 45 años ejercí el poder real».

Los nombres para nosotros más familiares de la serie que empieza con Sargón de Agadé son Moisés, Ciro y Rómulo. Pero, además de ellos, Rank ha compilado un gran número de figuras de héroes oriundos de la poesía o de la saga, de quienes se narra esa misma historia de juventud, sea íntegra o sólo en unos fragmentos bien reconocibles: Edipo, Karná, Paris, Téléfos, Perseo, Hércules, Gilgamesh, Anión y Zetos, entre otros.⁹

La fuente y la tendencia de este mito se nos han vuelto consabidas por las indagaciones de Rank. Sólo necesito referirme a ellas con unas indicaciones sucintas. Un héroe es quien, osado, se alzó contra su padre y al final, triunfante, lo ha vencido. Nuestro mito persigue esa lucha hasta la época primordial del individuo haciendo que el hijo nazca contra la voluntad del padre y sea rescatado del maligno propósito de este. El abandono en la cesta es una inequívoca figuración simbólica del nacimiento; la cesta es el seno materno, el agua es el líquido amniótico. Son innumerables los sueños en que la relación padres-hijo se figura mediante un sacar-del-agua o un rescatar-del-agua.¹⁰ Si la fantasía popular adscribe a una personalidad sobresaliente el mito de nacimiento aquí considerado es porque así quiere reconocerla como héroe, proclamar que ha cumplido el esquema de una vida heroica. Ahora bien, la fuente de toda la poetización es la llamada «novela familiar» del niño, con

⁹ Karná es un personaje de la leyenda épica hindú *Mahabharata*, escrita en sánscrito; Gilgamesh es un héroe babilónico, y los restantes pertenecen a la mitología griega.]

¹⁰ Véase, por ejemplo, *La interpretación de los sueños* (1900a), AE, 5, págs. 402-4.]

la que el hijo varón reacciona frente al cambio de sus vínculos de sentimiento con los progenitores, en particular con el padre.¹¹ Los primeros años de la infancia están gobernados por una grandiosa sobrestimación del padre —en consonancia con ella, en el sueño y en el cuento tradicional, rey y reina significan siempre los progenitores—, mientras que luego, bajo el influjo de una nivalidad y de un desengaño objetivo, sobrevienen el desasimiento de los progenitores y la actitud crítica frente al padre. Según esto, las dos familias del mito, la noble y la de baja condición, son ambas espejamientos de la familia propia, tal como al hijo le aparece en épocas sucesivas de su vida.

Es lícito aseverar que por estos esclarecimientos se vuelven plenamente inteligibles tanto la difusión como la uniformidad del mito del nacimiento del héroe. Y por eso tanto más merece nuestro interés que la saga de nacimiento y de abandono de Moisés ocupe una posición singular, y aun contradiga a las otras en un punto esencial.

Partamos de las dos familias entre las cuales la saga hace jugar el destino del hijo. Sabemos que ellas son una y la misma en la interpretación analítica, y sólo en el tiempo se separan una de la otra. En la forma típica de la saga, la primera familia, aquella en que el niño nace, es la noble, las más de las veces una familia real; la segunda, aquella donde el niño crece, es la de baja condición o degradada, tal como corresponde, por otra parte, a las constelaciones [de la «novela familiar»] a que la interpretación nos remite. Sólo en la saga de Edipo se borra esta diferencia. Este niño, abandonado por una familia real, es recogido por otra pareja de reyes. Uno se dice: En modo alguno es casual que en este ejemplo, justamente, se trasluzca aun en la saga la identidad originaria de las dos familias. El contraste social entre estas abre para el mito —que, como sabemos, está destinado a destacar la naturaleza heroica del grande hombre— una segunda función que adquiere particular relevancia en personalidades históricas. Puede emplearse para extender al héroe una ejecutoria de nobleza, para elevarlo socialmente. Así, Ciro es para los medos un conquistador extranjero; por el camino de la saga de abandono, se convierte en nieto del rey medo. Algo semejante ocurre con Rómulo; si es que realmente vivió una persona que le correspondiera, se trató de un aventurero forastero, un advenedizo; en virtud de la

¹¹ [Cf. «La novela familiar de los neuróticos» (Freud, 1909?), trabajo publicado originalmente como parte del volumen de Rank antes citado.]

saga pasa a ser descendiente y heredero de la casa real de Alba Longa.

Bien diverso es lo que sucede con Moisés. Aquí la familia primera, de ordinario la noble, es harto modesta. Es hijo de levitas judíos. Y la segunda, la de baja condición en que el héroe suele crecer, está sustituida por la casa real egipcia: la princesa lo recoge como a hijo propio. Esta desviación respecto del tipo ha causado extrañeza a muchos. Eduard Meyer,¹² y otros tras él, han supuesto que la saga en su origen tuvo otro texto: El faraón habría sido advertido por un sueño profético¹³ de que un hijo varón de su hija significaría un peligro para él y para su reino. Por eso lo abandona en el Nilo tras su nacimiento. Pero es rescatado por gentes judías, quienes lo crían como hijo. A raíz de «motivos nacionales», según lo expresa Rank,¹⁴ la saga habría experimentado su refundición en la forma que nos es consabida.

Pero la reflexión más somera enseña que no pudo haber existido esa saga originaria de Moisés, que ya no diferiría de las otras. En efecto, la saga es de origen o egipcio o judío. El primer caso queda excluido; los egipcios no tenían motivo alguno para glorificar a Moisés, no era un héroe para ellos. Por tanto, debió de ser creada dentro del pueblo judío, vale decir, anudarse, en la forma consabida, a la persona del caudillo. Y en relación con esto habría sido enteramente inapropiada, pues, ¿de qué serviría para el pueblo una saga que declaraba extranjero a su grande hombre?

En la forma en que la saga de Moisés se nos presenta hoy, defraudada de manera notable sus secretos propósitos. Si Moisés no es vástago de reyes, la saga no puede ponerle el manto de héroe; si sigue siendo un judío, ella no ha hecho nada para exaltarle. Sólo una pequeña pieza de todo el mito guarda su eficacia, a saber, la seguridad de que el niño se ha conservado con vida a despecho de serias violencias exteriores, y este rasgo se ha repetido luego en la historia de la infancia de Jesús, donde el rey Herodes desempeña el papel del faraón. De hecho, entonces, se nos ofrece el supuesto de que algún inhábil elaborador posterior del material de la saga se sintió movido a colocar en su héroe Moisés algo de la saga clásica de abandono, privativa de los héroes, pero ello, a causa de las particulares circunstancias del caso, no podía adecuarsele.

¹² [Meyer, 1906, págs. 46-7.]

¹³ [Esto es mencionado también en el informe de Flavio Josefo.]

¹⁴ Rank, 1909, pág. 80z.

Con este resultado insatisfactorio, e incierto por añadidura, tendría que conformarse nuestra indagación, y tampoco habría esta contribuido en nada a responder la pregunta sobre si Moisés era egipcio. Empero, resta otro abordaje, acaso más promisorio, para apreciar la saga de abandono.

Volvamos a las dos familias del mito. En el nivel de la interpretación analítica, lo sabemos, son idénticas; en el nivel mítico se distinguen como la noble y la de baja condición. Ahora bien, cuando el mito se anuda a una persona histórica, existe un tercer nivel, el de la realidad. Una familia es la auténtica, aquella en que la persona, el gran hombre, ha nacido realmente y se ha criado; la otra es ficticia, una invención poética del mito que persigue sus propósitos. La regla es que la familia auténtica coincide con la de baja condición, y la de la invención poética, con la noble. En el caso de Moisés, las cosas parecerían dispuestas de otro modo. Quizá nos las aclare un punto de vista nuevo, a saber, que la primera familia, aquella que abandona al niño, es en todos los casos que se pueden estudiar la inventada; y la posterior, en cambio, en que es recogido y se cria, es la auténtica. Si tenemos la osadía de admitir como universal esta tesis, subsumiendo en ella también la saga de Moisés, lo discernimos de golpe con claridad: Moisés es un egipcio —probablemente noble— que la saga quiere convertir en judío. ¡Sería esta, pues, nuestra conclusión! El abandono en el agua ocupaba su correcto lugar; para adecuarse a la nueva tendencia fue preciso torcer su propósito, no sin forzar un poco las cosas; de abandono que era, se convirtió en medio para el rescate.

Entonces, la divergencia de esta saga respecto de todas las demás de su índole podría reconducirse a una particularidad del acontecer histórico (*Geschichte*) * de Moisés. Mientras que de ordinario un héroe se eleva en el curso de su vida sobre sus bajos comienzos, la vida heroica de Moisés se inició descendiendo él de su elevación, bajando hasta los hijos de Israel.

* {En este trabajo traducimos «*Geschichte*» por «acontecer histórico»; es la historia real y objetiva. Para «*Historie*» hemos adoptado «historia conjetural», en el sentido de una historia reconstruida llenando lagunas de nuestras noticias mediante un razonamiento analógico fundado en la experiencia. En cuanto al adjetivo «*historisch*», lo vertemos por «histórico-vivencial», o sea, la historia como ocurrió para los hombres en cada caso. Si no procediéramos así desfiguráramos el texto, al no diferenciar la historia como nexo causal objetivo de la historia vivida. Creemos que Freud nos autoriza a dar esta versión cuando diferencia entre lo vivenciado por el individuo y un vivenciar histórico que puede devenir «berencia arcaica».

Emprendimos esta pequeña indagación en la expectativa de conseguir un segundo y nuevo argumento para la conjetura de que Moisés era egipcio. Sabemos ya que a muchos no les ha hecho una impresión decisiva el primer argumento, derivado del nombre.¹⁵ Estemos preparados, por eso, para que no haya de correr mejor suerte este otro, tomado del análisis de la saga de abandono. Sin duda se objetará que las constelaciones dentro de las cuales se forman y replasman las sagas son demasiado oscuras para convalidar una inferencia como la nuestra, y que fatalmente las tradiciones sobre la figura heroica de Moisés, por su confusión, sus contradicciones, y aun sus indicios inequívocos de haber sido tendenciosamente refundidas por un trabajo secular y de constar de capas superpuestas, harán abortar cualquier empeño por sacar a luz el núcleo de verdad histórico-vivencial (*historisch*) que pudiera haber tras ellas. Yo no comparto esta postura desautorizadora, pero tampoco estoy en condiciones de rechazarla.

Si no se podía alcanzar una certeza mayor, ¿por qué dar a publicidad mi indagación? Lamento tener que limitarme aquí, para justificar mi proceder, a meras indicaciones. Y ellas son: si uno se deja llevar por los dos argumentos señalados y ensaya tomar en serio el supuesto de que Moisés era un egipcio noble, obtiene unas perspectivas muy interesantes y amplias. Con ayuda de ciertos supuestos, nada incongruentes, uno cree comprender los motivos que guiaron a Moisés en su insólito paso y, en íntima trabazón, aprehender el fundamento posible de numerosos caracteres y particularidades de la ley y la religión dadas por él al pueblo de los judíos. Más aún: todo ello incita en uno ciertas visiones significativas sobre la génesis de las religiones mono-teístas en general. Sólo que a unas elucidaciones de tanta importancia no se puede fundarlas únicamente en verosimi-

¹⁵ Así, por ejemplo, dice Meyer (1905, pág. 651): «El nombre «Moisés» es probablemente egipcio, y «Pinjás», que aparece en la casta sacerdotal de Silo (...) lo es sin duda alguna. Esto no prueba, desde luego, que esas castas fueran de origen egipcio, pero sí que mantuvieron vinculaciones con Egipto». Claro está, cabe preguntarse qué vinculaciones pudieron ser esas. Este trabajo de Meyer (1905) es una síntesis de otro mucho mayor (1906), donde se examina con más detenimiento la cuestión de otros nombres egipcios (págs. 430-1). De allí parece inferirse que hubo dos personas llamadas «Pinjás»: el nieto de Aarón (*Exodo*, 6: 25, y *Números*, 25: 7) y un sacerdote de Silo (*I Samuél*, 1: 3), ambos levitas. (Cf. *infrá*, págs. 37-8.) En Silo se alzó el tabernáculo con el Arca de la Alianza antes de mudarla definitivamente a Jerusalén. (Cf. *Josué*, 18: 1.)¹

litudes psicológicas. Si, para sustentarlas, uno pretende tomar como único asidero histórico la condición de egipcio de Moisés, necesita por lo menos de otro punto firme para proteger las posibilidades que así afloran en profusión: se las podría criticar como meros engendros de la fantasía y cosa asaz distante de la realidad. Acaso habría satisfecho esa necesidad una demostración objetiva de la época en que vivió Moisés y, por tanto, se produjo el éxodo de Egipto. Mas no se la ha hallado, y entonces lo mejor será suspender la comunicación de todas las inferencias que se siguen de aquella intelección, la de que Moisés era egipcio.

III. Moisés, su pueblo y la religión monoteísta

Parte I

Advertencia preliminar I

(Viena! Antes de marzo de 1938)

Con la temeridad de quien tiene muy poco o nada que perder, voy a quebrantar por segunda vez un bien fundado designio, haciendo seguir, a mis dos ensayos sobre Moisés publicados en *Imago*,¹ esta pieza final que me había reservado. Había concluido aquellos con la declaración de que mis fuerzas no alcanzarían; desde luego, me refería al debilitamiento de las capacidades creadoras que la vejez conlleva,² pero también tenía en mente otro obstáculo.

Vivimos en una época muy curiosa. Descubrimos con asombro que el progreso ha sellado un pacto con la barbarie. En la Rusia soviética se han lanzado a la empresa de elevar a unos cien millones de seres humanos, mantenidos en la sofocación, hasta formas de vida mejores. Se tuvo la osadía suficiente para quitarles el «optio» de la religión, y se fue lo bastante sabio para concederles una medida razonable de libertad sexual. Pero, en cambio, se los sometió a la compulsión más cruel, y se les arrebató toda posibilidad de pensar libremente. Con parecida violencia, el pueblo italiano es educado para el orden y el sentimiento del deber. Uno se siente casi aliviado de una aprehensión oprimente viendo, en el caso del pueblo alemán, que la recida en una barbarie poco menos que prehistórica puede producirse sin apuntalamiento en ideas progresistas. Comoquiera que fuese, las cosas se han plasmado de tal suerte que hoy las demostraciones conservadoras se han convertido en las guardianas

del progreso cultural y, curiosamente, la institución de la Iglesia Católica opone una vigorosa defensa contra la difusión de aquel peligro cultural. ¡Ella, hasta ahora la acérrima enemiga de la libertad de pensamiento y del progreso hacia el discernimiento de la verdad!

Vivimos aquí en un país católico, bajo la protección de esa Iglesia, sin saber por cuánto tiempo ha de ampararnos. Pero, mientras perdure, es natural que vacilemos en emprender cosa alguna que provoque la hostilidad de la Iglesia. No es cobardía, sino precaución; el nuevo enemigo, bajo cuya servidumbre no queremos caer, es más peligroso que el antiguo, con el cual ya hemos aprendido a convivir. Es que la investigación psicoanalítica que nosotros cultivamos es ya, de suyo, mirada con desconfianza por el catolicismo. Y no afirmaremos que injustamente. Si nuestro trabajo nos lleva al resultado de que la religión se reduce a una neurosis de la humanidad, y su poder grandioso se esclarece lo mismo que la compulsión neurótica que hallamos en algunos de nuestros pacientes, estamos seguros de atraernos el más fuerte enojo de los poderes que entre nosotros imperan. No es que hayamos dicho algo nuevo, algo que no se formulara con harta claridad ya un cuarto de siglo antes.³ Pero esto se ha olvidado, y no puede dejar de traer sus consecuencias que lo repetimos hoy y lo elucidamos en un ejemplo que es decisivo para todas las fundaciones de religión. Probablemente llevaría a que se nos prohibiera el quehacer psicoanalítico. Es que aquellos métodos de sofocación violenta no son en modo alguno ajenos a la Iglesia; antes bien, ella siente como usurpación de sus prerrogativas que otros se sirvan de ellos. Y el psicoanálisis, que en el curso de mi larga vida se ha difundido por doquier, aún no tiene un hogar más preciado que la ciudad donde ha nacido y crecido.

No sólo lo creo, sino que lo sé bien: este otro obstáculo, este peligro exterior, me disuadirá de publicar la última parte de mi estudio sobre Moisés. Todavía he intentado remover de mi camino la dificultad diciéndome que esa angustia tiene por fundamento una sobrestimación de mi valía personal. Es probable, me dije, que a las instancias decisivas les resulte indiferente lo que yo pueda escribir sobre Moisés y el origen de las religiones monoteístas. Pero no me siento seguro de este juicio. Me parece mucho más posible que la maldad y el placer sensacionalista hayan de compensar lo

¹ [Ensayos I y II.]

² No comparto la opinión de un hombre de mi edad, Bernard Shaw, para quien los seres humanos sólo conseguirían hacer algo como se debe si pudieran vivir trescientos años. Nada se lograría con la prolongación del tiempo de vida, para ello habría que cambiar radicalmente muchas otras cosas en las condiciones mismas de la vida.

³ [En *Tötem y tabú* (1912-13).]

que a mí me falta en el reconocimiento de mis contemporáneos. Por tanto, no daré a la luz este trabajo, pero ello no podrá disuadirme de escribirlo; en particular, porque ya lo he redactado, hace hoy dos años,⁴ de suerte que sólo debo refundirlo y añadirlo a los dos ensayos previos. Y luego, que se conserve oculto hasta que llegue el tiempo en que pueda conocer la luz del día sin peligro, o hasta que alguien que sustente idénticos raciocinios y profese las mismas opiniones pueda decir: «Ya hubo uno, en tiempos oscuros, que pensó lo mismo que tú».

Advertencia preliminar II (Londres) Junio de 1938)

Las particularísimas dificultades que me asediaron durante la redacción de este estudio referido a la persona de Moisés —reparos íntimos y disuasiones exteriores— hicieron que este tercer ensayo, el de conclusión, lleve dos diversos prólogos que se contradicen y aun se anulan entre sí. En efecto, en el breve lapso que media entre ambos han variado radicalmente las circunstancias externas del autor. En aquel tiempo vivía bajo la protección de la Iglesia Católica y con la angustia de perderla con mi publicación y provocar, para los seguidores y discípulos del psicoanálisis, una prohibición de trabajar en Austria. De pronto sobrevino la invasión alemana; el catolicismo reveló ser, para decirlo con palabras bíblicas, una «caña flexible». En la certidumbre de que ahora no me perseguirían sólo por mi modo de pensar, sino también por mi «raza», abandoné con muchos amigos la ciudad que había sido mi patria desde mi temprana infancia y durante 78 años.

Hallé la más amistosa acogida en la bella, libre y generosa Inglaterra. Aquí vivo ahora, como huésped bien visto, y he cobrado el aliento, pues aquella opresión se ha quitado de mí y ahora vuelvo a tener permitido hablar y escribir —casi estuve por decir: pensar— como quiero o debo. Oso, pues, dar a publicidad la última parte de mi trabajo.

Ya no hay más disuasivos exteriores, o por lo menos no de aquellos ante los que es preciso retroceder. En las pocas semanas de mi estadía aquí he recibido innumerables saluciones de amigos que se regocijan de mi presencia, de desconocidos, y aun de personas desinteresadas que sólo quieren expresar su satisfacción por haber hallado yo aquí libertad y seguridad. Y a estos se sumaron, en número sorprendente para el extranjero, misivas de otra índole: se empeñaban en la salvación de mi alma, me enseñaban los caminos de Cristo y querían esclarecerme sobre el futuro de Israel.

Las buenas gentes que así me escribían acaso no supieran mucho sobre mí; pero mi expectativa es que cuando este trabajo sobre Moisés se conozca entre mis nuevos compañeros, a través de una traducción, perderé sin duda bastante de las simpatías que cierto número de otras personas me han mostrado hasta ahora.

⁴ [En realidad, el escrito original de Freud parece datar de cuatro años antes, de 1934; tal vez lo sometió a una primera revisión importante en 1936. (Cf. *supra*, pág. 4.)]

En cuanto a las dificultades interiores, en nada podían modificarlas la subversión política ni el cambio del lugar de residencia. Ahora como antes me siento inseguro frente a mi propio trabajo, echo de menos la conciencia de la unidad y coherencia que deben existir entre el autor y su obra. No es que me falte convencimiento sobre lo correcto del resultado. Lo adquirí ya hace un cuarto de siglo, en 1912, cuando escribí mi libro *Tótem y tabú*, y desde entonces no ha hecho sino reafirmarse. No he puesto más en duda que los fenómenos religiosos sólo son comprensibles según el modelo de los síntomas neuróticos del individuo, con que hemos llegado a familiarizarnos: unos retornos de procesos sobrevenidos en el acontecer histórico primordial de la familia humana, procesos sustantivos, olvidados de antiguo; y que tales retornos deben a este origen, justamente, su carácter compulsivo y, por tanto, ejercen efecto sobre los seres humanos en virtud de su peso en verdad *histórico-vivencial* (*historisch*). [Cf. págs. 123 y sigs.] La incertidumbre solo me acude cuando me pregunto si he logrado demostrar esas tesis en el ejemplo aquí elegido, el del monoteísmo judío. Ante mi crítica, este trabajo que toma a Moisés como punto de partida aparece como una bailarina que se balanceara sobre la punta de un pie. Si no pudiera apoyarme en la interpretación analítica del mito de abandono y, desde ahí, pasar a la conjetura de Sellin sobre el final de Moisés, el todo habría debido quedar sin escribirse. Comoquiera que fuese, arriesguémonos ahora.

Parte II

Resumen y recapitulación

La parte que sigue de estos estudios no se puede dar a publicidad sin unas circunstanciadas explicaciones y disculpas. En efecto, no es otra cosa que una repetición fiel, a menudo literal, de la primera parte, abreviada en muchas de sus indagaciones críticas y aumentada con agregados que se refieren al problema de la génesis del particular carácter del pueblo judío. Sé que este modo de exposición es tan inadecuado como contrario al arte. Yo mismo lo desapruébo sin reservas.

¿Por qué no lo he evitado? La respuesta es para mí fácil de hallar, mas no de confesar. No fui capaz de borrar las huellas de la historia genética, en todo caso insólita, de este trabajo.

En realidad fue escrito dos veces. Primero hace algunos años en Viena, donde yo no creía en la posibilidad de poder publicarlo. Me resolví a dejarlo estar; pero me martirizaba como un espíritu no apaciguado, y hallé la escapatória de volver independientes dos fragmentos de él y publicarlos en nuestra revista *Imago*: el preludio psicoanalítico del todo («Moisés, un egipcio») y la construcción histórica edificada sobre aquel («Si Moisés era egipcio...»). Al resto, que contenía lo verdaderamente chocante y peligroso, la aplicación [de los hallazgos] a la génesis del monoteísmo y a la concepción de la religión en general, lo retuve, según creía, para siempre. Sobrevino entonces, en marzo de 1938, la inesperada invasión alemana; me compelió a abandonar la patria, pero también me libró del cuidado de que su publicación le valiera al psicoanálisis una prohibición allí donde era tolerado. Apenas llegado a Inglaterra, hallé irresistible la tentación de poner al alcance de mis contemporáneos mi guardado saber, y empecé a reorganizar el tercer fragmento del estudio como una continuación de los dos ya aparecidos. Ello suponía, desde luego, cierto reordenamiento del material. Ahora bien, no logré incluirlo todo en esta segunda elaboración; por otra parte, no pude resolverme a renunciar por completo a las anteriores, y así di en el expediente de añadir todo un fragmento de la primera exposición, intacta, a la segunda, lo que aparejaba justamente la desventaja de unas extensas repeticiones.

Ahora podría consolarme reflexionando que las cosas de

que trato son, de todos modos, tan nuevas y sustantivas, prescindiendo del acierto que pueda tener mi exposición, que no puede ser una desdicha mover al público para que lea dos veces lo mismo. Hay cosas que deben ser dichas más de una vez, y que nunca pueden ser dichas suficientes veces. Pero será decisión libre del lector demorarse en este asunto o dándole la espalda. No es lícito sorprender su buena fe presentándole lo mismo dos veces en un solo libro. Ello sigue siendo una torpeza y es preciso asumir los reproches que se le hagan. Pero, desgraciadamente, la fuerza creadora de un autor no siempre obedece a su voluntad; la obra sale todo lo bien que puede, y a menudo se contraponen al autor como algo independiente, y aun ajeno.¹

¹ [Freud se había expresado sobre esto en términos más o menos similares, pero con mayor amplitud, en la 24ª de las *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1916-17), *AE*, 16, pág. 345.]

