

EL MAL: DOS MITOS
SOBRE EL ORIGEN
UNA REFLEXIÓN PSICOANALÍTICA

Carlos Domínguez Morano SJ

Sumario: Dentro del pensamiento cristiano el mito adámico del Génesis se alza como una pieza clave en el intento del ser humano en descifrar el enigma del mal. Pero ya en pleno siglo XX encontramos otro mito que también describe un trágico drama en el origen mismo de la desgracia humana. Es el descrito por Freud en Tótem y tabú. En el presente texto se intenta analizar las similitudes existentes entre ambas propuestas, considerando que, en ambas, la fuente última del desastre se sitúa en la pretensión humana de alcanzar una omnipotencia. La perspectiva psicoanalítica preside el intento de comprensión.

Summary: Within the Christian thought, the Adamic myth of the book of Genesis rises as a key piece in the human being's endeavor to decipher the enigma of evil. But already at the height of the Twentieth Century we find another myth which also describes a tragic drama in the very origin of the human misfortune. It is the one described by Freud in Totem and Taboo. By the present article it is intended to analyze the existent similitude between both proposals, considering that in both of them, the last source of the disaster is placed on the human aspiration to reach an omnipotence. The psychoanalytic perspective rules over the intent of understanding.

Palabras clave: Mito, mal, pecado original, inconsciente, omnipotencia

Key words: Myth, evil, original sin, unconscious, omnipotence

Fecha de recepción: 27 de septiembre de 2019

Fecha de aceptación y versión final: 20 de noviembre de 2019

Convendremos todos en que la problemática del mal reclama primordialmente al campo de la filosofía. Es en ese ámbito, en efecto, donde tendríamos que acudir para encontrar las elaboraciones teóricas más importantes que se han llevado a cabo sobre el tema. Como problema metafísico por excelencia, ha estado siempre vinculado con la cuestión sobre el sentido de la existencia y, desde ahí también, como piedra de toque fundamental para cualquier tipo de afirmación sobre Dios o sobre cualquier otro tipo de trascendencia. Pero también cabe plantearse el tema en sus vertientes sociales, políticas o psicológicas como lo hizo Anna Arendt en lo que terminó denominando la “banalidad del mal”. Aquí lo haremos desde unas claves psicoanalíticas.

Como bien señaló la psicoanalista y filósofa judía Eliane Amado Lévy-Valensi, en su obra *Le dialogue psychanalytique*¹, el psicoanálisis sin ser filosofía (ya conocemos las fundadas resistencias de Freud a convertir el psicoanálisis en una *Weltanschauung*²), puede dar lugar a una auténtica metafísica concreta. Y en el caso de la problemática que nos afecta, hay que reconocer que en el diálogo psicoanalítico, está implicado el problema del conocimiento, y con él, necesariamente, el del mal. En este tipo tan especial de diálogo el sujeto se ve enfrentado, en efecto, a su alienación, a su mal. De ahí que el proceso de sanación puede presentar también una indudable analogía con los mitos sobre el origen del mal y sobre la salvación.

Fundamentalmente nos referiremos aquí a dos grandes mitos de nuestra cultura, entre los que median casi tres milenios, con el objeto de indagar lo que ambos nos presentan como la fuente original del mal: la omnipotencia narcisista, que negándose a asumir la marca del “nombre del padre”, se convierte en negación de cualquier alteridad y en fuente de violencia frente a lo diferente. Dos mitos, pues, que, a modo de “pecado original”, ponen de manifiesto el lugar que los sentimientos de omnipotencia ocupan en el psiquismo humano y el drama que se sigue en la negación del límite a dicha aspiración devastadora. Por una parte, tendríamos el mito adámico relatado en el Génesis, como mito fundante de la cultura occidental en sus diversas formaciones monoteístas, judía, cristiana e islámica. Y de otra parte, el mito freudiano del asesinato del padre en la horda primitiva, tal como se nos relata en *Tótem y tabú* en el relato del asesinato del protopadre (*Urvater*). Pero adentrémonos previamente, aunque sea de modo sucinto, en lo que los mitos en general pueden ofrecernos a la hora de pensar sobre el mal y su eventual banalidad.

La metapsicología –pensaba el primer Freud– puede reducir los grandes mitos del paraíso, del pecado original, del bien y del mal a puras temáticas inconscientes. En efecto, así se expresa en *Psicopatología de la vida cotidiana*:

“Creo, en efecto, que gran parte de aquella concepción mitológica del mundo que perdura en la entraña de las religiones más modernas no es otra cosa que psicología proyectada al exterior. La oscura percepción (podríamos decir percepción endopsíquica) de los factores psíquicos y relaciones de lo inconsciente se refleja – es difícil expresarlo de otro modo, y tenemos que apoyarnos para hacerlo en analogías que esta cuestión presenta con la paranoia–, se refleja, decíamos, en la construcción de una realidad sobrenatural que debe ser vuelta a transformar por la ciencia en psicología de lo inconsciente. Podríamos, pues, atrevernos de este modo, o sea, transformando la metafísica en metapsicología, a solucionar los mitos

¹ E. A. LÉVY-VALENSI, *Le dialogue psychanalytique*, Presse Universitaires de France, Paris 1972. Una vez más, tenemos que recordar también, la atinada proposición de Paul Ricoeur, cuando en su magistral ensayo sobre Freud, precisa los términos en los que han de establecerse el campo psicoanalítico y su relación con otras disciplinas humanas.

² S. FREUD, *El problema de la concepción del universo (Weltanschauung)*, *Gesammelte Werke*, 19 Vols., Imago y S. Fischer, Frankfurt am Main, 1940-1988, XV, 170-197; *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid 1973, III, 3191-3206.

del paraíso, del pecado original, de Dios, del bien y del mal, de la inmortalidad, etc...”³.

Pero igualmente, se podría también afirmar con el Freud más tardío que la mitología, en sus modos de describir los grandes temas relativos de la existencia humana, no solo ilumina, sino que se hace incluso necesario acudir a ella para el mismo quehacer metapsicológico. No por casualidad el mismo Freud tuvo que recurrir al mito –“mito científico” decía al referirse al de *Tótem y tabú*– en el intento de comprender la estructura que posibilita el paso de la naturaleza a la cultura. Y al mito recurrió de nuevo (al del *Eros* platónico)⁴ como único recurso para hacerse cargo de lo que subyace últimamente en la vida del deseo. Refiriéndose al gran tema psicoanalítico de las pulsiones (de vida y de muerte, *Eros* y *Tánatos*) lo hizo en términos de su “mitología personal”. Lejos está ya en esos momentos del intento de reducir y transformar la mitología y la metafísica a pura metapsicología. Los mitos, también al psicoanalista, le “dan que pensar”.

1. Mitologías sobre el origen del mal

Muchos son los mitos que, como estructuras de conocimiento que procuran una comprensión de las grandes dimensiones de la existencia humana, han intentado indagar sobre los orígenes del mal. La herida narcisista que siempre nos supone desconocer lo que afecta a nuestras vidas, se agranda de modo sangrante cuando se trata de una cuestión como la del mal que hace estrellar todo intento de comprensión racional. El mito entonces, viene en nuestro auxilio, y quiere ayudarnos a sobrellevar lo que tanto nos confunde. A esta temática de los mitos sobre el mal prestó su atención de modo eminente Paul Ricoeur en su *Simbólica del mal*⁵.

Los relatos míticos han sido históricamente el primer intento de dar respuesta al problema del mal y posteriormente han jugado como punto de partida e inspiración para la reflexión filosófica. Hoy contamos con una hermenéutica instauradora que valora la “racionalidad simbólica” de los mitos como una forma privilegiada de conocimiento y de acceso a la realidad. Se considera con razón que ellos expresan en términos arquetípicos la comprensión que el ser humano tiene de sí, de sus orígenes y de su proyecto existencial⁶. De modo muy particular Paul Ricoeur ha contribuido a esta revalorización del mito en el panorama filosófico actual, interesándose no tanto por su estructura (como Lévi-Strauss) sino, más bien, por su sentido existencial. Buenas razones tiene también el psicoanálisis para ocuparse de los mitos por sus valores simbólicos, imaginativos y arquetípicos.

³ S. FREUD, *Psicopatología de la vida cotidiana*, G.W., IV, 287-288; O.C., I, 848-849.

⁴ S. FREUD, *Más allá del principio del placer*, G.W., XIII, 62-63; O.C., 2537-38.

⁵ P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1969, Libro Segundo “La simbólica del mal”, Segunda parte “Los mitos y principio y del fin”, 447.

⁶ Han contribuido decisivamente a esta revalorización del mito las obras de LÉVI-STRAUSS (*El pensamiento salvaje*, FEC, México 1975), MIRCEA ELIADE (*Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, París 1981) o P. RICOEUR (*Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1982) desde la filosofía.

Son numerosos los mitos sobre los orígenes del mal. De ellos Juan A. Estrada, siguiendo a P. Ricoeur, nos ofrece una clarificadora tipología⁷. Nos habla, en primer lugar, de los mitos etiológicos como narraciones que intentan explicar el origen del mundo, del hombre y de la divinidad. Entre ellos ocupa un lugar privilegiado el de Enûma Elish dentro de la tradición sumérico-babilónica y que ejerció una influencia decisiva tanto en la tradición helénica como en la bíblica. Este poema mítico se centra en el conflicto cósmico entre el orden y el caos. El mal, simbolizado por el caos, está presente desde los comienzos y se enraíza en la misma divinidad, poniéndose así de relieve la misma ambigüedad de los dioses movidos por las fuerzas del bien y del mal. De este modo el ser humano se comprende en su misma lucha entre el caos y el orden y es ahí donde encontraríamos el significado último del sufrimiento humano. El mal pertenecería a los orígenes mismos de los dioses y los seres humanos. Y en el mismo relato bíblico de la creación se advierte una lucha mítica de Dios contra el caos como potencia destructora. El origen, sin embargo, de ese caos se ignora y tan solo se deja ver como ausencia de un Dios ordenador. No hay respuesta, por tanto, para explicar su procedencia. El mal está ahí, es originario y primario, constituye un existencial con el que se encuentra el ser humano.

A los mitos etiológicos hay que añadir los mitos trágicos que encuentran en Esquilo su culmen literario y en el mito de Edipo una de sus versiones más conocidas. Es una hermenéutica del ser humano obcecado que, desde ahí, es conducido a la perdición. En ellos se mantiene una simultaneidad de lo divino y lo demoníaco, pero lo que se acentúa es el vano esfuerzo del ser humano para liberarse del destino, en un contexto de dioses envidiosos y hostiles. El mal aquí acaece en el enfrentamiento entre los dioses y los seres humanos. Y lo diabólico aparece como una dimensión constitutiva de la misma divinidad. Este elemento siniestro de lo divino tampoco desaparece del todo en los relatos bíblicos. En ellos, en efecto, Dios se presenta con relativa frecuencia con caracteres terroríficos y casi diabólicos (Ex 4,24; 20,18-20; Is 45, 7; Gen 6,5-7; 7,23, etc.). El terror ante el Dios numinoso y terrible determina la experiencia religiosa de Israel, dejando ver a este Dios como origen último de las desgracias del pueblo (Ex 11, 4; Lv 26,26; Dt 28,22; Am 3,6; Lam 3,98; Ecl 7, 14). Yahvé teme la ciencia y la inmortalidad humana (Gén 3,22-24), busca matar a Moisés (Éx 24, 24), aniquila a los hijos de su enemigo (Éx 12, 12.23.29), castiga incluso a Saúl porque éste perdonó a una parte del pueblo (1 Sam, 15, 2-3.18-19), etc. Tan solo con el tiempo este componente oscuro de la divinidad se va desplazando progresivamente hacia la figura de Satán, que acabará por concentrar toda la malignidad y la fuerza oscura del mal.

Un tercer tipo de mitos relativos al origen del mal son los mitos de caída. El mito del dios Dioniso, posteriormente transformado por el orfismo. En ellos lo esencial es la temática del alma desterrada. El alma, siendo de origen divino se hizo humana y encuentra en el cuerpo el lugar del castigo, de la tentación y de la expiación. No es el mal, por tanto, algo original y primario sino sobrevenido por la caída de la cual resulta el ser humano histórico que conocemos. El platonismo aparece como la tradición filosófica que mejor asimila esta mitología, pero es en el mito adámico,

⁷ J. A. ESTRADA, *La imposible teodiceia*, Trotta, Madrid 1997, 47-89.

donde voy a centrar mi atención de modo preferente, donde encontramos la versión hebrea de este tipo de mito de caída.

Cabe todavía añadir uno de los mitos de más calado en la cultura occidental sobre los orígenes del mal como es el mito de Job. Él representa una reflexión tardía dentro del género sapiencial sobre el mito adámico y cuenta con muchos paralelos en el Próximo Oriente⁸. Job es un personaje simbólico y mítico que, como en el caso de Adán, simboliza a todos los seres humanos sufrientes. El mal, aparece aquí como algo insondable e injustificable que se impone al hombre (a diferencia de lo que ocurre en el mito adámico) al margen de su conducta. El mal ya no aparece como un castigo por el pecado, tal como los amigos de Job se empeñan en argumentar representando la tradicional racionalización teológica y filosófica del mal. Depende, en última instancia de un Dios ambiguo y arbitrario que Job se ve obligado a impugnar: “¿Por qué me sacaste del vientre?, ¿Por qué me has dado la vida?” (Job 3,11-16.20-23; 10, 18-19). Job se queja ante unos padecimientos que no tienen explicación posible ni proporcionalidad alguna respecto a cualquier posible pecado, cuya existencia niega. El texto comparte así con toda la literatura profética y sapiencial del Próximo Oriente la idea del origen divino del bien y del mal, pero se distingue de ella en cuestionar por primera vez el comportamiento de Dios que “se burla de las desgracias del inocente, deja la tierra en poder de los malvados y vende los ojos a los gobernantes” (Job 9, 23-24). Por eso Job le increpa y le culpa. Pero Dios no le acusará nunca por haberse quejado y revuelto contra él de ese modo. Se cuestiona así toda la teodicea en cuanto justificación racional de Dios a costa de silenciar la protesta ante el sinsentido del sufrimiento. Pero aún de este modo, como sostiene J. A. Estrada, la respuesta que ofrece el libro de Job no deja de ser insatisfactoria para la reflexión posterior (filosófica o teológica) y marca los límites de la racionalidad mítica ante el problema del mal⁹. En cualquier caso, el libro de Job supone un hito fundamental en el acercamiento al problema. El mal deja de verse como una consecuencia del pecado, por lo que la cuestión de porqué sufre el inocente queda planteada, todavía si cabe, con una mayor acritud.

Pero pasemos a analizar la relación entre los dos mitos sobre el origen del mal propuestos en el texto freudiano y en el texto bíblico. Con su mito científico de *Tótem y tabú* Freud cree disponer de la clave última para comprender el modo en el que los tres grandes monoteísmos occidentales interpretan el origen del mal. Porque, en efecto, como la fe judeocristiana afirma, existe un pecado original en los orígenes de la historia. Un pecado original del que quiere dar cuenta Freud en *Tótem y tabú* con el relato del asesinato del proto-padre. Un asesinato primordial que, latiendo en el fondo inconsciente de la especie humana, genera mitos de culpa y salvación. Las analogías de este pecado original descrito por Freud con las del mito adámico del Génesis bíblico son merecedoras de ser analizadas con atención, más allá de quedar en la mera relación que el fundador del psicoanálisis establece entre ambos. En los dos relatos encontramos un pecado, una transgresión, que se sitúan como el origen mismo del mal, de la división, de la incomunicación y de la ofuscación humana. En ambos relatos también algo queda

⁸ Tenemos así el poema del “justo sufriente” babilónico (que no cuestiona al Dios Marduk) o el llamado “Eclesiastés babilónico” que pudo muy bien servir de trasfondo para la elaboración del texto bíblico.

⁹ J. A. ESTRADA, *ibid.*, 85.

irremisiblemente perdido, y ante esta pérdida el ser humano queda situado de muy diversos modos: la rebeldía continua, la aceptación resignada, la búsqueda de una nueva forma de insertarse en la existencia. Veámoslo de cerca.

2. El pecado original en el mito freudiano

La narración freudiana sobre los acontecimientos prehistóricos del asesinato del padre por la “horda primitiva” a la que ahora vendremos constituye el único mito significativo creado por la cultura occidental en la época contemporánea, tan recelosa ella sobre los mitos. En expresión del mismo Freud, se trata de un mito acerca de un “pecado original” que, latiendo de por siempre en el fondo de la especie, será gestionado de modos diversos en las diversas formaciones religiosas o culturales. La tragedia del pueblo judío, según Freud, se debió esencialmente a que se negó a reconocer ese pecado original del asesinato del padre. El cristianismo, por el contrario, encontró el éxito en su rápida expansión fantaseando en su dogmática una “expiación” del pecado originario del asesinato del padre mediante el sacrificio del Hijo que ofrece su misma vida. Mediante la muerte de un hijo, fantaseó así en el orden dogmático la culpa originaria derivada del asesinato del padre¹⁰.

Como afirma Theo Pfrimmer, Freud se mide con la interpretación corriente que hace del relato del Génesis sobre el pecado original la causa última de la culpabilidad. La transgresión de una prohibición (la de comer el fruto del árbol prohibido) no le parece suficientemente grave como para poder explicar la intensidad de los sentimientos de culpa. Él “inventa” entonces un mito que, cumpliendo las mismas funciones que el del Génesis, sitúa en la aurora de la historia una causa de entidad por la que las relaciones con Dios y con los otros queden realmente perturbadas y den lugar a unos sentimientos inconscientes de culpabilidad que, como en el caso del pecado original del Génesis, se transmitan de generación en generación¹¹. El pecado no sería el de haber comido la fruta prohibida sino un violento asesinato.

Vayamos, pues, al mito freudiano de los orígenes y recordemos una vez más el relato del mismo tal como aparece en *Tótem y tabú*:

“En los orígenes existía un padre violento y celoso, que se reserva para sí todas las hembras y expulsa a sus hijos conforme van creciendo..., un día, los hermanos expulsados se reunieron, mataron al padre y devoraron su cadáver, poniendo así fin a la existencia de la horda paterna... Unidos, emprendieron y llevaron a cabo lo que individualmente les hubiera sido imposible... el violento y tiránico padre constituía seguramente el modelo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la asociación

¹⁰ S. FREUD, *Moisés y la religión monoteísta*, 1939, G.W., XVI 244; O.C.III; 3323. Tocamos aquí, en este tema de la expiación y redención del pecado original, un nódulo central de las relaciones entre el psicoanálisis freudiano de la religión y la teología cristiana que, en estos momentos, no es posible abordar y en el que me he centrado en otros lugares. Cf. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, Sal Terrae, Santander 2006, 77-101 y *Teología y psicoanálisis*, Cristianismo y Justicia, Barcelona 1995, 39-50.

¹¹ Th. PFRIMMER, *Freud lecteur de la Bible*, P.U.F., Paris 1982, 299-303.

fraternal, y al devorarlo se identificaban con él y se apropiaban una parte de su fuerza... Este acto criminal y conmemorable constituyó el punto de partida de las organizaciones sociales, de las restricciones morales y de la religión”¹².

Tal es la sorprendente tesis central de *Tótem y tabú*. Sorprendente tesis con la que Freud pretende demostrar nada más y nada menos que la génesis de las grandes instituciones culturales (el derecho, la moral y la religión), y sorprendente también por su mismo modo de exposición: no es una tesis, como correspondería en un ensayo antropológico, expuesta como un enunciado teórico con su consiguiente argumentación y fundamentación lógica. Es una tesis de la que se da cuenta mediante un relato, una historia, un drama y que, como tal, cuenta con un escenario, unos personajes en acción, una tensión y un conflicto, un intento de resolución y unas consecuencias. Drama mítico cuyas analogías con otros mitos de los orígenes han sido puestas de relieve por diversos autores. Siempre se trata en todos ellos de un acontecimiento “prehistórico”, que a su vez, da lugar al comienzo mismo de nuestra historia. Por otra parte, este drama posee un carácter fundante para toda la humanidad venidera y, de una forma o de otra, sigue actuando, jugando un papel determinante en cualquier coordinada espacio-temporal de la vida humana.

Todos sabemos de las resistencias freudianas a considerar como mito su tesis del asesinato primitivo y de su significativo (y sintomático) empeño por conferirle carácter de realidad histórica. Fantasía o realidad la del asesinato primordial: ese fue el debate interno permanente que mantuvo durante toda su vida. “Ninguna otra duda me ha preocupado tanto ni me ha hecho renunciar tan decididamente a muchas publicaciones”, llegó a afirmar a este propósito¹³. Fue una ambivalencia, siempre irresuelta, la que así mantuvo entre asignar un carácter de acontecimiento real, histórico, a ese asesinato primordial o el de presentarlo como un mito, una fantasía con fuerza suficiente (Freud fue acentuando cada vez más el papel decisivo de las fantasías en la determinación de la conducta) como para generar toda una dinámica histórica. Esa ambivalencia dio lugar a que se expresara de modo paradójico, pero elocuente, con la fórmula de “mito científico” que tantas veces utilizó para referirse a las tesis centrales de *Tótem y tabú*.

Mito necesariamente para nosotros, habida cuenta de las innumerables e insalvables objeciones que desde la antropología, la etnología, la biología y la historia se alzan para conceder ese carácter de realidad histórica que Freud siempre soñó con poderle conceder a ese crimen primordial de los orígenes. Mito, “científico” no obstante, se podría afirmar también porque leído en clave estructural y no evolutiva como Freud pretendía, ese mito daría cuenta de un acontecer psíquico universal, el edípico, que, más allá de un tiempo y un lugar, acaece en cada sujeto humano que accede desde el estado de pura naturaleza al de la cultura, del orden de lo imaginario a lo simbólico, de la pura subjetividad a la obligada intersubjetividad. Como también solo se puede conceder la categoría de mito al relato bíblico del pecado original, renunciando –como ha

¹² S. FREUD, *Tótem y tabú*, 1913, G.W., IX, 171; O.C., II, 1838.

¹³ S. FREUD, *Historia de una neurosis infantil*, 1918, G.W., XII, 137; O.C., II, 1998.

hecho la teología actual, no sin grandes resistencia también- a conceder a dicho relato el carácter de acontecimiento histórico.

El relato de *Tótem y tabú*, como los relatos del Paraíso en el Génesis, no quieren ser ya la reproducción de unos acontecimientos históricos, en el sentido de que posean una significación cronológica. Ambos han de ser calificados, como lo hace P. Ricoeur, de “historiales” (*Geschichtlich*), en el sentido de que expresan un acontecimiento de “una venida al ser”, más allá de las vicisitudes del espacio y el tiempo.

Así leído el relato de *Tótem y tabú*, deja de ser un texto del que, como afirma René Girard, muchos psicoanalistas se avergüenzan y preferirían verlo desaparecer del conjunto de las Obras Completas de Freud¹⁴, para ser considerado nada más y nada menos –como afirma Louis Beirnaert- como una piedra angular en todo el edificio teórico freudiano. *Tótem y tabú*, en efecto, constituye un paso decisivo en la elaboración de su pensamiento en el sentido de que representa el paso (gracias a los estudios sobre la neurosis obsesiva) de lo individual a lo colectivo, el paso por el que la estructura edípica deja de ser considerada como un acontecimiento habido en la historia de ciertos sujetos analizados en la consulta, para constituirse –según la feliz expresión de Gómez Pin- en un “universal social”¹⁵. A partir de *Tótem y tabú*, los acontecimientos de la vida individual no son ya los únicos que dan cuenta de lo que ocurre en cada sujeto. El mito del asesinato del padre primordial en *Tótem y tabú* vendría así a significar un acontecimiento fundante para todos y cada uno, que no cesa de actuar, en tanto que reprimido, desde el inconsciente.

Hemos señalado una similitud entre el mito freudiano y otros mitos de los orígenes, y de una forma más concreta, con el relato bíblico sobre el “pecado original”. Sin embargo, esta similitud no se reduce como vamos a ver a que ambos aparezcan bajo un mismo género literario mítico. Es, quizás, en el núcleo del contenido donde la analogía alcanza su mayor similitud. De hecho, ya hemos señalado, para Freud el mito de la horda primitiva es un mito sobre un “pecado original”. ¿En qué consiste, pues, este pecado? ¿Qué es lo que este pecado original está revelando de la historia personal y concreta de cada individuo?

La dimensión edípica del relato freudiano es patente y de sobra conocida. Sin embargo, habría que preguntarse si el modo en el que muchas veces la clínica entendió esta dimensión edípica tiene en consideración el elemento central que el mito freudiano quiere poner en evidencia.

Amor a la madre (o al padre), ambivalencia afectiva ante el padre (o la madre), culpa y disolución de la situación. Tales son los elementos que siempre se han resaltado en la comprensión de la situación edípica. Se olvida así, de este modo, el elemento dinámico nuclear que desencadena el conflicto y que moviliza todo su acontecer. Porque toda la trama del conflicto no pasa de ser pura anécdota respecto a lo que en su núcleo

¹⁴ R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Ed. Grasset, Paris 1972, 235-264. El autor destaca también la prevalencia de las dimensiones identificatorias con el padre sobre las posesivas respecto a la madre. Cf. el capítulo VII de esa obra, que versa sobre el complejo de Edipo, Paris 1972, 235-264; versión española, Barcelona 1983, 176-198. Vuelve sobre el mismo tema en *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Ed. Grasset, Paris 1978, especialmente en el capítulo IV, titulado “Mythologie psychanalytique”, 374-414; versión española, Sígueme, Salamanca 1978, 389-430.

¹⁵ V. GÓMEZ PIN, *El psicoanálisis. Justificación de Freud*, Montesinos editor, Barcelona 1998, 82-83.

supone el sentimiento de omnipotencia. Es este dinamismo totalizador el que juega como punto esencial de partida y el que viene a determinar todo su desarrollo.

La omnipotencia narcisista infantil es la que conduce, en efecto, a una identificación con la figura idealizada del padre. Identificación proyectiva, “centrífuga”, en la que el padre se agranda según la medida del propio narcisismo. Este proceso es complementario a ese tipo de identificación primitiva, que Freud designa como “primaria” en la que el sujeto se identifica con los padres de la prehistoria personal tomados como ideal o prototipo (*Vorbild*). Es una identificación, directa e inmediata y que, como sabemos, precede a toda elección de objeto (como acto de elegir a una persona como objeto de amor) y, por tanto, a la situación triangular edípica. Mediante esa identificación primaria el individuo se constituye de un modo primitivo como sujeto. Es, nos dice Freud, “la forma primitiva de enlace afectivo a un objeto”¹⁶.

Desde esa identificación primaria se arranca en una posición frente al padre en la que el narcisismo se constituye como la pieza clave. El padre se convierte en ideal o prototipo (*Vorbild*) antes de toda elección de objeto amoroso. Pues bien, esa situación, marcada por una dinámica esencialmente narcisista, es la que hace del enfrentamiento con el padre (máximo representante de la omnipotencia) el factor más decisivo de toda la estructura triangular edípica. Es el deseo omnipotente de ser como ese padre idealizado, total, el que conduce al deseo (tenemos que entender como secundario) de poseer a la madre.

Todo ello obliga a una relectura de la situación edípica en la que hay que ver mucho más que una mera rivalidad en relación a un objeto: la madre. Porque en realidad de lo que se trata es de una cuestión de ser o no ser, de ser o no ser omnipotente, de ser o no ser el todo para el otro, padre o madre. “Tener el falo” (como expresión de la omnipotencia) o “estar castrado”, en la formulación consagrada por J. Lacan. Ser o no ser el falo, como totalidad que vendría a colmar la carencia de la madre, del padre o de uno mismo.

El padre idealizado desde la proyección de la propia omnipotencia se convierte ahora en el rival que la cuestiona. La ambivalencia se impone: te admiro porque eres grande y poderoso; pero te odio porque el poderoso eres tú, y no yo. Se trata entonces de llevar a cabo la destrucción del doble. Es, pues, el narcisismo lo que encona la lucha a muerte contra el padre en la situación edípica en una especie de “o tú o yo”, de todo o nada, donde la victoria total o la derrota se ofrecen como única alternativa posible.

Edipo, desde este punto de vista, no es otra cosa sino la renuncia a perder la omnipotencia. Desde ahí es desde donde el sujeto se resiste a aceptar siquiera que pudiera existir una rivalidad con el padre. Tampoco por el objeto de posesión de éste, la madre. “La identificación adquiere un matiz hostil -nos dice Freud en *Psicología de las masas y análisis del Yo-*, terminando por fundirse en el deseo de sustituirle **también** cerca de la madre (*auch bei der Mutter zu ersetzen*)”¹⁷. “También” porque, como afirma Norman O. Brown, el objetivo edípico no es tal como sugieren las primeras formulaciones freudianas, un amor natural por la madre, sino, como reconoce en sus últimos escritos,

¹⁶ S. FREUD, *Psicología de las masas y análisis del Yo*, 1921, G.W., XIII, 118; O.C., III, 2586. La negrita es nuestra.

¹⁷ *Ibid.*, G.W., XIII, 118; O.C., III, 2585.

un producto del conflicto de la ambivalencia y un intento de superar ese conflicto por la inflación narcisista. “La esencia del complejo de Edipo -afirma Norman O. Brown- es el proyecto de convertirse en Dios, en la fórmula de Spinoza, causa sui; en la de Sartre, ‘être-en-soi-pour-soi’”. Es, nos dice más adelante el mismo autor, “el intento de conquistar la muerte convirtiéndose en padre de sí mismo”¹⁸. Edipo, desde esta perspectiva, es la negativa radical a perder la omnipotencia que el narcisismo se atribuye como ausencia de limitación: la de morir, la de tener el origen en otro o la de no poseer a la madre.

La liquidación de la situación edípica, entonces, hay que entenderla justamente como la renuncia derivada de un encuentro con la ley que pone límites al deseo devastador de la infancia. Esta ley marca, organiza y estructura el deseo y le hace saber que la omnipotencia ha de darse por perdida de modo irremisible. Es la pérdida de ese sueño de totalidad que acompañó a la infancia; es situarse con un nombre y un apellido, es decir, ocupando un lugar concreto y determinado, el de hijo, dentro de la constelación familiar; es aprender a situarse también como un eslabón más (con un principio que pudo ser o no ser y con un final seguro) en la cadena de las generaciones. En este sentido, hay que recordar la feliz definición del Edipo dada por Louis Althusser: “El Edipo es la aventura por la que un animalito nacido de un hombre y una mujer se convierte en un sujeto humano”¹⁹.

Simultáneamente, la liquidación del Edipo lleva aparejada un desmantelamiento de la idealización del padre. Tampoco él es omnipotente, tal como se le creyó a través de la delegación de los poderes narcisistas. El final del Edipo significa, entre otras cosas, que el padre idealizado pasa a ser padre muerto; es decir, padre sometido también a una ley, representante de ella y no, como se pudo creer, origen y creador de la misma. El “padre imaginario” deja paso al “padre simbólico” que remite a la limitación, a los otros y a la ley. También el padre, con un origen fuera de sí y destinado también a morir, está sometido a la universal *Ananké*. Desde ahora se hará posible un nuevo tipo de identificación con él, una “identificación secundaria”, en la que la identidad dejará paso a la semejanza y en la que la omnipotencia ya no puede tener lugar alguno.

Pero volviendo al mito científico de *Tótem y tabú*, ¿quién es el protopadre asesinado por los hijos de la horda sino la representación misma de la omnipotencia?). Los rasgos, no obstante, con los que Freud describe la figura mítica del protopadre dan pie sobradamente para identificarlo como la mejor representación de la omnipotencia. “Nadie podía ni debía alcanzar ya nunca la plenitud del poder (*Machtvollkommenheit*) del padre, objeto de los deseos de todos”, nos dice Freud al narrar la situación subsiguiente al crimen. Y poco más adelante, al describir el naciente proceso que había de acabar en la génesis de la idea de Dios, nos dice que la idea motriz “era la plenitud del poder (*Machtfülle*) y la falta de limitación (*Unbeschränktheit*) del protopadre combatido un día”²⁰.

También en las descripciones freudianas del drama de la horda primitiva posteriores a *Tótem y tabú* podemos advertir la misma íntima relación entre la figura del

¹⁸ N. O. BROWN, *Life against Death. The psychoanalytical meaning of history*, New York 1959, 118.

¹⁹ L. ALTHUSSER, *Freud y Lacan*, Anagrama, Barcelona 1970, 24.

²⁰ S. FREUD, *Tótem y tabú*, 1913, *G.W.*, 178-179; *O.C.*, II, 1842

protopadre y la omnipotencia. Así, en *Psicología de las masas y análisis del Yo*, 1921, el protopadre aparece, por una parte, como el poderoso macho que, habiendo engendrado a todos los hijos que compusieron la primera multitud, poseía un dominio absoluto sobre la horda; y, por otra, como “el superhombre (*der übermensch*), cuyo advenimiento Nietzsche esperaba en un lejano futuro”²¹. Este protopadre temido, odiado, adorado y envidiado, tal como reaparece en la *Autobiografía*, expresa su omnipotencia en el monopolio despótico sobre todas las mujeres y “expulsando o matando a sus hijos peligrosos como rivales”²².

Este protopadre, en una de las expresiones supremas de su omnipotencia, al constituirse él mismo como origen y dueño absoluto de la ley, no se encuentra sometido a ningún tipo de restricción, sino que representa la libre realización de todo tipo de deseo. Él es la representación suprema del gozo ilimitado. “En la familia primitiva nos recuerda Freud en *El malestar en la cultura*, 1930- solo el jefe gozaba de semejante libertad pulsional (*Triebfreiheit*), mientras los demás vivían oprimidos como esclavos”²³. El padre primitivo no ha sufrido, pues, la limitación de la omnipotencia que la ley impone. Es la mejor representación del padre imaginario omnipotente.

Como sabemos, en el pensar de Freud, tan solo la religión pudo ya revivir de modo acabado el sueño de omnipotencia que representó el padre imaginario para los hijos de la horda primitiva. A ella, en efecto, se le asignó la tarea de cubrir el hueco que el padre omnipotente dejaba vacío tras el asesinato. Ese padre era el modelo envidiado por cada uno de ellos, el reflejo de la omnipotencia por cada uno deseada. Todos aspiraban a ocupar su lugar; pero tras la muerte del todopoderoso quedó claro que “ninguno de los hijos podía ver cumplido su deseo primitivo de ocupar el lugar del padre”²⁴. Con ello se restauraba la situación anterior al crimen, pero con una diferencia esencial: la ley paterna ha quedado interiorizada en cada uno de los hijos. Ahora saben que el lugar del padre ha de quedar vacío y, con ello, que la omnipotencia ya no tiene cabida en la esfera de lo humano. La ley, impuesta anteriormente con tanta brutalidad por el padre, es ahora asumida por cada uno de los hijos: nadie puede ya considerarse a sí mismo como creador o dueño de ella. Una autocastración (la ley interiorizada) es la marca que acompaña a todos como signo de la limitación y de la contingencia.

Pero, como sabemos, no fue fácil aceptar la nueva situación post-edípica ni la de renunciar a un sueño tan acariciado como el de lograr alguna vez la plenitud paterna. El sueño de la omnipotencia persiguió al ser humano desde entonces por una parte y otra. Surgieron héroes, grandes hombres y dioses después, que de un modo u otro, intentaban reproducir la grandeza y el poder sin límites del padre primitivo²⁵. Sin embargo, tan

²¹ S. FREUD, *Psicología de las masas y análisis del Yo*, 1921, G.W., XIII, 136, 138, 151-2; O.C., III, 2596, 2597, 2604.

²² S. FREUD, *Autobiografía*, 1925, G.W., XIV, 93-94; O.C., III, 2796. Como cacique (*Hauptling*). Cf. también *Prólogo para un libro de Theodor Reik*, 1919, G.W., XII, 328; O.C., III, 2814.

²³ S. FREUD, *El malestar en la cultura*, 1930, G.W., XIV, 490; O.C., III, 3048.

²⁴ S. FREUD, *Tótem y tabú*, 1913, G.W., IX, 173; O.C., II, 1839.

²⁵ Sobre la figura del héroe, Cf S. FREUD, *Psicología de las masas y análisis del Yo*, 1921: G.W., XIII, 152-154; O.C., III, 2604-2614; también *Moisés y la religión monoteísta*, 1939: G.W., XVI, 106-111 y 192-193; O.C., III, 3243-3245 y 3292. Sobre la representación de omnipotencia que constituye la figura del gran hombre, cf. la sección que con ese título encontramos en el mismo *Moisés...*, G.W., XVI, 214-219; O.C., III, 3305-3308.

solo con “el retorno del Dios paterno único, exclusivo y todopoderoso” (*zur Wiederkehr des einen, einzigen, unumschränkt herrschenden Vatergottes*) se pudo recuperar la plenitud de aquel protopadre²⁶. Solo con el Dios único quedó restablecida la grandeza del padre de la horda primitiva: “los afectos dirigidos a él podían entonces repetirse”²⁷.

Solo mediante la aceptación de la castración simbólica es posible salir de ese mundo fantasmático e imaginario del deseo de serlo todo. Aceptación que significa la renuncia a identificarse con el falo (como significante del deseo ilimitado), y con ello, aceptar la propia contingencia, limitación. Aceptar que algo está irremisiblemente perdido. Algo que sin embargo nunca existió sino en la imaginación y la fantasía inconsciente. De la aceptación de esta pérdida y, por consiguiente, de nuestra condición de “ser separado y faltante” depende el paso de la naturaleza a la cultura, de lo imaginario a lo simbólico, de la mera subjetividad a la obligada intersubjetividad. Es, se podría decir, el punto culminante en el proceso de humanización del sujeto.

Existe, pues, un deseo sin límites que conduce a la tentación de querer ser como el padre idealizado, de arrebatarse su lugar y sustituirle. Pero este deseo choca con una prohibición fundamental: la ley del padre que remite a la limitación, a la realidad que se impone sobre el deseo, al símbolo y a la palabra que sustituyen a lo imaginario y al fantasma. El objeto que el deseo reclamaba está perdido, irremisiblemente perdido, porque en realidad no existió sino en la imaginación y la fantasía. Y sin embargo, toda esta dramaturgia no queda resuelta de una vez para siempre. Eternamente quedará el inconsciente humano marcado por ese deseo sin límites que busca el todo; la prehistoria permanecerá por siempre viva y actuante. El deseo, una vez reprimido, será continuamente reemplazado por un sustituto que nunca podrá ser una respuesta adecuada a su demanda insaciable. Ninguna demanda será capaz de satisfacer la plenitud del deseo. Todos los deseos del deseo serán siempre recordación de una primera experiencia, de una “escena primitiva”, y remitirán siempre a esa experiencia por medio de lazos asociativos, cada vez más complejos y matizados al correr el tiempo. De ahí lo que J. Lacan llama la “carrera metonímica del deseo”, perpetuamente insaciable, pues remite a lo inefable, al deseo inconsciente y a la carencia plenaria que oculta la carencia de serlo todo, la carencia de ser el falo²⁸.

Esto constituye el núcleo fundamental del pecado original en el mito freudiano. Por este pecado original vivirá el hombre marcado para siempre. De él se deriva toda la alienación de su conocer y de su querer. Él es la causa de mal²⁹. En este sentido no deja de ser sugerente la presentación de la alienación que nos hace Lévy-Valensi: “La alienación, sea cual sea el grado en que se exprese, es siempre la actualización por la conciencia de un mal esencial, prehistórico, en el cual parece siempre referirse el sujeto a un término oscuro, indesignable, que precede al tiempo, que permanece disponible

También, nos señala Freud, el analista puede tener la tentación de convertirse ante los ojos del analizado en una figura omnipotente asumiendo el papel de profeta, salvador o redentor. Cf. *El Yo y el Ello*, 1923: G. W., XIII, 279; O. C., III, 2722.

²⁶ S. FREUD, *Moisés v la religión monoteísta*, 1939: G. W., XVI, 190; O. C., III, 3291.

²⁷ S. FREUD, *ibid.*, 3322.

²⁸ C. DOMÍNGUEZ, “El psicoanálisis estructuralista de J. Lacan y la fe”: *Proyección* 87 (1973) 212-14.

²⁹ Cf. L. BEIRNAERT, “La teoría psicoanalítica y el mal moral”: *Concilium* 56 (1970) 364-375.

y que se sitúa en un lugar al que no se tiene acceso”. Posesión por un saber que escapa al sujeto y que, por eso, se integra en él de una forma de la que no puede escapar. El sujeto es “poseído”. Esta actualización de un saber anterior canalizada en la vida normal, transfigurada y desarrollada por el enfermo, en el seno o al margen de lo real, pero que para cada uno constituye el mito primitivo de la existencia personal, el germen indiferenciado de la subjetividad y de la alienación.

3. Lectura psicoanalítica del mito adámico

Lévy-Valensi en la obra citada nos recuerda los rasgos fundamentales que parecen caracterizar el problema del mal tal como aparece a través de las filosofías, mitos y leyendas. Por una parte, el mal aparece desde sus orígenes relacionado con un conocimiento prohibido. Igualmente los orígenes del mal aparecen como contemporáneos de una época de tumultos, el conocimiento se aliena en un mundo de tinieblas y de agitación frenética. Aparece también que este universo de agitación y de fiebre es al mismo tiempo el de una conciencia que se complace en sí misma y se aliena a sí misma. Así pues, el mundo del pecado se revela como definido por una serie de conceptos; un conocimiento avasallador y destronado posteriormente, un tiempo alienado, tumultos y sufrimientos, comunicación imposible, división, etc.

De forma especial nos vamos a referir al mito adámico para tratar de poner de manifiesto cómo sus elementos más importantes ponen de relieve una analogía con los del mito freudiano de los orígenes que venimos de analizar. Se trata de llevar a cabo un acercamiento psicoanalítico al texto bíblico que nos desvele la dinámica interna del mismo. Pocos relatos de carácter poético-simbólico como el de la pareja proto-típica de Adán y Eva ponen de relieve tantas dimensiones del acontecer humano: la muerte, el dolor y el sufrimiento, la tentación, la desobediencia, el abandono, la culpa, la falta de entendimiento, etc. Como afirma A. Caballero Arencibia, nunca tan breves palabras resumieron tan bella y trágicamente el anhelo y el destino del ser humano³⁰.

Se trata de uno de los mitos catalogados por Ricoeur como de la “caída”, si bien, este autor prefiere verlo como un mito de “desviación” o de “alejamiento”. Tal como aparece en el relato bíblico, presenta una patente analogía con el mito sumérico-acádico de *Gilgamesh*, que Israel lo transforma acomodándolo a su experiencia histórica. Es, sin duda, un mito de enorme potencial heurístico, de índole simbólica, a modo de reflexión sapiencial centrada en la doble clave de pecado y expiación. El drama, situado en el relato bíblico tras el relato de la creación, trata así de reafirmar la bondad del Dios creador, exonerándole así del origen del mal para resituar dicho origen en la responsabilidad y libertad humana. Ello no impide que el mito adámico conserve elementos propios de la dimensión trágica de la persona ya que el mal original, simbolizado en la serpiente, viene de fuera y pone en peligro al ser humano tentándole. Pero esa tentación cuenta con un punto de apoyo esencial en el ser humano que no es otro que el de la añorada omnipotencia, la ausencia de límites, “el deseo de ser como Dios” (Gén 3,6).

³⁰ Cf. A. CABALLERO ARENCIBIA, *Psicoanálisis y Biblia*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1994, 259.

Como afirma Richard Rubenstein, psicoanalista y rabino judío, la historia de Adán y Eva y el mito freudiano de *Tótem y tabú* presentan grandes similitudes. En uno y en otro el hombre es avocado a una existencia culpable, incompleta e insatisfactoria a causa de una mala acción cometida en los orígenes³¹. Rubenstein, sin embargo, se centra quizás en los elementos más anecdóticos del texto bíblico. De ahí que prefiramos la relectura del texto bíblico que lleva a cabo Jacques Pohier en su ensayo titulado *La conquista de Roma y el paraíso perdido*³².

En el principio había un paraíso. En él, el ser humano vivía en un estado original con una doble referencia: de una parte una referencia de dependencia ontológica y existencial en relación con Dios; y de otra, una situación de dominio total sobre el universo y de goce de la sexualidad. (Adán da nombre a todos los vivientes y Dios crea la mujer “hueso de sus huesos y carne de su carne”). Así pues, la palabra creadora instaaura al hombre en una situación de omnipotencia en relación con su mundo, pero no en relación con el que es su origen. Es designado como imagen de Dios y de ahí solo le viene su omnipotencia respecto al resto de la creación.

Pero esto no es todo. Además de la palabra que le crea y le hace dueño del universo existe también la palabra que prohíbe: “del árbol de conocer el bien y el mal no comas, porque el día que comas de él tendrás que morir”. No es posible dejar de lado el papel que en todo el drama de la caída juega el “conocer”. Son varios los psicoanalistas que, desde distintas perspectivas, establecen una relación entre el conocer y la tentación, la caída y el mal³³. Existe, en efecto, una especie de contaminación que relaciona el conocimiento y el pecado y les une en una noción misteriosa de un mal radical y original. Tanto en el mito adámico como en otros mitos de los orígenes se da en el origen del conocimiento una prohibición. La figura de Satán aparece en muchos de estos mitos y en las leyendas a las que éstos dan lugar como “el que sabe”. Parece como si el acceso al conocimiento se hiciese siempre de un modo dramático.

En el mito bíblico no se trata como en el mito de Prometeo donde éste arrebatara a los dioses la sabiduría para transmitirla a los humanos. Lo que prohíbe el mito hebreo no es que el hombre sepa por miedo a la envidia de los dioses, sino que establezca arbitrariamente el bien y el mal en función de los propios intereses. Cuando eso acaece, el resultado es el caos; el enfrentamiento de unos con otros, la visión objetivamente del otro, cuya desnudez expresa el aislamiento y la ruptura de la relacionalidad interpersonal; viene consigo la pérdida del concepto mismo de bien y de mal, que degenera en un vacío ético y axiológico; desde ahí se va a la culpabilización del otro como contrapartida de la exculpación propia. Todo queda permitido y el mundo se convierte en ámbito de confrontación, ya que no hay un bien y un mal al que todos puedan remitirse. El nihilismo es la consecuencia última de un deseo humano omnipotente que ignora la limitación ontológica y la axiológica³⁴. Por eso,

³¹ R. L. RUBENSTEIN, *L'imagination religieuse. Théologie juive et psychanalyse*. Cap. III, “Adam, Eve et le meurtre primitif”, Gallimard, París 1971, 121-142.

³² J. POHIER, *En el nombre del Padre. Estudios teológicos y psicoanalíticos*. Cap. II, “Conquête de Rome et le Paradis perdu”, Sígueme, Salamanca 1976, 61-85.

³³ Cf. D. BAKAN, *Freud et la tradition mystique juive*, Payot, París 1964, 189-190.

³⁴ J. A. ESTRADA, *ibid.*, 71-78.

el mito relato de la torre de Babel (Gén 11,4-9) aparece como el final de un proceso y como la culminación de las pretensiones omnipotentes del ser humano. La prohibición es simultáneamente –como señala Ricoeur³⁵– un reconocimiento de la libertad y una limitación. Porque la autodeificación omnipotente, no libera sino que aísla al mismo tiempo de Dios y del otro. Al pecado de Adán sigue como una derivación lógica el asesinato de Abel por su hermano Caín que no sabe responder a la pregunta de “dónde está su hermano”. Se trata del aislamiento que “como mal radical – en los términos de Nicolás Caparrós– se desempeña en la desvinculación frente al objeto, ante el mundo del otro, en una suerte de narcisismo social”³⁶.

Sobre la tentación por la serpiente y la caída habría muchos puntos dignos de atención en una lectura psicoanalítica³⁷; sin embargo, los dejaremos de lado para fijar nuestra atención en lo que se nos presenta como núcleo central del texto y que, además, responde a lo más significativo en orden a nuestros objetivos. Lo que la serpiente pone en entredicho es precisamente que el hombre no sea idéntico a Dios; o más exactamente, presenta la prohibición como una falsa reivindicación de Dios a ser el único en ser lo que es. Desde ahí, presenta entonces como absolutamente legítima la reivindicación del hombre a ser idéntico a Dios: “Y seréis como Dios”. Esa es la esencia de la tentación, tal como lo veíamos también en el núcleo del mito freudiano, la pretensión de serlo todo, de ser “causa sui”, de ser idéntico a Dios. No se trata para Adán, como veíamos al referirnos al mito freudiano, de identificarse a la palabra por la que es designado, sino de identificarse a la persona misma que designa; ser el autor de la propia designación.

“Cogió fruta del árbol, comió y se la alargó a su marido, que comió con ella. Se les abrieron los ojos a los dos y descubrieron...” ¿qué descubrieron?, ¿qué tipo de conocimiento han adquirido? “descubrieron que estaban desnudos”. La transgresión, que tenía como objeto ser idéntico a Dios por la adquisición del conocimiento del bien y del mal, les permite efectivamente designarse a ellos mismos: pero como desnudos y con una desnudez que debe ocultarse mutuamente y que les hace ocultarse totalmente ante Dios³⁸. El conocimiento avergonzado de su desnudez manifiesta cuál era su deseo, deseo que muestra lo que es cuando empuja al ser humano a ocultarse a sí mismo su sexo y a ocultarse completamente a Dios: se trataba efectivamente de identificarse a Dios queriendo lo que él tenía y no quería que el hombre tuviese. Como en los sueños, el deseo se manifiesta en el ocultamiento, donde se encuentra a la vez disfrazado y mostrado. Deseo de serlo todo, deseo, como lo veíamos en el núcleo de la situación edípica,

³⁵ P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, o.c., 558-582.

³⁶ N. CAPARRÓS, “Sufro, luego existo”, en I. SANFELIU, *La banalidad del mal*, SEGPA, Gijón 2016, 27.

³⁷ Sobre esos elementos cf., por ejemplo, E. DREWERMANN, “Angustia y culpa en el relato yahvista de la caída”: *Concilium* 113 (1976) 369-372 y *Tiefenpsychologie und Exegese*, Walter-Verlag, Olten 1985-1986; A. CABALLERO ARENCIBIA, *Ibid.*, 312-314,

³⁸ Sandor Ferenczi, en una breve nota, señala que la elección de una hoja de higuera para cubrirse no es casual: expresa la identificación simbólica del fruto de la higuera con los genitales. Cf. S. FERENCZI, “De la génealogie de la feuille de figuier”, *Psychoanalyse I*, Paris, Payot 1969, 213. Cf. También C. GIMÉNEZ SEGURA, *Judaísmo, psicoanálisis y sexualidad femenina*, Anthropos, Barcelona 1991. La autora ve en la desnudez del relato del Génesis una expresión de la conciencia del cuerpo como individualidad sexual y diferenciada. En una dirección semejante apunta A. CABALLERO ARENCIBIA, *ibid.*, 317.

de arrebatar al padre lo que el narcisismo le atribuye: la omnipotencia sin límites, la inmortalidad, el falo³⁹.

El hombre, pues, va a ser designado como culpable por el que ocupa la posición paternal que él ha deseado. Como culpable, no por haber hecho esto o lo otro, sino por algo mucho más radical. Es la desobediencia, es, en expresión de L. Beirnaert, poner en entredicho la palabra del Otro⁴⁰. El pecado no radica tanto en el comer la fruta del árbol, sino como también lo ve Erich Fromm, en la aspiración del hombre a hacerse igual a Dios⁴¹.

Lo que está en juego en la designación del hombre como culpable es la identificación al padre de la prehistoria personal. Como afirma J. Pohier “la identificación de todo el cuerpo al pene, que hace de éste un falo, la identificación al padre de la prehistoria y la designación del hombre como culpable son absolutamente concomitantes. Omnipotencia y desnudez gloriosa son los atributos del Paraíso Perdido y del imperio prehistórico del niño”⁴². De ahí que la omnipotencia y la sexualidad vayan a quedar alcanzadas en la condenación. La creación que el hombre había recibido de Dios para dominarla y gozar de ella va a exigirle de ahora en adelante un trabajo y se le va a convertir en algo hostil (“maldito el suelo por tu culpa...”). Y la sexualidad también se convertirá en algo ambiguo y doloroso en lo que concierne a la maternidad (“mucho te haré sufrir en tu preñez, parirás hijos con dolor, tendrás ansia de tu marido y él te dominará”).

Por otra parte, la reivindicación de vida que suponía la transgresión se va a convertir en una condena a la muerte. La vida que se trataba de conseguir era la omnipotencia de Dios, la identidad con él, siendo así que el hombre había sido creado todopoderoso, pero dependiente de ese Dios, que era su origen y al cual era semejante pero no idéntico.

El paraíso está perdido para siempre. Una espada llameante cierra el camino. A partir de entonces la existencia histórica del ser humano queda ineluctablemente marcada por una búsqueda del árbol de la vida y, al mismo tiempo, una imposibilidad de encontrarlo. La instauración de esta barrera es concomitante a la constitución misma del ser humano en su existencia histórica. La renuncia se impone. Esa expulsión del Paraíso en efecto, como señala Geza Roheim está asociada a la separación de la madre y anticipa, asimismo, un nuevo reencuentro con ella. El jardín-madre es abandonado y sustituido por su homólogo simbólico: la tierra. La condena a trabajar y vivir de la tierra (Gen 3,17-19) y, por consiguiente, a depender de ella, restituye en

³⁹ Para Caballero Arencibia el cubrirse estaría expresando de modo simbólico tanto la contención de la libido sexual, exigencia concomitante al proceso civilizador, cuanto la impotencia humana de acceder a una toma de conciencia integral de la propia realidad corpórea: *ibid.*, 318. Esta u otras interpretaciones psicodinámicas, en principio, no tendrían por qué dejar sin sentido otras posibles como la que hace la reciente exégesis bíblica. Según ella, la desnudez que descubren y ocultan expresa la ruptura de la comunicación y encuentro que, antes de la transgresión, estando desnudos, les permitía una relación libre, sin experimentar vergüenza (Gén 2, 25: “Los dos estaban desnudos, el hombre y la mujer, pero no sentían vergüenza”). Del mismo modo el esconderse ahora totalmente ante Dios expresa también la ruptura que ha tenido lugar en la relación, encuentro y comunicación con él.

⁴⁰ L. BEIRNAERT, *Experiencia cristiana y psicología*, Estela, Barcelona 1969, 151-153.

⁴¹ E. FROMM, *Psicoanálisis y religión*, Psique, Buenos Aires 1971, 63-64.

⁴² J. POHIER, *ibid.*, 79.

el plano simbólico una nueva representación (sustituta) de la madre⁴³. Es, pues, la renuncia a la omnipotencia fálica, renuncia a ese paraíso que, en realidad, nunca tuvo el ser humano. Pues en el caso mismo de Adán, el paraíso que éste poseía antes de la transgresión no era el paraíso que deseó conseguir mediante ella: el de la identidad con el Dios que le creó. Con razón Juan Rof Carballo llega a afirmar que “el relato bíblico de la caída de Adán y Eva es, para la estructura de la psique del hombre, tan central como el famoso “mito de Edipo”⁴⁴.

Pecado original de la horda primitiva y pecado original del paraíso. Ambos revelan una estructura semejante; un deseo sin límites, una prohibición fundamental, una transgresión que constituye al hombre en su existencia histórica, pero que al mismo tiempo le deja marcado para siempre. El pecado, la falta, está ahí, siempre actuante desde esa prehistoria oscura. El deseo de serlo todo, de no aceptar ningún tipo de limitación sigue vivo y procurándose estrategias de poder político, religioso, y de cualquier otro tipo, con el que mantener la omnipotencia devastadora que niega toda alteridad y que desencadena la violencia y el mal banal o no banal. Ese deseo de serlo todo –como señala Nicolás Caparrós– “está en la fuente de todo totalitarismo con la expulsión del otro-ajeno-al sistema, despojado de la categoría de semejante, provoca el colapso de las relaciones entre los humanos extraños a este orden y la desaparición de una posible moral que los abarque a todos. Los seres no pertenecientes a su mundo no alcanzan la categoría de semejantes; es decir, no son humanos. Los actos perpetrados contra ellos serán banales, carentes de resonancia afectiva. Exentos de transcendencia, devienen en pura mecánica”⁴⁵. Este es el origen de toda alienación, de todas las catástrofes, de toda la ofuscación en el conocer y querer del ser humano, de toda división, incomunicación y locura. Él está en el origen del mal.

En otros términos, es como también Jung intenta comprender la dinámica del mal que vivió Alemania en el nazismo y que él (en un intento también de defenderse de las acusaciones de complicidad con el régimen hitleriano), emprende una reflexión sobre la locura que allí se vivió. *Después de la catástrofe* es un texto, en efecto, escalofriante, escrito en “carne viva”, con el que Jung invita al pueblo alemán a reconocer su culpa como único medio de evitar una repetición. Es una dinámica de omnipotencia, de “inflación yoica”, por utilizar sus términos, la que condujo a Hitler a vivirse en una “semejanza de Dios” que “no eleva al hombre hasta lo divino, sino que únicamente provoca su petulancia y su maldad”⁴⁶. De ahí, su engrimiento hiperbólico y delirante, su astucia histérica y sus fantasías adolescentes de poder⁴⁷. Pero si todo un pueblo le siguió fue porque se dieron ciertas condiciones como las del amontonamiento de “masas ciudadanas industrializadas, con una ocupación unilateral y desarraigadas de su suelo, perdidos todos sus sanos instintos, inclusive el de autoconservación”⁴⁸. Junto a estas condiciones

⁴³ Cf. “The Garden of Eden”: *The Psychoanalytic Review*, XXVII/1 (1940) 1-26.

⁴⁴ J. ROF CARBALLO, “Estudio introductorio”, en: A. PLÉ, *Freud y la religión*, BAC, Madrid 1969.

⁴⁵ N. CAPARRÓS, *ibid.*

⁴⁶ C.G. JUNG, *Después de la catástrofe*, O.C., Trotta, Madrid 2001, Vol. 10, 207.

⁴⁷ *Ibid.*, 196.

⁴⁸ *Ibid.*, 193.

sociales, cree Jung que para comprender en endiosamiento de Hitler, su autoadmiración y autodisculpa erótica, su denigrar y aterrorizar a sus semejantes, su proyección de la propia sombra, su fanfarronear y engañar fue porque contó también con “el espejo de la general histeria alemana”. Solo así se puede explicar el influjo masivo que tuvo aquel “espantajo”⁴⁹ y la “banalidad del mal”, tal como Anna Arendt la comprendió.

Dos mitos en el intento de comprender el ineludible interrogante que siempre nos plantea el problema del mal. Dos mitos procedentes de una misma raíz cultural judía (habría que preguntarse por la determinación del pensamiento bíblico-judío en el mito freudiano de la horda primitiva, su “pecado original”). Dos mitos que se sitúan en la frontera misma entre la prehistoria y la historia. Y dos mitos, sobre todo, en los que igualmente la pretensión de omnipotencia desencadena el drama que conduce al mal moral. La aceptación del carácter creatural en uno, el mito adámico, y la aceptación de la condición de hijo, llamado a la renuncia de ocupar el lugar del padre, en el mito freudiano, se presentan como la única posibilidad de acceder al orden de lo humano⁵⁰. Por otra parte, la tentación del “Y seréis como dioses” en uno, y la de situarse en el lugar omnipotente del padre imaginario, en el otro, aparecen como estructura también permanente en el advenimiento a la condición de sujeto. Al mismo tiempo, la negación a asumir la limitación y la contingencia de la criatura en el mito bíblico o de la filiación llamada a una alianza fraterna de la horda, se presentan como la deriva a la negación de la alteridad, a la intolerancia frente a la diferencia y al consiguiente desencadenamiento de la violencia y el mal moral, ya sea, según las circunstancias como agente activo y motor del mismo o como mera y minúscula pieza de su engranaje en la banalidad del mal.

⁴⁹ *Ibid.*, 196.

⁵⁰ Esta aceptación de la condición creatural del ser humano es la que san Ignacio propone también en su “Principio y fundamento” de los *Ejercicios Espirituales* [23]. Un acercamiento psicoanalítico a este texto ignaciano es el que emprendí en: “Principio y fundamento: aspectos psicológicos”: *Manresa* 91 (2019) 159-171.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTHUSSER, L., *Freud y Lacan*, Anagrama, Barcelona 1970.
- BAKAN, D., *Freud et la tradition mystique juive*, Payot, Paris 1964
- BEIRNAERT, L.: “La teoría psicoanalítica y el mal moral”: *Concilium* 56 (1970) 364-375.
- BROWN, N. O., *Life against Death. The psychoanalytical meaning of history*, New York 1959.
- CABALLERO ARENCIBIA, A., *Psicoanálisis y Biblia*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1994.
- CAPARRÓS, N., “*Sufro, luego existo*”, en I. SANFELIU, *La banalidad del mal*, SEGPA, Gijón 2016.
- DOMÍNGUEZ, C., *El psicoanálisis freudiano de la religión*, Paulinas, Madrid 1990.
- DREWERMANN, E., “Angustia y culpa en el relato yahvista de la caída”: *Concilium* 113 (1976) 369-372.
- ESTRADA, J. A., *La imposible teodicea*, Trotta, Madrid 1997.
- FREUD, S., G.W., *Gesammelte Werke*, Imago y S. Fischer, London y Frankfurt am Main, 1940-1988. Obras completas, Biblioteca Nueva, Madrid 1973.
- GIRAD, R., *La violence et le sacré*, Ed. Grasset, Paris 1972.
- JUNG, C. G., *Después de la catástrofe*, O.C., , Vol. 10, Trotta, Madrid 2001
- LÉVI-VALENSI, E. A., *Le dialogue psychanalytique*, Presse Universitaires de France, Paris, 1972
- POHIER, J., *En el nombre del Padre. Estudios teológicos y psicoanalíticos*, Sígueme, Salamanca 1976.
- PFIMMER, Th., *Freud lecteur de la Bible*, P.U.F., Paris 1982.
- RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1969.
- RUBENSTEIN, R. L., *L'imagination religieuse. Théologie juive et psychanalyse*, Gallimard, Paris, 1971.