

el psicoanálisis y el mal

La elaboración del presente trabajo ha resultado un tanto tortuosa. Por diversos motivos. Ya de entrada, la misma enunciación del tema, "el psicoanálisis y el mal", provocaba una especie de rechazo casi instintivo: "el psicoanálisis no sabe nada del mal"; el problema del mal tiene unas indudables resonancias metafísicas que el psicoanálisis intenta evitar, porque el psicoanálisis no es ni quiere ser una filosofía.

La segunda dificultad con que tropezamos la constituía la del posible enfoque del problema. Al situarnos en una perspectiva freudiana, las posibilidades de decir algo sobre el problema del mal nos parecían muy reducidas. El posible enfoque de psicoanálisis de las figuras del mal (en especial de Satán, "Príncipe del Mal"), nos parecía algo sumamente arriesgado desde una perspectiva freudiana que intenta también evitar convertirse en una especie de "diccionario de símbolos". No nos quedaba, pues, más iniciativa que la de ofrecer un elenco de posibles actitudes del hombre ante el mal. Y esto mismo tropezaba con la dificultad de presentar un estudio de carácter fundamen-

talmnete clínico, que no nos parecía concordar con los objetivos de la publicación.

Sin embargo, la lectura de la obra de E. A. Lévy-Valensi, *Le dialogue psychanalytique*, nos abrió el camino para el enfoque del trabajo (1). El psicoanálisis no es una filosofía, y sin embargo, nos muestra Lévi-Valensi, puede dar lugar a una auténtica metafísica concreta. En el diálogo psicoanalítico, está implicado el problema del conocimiento, y con él, el del mal. En este tipo tan especial de diálogo nos muestra la autora, el sujeto se ve enfrentado a su alienación, a su mal; con lo que el proceso de curación puede presentar una gran analogía con los mitos sobre el mal y sobre la salvación.

A partir de aquí, nos vino a la cabeza el mito freudiano de la "horda primitiva". Este mito de los orígenes intenta dar una explicación de ese mal con el que el sujeto se enfrenta en el diálogo psicoanalítico. Para Freud un "pecado original" se encuentra en la base del "mal-estar" humano. Las analogías de este pecado original con las del mito bíblico nos parecieron dignas de ser analizadas. En

ambos relatos un pecado, una transgresión, están en el origen del mal, de la división, de la incomunicación y de la ofuscación humanas. En ambos mitos algo queda irremisiblemente perdido, y ante esta pérdida el hombre puede situarse de muy diversos modos: la rebeldía continúa, la aceptación resignada, la búsqueda de una nueva forma de insertarse en la existencia.

Desde este enfoque (de cuya limitación depende también su validez) nos parecía posible abordar el problema del origen del mal y el de las actitudes fundamentales que el hombre puede adoptar ante el mal sufrido o cometido.

Sólo nos queda precisar la actitud que ha presidido la elaboración toda de este trabajo. En ningún momento se ha intentado reducir la perspectiva teológica o filosófica a la psicoanalítica. Abordar el problema de la constitución del sujeto (que como veremos, está en la base de la problemática psicoanalítica de los orígenes del mal) no supondrá de ninguna forma reducir las intenciones del filósofo o del teólogo, sino todo lo contrario, supone un intento de colaboración en la superación de los enigmas puestos de relieve en los planteamientos tradicionales. La perspectiva psicoanalítica puede mostrar cómo las grandes intuiciones filosóficas y míticas acerca del mal se encuentran inscritas en el corazón mismo de la experiencia humana. De esta forma la aportación del psicoanálisis se podría considerar como una especie de "prueba experimental" de esas grandes intuiciones filosóficas y míticas.

1. LOS ORIGENES DEL MAL: LA «HORDA PRIMITIVA» Y «EL PARAISO PERDIDO»

La narración freudiana sobre los acontecimientos prehistóricos de la "horda primitiva" constituye quizás el único mito creado por la cultura occidental en la época contemporánea. En expresión del mismo Freud, se trata de un mito acerca de un "pecado original" de la humanidad. El relato aparece en el capítulo cuarto de *Totem y tabú* publicado en 1913. "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 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" (2).

Las analogías del mito freudiano con otros mitos de los orígenes han sido puestas de relieve por diversos autores. Siempre se trata de un acontecimiento "prehistórico", que a su vez, da lugar al comienzo de la historia. Por otra parte, constituye algo que es fundante para toda la humanidad, y que de

una forma o de otra sigue actuando, o quizás mejor, reflejando algo que en cualquier coordenada espacio-temporal ocurre en la vida del hombre.

Es un mito —mito científico le llamaba Freud—, que hay que leer e interpretar como tal. De no hacerlo así, pierde toda su fuerza explicativa y sólo podrá ser considerado como el fruto de una imaginación calenturienta. Creemos que los errores en la lectura del mito freudiano son de alguna forma comparables a los errores de lectura de los relatos bíblicos sobre el pecado de Adán. Errores que se derivan de no adoptar claramente una clave determinada para su lectura e interpretación. Clave teológica en la lectura de los relatos bíblicos y clave psicoanalítica en la lectura del mito freudiano.

En la elaboración de *Totem y tabú*, Freud realiza un paso importante en relación al conjunto teórico que había puesto en marcha. *Totem y tabú* constituye en la obra freudiana el paso, gracias a los estudios previos sobre la neurosis obsesiva, de lo individual a lo colectivo. Los acontecimientos de la vida individual no son ya los únicos que dan cuenta de lo que ocurre en cada individuo. Lo que sucede al sujeto en la situación edípica es una repetición de lo que ocurre a nivel de historia. De esta forma Freud plantea lo que puede ser considerado como una estructura universal. Es en esta perspectiva desde donde debe ser leído e interpretado el mito de la "horda primitiva", una perspectiva psicoanalítica y no etnológica, sociológica o filológica (3).

El relato de *Totem y tabú*, como los relatos del Paraíso en el Génesis, no quieren ser la reproducción de unos acontecimientos históricos, en el sentido de que posean una significación cronológica. Habría más bien que calificarlos, como lo hace P. Ricoeur, de "historiales" ("Geschichtlich"), dado que expresan un acontecimiento en el sentido de "una venida al ser". El asesinato del padre primordial en *Totem 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 los relatos bíblicos sobre el "pecado original". Sin embargo, esta similitud no se reduce a que estos relatos aparezcan bajo una forma literaria mítica. Es, quizás, en el núcleo del contenido donde la analogía alcanza su mayor grado. 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?

1. 1. El Pecado original en el mito freudiano.

La situación edípica que subyace en el relato freudiano es de sobra conocida. Sin embargo, habría que preguntarse si la forma en que ésta suele entenderse da cuenta suficiente de todo lo que sucede en ese "pecado original". Amor a la madre, am-

bivalencia afectiva ante el padre, culpa y disolución de la situación: éstos son los elementos principales que siempre se suelen poner de relieve en él, así llamado, Complejo de Edipo. Sin embargo, todo esto, a pesar de ser verdad, no deja de ser hasta cierto punto anecdótico. Debajo de todo ello existe algo más fundamental y que constituye como el motor de todos esos momentos señalados: es la omnipotencia infantil, el narcisismo primario, el deseo de serlo todo, lo que constituye ese motor. Un deseo ilimitado y frente a él una prohibición fundamental. J. Lacan ha puesto especialmente de relieve todo este dinamismo que subyace en la situación edípica. El "Falo" es para él el significante del deseo. Y el complejo de Edipo consiste en una dialéctica en la que las principales alternativas son: ser o no ser el falo, tenerlo o no tenerlo. Todo sucede bajo el signo del "todo o la nada". El proyecto edípico, escribe Norman O. Brown, no es como lo sugiere Freud en sus primeros escritos, un amor natural a la madre, sino, como él lo ha reconocido más tarde, el producto de la ambivalencia multiplicada por la inflación narcisista. La esencia del conflicto edípico es el proyecto de llegar a ser Dios uno mismo, según la fórmula de Spinoza: ser "*causa sui*", o, según la de Sartre: "ser-en-sí para-sí (*être en soi pour soi*)" (4). El deseo de ser "*causa sui*", según Brown, es el deseo del niño de ser su propio padre. Este deseo del sujeto significaría el deseo de constituirse en el que designa y no en el designado.

Frente a este deseo ilimitado algo se opone sin embargo: la

ley del padre, o como le llama J. Lacan, la Prohibición. Por ella el sujeto se ve obligado a renunciar a su deseo de serlo todo (serlo todo para la madre) y remitido a una carencia fundamental en el centro mismo de su deseo. Se trata de lo que en psicoanálisis se conoce como "complejo de castración". Sólo mediante la aceptación de la castración 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... Esta aceptación es fundamental para el ser humano. De ella depende el paso de la naturaleza a la cultura, de lo imaginario a lo simbólico, de la fantasía a la realidad. Es, se podría decir, el punto culminante en el proceso de humanización del sujeto. De la aceptación o no aceptación de esta ley fundamental que impone la renuncia dependerá igualmente el grado de normalidad o patología. En último término, el psicótico es el sujeto que no ha podido realizar esta renuncia, vive en la identificación imaginaria con el falo, él es todo; por eso para él no existen ni la realidad ni los otros.

Existe, pues, un deseo sin límites que conduce a la tentación de querer ser como el padre, 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 reali-

dad 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 falo (5).

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. El es la causa de mal (6). 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 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.

1. 2. Lectura psicoanalítica del mito adámico

Lévi 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 su-

frimientos, comunicación imposible, división, etc. ...

De una forma especial nos vamos a referir al mito adámico para tratar de poner de manifiesto cómo sus elementos más importantes revelan una similitud con los elementos del mito freudiano de los orígenes. Se trata de llevar a cabo una lectura psicoanalítica del texto bíblico; lectura que de ninguna forma intenta contradecir otro tipo de lectura del texto y que se sitúa, por tanto, más allá de cualquier intento de tipo reduccionista.

Como afirma R. Rubenstein, psicoanalista y rabino judío, la historia de Adán y Eva y el mito freudiano de *Totem 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 orígenes (7). Sin embargo, creemos que en el trasfondo de la comparación efectuada por R. Rubenstein existe una cierta intencionalidad reductora, que por lo demás le centra en los elementos más anecdóticos del texto. De ahí que prefiramos la lectura del texto bíblico que lleva a cabo J. Pohier en su ensayo titulado *La conquista de Roma y el paraíso perdido* (8). A él nos referimos fundamentalmente y a él remitimos al lector que desee una información más detallada de esta lectura psicoanalítica del relato del Génesis.

En un principio existía un paraíso. En él el hombre vive en un estado original que tiene 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 instauro 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 sólo le viene su omnipotencia. De la misma forma es constituido en su sexualidad de hombre y de mujer por la palabra que le designa como imagen de Dios; pero aquí también es debido a Dios, a quien ellos no son idénticos, el que el hombre y la mujer tengan la perfecta complementariedad de su diferencia sexual y el goce que de ella tienen.

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 queremos dejar de poner de relieve 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 mal (9). Existe como 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 lu-

gar como "el que sabe". Parece como si el acceso al conocimiento se hiciese siempre de un modo dramático. En este sentido, puede resultar muy reveladoras las aportaciones de la investigación psicoanalítica respecto al sentimiento de culpa que suele suscitar en la infancia los deseos de saber y de ver.

Sobre la tentación por la serpiente y la caída habría muchos puntos dignos de atención en una lectura psicoanalítica; sin embargo, los dejaremos de lado para fijarnos en el que nos parece central en el texto y que, por otra parte, es el más importante 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, presentando, por tanto, como legítima la reivindicación del hombre a ser idéntico a Dios. El hombre es tentado, tal como lo veíamos en el núcleo del mito freudiano, a serlo todo, a ser "causa sui", a 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 adquisi-

ción 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 Dios. El conocimiento avergonzado de su desnudez manifiesta cuál era su deseo, deseo que muestra lo que es cuando empuja al hombre 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, de arrebatarse al padre lo que el narcisismo le atribuye: la omnipotencia sin límites, la inmortalidad, el falo.

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. Lo que está en juego en la designación del hombre como culpable es la identificación al padre de la prehistoria personal. Como afirma J. Pohlner "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" (10). De ahí que la omnipotencia y la sexualidad vayan a quedar alcanzadas en la condena-

ción. 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..."). La sexualidad 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 El, 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 hombre queda ineluctablemente marcada por una búsqueda del árbol de la vida y una imposibilidad de encontrarlo. La instauración de esta barrera es concomitante a la constitución misma del hombre en su existencia histórica. La renuncia se impone. Renuncia a la omnipotencia fálica, renuncia a ese paraíso que el hombre nunca tuvo, 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.

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 está ahí, siempre actuante desde esa prehistoria oscura. El deseo de serlo todo, de no aceptar ningún tipo de limitación sigue vivo y disfrazándose continuamente. Y este es el origen de toda alienación, de todas las catástrofes, de toda la ofuscación en el conocer y querer del hombre, de toda división, incomunicación y locura. El está en el origen del mal. O como dirá Freud, quizás con menos pretensión metafísica, él está en el origen del "mal-estar".

2. LA POSICION DEL HOMBRE ANTE EL MAL

"Tal como nos ha sido impuesta la vida nos resulta demasiado pesada, nos depara excesivos sufrimientos, decepciones, empresas imposibles" (11). Es el mal-estar, el "malestar en la cultura" que le hace pensar a Freud que "el plan de la "Creación" no incluye el propósito de que el hombre sea feliz".

Para explicar el origen de este malestar, Freud retoma en *El malestar en la cultura* de 1930 el mito de la horda primitiva, introduciendo un nuevo elemento: las pulsiones autodestructivas y de muerte. La condición del nacimiento de la cultura es la represión de las pulsiones eróticas y destructivas. Una represión o renuncia fundamental, que como hemos visto, posibilita el paso de lo imaginario a lo simbólico, de la fantasía a la realidad, de la naturaleza a la cultura. Para

Freud existe un montante superfluo de infelicidad ocasionado por un montante superfluo de represión que nuestra cultura impone. Sin embargo, la cultura tiene para él un carácter forzoso. Una renuncia instintual fundamental (distinta de las represiones posteriores) está en la base de la constitución misma del sujeto, y por eso, de la cultura.

Sin embargo, para el hombre no es fácil aceptar que el paraíso está irremisiblemente perdido. De ahí que a lo largo de toda la historia se haya procurado la mayor diversidad de lenitivos, de narcóticos o de satisfacciones sustitutivas. Freud señala y analiza cuáles son los más importantes medios de evasión que el hombre adopta para suavizar su malestar: aislamiento, trabajo, intoxicación, dominio de los impulsos, sublimación, huida de la realidad, transformación delirante de ésta, el amor y el goce estético. Freud analiza los pros y los contras de cada uno de estos medios de afrontar el malestar, para concluir "que ninguno de estos recursos nos permitirá alcanzar lo que anhelamos".

¿Cuál sería, pues, para Freud la actitud a tomar ante el mal? Esta viene definida por un concepto: "Ananké". Sometimiento y resignación ante la "Necesidad". Ananké designaría, para Freud, el rostro de la realidad una vez que se ha despojado de cualquier analogía con la figura del padre en cuanto soporte de la ilusión. Ananké vendría a ser el símbolo de la desilusión... es el nombre de una realidad sin nombre para quien ha renunciado al padre. Pero como indica P. Ricoeur "Ananké símbo-

liza una visión del mundo, y no sólo un principio psíquico; resumen de la sabiduría que es réplica de eso que hemos llamado numerosas veces dureza de la vida, un arte de "tolerar" el "fardo de la existencia" (12). Resignarse a lo inexorable no significa en el pensamiento freudiano un simple conocimiento de la necesidad; la resignación es una tarea afectiva, un trabajo de corrección aplicado al núcleo mismo del deseo, a la entraña del narcisismo. Significa aceptar que en el corazón mismo del deseo existe una falta, una ausencia, una carencia fundamental que nada ni nadie podrá llenar.

Habría que preguntarse, sin embargo, si en una perspectiva psicoanalítica no existen más posibilidades en la forma de situarse ante el mal. Una posición que no viniese a coincidir necesariamente con la evasión, la escapada o la falsa ilusión; ni tuviese que ser por el contrario una aceptación más o menos estoica de la realidad que se impone.

En ese sentido creemos que P. Ricoeur, desde una perspectiva teórica, y Lévi-Valensi, desde una perspectiva más psicoterapéutica o clínica, pueden abrirnos caminos en esta búsqueda.

La obra ya citada de P. Ricoeur, *Freud, una interpretación de la cultura*, es una obra densa, compleja y también discutida. Sin embargo, creemos que en este punto puede aportar una gran luz. Para Ricoeur la obra freudiana constituye una arqueología tematizada del inconsciente, pero en la que existe al mismo tiempo una teleología no tematizada del devenir consciente. El símbolo vendría

a ser, para Ricoeur, la articulación de esta arqueología explícita y esa teleología implícita. El símbolo es pues, repetición de lo infantil, de lo arcaico; pero, por otra parte, el símbolo es también profecía, es exploración del futuro. En esto consiste la rica ambigüedad del símbolo: es retro-progresivo; por la reminiscencia, la anticipación; por el arcaísmo, la profecía. Dentro de esta perspectiva, los grandes símbolos referentes a la naturaleza y al origen del mal, no son unos símbolos más entre muchos otros, sino símbolos privilegiados. Tales símbolos, para Ricoeur, resisten a todo tipo de reducción. Los símbolos del mal nos hacen ver en forma ejemplar que en los mitos y en los símbolos hay siempre más que en todas nuestras filosofías.

Pero esto no es todo para Ricoeur. Toda la simbólica del mal constituye también una simbólica de la reconciliación. Existe siempre una reconciliación que se espera "a pesar de..." a pesar del mal. Este "a pesar de...", ese "sin embargo...", concluye Ricoeur, constituye la primera categoría de la esperanza, categoría que se implanta en el lugar de una historia (no de una lógica); una historia que debe descifrarse incesantemente bajo el signo de una promesa, de una buena nueva, de un kerigma.

En una dirección muy parecida, aunque en una perspectiva más directamente psicoanalítica y clínica, E. A. Lévy-Valensi nos presenta el psicoanálisis como un lugar donde el mal del sujeto es abordado no en sus síntomas, sino en su realidad más profunda (13). El sujeto es conducido a enfrentarse cara a ca-

ra con su mal. No se le da un rodeo, no se le aparta, sino que se entabla con él una lucha que implica un ataque frontal. Por eso para Lévy-Valensi la historia del proceso psicoterapéutico posee una gran analogía con los grandes mitos cosmogónicos del mal y la salvación.

En este proceso de la cura el sujeto va a enfrentarse con su prehistoria olvidada, no consciente, extra-temporal; con la realidad de lo que Freud llama "la escena primitiva", que se puede considerar como un conocimiento traumático, un pecado original. Sin embargo, en el mismo proceso aparece algo más que la búsqueda narcisista del serlo todo y que intenta a toda costa taponar una carencia que no se quiere reconocer. En el proceso de la cura aparece también un deseo de superación que se opone a la repetición, un proyecto, que no puede ser reducido a la esperanza inconsciente de recuperar el objeto perdido del deseo. Teniendo esto en cuenta, el sujeto de la cura debe aprender, por medio de la relación intersubjetiva del diálogo analítico, a desprenderse de una inmovilización fundamental, aprender a dejar atrás su "fatum" original en la asunción de su radical originalidad. El análisis, haciendo posible remontar la historia hacia la prehistoria, permitirá acceder desde la prehistoria a una historia nueva a la que le será devuelta su continuidad. Desenmascarando el mal original, restituye a la historia del sujeto toda su originalidad. La curación es, así concebida, la "muerte del monstruo". "El sujeto va a renunciar a las complacencias narcisistas, que le clavan ante

su espejo, a los espejismos de los tiempos desvanecidos, a los fantasmas amenazadores. Va a encontrar de nuevo al prójimo, el tiempo de las auroras nuevas, su obra y sus deberes. El va, según la frase de la Escritura, a "elegir la vida" (14).

Tres posiciones fundamentales del hombre ante el mal: reconquista ilusoria del paraíso perdido en la evasión o en el narcótico; renuncia a cualquier tipo de paraíso en el sometimiento estóico a la "Ananké"; búsqueda de la vida, del futuro y de la propia historia después de haber muerto a la ilusión de un paraíso que nunca existió. Entre las dos últimas posturas

la discusión está abierta en los medios psicoanalíticos. Y las acusaciones también. Para unos la aceptación de la "Ananké" y la insistencia en la aceptación de la castración y la muerte esconden un hondo narcisismo camuflado; para los otros, pretender escapar a esta aceptación constituye una recaída en la ilusión del paraíso. Creemos que la elucidación de esta problemática no puede efectuarse a un nivel de confrontación teórica. Sólo el análisis concreto de actitudes y motivaciones profundas podrá ofrecernos una respuesta válida sobre el sentido auténtico de nuestra posición frente al mal.

NOTAS

- (1) LEVI-VALENSI, E. A.: *Le dialogue psychanalytique*. Presse Universitaires de France, Paris, 2.^a ed. 1972.
- (2) FREUD, S.: *Totem y tabú*. Obras Completas, Vol. II. Biblioteca Nueva, Madrid, 1968, pp. 587-591.
- (3) Cfr. BEIRNAERT, L.: *L'Inconscient dans la religion, Etudes* (1968) pp. 278-286.
- (4) BROWN, Norman O.: *Eros et thanatos*. Paris, Lettres Nouvelles. 1960, p. 160. *la fe*, PROYECCION núm. 87 (1973) pp. 212 ss.
- (6) Cfr. BEIRNAERT, L.: *La teoría psicoanalítica y el mal moral*, Concilium número 56. (1970) pp. 364-375.
- (7) RUBENSTEIN, R. L.: *L'imagination religieuse*. Théologie juive et psychanalyse. Cap. III, *Adam, Eve et le meurtre primitif*, Gallimard, Paris, 1971, pp. 121-142.
- (8) POHIER, J.: *Au Nom du Père. Recherches théologiques et psychanalytiques*. Cap. II, *Conquête de Rome et le Paradis perdu*, Ed. du Cerf. Paris, 1972, pp. 63-89.
- (9) Cfr. BAKAN, D.: *Freud et la tradition mystique juive*, Payot, Paris, 1964. pp. 189-190.
- (10) POHIER, J.: *Au Nom du Père*, p. 79.
- (11) FREUD, S.: *El malestar en la cultura*, en: *Obras Completas*, Vol. III, p. 9.
- (12) RICOEUR, P.: *Freud, una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, Méjico, 1970, p. 284.
- (13) LEVI-VALENSI, E. A.: *Psicoanálisis, ¿fenomenología u ontología del fracaso?*, en: *Los hombres ante el fracaso*, Herder, Barcelona, 1970, pp. 121-138; *El psicoanálisis, perspectivas y riesgos*, Marova, Madrid, 1972; *El tiempo en la vida psicológica*, Marfil, Alcoy, 1966; "Le dialogue Psychanalytique".
- (14) LEVI-VALENSI, E. A.: *El tiempo en la vida psicológica*, p. 183.