

Sobre los mitos de Freud

LEANDRO DRIVET *

Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina



Sobre los mitos de Freud

Resumen

Los mitos ocupan un puesto privilegiado en el pensamiento freudiano: los mitos que Freud analiza, de los que hace uso y los que inventa. Este trabajo se propone reflexionar acerca de la presencia de los mitos en la obra de Sigmund Freud con el triple objeto de: a) contribuir a la comprensión y justa valoración del mito, b) señalar su relevancia para (y en) el psicoanálisis y c) extraer las consecuencias que se desprenden de las reflexiones freudianas sobre el mito, en función de la incesante pregunta por lo que nos concierne como humanos.

Palabras clave: historia, identidad, ideología, memoria, mito.

On Freud's Myths

Abstract

Myths occupy a privileged place in Freud's thought: the myths that he analyses, those that he uses, and those that he invents. This article reflects on the presence of myths in Sigmund Freud's corpus, with a threefold purpose: a) to contribute to the understanding and accurate evaluation of myth; b) to point out its relevance for (and in) psychoanalysis; and c) to extract the consequences that derive from Freud's reflections on myth, with an eye on the never-ending question for what concerns the human condition.

Keywords: history, identity, ideology, memory, myth.

Sur les mythes de Freud

Résumé

Les mythes occupent une place privilégiée dans la pensée freudienne : il y en a ceux qu'il analyse, ceux dont il s'en sert et ceux qu'il invente. Ce travail cherche à réfléchir sur la présence desdits mythes à trois fins : contribuer à comprendre et à donner le juste poids au mythe, indiquer sa pertinence pour -et dans- la psychanalyse, et extraire les conséquences qui découlent des réflexions freudiennes sur le mythe en fonction de l'incessante question sur ce qui nous concerne en tant qu'humains.

Mots-clés : histoire, identité, idéologie, mémoire, mythe.

*e-mail: leandrodrivet@yahoo.com.ar

W eber encerró con maestría la ambigüedad de la racionalización progresiva de las esferas sociales en el concepto de *desencantamiento* del mundo casi al mismo tiempo que Nietzsche pretendía provocar el ocaso de los ídolos aun después de haberse imaginado presenciando atónito su retorno en “La fiesta del asno”¹. Ambos vieron la caída y la resurrección de los preceptos religiosos, el levantamiento de monumentos a la nueva deidad de la racionalidad del lucro: un Dios tan verdugo como el anterior, pero definitivamente más cínico. Pero si Weber atribuyó la resurrección de las deidades a las esferas aún no racionalizadas de la vida social, Nietzsche acusaba a la modernidad de ser ella misma un mito, el mito de la razón. Más cercano al segundo y definitivamente marcado por Freud, Benjamin denunciaba el encantamiento de la mercancía encubierto por la “racionalización”, entendida esta ahora en sentido freudiano. Demolida la sociabilidad que hacía del mito una praxis compleja, los relatos que pasaron a regular la interacción social fueron en gran medida puestos al servicio del capital. “Mito” se hizo sinónimo de “ideología” (entendiendo por “ideología” la *falsa* conciencia). No sin el favor de una homofonía imperfecta, *mitificar* se equiparó a *mistificar*. Una sutileza, subrayaba Freud al hablar de lo siniestro, convierte lo familiar en monstruoso. Y esa letra que separaba ficción e hipocresía, fantasía y engaño, una letra apenas, precisamente aquella que entre nosotros convoca la pluralidad, fue devorada en el pertinaz solipsismo del individuo posesivo. Una elipsis que transforma, como por arte de la magia que se quería conjurar, lo público en privado: el mito se convirtió en fetiche, la experiencia en violencia muda, el recordar en *souvenir*, la apertura al mundo en esfera protectora, la exploración vital en investigación mortificante. El mito era así colocado en la categoría de enemigo funcional: representó lo conservador, aun lo reaccionario; encarnó la nostalgia telúrica, el estancamiento, el engaño y el ocultismo.

En Freud, acaso el primer ilustrado postnietzscheano, el mito es sin duda más que la caricatura que de él hizo la racionalidad instrumental de la modernidad clásica para construir un oponente que la legitimara en su misión salvífica contra el oscurantismo. Pero ¿qué lugar ocupa este en la imaginación freudiana? ¿El psicoanálisis del vienés nos enfrenta a una reivindicación del mito o a su crítica ideológica? ¿O

1. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Buenos Aires: Alianza, 2007), 416-420.

acaso ofrece ambas perspectivas? El presente trabajo intenta rescatar la presencia del mito en la obra freudiana con el triple objeto de: a) contribuir a la comprensión y justa valoración del mito; b) señalar su relevancia para (y en) el psicoanálisis, y, c) extraer las consecuencias que se desprenden de las reflexiones freudianas sobre el mito para una teoría social crítica.

MITOS ENDOPSÍQUICOS Y ENDOGÁMICOS

En 1897, mientras finalizaba la escritura de *La interpretación de los sueños* y con ella consagraba el nacimiento de su mítica biografía, Freud escribía a Fliess:

¿Puedes imaginarte lo que son los “mitos endopsíquicos”? El más reciente engendro de mi trabajo mental. La oscura percepción interna del propio aparato psíquico incita a ilusiones cognitivas que naturalmente son proyectadas hacia afuera y, de manera característica, al futuro y a un más allá. La inmortalidad, recompensa, todo el más allá son figuraciones de nuestro interior psíquico. ¿Chifladuras? Psico-mitología.²

Se trataba de los primeros esbozos de la imaginación histórica con que Freud ensayaría explicaciones del devenir humano, a nivel onto y filogénico, casi ininterrumpidamente hasta el fin de sus días. Estas confesiones que su amigo íntimo, un científico más típicamente positivista, nunca aprobaría, casi se superponen a la utilización paradigmática del mito por Freud, cuyas primeras referencias, en carta a Fliess, cumplían dos meses. Como es sabido, para explicar el advenimiento del sujeto a la cultura, a nivel biográfico y genérico, Freud recurre no exactamente al mito, sino a la *tragedia* de Sófocles, *Edipo rey*. De cualquier modo, resulta clave comprender que Freud no visita la fantasía literaria para realizar una cita docta (hacia fines del siglo XIX el conocimiento de las tragedias era parte de la *Bildung* de un ilustrado), ni para adornar una teoría acabada: la tradición mítica y la fantasía literaria cumplen en Freud un papel neurálgico en la imaginación teórico-histórica, al punto que no se exagera al decir que la enciclopedia literaria tiene en Freud tanta o más importancia que su formación biológica (neurológica). En más de un sentido, los “mitos endopsíquicos” constituían la materia misma de su pensamiento para explicar los fundamentos de la subjetividad y la cultura. Se recordará que en *La interpretación de los sueños* [1900], ponía de relieve que si, a diferencia de otras tragedias, esta ha tenido un efecto más intenso y duradero sobre el público, esto se explica no por la oposición entre el destino y la voluntad humana, sino por la inconfesable identificación que Edipo nos suscita. Edipo nos enfrenta a lo indecible, más precisamente, a lo *unheimlich*.



2. Sigmund Freud, *Cartas a Wilhelm Fliess* (1887-1904) (Buenos Aires: Amorrortu, 1994), 311.

3. Existen, dicho sea de paso, notables homologías entre el inconsciente freudiano y el mito levistraussiano (autores cuya lectura combinada, por otro lado, ha recorrido un largo camino), que apenas habremos de apuntar. El primero se ubica, como el mito, entre la naturaleza y la cultura, y está, también como el mito para el estructuralista, en el lenguaje y *más allá* de él. El lcc “piensa” y “habla” desde una lógica ajena a la del sistema Prcc-Cc (que obedece a la lógica formal occidental), carece de negación y de linealidad temporal y es incomprensible si se lo circunscribe al individuo, pues alberga componentes que lo trascienden: ¿no podríamos decir algo similar del mito? A la vez históricos y ahistóricos, diacrónicos y sincrónicos, ambos se refieren simultáneamente —la simultaneidad y la circularidad son dos de sus premisas— al pasado, al presente y al futuro. Una diferencia sustancial la encontramos en la atención en los detalles: mientras que Lévi-Strauss los desdeña, Freud deposita en ellos su entera atención. Si, como dice el antropólogo, la repetición cumple la función de poner en evidencia la estructura del mito, independientemente de las variaciones accidentales, en Freud tanto la repetición como el desliz son claves para encontrar el lugar por donde el discurso inconsciente resquebraja la aparente homogeneidad compacta del discurso consciente. Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural* (Buenos

Hay en Freud, si se me permite expresarlo así, “desde un comienzo”, un sustrato mítico de importancia crucial para el conocimiento de la condición humana. Al punto que nos será ilícito advertir en la versión freudiana del Edipo, si no el germen, al menos una versión primitiva, un boceto o acaso un indicio, del análisis estructural del mito, del que se distancia por la perspectiva genética³. En efecto, desde la primera mención al mito de Edipo, en carta a Fliess del 15 de octubre de 1897, Freud no lee en *Hamlet* otra cosa que una versión de la misma armazón narrativa que la que el rey de Tebas precedió⁴. Casi inmediatamente después de establecida la comparación, el creador del psicoanálisis reconoce la tensión abierta por lo afirmado entre “destino” e “historia”: “En la determinación entreveo grandes motivos enmarcadores universales, como querría llamarlos, y otros, motivos plenos, que varían con las vivencias del individuo”⁵. ¿Cuáles eran estos otros motivos (plenos) en los que pensaba?

Pues bien, este hallazgo de una estructura libidinal universal enunciabile, digamos por ahora, en términos “alegóricos”, tenía su historia secreta. Como es hoy bien sabido, el “complejo” de Edipo en Freud debe entenderse como un complemento teórico que combina la concreción del amor a la verdad del creador del psicoanálisis con una suerte de racionalización reactiva de Freud contra el escepticismo y el desprecio con que sus “pares” de la Sociedad de Psiquiatría de Viena recibieron su “teoría de la seducción”. Con base en casi una veintena de casos, Freud había expresado frente a sus colegas, en abril de 1896, la teoría según la cual el recuerdo de un trauma acaecido en la infancia ocasiona neurosis. Los traumas a los que se refería Freud eran heridas devastadoras en la psiquis de los pacientes producidas por la violencia sexual infligida a ellos por adultos que por lo general integraban el círculo familiar del niño/a. Más aún: lo que a Freud le parecía una “desdicha” era descubrir que en un gran número de casos de violencia o violación sexual infantil el agresor sexual era el propio padre. La violación y/o el acoso de los niños por parte de quienes se suponía tenían que protegerlos, educarlos y alimentarlos, impedía a la víctima dar a lo que ocurría un marco de sentido. En un contexto en el que los niños eran figurados como *preadultos*, *ingenuos* o *inocentes* —en el sentido de que se afirmaba que no podían sufrir de algo que aún “ignoraban”, o en lo cual no participaban: la sexualidad—, *disponibles* como mano de obra dócil y barata fuera o dentro del ámbito doméstico —es decir, como propiedad del capital o del *pater*—, no extraña que la recepción de una hipótesis como la de la teoría de la seducción haya sido

Aires: Eudeba, 1968), y Sigmund Freud, “Lo inconsciente”, en *Obras completas*, vol. xiv (Buenos Aires: Amorrortu, 2003).

4. Sigmund Freud, *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)*, 293-294.

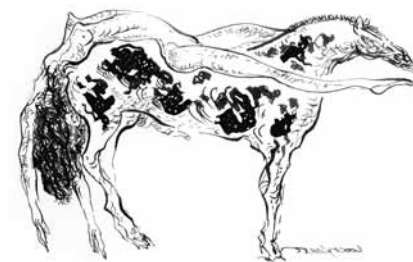
5. *Ibíd.*, 295.

agresiva. Freud había dirigido al patriarcado una de las críticas más feroces de las que incluso hoy se conozcan: puesto que si el *Pater* subordina a las mujeres, no es menos cierto que niñas y niños son víctimas de su violencia, y es discutible que esta opresión se explique acabadamente desde una (necesaria) perspectiva de género. En carta a Fliess, Freud se refirió a dicha acogida con las siguientes palabras:

Una conferencia sobre etiología de la histeria en la Asociación Psiquiátrica fue recibida por los asnos con frialdad, y obtuvo de Krafft-Ebing este raro juicio: Suena como un *cuento científico*. ¡Y esto después de que se les había mostrado la solución de un problema milenario, un caput Nili! Se pueden ir todos a paseo, expresado eufemísticamente.⁶

Vernant permite pensar que Krafft-Ebing reproducía sin mayor originalidad un viejo prejuicio occidental: el *mythos* se asociaba en los filósofos griegos a un “cuento de viejas”, “semejante a los que cuentan las ayas para distraer o espantar a los niños”⁷. La ironía y la aparente entereza de Freud frente a las palabras con que su ciencia era desestimada ocultaban una profunda herida cuyo retorno polimorfo puede rastrearse lejos: no es necesario rechazar la verdad encerrada en la teoría del Edipo de Freud para reconocer un desplazamiento del ángulo de interés desde la sexualidad adulta patológica denunciada en *La etiología de la histeria* [1896], a la sexualidad normal infantil formulada de un modo definitivo —y en confrontación con el sentido común de la época— en los *Tres ensayos de teoría sexual* [1905]. Si en la primera obra mencionada el acento está puesto en el sufrimiento infantil a causa de la seducción violenta ejercida por el adulto, en la segunda el seductor y el portador de deseos criminales es el niño. La mirada que juzga se deposita sobre otro objeto de estudio. Desde luego que, sopesado en un contexto más amplio que no tome como comparación central y única las investigaciones freudianas anteriores, los *Tres ensayos...* fueron una verdadera astilla en el corazón de una ilustración que en nombre de la “mayoría de edad” había mancillado a sus niños: en este caso, la supuesta *asexualidad infantil*, otro aspecto nada “menor” de la dialéctica del iluminismo, era por fin cuestionada como un pretexto legitimador de la violencia, y empíricamente rebatida.

Pero es necesario que nos detengamos un momento en la retirada de Freud⁸. La transición señalada resulta más clara si tenemos en cuenta que poco tiempo después de presentada aquella verdadera herejía contra el Patriarcado en forma de conferencia, Freud dejaba de creer en el relato de “su neurótica”. La embestida contra el padre, es decir, contra el mito del padre omnipotente y benefactor, se le hacía intolerable. De hecho, en principio —hasta 1905, cuando se publican los *Tres ensayos...*— Freud atribuía eficacia patológica *al recuerdo* de la “seducción”, y no tanto a la agresión misma. Por eso escribía en diciembre de 1896: “Es preciso explicar por qué vivencias



6. Sigmund Freud, *Cartas a Wilhelm Fliess* (1887-1904), 194.
7. Jean-Pierre Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua* (Madrid: Siglo XXI, 1994), 176.
8. Este tema ya ha sido puesto de relieve por Eduardo Braier, “Puntualizaciones acerca de la retroactividad”, en *Hacer camino con Freud* (Buenos Aires: Lugar Editorial, 2009), 195-246, y por Isabel Monzón, “Abuso sexual contra menores: violencia de la desmentida”, www.isabelmonzon.com.ar (consultado, febrero 20, 2009). Ambos nos sirven de guía.

sexuales que produjeron placer en tanto actuales, cuando son recordadas con diferencia de fase producen displacer en algunas personas, mientras que en otras persisten como obligación [es decir, como recuerdo placentero]⁹. Hasta el momento, Freud no podía imaginar con claridad que las “seducciones” paterno-filiales (o, más abarcativamente, del adulto sobre el niño) constituían en sí mismas auténticos ataques a la integridad de los niños, que podían producir displacer en cuanto actuales, y que en muchos casos eran motivo suficiente para fijar un trauma. La sexualidad infantil estaba aún cortada al talle de la adulta. Sin embargo, en enero de 1897, y tras el análisis de nuevos casos similares, Freud accedía a aquella verdad parricida, luego inaudible hasta para él, que expresaba a modo de chiste: “¡Habemus papam!” (¡Tenemos al padre!)¹⁰.

A riesgo de incurrir en la vulgata psicoanalítica, diremos que después de ocho meses de latencia, el sentimiento de culpabilidad por el crimen del padre retorna en Freud con la fuerza de una desmentida de elevadísima racionalización. En septiembre de 1897 confiesa a Fliess: “No creo más en mi neurótica [...] es poco probable que la perversión en perjuicio de niños esté tan difundida”¹¹. Para racionalizar —es decir, desmentir— esta “convicción”, Freud esgrime la ineficacia de los tratamientos llevados a cabo bajo el supuesto ahora abandonado, y la improbabilidad de que “en todos los casos el padre debiera ser inculpado como perverso sin excluir al mío propio”¹². La idealización de la figura paterna se lee también en los historiales redactados junto a Breuer en 1895. En dos casos clínicos (Katharina y Rosalía), los autores señalan que la neurosis que ellas padecían eran productos de violencias sexuales sufridas durante la pubertad. Freud y Breuer informan que los agresores sexuales habían sido, en ambos casos, los tíos. Pero casi 30 años más tarde, en sendas notas al pie de página agregadas por Freud, este confiesa que en verdad los victimarios habían sido los padres de las adolescentes. El seudónimo de “tío” con que aparecía el padre era, más que un disfraz para proteger la identidad de las jóvenes, una *desfiguración a cargo de la instancia represora*. Como resultado, el ataque realmente sufrido como causa del malestar abdicaba en favor de una ficción poblada con afecto que, sabemos por Freud, en el inconsciente es indistinguible de la verdad. Al mismo tiempo, el factor de una predisposición hereditaria recuperaba sus derechos. Ahora bien, como es fácil de deducir, el hecho de que el niño tuviera motivos (el deseo de la madre) para desear el parricidio, motivos por así decir independientes de cualquier violencia sexual padecida como ataque directo, y la circunstancia del “descubrimiento de que es la relación del sujeto con su propia estructura fantasmática lo que contiene la ‘verdad’ del relato”¹³, no quitaban que aquellas violencias siguieran existiendo junto con sus trágicas consecuencias.



9. Sigmund Freud, *Cartas a Wilhelm Fliess* (1887-1904), 222. *Cursivas del autor.*

10. *Ibíd.*, 233.

11. *Ibíd.*, 284.

12. *Ibíd.*

13. Paul-Laurent Assoun, *Freud y Wittgenstein* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1992), 188.

Mirado desde esta nueva perspectiva, Edipo podría entenderse como una formación de compromiso que encubre casi tanto como explica. En este carril, es crucial argüir una prueba que reconfigura el peculiar recorte del mito de Edipo orquestado por Freud. Debemos a Isabel Monzón una interpretación multigeneracional menos conocida de aquella familia arquetípica:

En las formulaciones de Freud sobre el Edipo queda en primer plano el desborde pulsional de Edipo —el incesto con Yocasta y el parricidio hacia Layo— quedando en segundo plano que Layo había abusado de Crisipo, hijo del rey Pélope. Este había nombrado a Layo preceptor de Crisipo. Cuando Pélope se entera del abuso, lanza a Layo su anatema: “Que nunca tengas un hijo y que, si llegas a tenerlo, sea el asesino de su padre y despose a su madre”. La profecía del oráculo hacia Layo “tu hijo te matará y yacerá con su madre” repite la maldición de Pélope y conduce a Layo a su conducta filicida. El parricidio de Edipo es un efecto del abuso y del filicidio.¹⁴

Una vez anoticiados de este antecedente oculto del parricidio, antecedente que también se inscribiría en el eje estructural de las relaciones de parentesco que Lévi-Strauss denomina “exageradas”¹⁵, debemos ser *justos con Freud*. Pues se ultraja la productividad de la imaginación teórica e histórica de Freud si se la entiende unilateralmente referida a un mecanismo de defensa orientado a racionalizar el mito del patriarcado, al que, como afirmamos, destinó casi tantas ofensas como favores.

LÓGICA MÍTICA Y PENSAMIENTO INCONSCIENTE

¿Qué otros modos de la presencia del mito podemos rastrear en Freud? Nuestra hipótesis intentará precisar el estatuto teórico del mito edípico para la teoría freudiana. Utilizando el concepto de Schelling del que nos provee Vernant, queremos afirmar que la versión freudiana del Edipo es “tautagórica” más que alegórica, ya que no dice una cosa por *otra*, es decir, no solo habla *desde* lo conocido acerca de lo ignorado, sino que enuncia aquello que no puede en ningún caso formularse de otro modo. Los desarrollos de la neurología, en los que Freud nunca dejaría de confiar, no podrían entonces ser más que un correlato físico-químico de una identidad irreductible a esos términos. Fórmulas físico-químicas y narraciones identificatorias quizá difieran menos en el *qué* de lo que explican que en el *para qué*, y aun en el *para quién*: pero sabemos hoy incluso por la física que estas diferencias no pueden dejar intocado aquel *qué*.

Con la yuxtaposición (o reemplazo) de la fantasía y el mito sobre la teoría del trauma infantil se ponía en juego mucho más que un mero retroceso ante la sanción social de la élite de Viena. Al desencantamiento psicoanalítico de la psiquiatría, presa



14. Isabel Monzón, “Abuso sexual contra menores: violencia de la desmentida”.

15. Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, 194.



16. Sigmund Freud, “¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud, 1933 [1932])”, en *Obras completas*, vol. xxii (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 194. Borges expresaba con ironía en *Obra poética*, refiriéndose desde luego al psicoanálisis, que “La triste mitología de nuestro tiempo habla de la subconciencia o, lo que aún es menos hermoso, de lo subconsciente”. Citado por Germán García, *El psicoanálisis y los debates culturales* (Buenos Aires: Paidós, 2005), 191. Y quizá sin saberlo, pero seguramente sin quererlo de un modo conciente, Borges le daba la razón a Freud.

de sus fantasmas y ciega ante el malestar humano que denuncia como síntoma la estructura social que lo hace posible, agregaría Freud la revitalización mítica de una ciencia que se había convertido en *homo-mensura*. Los laberintos de la investigación empírica conducían al vienes una y otra vez hacia un centro habitado por criaturas híbridas, a medias inteligibles, monstruosas a la vez. Las pulsiones (en sí mismas un delicado problema) serían agrupadas bajo denominaciones no menos intemporales y dificultosas de “operacionalizar” y “verificar”. Sin embargo, el hallazgo del Minotauro era indefectible —en cuanto el sueño de la omniexplicación físico-química es *humanamente* imposible, es decir, no *irrealizable* sino incompatible con la condición humana—. Una prueba incontrovertible de este hacer de necesidad virtud se encuentra en la carta con que Freud responde a Einstein en su célebre intercambio sobre la guerra, en la que el psicoanalista se remite a la tensión entre *Eros* y *Thánatos* para encontrarle una lógica (mítica) al exterminio. A sabiendas de que se dirige a un físico (y por su intermedio, a la comunidad científica toda), esto es, a un científico por antonomasia dentro del paradigma positivista, Freud expresa como al pasar:

Acaso tenga usted la impresión de que nuestras teorías constituyen una suerte de mitología, y en tal caso ni siquiera una mitología alegre. Pero ¿no desemboca toda ciencia natural en una mitología de esa índole? ¿Les va a ustedes de otro modo en la física hoy?¹⁶

La ciencia que se ufana de levantarse sobre los sólidos cimientos de los “hechos puros” debía reconocerse recostada sobre el fondo mítico o simbólico de un lenguaje milenario que no podría jamás romper el hechizo de la mediación sobre la cosa misma. “No hay hechos, solo interpretaciones”, parecía decir en un eco repetido eternamente el soliloquio de Nietzsche, ahora por intermedio de Freud. A la luz de esta autocomprensión retrospectiva [*nachträglich*], debemos suponer que quizá la primera ficción con valor científico postulada por Freud sea la del “aparato psíquico”, cuyo carácter hipotético nunca es ocultado. ¿No es este acaso, para parafrasear la definición levistraussiana de mito, el primer intento de resolver *imaginariamente* aquello denegado en el ámbito de la realidad? Constituyó una verdadera revolución en los procedimientos científicos el hecho de que la referencialidad empírica de tal concepto no tuviera una localización anatómica ni una sustancia definida y que se posara sobre un juego espacio-temporal de relaciones entre instancias psíquicas para configurar una “representación auxiliar” *análoga*, diría Freud, a las utilizadas por otras ciencias.

El mito y la tragedia, así como los saberes literarios y artísticos en general (con la excepción de la música) constituyen en Freud un insumo de primer orden en la edificación de sus teorías y en el ejercicio de sus reflexiones. Este demostraba que el carácter ideológico de la autocomprensión de la modernidad positivista residía

precisamente en considerarse despojada de algo que, diferente del misticismo, queremos llamar “miticismo” o “miticidad”. Nos referimos a lo inaccesible de la “verdad material” en cuanto tal, tanto como a la existencia de narraciones fundamentales conscientes e inconscientes en relación con las cuales organizamos la realidad: sus efectos asociados —que en honor de Freud no deberíamos considerar “efectos no deseados”— pregnan las más diversas esferas de la vida social. Omar Acha se refiere a la eficacia simbólica del mito —puesta al descubierto por Freud—, que no puede conmovir ninguna evidencia empírica, “porque la realidad de la producción mítica es más material que el acero”¹⁷. Si “la verdad tiene estructura de ficción”¹⁸, cualquier perspectiva materialista que vaya más allá de un pigmeo materialismo doctrinario (economicista o fiscalista) debería anoticiarse entonces de la relevancia del mito en la *praxis* humana. Siguiendo las pistas de Marx y de Freud, Cornelius Castoriadis y León Rozitchner ya nos han enseñado lo suficiente sobre lo instituyente del mito (en cuanto *lenguaje*) como para que finjamos ignorarlo.

Tótem y tabú es otra estación obligada en lo que se refiere a la presencia del mito en la obra del creador del psicoanálisis. Freud se ve forzado a suponer en el comienzo de la historia la emergencia necesaria de un poder colectivo donde los hombres sometidos reconocen la sumisión. Allí donde la evidencia empírica se vuelve ambigua, incierta, polisémica, interrogativa, incluso muda, Freud *reconstruye* con vocación de arqueólogo con base en lo que denominaba “representación auxiliar” y ahora llama, casi tautológicamente, “hipótesis conjetural”. *Tótem y tabú* se remonta a los orígenes que no puede sino *inventar*: así describe el nacimiento de lo que habría sido la primera forma social reglada, colectivo social sucesivo del colectivo natural que Freud llama, a partir de la hipótesis darwiniana sobre el origen de nuestra especie, “horda primitiva”. En el origen, afirma Freud, fue la rebeldía de los hermanos contra el déspota que monopolizaba la violencia y el placer. El pasaje de la naturaleza a la cultura está dado por el parricidio o, en todo caso, por el mito sobre el mismo. El sentimiento de culpabilidad que acarreó el crimen del *Urvater* (o su insistencia inconsciente transmitida transgeneracionalmente) está en la base de nuestras prescripciones morales y de nuestros preceptos éticos, regulando secretamente la modalidad y la eficacia de nuestro *deber ser*. *Psicología de las masas y análisis del yo* es otro eslabón insoslayable de este plan trazado entre el mito y la ciencia positivista, que culminará en *Moisés y la religión monoteísta*. Lo que era “hipótesis conjetural” en 1912-1913 será llamado, casi una década más tarde y al modo de una evocación irónica de aquella sentencia de Krafft Ebing sobre la teoría de la seducción, “mito científico”. Invirtiendo la desestimación científicista de sus resultados, Freud se decide (*otra vez*, con todo lo que de ritual tiene el tesón científico, la repetición de procedimientos con pequeñas



17. Omar Acha, *Freud y el problema de la historia* (Buenos Aires: Prometeo, 2007), 69.

18. Jacques Lacan, *Seminario. De un Otro al otro* (Buenos Aires: Paidós, 2008), 315.

variaciones) a contarnos ese cuento que nos suena a la vez familiar [*heimlich*] y siniestro [*unheimlich*], como si en él se hablara secretamente de nosotros. Y nos lo relata en el marco de una crítica a la interpelación ideológica de las instituciones fundantes del mito de la modernidad cristiana y blanca: la Iglesia y el Ejército. No es pertinente repetir el desarrollo aquí: baste decir que la fuerza de la explicación no la extrae Freud de la constatación empírica que hubiera satisfecho de inmediato a los historiadores, sino de la adecuación de los resultados del análisis de la *praxis* humana a su hipótesis¹⁹. Si el inconsciente no es capaz de distinguir lo fantaseado de la realidad, lo cierto es que actuamos como si creyéramos (inconscientemente) en la historia reconstruida o imaginada por Freud. Y si no es en un crimen “originario”, será en la formulación de su mito donde fundamos el origen de la cultura y de cada “liberación”. El reproche de que se trata de un cuento de hadas sin referencialidad histórica concreta se da de bruces contra la materialidad de sus efectos performativos. Y aún más: con todas sus virtudes, la perspectiva historiográfica (necesariamente empírica) no puede eliminar el problema de que el mito aborda un núcleo cuya formulación es necesariamente “tautagórica”, puesto que “el comienzo es imposible de determinar históricamente”²⁰. Aquí es necesario precisar algo dicho: si el mito en Freud es ficción, no lo es, como en la tradición occidental, en cuanto *opuesto* a la realidad y a la verdad. Lo que Freud intentará demostrar a lo largo de su vida es la existencia de aquellos mitos como ficciones que regulan las instituciones y organizan nuestra experiencia, ensamblados, y no extraños, a la estructura del principio de realidad. El hecho de que Freud denomine “mito científico” a esta reconstrucción debería sugerirnos al menos dos cosas: por un lado, que rescata explícitamente el valor cognitivo de los relatos figurados, al mismo tiempo que, como contracara, denuncia la incapacidad de una ciencia restringida —abandonada— a los hechos. El mito no alude indirectamente a un real reductible a la alquimia físico-química, sino que da voz al núcleo mítico de nuestro ser. Rozitchner reconoce en Freud esta comprensión del valor tautagórico del mito:

Si el Edipo es un mito vivido por el niño como si fuese real —siendo como es imaginario e individual— solo el “mito científico” que nos propone Freud puede enfrentarlo y re-conducirnos hacia su verdad: lo adulto, lo colectivo y lo real. Ningún otro saber científico abstracto podría actualizar su densidad imaginaria, deshacer su trampa que pesa en lo inconsciente como impotencia individual. El “mito científico” viene a ocupar ese lugar.²¹

Esta suerte de ensambladura entre realidad y soporte imaginario es al mismo tiempo un modo de deconstrucción de la identidad, erigida sobre aquellos tempranos “mitos endo-psíquicos”. Freud demuestra con ella el carácter mítico de las identidades, constituidas siempre por una superposición de identificaciones o, en otras palabras,

19. Esto debería conducir a los historiadores a reflexionar sobre su propia disciplina. Sobre las consecuencias del psicoanálisis freudiano para el concepto de historia, véase Yosef Hayim Yerushalmi, *El Moisés de Freud. Judaísmo terminable e interminable* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1996); Jacques Derrida, *Mal de archivo. Una impresión freudiana* (Madrid: Trotta, 1997), y Omar Acha, *Freud y el problema de la historia*.
20. Omar Acha, *Freud y el problema de la historia*, 21.
21. León Rozitchner, *Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política. Tomo 1: Del duelo a la política: Freud y Clausewitz* (Buenos Aires: Catálogos, 1998), 66.

al modo de un *collage* compuesto de “porciones” asimiladas (devoradas) de otros: la pluralidad de voces que conforman la unidad —siempre— provisoria de mi ser. Y así restituye al mito su doble naturaleza: ideología y crítica de la ideología, delirio y despertar.

Creemos que la tesis que entiende como tautagórica de la historia conjetural con que Freud explica el proceso de subjetivación, la transición entre naturaleza y cultura, da una respuesta a la pregunta por el estatuto teórico de la misma, y contribuye a resolver la tensión entre historia y mito. En efecto, hemos considerado que no es plausible creer que Freud trate de construir una teoría de la evolución social o de la especie, sino, en todo caso, de dar lugar expresivo a una *tautagoría*. Esto explica la ambivalencia del problema: tanto el hecho de que Freud, consciente de las pretensiones ilustrativas de este modelo, lo llamara hacia 1921 “mito científico”, como que un Freud más joven, el de *Tótem y tabú*, reclamara la necesidad de no reducir esta historia a una “mera alegoría”. Refiriéndose a la conjetura del parricidio, Laplanche y Pontalis apuntan de modo no del todo tajante que “esta hipótesis, discutible desde el punto de vista histórico, debe interpretarse *sobre todo* como un mito que traduce la exigencia que se plantea a todo ser humano de ser un ‘vástago de Edipo’”²². Marcuse²³ la rescata como *alegoría* solamente por su valor simbólico, es decir, por su capacidad para proyectar la dialéctica histórica de la dominación. Vernant nos acerca al punto álgido del problema cuando puntualiza una de las aporías del estudio de los mitos desde la perspectiva estructural:

¿Cuál es el vínculo entre el espacio semántico que descubre el análisis estructural como marco intelectual del mito y el contexto sociohistórico en el que se ha producido? [...] la respuesta consistiría sin duda en demostrar que ni en la investigación histórica ni en el análisis sincrónico se encuentran elementos aislados sino siempre estructuras ligadas a otras con más o menos fuerza y que las series temporales se refieren a modificaciones más o menos extensas de las estructuras en el seno de estos mismos sistemas a los que apunta el estudio estructural.²⁴

Lo que queremos afirmar, para apoyar la tesis del estatuto tautagórico del mito en la obra del austriaco, y en contra de la crítica de una genealogía ingenua —que no es la de Freud, quien había leído a Nietzsche lo suficiente—, es que la insistencia del creador del psicoanálisis no es tanto en el origen del mito como en la índole mítica del origen. Por eso Assoun habla de los “mitos etiológicos”²⁵ con los que Freud reemplaza otros mitos. La genealogía psicoanalítica no podrá confundirse con la *ilusión* del retorno a un Paraíso que, como bien se ha dicho, solo existe en cuanto que perdido. Con una idea similar a la de Vernant en mente, Derrida ciñe en un haz “tautagórico” al mito y a la historia en Freud:



22. Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis* (Buenos Aires: Paidós SAICF, 1998), 65. *Cursivas nuestras*.
23. Herbert Marcuse, *Eros y civilización* (Buenos Aires: Ariel, 1985).
24. Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, 219.
25. Paul-Laurent Assoun, *Freud y Wittgenstein*, 190.

Todo lo que dice Freud es que entre los dos tipos de memoria o de archivo transgeneracional (el recuerdo de una experiencia ancestral o el carácter que se dice biológicamente adquirido) somos sensibles a una analogía y no podemos “representarnos el uno sin el otro”.²⁶

Tomaremos esto último como sugerencia para señalar el mito en Freud como el espacio abierto para el llamado del otro: otro transgeneracional, simbólico, ausente, indispensable.

EL MITO Y EL LLAMADO DEL OTRO

Freud invita a comprender las sagas y los mitos de un pueblo —entre los que se contará la religión judeocristiana— de un modo análogo a lo que antes llamó, respecto de acontecimientos propios de la biografía de un individuo, “recuerdos encubridores”²⁷. La lógica del mito se hace inteligible siguiendo el modelo del análisis de los sueños, los actos fallidos y los lapsus, lo cual prueba que unos y otros pueden entenderse como formaciones del inconsciente. Los mitos conservarían *desfigurados* y, vale decir, *traducidos*, ciertos hitos de la historia de la humanidad, así como los recuerdos encubridores nos hablarían en clave inconsciente de sucesos capitales para la historia humana individual.

A propósito del análisis del mito de Prometeo, para traer un ejemplo célebre, Freud reclama —hoy diríamos con gusto, “benjaminianamente”— los derechos del psicoanálisis para reconstruir el *archivo* psíquico y el inventario de la cultura a contrapelo de la historización convencional que permitió la acreditación de la historia en las arcas de la identidad oficial homogénea:

[...] si se toman en cuenta las previsible desfiguraciones que el hecho experimentó para formar el contenido del mito [...] los mecanismos ahí empleados son la figuración por medio de símbolos y la mudanza en lo contrario. No osaré explicar de este modo todos los rasgos del mito [...] sin embargo, los elementos que admiten una interpretación analítica son los más llamativos e importantes.²⁸

26. Jacques Derrida, *Mal de archivo*.

Una impresión freudiana, 43.

27. Sigmund Freud, “Psicopatología de la vida cotidiana”, en *Obras completas*, vol. VI (Buenos Aires: Amorrortu, 2006).

28. Sigmund Freud, “Sobre la conquista del fuego”, en *Obras completas*, vol. XXII (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 173-174.

Si bien no busca abarcar la multidimensionalidad del mito, el psicoanálisis no deja de ser una suerte de mito-*logía*, cuyo legado intentamos descifrar. En su época tardía, quizá la más marcada por la Historia, Freud insiste en la importancia insustituible de la perspectiva *genética* para comprender la condición humana de la que el mito forma parte en la historia de la especie: “Solo se comprende la asombrosa conjunción de enseñanza, consuelo y demanda en la religión cuando se la somete a un análisis

genético²⁹. *Enseñanza, consuelo y demanda* son sin duda tres aspectos salientes de esta clausura imaginaria de una dialéctica irresoluble en el plano de la realidad (histórica e incluso fisiológica³⁰) realizada por el mito. Por último, el propio Freud añade, formulada como duda, la posibilidad de que las sagas se orienten a satisfacer un *placer estético*³¹.

Más allá de las vacilaciones, la perspectiva genética conduce a suponer un núcleo universal de las múltiples variaciones individuales o “culturalistas”, que se identifica para Freud con los resabios indisolubles de una comunidad filogenética inconscientemente sabida que no cesa de retornar. Cada individuo recapitula la historia de la especie en términos biográficos: no repite mecánicamente el desarrollo total, sino que actualiza y recrea partes significativas de la historia humana en el curso de su singular devenir (inter)personal. Lo aún intrigante es que Freud no reduce esta recapitulación a un despliegue de las características somáticas adquiridas, sino que pretende abarcar además un conjunto de representaciones y saberes ancestrales cuya transmisión inconsciente formaría parte de esa noción hasta hoy polémica de la “herencia arcaica” [*arcaische Erbschaft*]. Freud la definía como un conjunto de predisposiciones que son propias a todo ser vivo, tales como “la aptitud y la inclinación para emprender determinadas direcciones de desarrollo y para reaccionar de particular manera frente a ciertas excitaciones, impresiones y estímulos”³². Pero, además, “la herencia arcaica del ser humano no abarca solo predisposiciones, sino también contenidos, huellas mnémicas de lo vivenciado por generaciones anteriores”³³.

El alcance de esta noción es incierto. Con fines ilustrativos, quizá podamos localizar un ejemplo de representaciones que se transmiten como parte de esta herencia arcaica en una brillante página de 1916, en la que los mitos vuelven a ser un acervo de conocimiento metahistórico a mano. Freud advierte allí la conexión histórica de largo plazo entre la imagen obsesiva que, acompañando la palabra —de repetición obsesiva— *Vaterarsch* (culo del padre), revelada luego como deformación germana del honorífico *Patriarch* (patriarca), pone de relieve el conflicto con el padre en un paciente joven y las imágenes con que se rendía tributo a la mítica griega Baubo³⁴. En cierta medida, los modos de transmisión y vigencia de dicha herencia, que Freud hizo depender de una capacidad humana para comunicarse a nivel inconsciente a través

es bien pertinente como consuelo si el núcleo histórico del mito trata de una derrota de la vida pulsional que se volvió necesaria”. Sigmund Freud, “Sobre la conquista del fuego”, 177.

30. Freud añade que en la oposición agua-fuego omnipresente en los mitos hay un elemento fisiológico que no debe eclipsarse por la historia o el análisis de los símbolos. En las figuraciones míticas se pondría en juego el *factum* de que el miembro del varón tiene dos funciones, la micción y el coito (ambas placenteras), cuya coexistencia simultánea es imposible: actos inconciliables como el fuego y el agua, metáfora que nos permite afirmar con Freud que el hombre extingue su propio fuego con su propia agua.

31. “Cabe preguntarse si es lícito creer que la actividad formadora de mitos ensaya (como un juego, se diría) la figuración —disfrazada mediante expresión corporal— de procesos anímicos por todos conocidos, pero de extremo interés, sin otro motivo que el mero placer de la figuración” Sigmund Freud, “Sobre la conquista del fuego”, 2006), 177.

32. Sigmund Freud, “Moisés y la religión monoteísta”, en *Obras completas*, vol. xxiii (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 94.

33. *Ibíd.*, 96. Las cursivas son mías.

34. Sigmund Freud, “Paralelo mitológico de una representación obsesiva plástica”, en *Obras completas*, vol. xiv (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 345.

29. Sigmund Freud, “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras. Conferencia N.º 35”, en *Obras completas*, vol. xxii (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 150. Como ejemplo, dos mitos analizados por Freud, a saber, el de Prometeo —que complementa simbólica e históricamente el de Hércules— y el del Ave Fénix, “describen la renovación de las apetencias libidinosas después de que se extinguieron por saciedad, o sea, su carácter indestructible; y esta insistencia

de una intercorporeidad que trasciende el medio verbal, permanecen a la espera de un esclarecimiento mayor.

El mito tiene en Freud, en suma, un estatuto de difícil discernimiento. No se trata solamente de una serie de enunciados arbitrarios cuya iteración más o menos regular daría como resultado un discurso identificatorio que liga una comunidad: el mito alberga y transmite una memoria transgeneracional inconsciente que, como revés del lenguaje, migra a través de los individuos y las instituciones con una estabilidad mayor a la de las transformaciones económico-sociales. El mito es historia condensada, desplazada e invertida. Hay en él algo impensado que impide o (tras)torna el pensar arduo y penoso, pero alberga también lo impensable como condición de posibilidad del pensamiento. La voluntad freudiana de fundamentar racionalmente los preceptos culturales³⁵ no conduciría así a la eliminación del mito —como lo prueba el recorrido aquí propuesto—, sino a una ampliación de la razón (un *Logos* que integre lo inconsciente como una de sus dimensiones inmanentes, un *Logos* “incorporado”) anhelada expresamente por Freud. La dialéctica que encierran los mitos, al igual que las ilusiones, culmina en la voluntad de extraer de ellas su verdad pulsional e histórica mediante el análisis, no para intensificar el control racional sobre la realidad, sino para ampliar el horizonte de pensamiento y experiencias posibles, ceñido en la univocidad de la razón estratégico-instrumental. *Mythos* parece ser el nombre de aquella intemporal lógica que ob-liga; doblez extraña e inmanente al *Logos*, dos caras del lenguaje que nos recuerda que vivir es con-vivir con el llamado dislocante del deseo del otro (y del Otro). A diferencia de los discursos que *hablan sobre* ese requerimiento, en el doble sentido de *acerca de él* (en cuanto ajeno), como *encima de él* (silenciando a un *subalterno*), es decir, *cosificando*, el psicoanálisis, intempestivamente, nos recuerda el intento de *responder* a ese llamado para desarmar el delirio de la en-ajenidad con *ello*.

35. Sigmund Freud, “El porvenir de una ilusión”, en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 2004).

BIBLIOGRAFÍA

- ACHA, OMAR. *Freud y el problema de la historia*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- ASSOUN, PAUL-LAURENT. *Freud y Wittgenstein*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1992.
- BENJAMIN, WALTER. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago de Chile: ARCIS, 1995.
- BRAIER, EDUARDO. “Puntualizaciones acerca de la retroactividad”. En *Hacer camino con Freud*. Buenos Aires: Lugar Editorial, 2009.
- CASTORIADIS, CORNELIUS. *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires: FCE, 2001.
- CASTORIADIS, CORNELIUS. *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets, 2007.

- DERRIDA, JACQUES. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Trotta, 1997.
- FREUD, SIGMUND. *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)*. Buenos Aires: Amorrortu, 1994.
- FREUD, SIGMUND. "El porvenir de una ilusión". En *Obras completas*, vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.
- FREUD, SIGMUND. "Lo inconsciente". En *Obras completas*, vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FREUD, SIGMUND. "Moisés y la religión monoteísta". En *Obras completas*, vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- FREUD, SIGMUND. "Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras. Conferencia 35". En *Obras completas*, vol. XXII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- FREUD, SIGMUND. "Paralelo mitológico de una representación obsesiva plástica". En *Obras completas*, vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FREUD, SIGMUND. "¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud)". En *Obras completas*, vol. XXII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- FREUD, SIGMUND. "Psicopatología de la vida cotidiana". En *Obras completas*, vol. VI. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- FREUD, SIGMUND. "Sobre la conquista del fuego". En *Obras completas*, vol. XXII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- GARCÍA, GERMÁN. *El psicoanálisis y los debates culturales*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- LACAN, JACQUES. *Seminario XVI. De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- LAPLANCHE, JEAN Y JEAN-BERTRAND PONTALIS. *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós / SAICF, 1998.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba, 1968.
- MARCUSE, HERBERT. *Eros y civilización*. Buenos Aires: Ariel, 1985.
- MONZÓN, ISABEL. "Abuso sexual contra menores: violencia de la desmentida". www.isabelmonzon.com.ar (consultado el 20 de febrero del 2009).
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Así habló Zaratustra*. Buenos Aires: Alianza, 2007.
- POMBO SÁNCHEZ, MANUEL. *El legado de Sigmund Freud. Una relectura de la Ilustración*. Buenos Aires: Lugar Editorial, 2009.
- ROZITCHNER, LEÓN. *La Cosa y la Cruz. Cristianismo y capitalismo (En torno a las confesiones de San Agustín)*. Buenos Aires: Losada, 2001.
- ROZITCHNER, LEÓN. *Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política. Tomo 1: Del duelo a la política: Freud y Clausewitz*. Buenos Aires: Catálogos, 1998.
- VERNANT, JEAN-PIERRE. *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid: Siglo XXI, 1994.
- YERUSHALMI, YOSEF HAYIM. *El Moisés de Freud. Judaísmo terminable e interminable*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.

