

La Esfinge. Freud, la escena primaria y la castración

JESÚS GONZÁLEZ REQUENA

Universidad Complutense de Madrid
gonzalezrequena.com

The Sphinx. Freud, the primary scene and castration

Abstract

This paper starts from the observation of the symptomatic absence regarding the interpretation of the mytheme of the encounter with the Sphinx, both in Freud's analysis of Sophocles' *Oedipus Rex* and in his theory of the Oedipus complex. A detailed study is made of the allusions to the figure of the Sphinx in Freud's work and in the Sophoclean text, as well as their repercussions in the biography of the founder of psychoanalysis. A critical review is also made of later approaches to the subject, with particular emphasis on the work of Marie Delcourt and Didier Anzieu. Following a review of the concepts of castration and the primary scene in Freud's work, it is proposed to interpret the mytheme in question as a mythological manifestation of the primary scene, promoted to the status of gateway to the Oedipus complex and seen as the castration scene of the phallic mother. As the psychoanalytical reflection is developed, simultaneously the anthropological one is created. Freud's reflections on matriarchy are reviewed and the thesis is formulated that Sophocles' version of the Oedipus myth constitutes a precise manifestation of the patriarchal revolution, which put an end to a previous matriarchal regime in the Mediterranean world.

Key words: Psychoanalysis. Mythology. Primary scene. Castration. Matriarchy. Patriarchy.

Resumen

El presente trabajo parte de la constatación de la sintomática ausencia, tanto en el análisis que Freud realiza del *Edipo rey* de Sófocles, como en su teoría del complejo de Edipo, de la interpretación del mitema del encuentro con la Esfinge. Se procede a un estudio detenido de las alusiones a la figura de la Esfinge en la obra de Freud y en el texto sofocleano, tanto como de sus repercusiones en la biografía del fundador del psicoanálisis. Se procede, igualmente, a una revisión crítica de los abordajes posteriores sobre el asunto, concediendo un especial interés a los trabajos de Marie Delcourt y Didier Anzieu. A continuación, y tras una revisión de los conceptos de castración y escena primaria en la obra de Freud, se propone interpretar el mitema en cuestión como una manifestación mitológica de la escena primaria, promovida al estatuto de puerta de entrada al complejo de Edipo y contemplada como la escena de castración de la madre fálica. Simultáneamente, a la reflexión psicoanalítica, se desarrolla la antropológica. Se revisan las reflexiones de Freud sobre el matriarcado y se formula la tesis de que la versión de Sófocles del mito de Edipo constituye una precisa manifestación de la revolución patriarcal que vino a poner fin, en el mundo mediterráneo, a un régimen matriarcal anterior.

Palabras clave: Psicoanálisis. Mitología. Escena primaria. Castración. Matriarcado. Patriarcado.

Freud, Edipo y la Esfinge

En el centro del relato mítico del Edipo rey de Sófocles –tal y como Freud lo narra– está el encuentro de Edipo con Esfinge y su famoso enigma.

«Me refiero a la saga de Edipo rey y al drama de Sófocles que lleva ese título. Edipo, hijo de Layo (rey de Tebas) y de Yocasta, es abandonado siendo niño de pecho porque un oráculo había anunciado a su padre que ese hijo, todavía no nacido, sería su asesino. Es salvado y criado como hijo de reyes en una corte extranjera, hasta que, dudoso de su origen, recurre también al oráculo y recibe el consejo de evitar su patria porque le está destinado ser el asesino de su padre y el esposo de su madre. Entonces se aleja de la que cree su patria y por el camino se topa con el rey Layo, a quien da muerte en una disputa repentina. Después llega a Tebas, donde resuelve el enigma propuesto por la Esfinge que le ataja el camino. Agradecidos, los tebanos lo eligen rey y lo premian con la mano de Yocasta. Durante muchos años reina en paz y dignamente, y engendra en su madre, no sabiendo quién es ella, dos varones y dos mujeres, hasta que estalla una peste que motiva una nueva consulta al oráculo de parte de los tebanos. Aquí comienza la tragedia de Sófocles. Los mensajeros traen la respuesta de que la peste cesará cuando el asesino de Layo sea expulsado del país. Pero ¿quién es él?

"Pero él, ¿dónde está él?

"¿Dónde hallar la oscura huella de la antigua culpa?"»

«La acción del drama no es otra cosa que la revelación, que avanza paso a paso y se demora con arte –trabajo comparable al de un psicoanálisis–, de que el propio Edipo es el asesino de Layo, pero también el hijo del muerto y de Yocasta. Sacudido por el crimen que cometió sin saberlo, Edipo ciega sus ojos y huye de su patria. El oráculo se ha cumplido.»¹

¹ FREUD, Sigmund: (1899) *La interpretación de los sueños*, V. 4, p. 269-270. En lo que sigue, todas las referencias de Freud proceden de la traducción de Etcheverry, editada en Amorrortu.

Pero Freud, cuando reconoce la estructura del complejo de Edipo en la tragedia de Sófocles, no se ocupa de la Esfinge. Ni de su enigma, ni de esa función narrativa evidentemente nuclear del mito que constituye el encuentro de Edipo con ella.

Algo realmente sorprendente en un libro como *La interpretación de los sueños*, en el que Freud no cesa de desafiar todos los enigmas que los sueños y los símbolos de todo tipo le ofrecen. Todos, cabe decir entonces, menos el enigma de la Esfinge, que sin embargo no ha podido pasar desapercibido para una mente tan despierta como la suya.

² Como informa Strachey, la primera vez que Freud utiliza la expresión "complejo de Edipo" es en 1910 en *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre*, V. 11, p. 164.

Como es igualmente sorprendente que, habiendo encontrado en la trama del *Edipo rey* de Sófocles la manifestación más precisa del complejo de Edipo², ese encuentro entre Edipo y la Esfinge

que es a la vez un combate, y que en la narración de Freud del mito aparece en la bisagra entre las dos funciones narrativas que definen las dos caras del complejo –el asesinato del padre y la posesión de la madre– no encuentre ningún lugar en la estructura de éste.

De modo que ambas cosas, el combate y el enigma en el que se manifiesta, quedan irresueltos, constituidos en un enigma que aguarda su resolución.

Trataremos de mostrar, en lo que sigue, hasta qué punto se trata de un enigma central en la obra de Freud.

Tres ensayos de teoría sexual

El primer comentario sobre la Esfinge y su enigma solo aparece en la obra de Freud cinco años más tarde, en *Tres ensayos de teoría sexual* –1905.

«¿De dónde vienen los niños?”. En una desfiguración que es fácil deshacer, es este el mismo enigma que proponía la Esfinge de Tebas.»³

³ FREUD, Sigmund: (1905) *Tres ensayos de teoría sexual*. V. 7, p. 177.

¿Es el enigma de la Esfinge una desfiguración fácil de deshacer de ese otro enigma, esta vez infantil, que es el que versa sobre el origen de los niños? No lo parece. Como no parecen nada fáciles de identificar los pasos de ese fácil deshacer.

Pero nadie que sepamos, después de Freud, parece haberse detenido en ello.

Mas, antes de ocuparnos de este asunto central, resulta conveniente anotar un hecho significativo: que en este texto –*Tres ensayos de teoría sexual*–, no hay mención alguna a Edipo –con independencia de que aparezca introducido un par de veces en notas que sólo posteriormente incorporaría Freud, en su reedición de 1920.

Curiosa disposición ésta: mientras en *La interpretación de los sueños* se habla de Edipo y se ignora a la Esfinge, en *Los tres ensayos* sucede exactamente lo contrario: Edipo no es nombrado, pero sí lo es, en su lugar, la Esfinge.

De modo que, por esta vía, la Esfinge manifiesta, en el segundo de los textos, una especial forma de presencia, ya que, a la vez que remite al Edipo del que forma parte, viene a ocupar su lugar.

Como si la Esfinge empujara a hacerse un hueco en el complejo de Edipo.

Las otras referencias al enigma de la Esfinge en la obra de Freud

En el resto de la obra de Freud tendrán lugar cinco nuevas referencias al enigma de la Esfinge. Veámoslas:

2. *El esclarecimiento sexual del niño* (1907):

«El segundo gran problema que atarea el pensar de los niños [...] es el del origen de los hijos, anudado las más de las veces a la inesperada aparición de un nuevo hermanito o hermanita. Esta es la pregunta más antigua y más quemante de la humanidad infantil; quien sepa interpretar mitos y tradiciones, puede escucharla resonar en el enigma que la Esfinge de Tebas planteó a Edipo.»⁴

3. *Análisis de la fobia de un niño de cinco años –caso Juanito* (1909):

«[...] el nacimiento de la hermana le aportó la incitación para un trabajo de pensamiento que por una parte no se podía llevar hasta una solución, y por la otra lo enredaba en conflictos de sentimiento. Se le planteó el gran enigma; saber de dónde vienen los hijos, quizás el primer problema cuya solución reclama las fuerzas intelectuales del niño, y del cual, es probable, el enigma de la Esfinge de Tebas sólo refleja una desfiguración.»⁵

4. *La vida sexual de los seres humanos –20ª de las Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1915-17):

«El interés sexual del niño se dirige primero, más bien, a saber, de dónde vienen los bebés; es el mismo problema que supone el enigma de la Esfinge de Tebas, y la mayoría de las veces surge por unos temores egoístas frente a la llegada de un nuevo niño.»⁶

5. *Presentación autobiográfica* (1924)

«Debe trascurrir todo un lapso hasta que el niño adquiere claridad acerca de la diferencia entre los sexos; en ese tiempo, la investi-

⁴ FREUD, Sigmund: (1907) *El esclarecimiento sexual del niño*, V. 9, p. 118-119.

⁵ FREUD, Sigmund: (1909) *Análisis de la fobia de un niño de cinco años*, V. 10, p. 107.

⁶ FREUD, Sigmund: (1915-17): *La vida sexual de los seres humanos* 20ª conferencia, V. 16, p. 290.

gación sexual se procura teorías sexuales típicas, que, en razón del carácter incompleto de la propia organización corporal, confunden lo verdadero con lo falso y no logran resolver los problemas de la vida sexual (el enigma de la esfinge: ¿De dónde vienen los niños?)»⁷

Podría parecer una pérdida de tiempo reproducir todas estas citas tan redundantes entre sí y de tan escaso contenido. Pero el nuestro no es un análisis de contenido, sino uno textual –y de orientación psicoanalítica–: lo que nos ocupa no es solo lo dicho, sino, sobre todo, el sujeto presente en su decir. Y, desde este punto de vista, esa redundancia y esa escasez de contenido poseen el valor de un síntoma textual: señalan, precisamente, un enigma pendiente con el que se choca y que no logra ser resuelto.

⁷ FREUD, Sigmund: (1924) *Presentación autobiográfica*, V. 20, p. 35.

En todos los casos Freud mantiene la afirmación de que se trata de *una desfiguración fácil de deshacer* de la pregunta infantil –¿De dónde vienen los niños? Pero, cosa insólita en él, tan dado siempre a analizar todo tipo de cosas, no ofrece nunca el menor análisis que explique esa desfiguración. No menos sorprendente es que Freud no solo no comunique nunca los pasos de ese *fácil deshacer*, sino que ni siquiera presente en sus escritos el contenido del enigma.

Cuando reparamos en ello nos damos cuenta, simultáneamente, de que ese contenido tampoco aparece en el *Edipo rey* de Sófocles, por más que el lector no repare en ello, dado que en su lectura de la obra encuentra siempre la oportuna nota a pie de página que informa del asunto.

Para restablecerlo, es necesario ir a Apolodoro:

«¿Quién es el que con una sola voz pasa de cuatro pies a dos pies y tres pies? [...] Edipo lo resolvió diciendo que el enigma propuesto por la Esfinge era el hombre, puesto que nace siendo una criatura de cuatro pies, que se mueve sobre los cuatro miembros, llegado a la madurez camina sobre dos pies y cuando viejo adquiere como tercer pie un bastón.»⁸

Insistamos en ello: no resulta en nada evidente que ese enigma cuya respuesta nombra las tres etapas de la vida del hombre –cuatro, dos y tres patas, a gatas, erguido y con bastón– pueda responder en algo, sea cual sea la desfiguración, a la pregunta infantil por el origen de los niños. Resulta especialmente llamativa, a este

⁸ APOLODORO: (I-II d C) *Biblioteca mitológica*, edición de José Calderón Felices, AkaI, Madrid, 1987, p. 82-83

propósito, la ausencia total de la figura de la madre en el contenido del enigma, cosa cuando menos esperable dada la evidencia incontestable de su papel en el asunto. A lo que debemos añadir que, cuando hemos buscado alguna explicación de los pasos de esa *desfiguración fácil de deshacer* en la obra de otros psicoanalistas, no hemos encontrado nada.

Nada, excepto todo lo contrario. Pues lo que hemos encontrado, lejos de considerar evidente el sentido del mito, afirma su absoluta irresolubilidad. Se trata de Sándor Ferenczi, quien, a propósito de la histeria introduce esta referencia a la esfinge:

⁹ FERENCZI, Sándor: (1908) *Las neurosis a la luz de las enseñanzas de Freud y el psicoanálisis, Obras Completas*, Psicoanálisis V. II, Espasa-Calpe, Madrid, 1984, p. 24.

«[...] cada caso de histeria nos ha planteado problemas indescifrables, como el de la esfinge. Pero mientras que la esfinge permanece petrificada en su tranquila contemplación del infinito, la histeria – como para despreciar nuestra impotencia ante sus muecas– cambia incansablemente de apariencia y convierte al enfermo a quien afecta en insoportable, tanto para su familia como para su médico.»⁹

Indescifrable, dice.

Ante esas ausencias de explicación, tanto como ante esta notable afirmación de su indescifrabilidad en alguien como Ferenczi, quien conocía tan íntimamente las reflexiones de Freud, resulta obligado preguntarse: ¿cómo concebía Freud el contenido de ese enigma –que nunca consignó en sus escritos– de manera que pudiera parecerle una respuesta evidente a la pregunta por el origen del niño?

La Esfinge en *Edipo rey* –la escena primaria

Para intentar aclararlo, examinemos cómo aparece la Esfinge en el *Edipo rey* de Sófocles, pues tal es el texto de referencia de Freud.

«Sacerdote: Tú que, al llegar, liberaste la ciudad Cadmea del tributo que ofrecíamos a la cruel cantora y, además, sin haber visto nada más ni haber sido informado por nosotros, sino con la ayuda de un dios, se dice y se cree que enderezaste nuestra vida.»¹⁰

¹⁰ SÓFOCLES: (V a.C.) *Edipo rey*, en *Tragedias*, traducción de Assela Alamillo, Gredos, Madrid, 1998, p. 313.

Se trata, sin duda, de un ser femenino del que se nos dice que *canta* y que es *cruel*. Luego se lo animaliza, con la referencia a un animal hembra –*perra*– de fuerte connotación lasciva.

«Edipo: [a Tiresias] Porque, ¡ea!, dime, ¿en qué fuiste tú un adivino infalible? ¿Cómo es que no dijiste alguna palabra que liberara a estos ciudadanos cuando estaba aquí la perra cantora?»¹¹

Y, a la vez, de nuevo, se repite la referencia a su canto. Por otra parte, esa animalización no es óbice para que se la reconozca femenina y alada:

«[...] un día, llegó contra él, visible, la alada doncella y quedó claro, en la prueba, que era sabio y amigo para la ciudad. Por ello, en mi corazón nunca será culpable de maldad.»¹²

Pero no hay, en cualquier caso, información alguna sobre el contenido del enigma, por más se haga referencia expresa a su existencia por dos veces. Acabamos de encontrar la primera hace un momento, cuando Edipo echaba en cara a Tiresias no haber sabido *liberar a los ciudadanos cuando estaba aquí la perra cantora*. Y reaparece más tarde, de nuevo, aquí:

«Tiresias: ¿Acaso no eres tú el más hábil por naturaleza para interpretarlo?»¹³

En cualquier caso, la más notable referencia a la Esfinge en *Edipo rey* es la última:

«Tú, que, tras disparar el arco con incomparable destreza, conseguiste una dicha por completo afortunada, ¡oh Zeus!, después de hacer perecer a la doncella de corvas garras cantora de enigmas, y te alzaste como un baluarte contra la muerte en mi tierra.»¹⁴

11 SÓFOCLES (V a.C.): *Edipo rey*, op. cit, p. 326.

12 SÓFOCLES (V a.C.): *Edipo rey*, op. cit, p. 330.

13 SÓFOCLES (V a.C.): *Edipo rey*, op. cit, p. 328.

14 SÓFOCLES (V a.C.): *Edipo rey*, op. cit, p. 357.

Assela Alamillo, la traductora de la versión española que utilizamos, informa que debemos leer ese *disparar el arco* como una metáfora de las respuestas de Edipo a la Esfinge. Pero si prescindimos de ello –y no contamos con motivos para pensar que Freud tuviera en mente tal sentido metafórico–, podríamos encontrar aquí una respuesta capaz de conectar a la Esfinge con el origen del niño: pues hay una flecha que Edipo dispara, y que dispara a una figura femenina, acto que, además, depara *una dicha por completo afortunada*.

Y esa flecha, tomada en su sentido literal, es disparada a ese monstruo femenino que es la Esfinge. La condición femenina de ésta permanece siempre presente cuando Sófocles se refiere a ella: la llama la *alada doncella*

y la asocia insistentemente con el canto: *cruel cantora*, *Esfinge de enigmáticos cantos*, *perra cantora* y, ahora, *doncella de corvas garras cantora de enigmas*.

Por otra parte, si la *flecha* puede nombrar el falo que penetra y dispara su simiente, su carácter de *cantora* puede reconducirse bien a los gemidos de la mujer que dan su sonido mayor al acto sexual.

Pensamos que si esa era la imagen que Freud tenía del enigma de la Esfinge, hubiera hecho una interpretación semejante a ésta. Pues hablar del enigma del origen de los niños no deja de ser una manera velada de referirse a la escena primaria –la escena que el niño se hace del acto sexual que se encuentra en el origen de su ser.

Esa es, decimos, la interpretación que hubiera hecho Freud. Pero es un hecho que no la hizo. Ni ésta ni ninguna otra. No, al menos, por escrito. Aun cuando, como mostraremos en lo que sigue, mucho, en su trabajo de los últimos años, apuntara en esa dirección.



Esfinge funeraria arcaica, 560-550 a.C., Kerameikos Archaeological Museum, Atenas.

Pues se trata, pensamos, una vía que permite una notable clarificación, tanto de la noción de la *escena primaria*, como del modo de su entramarse en la estructura del complejo de Edipo.

Las imágenes de la Esfinge

Para la prosecución de nuestra pesquisa resulta útil la ayuda de las imágenes de la Esfinge:

Apolodoro la describe diciendo que

«[...] tenía cara de mujer, pecho, patas y cola de león y alas de ave.»¹⁵

Su estirpe era la de las Erinias y otros monstruos femeninos del panteón griego. Informa también Apolodoro, y no es un dato irrelevante, que había sido enviada a Tebas por Hera, la esposa de Zeus.

¹⁵ APOLODORO: (I-II d C) *Biblioteca mitológica*, edición de José Calderón Felices, Akal, Madrid, 1987, p. 82.

Ingres la pintó así:

Debemos prestar atención a esta representación, pues Freud tenía una reproducción suya en su despacho¹⁶.

La línea mayor de la composición, la definida por la curva del torso y la cabeza de Edipo, concluye en la cabeza de la Esfinge, en la que adivinamos una mirada terrible. Ingres ha introducido una modificación en su representación de la Esfinge que la aparta en uno de sus rasgos de la de Apolodoro: su pecho ya no es de león sino de mujer, y resulta especialmente resaltado por la luz que perfila tanto su suavidad como su volumen, lo que sin duda contrasta con la dureza de su mirada y con la bestialidad animal de su cuerpo de león. A lo que hay que añadir la gruta oscura en la que se encuentra, que es una evidente referencia añadida a su condición femenina. Y, no obstante, su cuerpo es de león. Es pues una divinidad fálica, como bien lo anota esa serpiente que aparece a la altura de su vientre y junto a su pata derecha.



Jean Auguste Dominique Ingres: *Edipo y la esfinge*, 1808, Museo del Louvre, París.

16 GAY, Peter: (1988) *Freud, Una vida de nuestro tiempo*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 204.



Gustave Moreau: *Edipo y la Esfinge*, 1864, Museo Metropolitano, Nueva York.

No menos interés tiene otra representación romántica muy conocida, la de Gustave Moreau.

En ésta se acentúa aún más claramente la disociación entre los aspectos cautivadores –su rostro, su blanco pecho–, y los siniestros –el cuerpo, y sus garras– de la Esfinge. A lo que hay que añadir un nítido señalamiento de su poder castrador: basta para constatarlo con atender a la zarpa, de poderosas garras, que, en contacto con el cuerpo de Edipo, oculta su sexo.



Franz von Stuck: *Esfinge*, 1904, Museo estatal de Hesse.



Franz von Stuck: *El beso de la Esfinge*, 1895, Museo de Arte de Budapest

También interesó la Esfinge a los modernistas. Así a Franz von Stuck, a quien le bastó el cuerpo de una mujer desnuda para hacer de ella una figura en extremo amenazante.

Su mirada –absolutamente carente de compasión– y la rigidez de su cuello, junto a sus manos que son como garras, nos devuelve su aspecto más amenazante.

Y dando un paso más –pero que es el paso al acto– von Stuck había puesto en escena unos años antes su supremacía, tanto como la lunar morbidez de su cuerpo que hace de ella, simultáneamente, una imagen de la muerte.

En su estela podemos situar esta otra Esfinge, obra del escultor Karl María Schwerdtner, solo dos años posterior a la *Esfinge* de von Stuck:



Karl María Schwerdtner, medallón obsequiado a Freud por su 50 aniversario, 1906.

El medallón cincuenta aniversario

Y esta tiene un especial interés para lo que nos ocupa por encontrarse en un medallón que presentaba por su otro lado el busto de Freud y que

fue regalado a éste por los miembros del círculo psicoanalítico de Viena en 1906, con motivo de su cincuenta aniversario.

El lema que lo acompaña corresponde a un verso del Coro en *Edipo Rey*:
"Aquel que describió los famosos enigmas y fue varón muy poderoso."

Cuando Freud lo recibió sucedió algo notable de lo que Ernst Jones informa en su biografía:

«Un curioso incidente se produjo en el momento de ofrecérsele el medallón. Cuando Freud leyó la inscripción se puso pálido y agitado, y con voz estrangulada preguntó a quién se le había ocurrido esa idea. Su actitud era la de quien se encuentra con un *revenant*, cosa que efectivamente era así. Una vez que Federn le dijo haber sido él quien había elegido la inscripción, Freud reveló el hecho de que, siendo joven estudiante en la Universidad de Viena, solía pasearse por el gran patio y las arcadas y contemplar los bustos de antiguos profesores ilustres de la institución. Se le ocurrió entonces la fantasía, no sólo de ver algún día allí su propio busto, cosa que no tendría nada de notable en un estudiante ambicioso, sino de que alrededor del busto habría una inscripción con las mismas palabras que ahora veía en el medallón.»¹⁷

Jones, diríase que, olvidándose en esto de su condición de psicoanalista, se conforma con la versión de lo sucedido que da el propio Freud, quien habla de su busto y del verso de *Edipo Rey*. Pero, dada la intensidad de la conmoción, dada también la necesidad de Freud de recomponer su imagen ante los que le homenajearon, ¿no deberíamos centrar nuestra atención más bien en lo omitido en sus palabras? Precisamente: la Esfinge.

¹⁷ JONES, Ernst: (1953-1957) *Vida y obra de Sigmund Freud*, Ediciones Horme, Buenos Aires, 1976., II, p. 15-16.

Esta poderosa esfinge –de dimensiones muy superiores a la de Edipo– debió devolverle a Freud otro recuerdo suyo que no mencionó: el de la mirada de la esfinge de Ingres que él tantas veces había contemplado en la soledad de su despacho.

Pues si con bastante probabilidad Schwerdtner se había inspirado en el rostro de la Esfinge en von Stuck, éste es bien posible que hubiera tomado la mirada de su esfinge de la de Ingres. Siempre hay algo aterroizante en la mirada de la Esfinge. Pero la de Ingres presenta una diferencia notable: no mira a Edipo, sino al espectador de la escena, es decir: a Freud.

¿Cuál fue el motivo de tan intensa conmoción? Si de algo nos informa el suceso narrado por Jones es de que el enigma de la Esfinge, nunca resuelto, no era una simple pieza pendiente en su teoría, sino también un enigma que afectaba de la manera más íntima a su experiencia subjetiva.

Los dos enigmas de *Edipo rey*. Hacer y saber

En la comunidad psicoanalítica, todo el mundo habla del enigma de Esfinge, pero a la vez se desentiende de ese acontecer narrativo que es el del encuentro con la Esfinge misma.

Todo parece indicar que la Esfinge queda difuminada, vía su enigma, por ese otro enigma de Edipo que tan expresivamente supo localizar Freud –*¿Dónde hallar la oscura huella de la antigua culpa?*– *La acción del drama no es otra cosa que la revelación, que avanza paso a paso y se demora con arte –trabajo comparable al de un psicoanálisis...*

Pero resulta obligado reconocer la existencia, en la tragedia de Sófocles, de dos enigmas: no solo el enigma de la identidad del culpable, sino también el enigma de la Esfinge. Sin duda, ambos aparecen relacionados en *Edipo rey*. Pero ello no debe difuminar su diferencia. Pues su relación es narrativa, no metafórica. No son dos figuras semejantes de un mismo asunto, sino dos funciones narrativas diferenciadas.

Al difuminarse esa diferencia, es el primero de los dos enigmas el que queda desdibujado¹⁸. Y, así, Edipo queda reducido a la condición de héroe del saber. Esa es la dimensión a la que todo el mundo atiende, forzando una inexistente relación metafórica entre ambos enigmas – el de la Esfinge, parece pensarse, no es más que un enigma resuelto por Edipo. Como Freud habría resuelto el enigma de Edipo – *"Aquel que descifró los famosos enigmas y fue varón muy poderoso."*

¹⁸ Así sucede en BION, W R.: (1963) *Elementos de psicoanálisis*, traducción de Haydée Fernández, Lumen, Buenos Aires, 2000 y en GREEN, André: (1969) *El complejo de Edipo en la tragedia*, traducción de Josefina Ludmer, Ediciones Buenos Aires, Barcelona, 1982.

Así, por la vía del enigma, se diluye el *hacer* de Edipo en el campo del *saber*. Y ello a pesar de que sean dos cosas bien diferentes alcanzar el saber y vencer a la Esfinge.

Pero el hecho textual inapelable es que Edipo vence, mata, a la esfinge. Y que ese es el acto que hace, de él, un héroe.

Cabe pensar, entonces, que la conmoción que experimentó Freud –y que se manifestó, entre otras cosas, en el *estrangulamiento* de su voz– podría ser efecto del reconocimiento de una suerte de impostura: pues, precisamente, él *no habría descifrado el famoso enigma*.

Uno relacionado con ese *hacer* de *Edipo rey* –vencer a la Esfinge– que precede al preguntarse por el *saber*. Tal es el contenido del enigma que lo liga al origen del niño –a la escena primaria, en suma–, dando toda su relevancia y plasticidad a esa imagen de Edipo disparando su arco contra la Esfinge.

Anzieu, la Esfinge y la escena primaria

Didier Anzieu, a partir de los trabajos de la mitóloga Marie Delcourt¹⁹, ha reparado en ello de manera notable:

«El tercer mitema [La victoria sobre la Esfinge] solo ha devenido claro gracias a la iconografía reunida por Marie Delcourt. Lévi-Strauss, al consultarla, no se ha equivocado: ha reconocido la imago de la madre fálica, familiar al especialista en los amerindios. Vayamos más lejos. La lucha entre la esfinge y su víctima, lucha confusa, a la vez sádica y sexual, fiesta monstruosa donde la sangre y el semen se confunden, posee las características de la escena primaria.²⁰

Sin embargo, Anzieu difumina el núcleo del asunto al ofrecer una visión más bien confusa del contenido de la escena primaria cuando, inmediatamente a continuación, añade:

«La victoria del héroe Edipo sobre la Esfinge –ya sea en el rito del combate con monstruos físicos o en el combate mítico contra monstruos psíquicos–, esta victoria significa la maduración decisiva de la primera infancia, el fin de la sumisión pasiva a la imago de la madre fálica, el conocimiento por el muchacho de que es él quien posee el pene del que su madre está privada, y que de esta manera puede, en todos los sentidos del término, tomar posesión de ella...»

«La Esfinge corresponde probablemente a la representación que se hace el niño pequeño de sus padres como un solo ser a la vez hombre y mujer.»²¹

19 DELCOURT, Marie: (1955) *Oedipe ou la légende du Conquérant*, Droz, Liège, 1955.

20 ANZIEU, Didier: (1966) "Oedipe avant le complexe ou de l'interprétation psychanalytique des mythes", *Les Temps Modernes*, octubre 1966, n° 245, 1966.

21 AMZIEU, Didier: (1966) "Oedipe avant le complexe ou de l'interprétation psychanalytique des mythes", op. cit.

Especialmente edulcorado resulta este final tan patentemente platónico. Pero, sobre todo, cabe decir que no identifica el ser específico de ese combate del que solo nos explica sus efectos en el proceso de maduración del muchacho. A Anzieu se le escapa el núcleo esencial de la escena primaria. Y no sin motivo, porque ese es un asunto nunca del todo explícitamente resuelto por Freud.

Pero podemos encontrar, en su trabajo sobre el *Fetichismo*, las vías que apuntan a esa resolución.

Fetichismo: complejo de castración y complejo de Edipo

En *El fetichismo*, texto de 1927, Freud no habla del complejo de Edipo, pero sí lo hace del complejo de castración que, como sabemos, es su correlato directo.

«[...] el fetiche es un sustituto del pene, [...] de un pene determinado, muy particular, que ha tenido gran significatividad en la primera infancia, pero se perdió más tarde. Esto es: normalmente debiera ser resignado, pero justamente el fetiche está destinado a preservarlo de su sepultamiento. Para decirlo con mayor claridad: el fetiche es el sustituto del falo de la mujer (de la madre) en que el varoncito ha creído y al que no quiere renunciar –sabemos por qué.

«He aquí, pues, el proceso: el varoncito rehusó darse por enterado de un hecho de su percepción, a saber, que la mujer no posee pene. No, eso no puede ser cierto, pues si la mujer está castrada, su propia posesión de pene corre peligro, y en contra de ello se revuelve la porción de narcisismo con que la naturaleza, providente, ha dotado justamente a ese órgano.»²²

22 FREUD, Sigmund: (1927) En *Fetichismo*, V. 21, p. 147-148.

La complejidad del fetichismo estriba en la ambivalencia de éste, pues el fetiche, no es, sin más, el falo de la madre, sino su sustituto. Y, en tanto tal sustituto, a la vez acusa y niega –*percibe y desmiente*– la existencia del pene de la madre:

«No es correcto que tras su observación de la mujer el niño haya salvado para sí, incólume, su creencia en el falo de aquella. La ha conservado, pero también la ha resignado; en el conflicto entre el peso de la percepción indeseada y la intensidad del deseo contrario se ha llegado a un compromiso como sólo es posible bajo el imperio de las leyes del pensamiento inconciente –de los procesos primarios. Sí; en lo psíquico la mujer sigue teniendo un pene, pero este pene ya no es el mismo que antes era. Algo otro lo ha remplazado;

fue designado su sustituto, por así decir, que entonces hereda el interés que se había dirigido al primero.»²³

²³ FREUD, Sigmund: (1927) En *Fetichismo*, V. 21, p. 147-149.

Pero no es en esa complejidad en lo que ahora nos interesa centrarnos, sino en su presupuesto, es decir, en la creencia inicial en la existencia del *falo de la madre*, a la que el niño no quiere renunciar. Pues debe recordarse que, aunque Freud entiende el fetichismo como una patología –en tanto forma específica de perversión–, concibe esa creencia inicial, y la correlativa negativa a renunciar a ella, como datos en sí mismos normales del proceso del desarrollo de la sexualidad del niño.

Resulta por ello obligado preguntarse cuál es la índole de la relación de esa creencia inicial con el complejo de Edipo. Sin duda, cuando el niño se aferra a ella para descartar la amenaza de castración, ello le permite mantenerse instalado en su deseo incestuoso. Y en ello participa del Edipo. Pero conviene recordar que el complejo de Edipo no se define tanto solo por el deseo incestuoso, sino que incluye simultáneamente la hostilidad hacia el padre –el deseo de su muerte. De modo que la cuestión, entonces, es: mientras el niño mantiene viva la creencia en la existencia del falo de la madre, ¿posee algún motivo para que ese otro deseo edípico, el deseo de la muerte del padre, tenga lugar?

Resulta evidente que rechazar la castración es también rechazar la figura del padre castrador. ¿Habría entonces motivo para desear la muerte de un padre que no fuera percibido como potencial agente de la castración? En principio la respuesta parecería ser positiva, en tanto que el padre, aunque la amenaza de castración no apareciera en el horizonte, sería rival con respecto al deseo de posesión de la madre. Pero una respuesta como ésta solo evade lo fundamental de la cuestión, que estriba en cómo percibe el niño el motivo de esa rivalidad.

Escena primaria y el complejo de Edipo

Lo que nos conduce, directamente, a la escena primordial. Pues sucede que el motivo más inmediato de esa rivalidad es la experiencia del niño de esas ocasiones en las que quiere estar con su madre y no puede hacerlo porque ella está con el padre.

En el núcleo de ellas se encuentra, con toda certeza, la *escena primaria*, ese asunto del que Freud conoce de antiguo –ya hablaba de ella en *La interpretación de los sueños*–, pero al que solo ha dado explícitamente carta de naturaleza como factor de la constelación edípica en *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos* –1925:

«Finalmente, el análisis nos permite vislumbrar que acaso la acción de espiar con las orejas el coito de los progenitores a edad muy temprana dé lugar a la primera excitación sexual y, por los efectos que trae con posterioridad, pase a ser el punto de partida para todo el desarrollo sexual.»²⁴

²⁴ FREUD, Sigmund: (1925) *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos*, V. 19, p. 268.

Freud no solo consigna su presencia integrada en el proceso edípico, sino que la identifica como *el punto de partida del desarrollo sexual* y, más concretamente, como *la primera excitación sexual*.

Y debe entenderse, desde luego, que aquí donde Freud habla de *sexualidad*, se refiere específicamente a la *sexualidad genital* –dado que, como es de sobra sabido, considera a las etapas pregenitales como igualmente sexuales.

Así, este hecho, la escena primaria, es elevado a la categoría de disparador del proceso edípico.

La violencia del acto

Cuando Freud se refiere a la escena primaria la caracteriza como una estructura constituida por dos elementos: el acto sexual de los padres y la presencia del niño como quien lo escucha –*espía con los oídos*– o lo contempla. Aunque nunca se detiene demasiado sobre su contenido mismo, es decir, sobre cómo el niño percibe ese suceso, sus diversas anotaciones sobre el asunto devuelven la imagen de un acto violento.

Así, sucede ya en *La interpretación de los sueños*, cuando Freud se refiere a ella, destaca su carácter siniestro para el niño:

«Que el intercambio sexual de los adultos se les antoja ominoso a los niños que lo observan y les despierta angustia, yo diría que la experiencia cotidiana lo atestigua. Para esa angustia he dado una explicación, a saber, que se trata de una excitación sexual que su

comprensión no puede dominar, pero que de todos modos tropieza con una repulsa porque en ella están envueltos los padres, y así se muda en angustia.»²⁹

29 FREUD, Sigmund: (1927) *La interpretación de los sueños*, V. 5, p. 575.

Ominoso por su contenido violento. Ahora bien, dado que no toda violencia es percibida como ominosa, cabe determinar en qué reside lo específicamente siniestro de esa violencia. Si buscamos ese motivo en el repertorio de lo siniestro que ofrece Freud en *Lo Ominoso*, 1919, encontramos dos referencias precisas: la angustia de castración –que sería suscitada por el temor a la ceguera³⁰ y el horror ante los genitales femeninos³¹. Sobre estos, allí decía que

30 FREUD, Sigmund: (1919) *Lo ominoso*, V. 17, p. 231.

31 FREUD, Sigmund: (1919) *Lo ominoso*, V. 17, p. 244.

32 FREUD, Sigmund: (1919) *Lo ominoso*, V. 17, p. 149.

«Con frecuencia hombres neuróticos declaran que los genitales femeninos son para ellos algo ominoso.»³²

En *Fetichismo*, ampliaré este enunciado al conjunto de los varones:

«Probablemente a ninguna persona del sexo masculino le es ahorrado el terror a la castración al ver los genitales femeninos.»³³

33 FREUD, Sigmund: (1927) *Fetichismo*, V. 21, p. 149.

Y, por lo que se refiere a ese horror inicial, cabría incluso preguntarse si no sucede lo mismo para las mujeres, dada la intensidad que la envidia del pene adquiere en ellas³⁴.

Por otra parte, en *Sobre las teorías sexuales infantiles*, 1908, había señalado la percepción del acto como una agresión violenta del padre sobre la madre:

«La tercera de las teorías sexuales típicas se ofrece a los niños cuando, por alguno de los azares hogareños, son testigos del comercio sexual entre sus padres, acerca del cual, en ese caso, pueden recibir sólo unas percepciones harto incompletas. Pero cualquiera que sea la pieza de ese comercio que entonces observen, la posición recíproca de las dos personas, los ruidos que hacen o ciertas circunstancias secundarias, siempre llegan a lo que podríamos llamar la misma concepción sádica del coito: ven en él algo que la parte más fuerte le hace a la más débil con violencia, y lo comparan, sobre todo los varoncitos, con una riña como las que conocen del trato entre niños, y que por cierto no dejan de ir contaminadas por una excitación sexual.»³⁵

34 «Los efectos del complejo de castración son más uniformes en la niña pequeña, y no menos profundos. Desde luego, ella no tiene que temer la pérdida del pene, pero no puede menos que reaccionar por no haberlo recibido. Desde el comienzo envidia al varoncito por su posesión; se puede decir que todo su desarrollo se consuma bajo el signo de la envidia del pene.» FREUD, Sigmund (1938) *Esquema del psicoanálisis*, V. 23, p. 191.

35 FREUD, Sigmund: (1908) *Sobre las teorías sexuales infantiles*, V. 9, p. 196.

No habla aquí de castración de la madre, desde luego, pero diríase que estuviera bien cerca de hacerlo. Y de hecho, en el caso Juanito esa violencia había cobrado ya forma más concreta y expresiva:

«[...] debía de tratarse de una acción violenta perpetrada en la mamá, una rotura, una perforación, una penetración en un recinto clausurado [...]»³⁶

36 FREUD, Sigmund: (1908) *Análisis de la fobia de un niño de cinco años (Caso Juanito)*, V. 10, p. 196.

Pero es en el caso de *El hombre de los lobos* –que gira todo él sobre la escena primaria– donde aparece por primera vez este enunciado, el de la madre castrada por el padre, de manera explícita cuando formula así la vivencia de su paciente:

37 FREUD, Sigmund: (1908) *De la historia de una neurosis infantil (El hombre de los lobos)*, V. 16, p. 196.

««Si quieres ser satisfecho por el padre tienes que consentir en la castración como la madre; pero yo no quiero.»»³⁷

En 1927, en *Una vivencia religiosa*, Freud volverá a hablar de esa violencia, esta vez en forma de maltrato hacia la madre:

38 FREUD, Sigmund: (1927) *Una vivencia religiosa*, V. 21, p. 169.

«En efecto, es típico que el niño juzgue como maltrato lo que el padre hace con la madre en el comercio sexual.»³⁸

La escena primaria y el padre castrador

Es en *Fetichismo* –texto en el que, insistamos en ello, no hay referencia directa alguna al Edipo– aparece, aunque tampoco se haga referencia expresa a la escena primaria, la que probablemente sea la más directa apreciación sobre su contenido. Pues, a propósito de la manifestación en la conducta de los fetichistas para con su fetiche –la escisión entre las dos posiciones, la de aceptar y la de desmentir la falta de pene en la mujer– dice:

«No sería exhaustivo destacar que venera al fetiche: en muchos casos lo trata de una manera que evidentemente equivale a una figuración de la castración. Esto acontece, en particular, cuando se ha desarrollado una fuerte identificación-padre; el fetichista desempeña entonces el papel del padre, a quien el niño, en efecto, había atribuido la castración de la mujer.»²⁵

25 FREUD, Sigmund: (1927) *Fetichismo*, V. 21, p. 151-152

Si el niño ha atribuido al padre la castración de la mujer, no puede ser otro el contenido con el que ha vivido la escena primaria. Esa idea, la del padre como castrador de la madre, retorna poco des-

pués en el mismo texto a propósito del cortador de trenzas:

«[...] uno cree comprender, si bien a la distancia, la conducta del cortador de trenzas, en quien ha esforzado hacia adelante la necesidad de escenificar la castración que él desconoce. Su acción reúne en sí las dos aseveraciones recíprocamente inconciliables: la mujer ha conservado su pene, y el padre ha castrado a la mujer.»²⁶

He aquí el motivo, entonces no especificado, de la afirmación que Freud realizara en *El sepultamiento del complejo de Edipo* – 1924– y por la que ponía en plano de igualdad la carencia de pene en la mujer y su condición de castrada:

26 FREUD, Sigmund: (1927) *Fetichismo*, V. 21, p. 152.

«[...] la aceptación de la posibilidad de la castración, la intelección de que la mujer es castrada, puso fin a las dos posibilidades de satisfacción derivadas del complejo de Edipo.»²⁷

27 FREUD, Sigmund: (1924) *El sepultamiento del complejo de Edipo*, V. 19, p. 275.

Afirmación que sería confirmada más tarde, en *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos* –1925:

«La diferencia entre varón y mujer en cuanto a esta pieza del desarrollo sexual es una comprensible consecuencia de la diversidad anatómica de los genitales y de la situación psíquica enlazada con ella; corresponde al distingo entre castración consumada y mera amenaza de castración.»²⁸

28 FREUD, Sigmund: (1925) *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos*, V. 19, p. 275.

Resulta evidente la contradicción que acompaña a estas afirmaciones pues, *per se*, de la carencia de pene de la mujer no puede deducirse su condición de castrada, dado que ser castrado no significa lo mismo que carecer de pene. Bien por el contrario: significa carecer de pene a causa de un acto violento en el que ese pene ha sido arrebatado –más concretamente: cortado.

La resolución de la contradicción existe, pero solo aparece, como estamos constatado ahora, desplazada, en *El fetichismo*. La condición psíquica –que no, obviamente, biológica– de la mujer en tanto castrada se deduce del contenido de la escena primaria, cuyo contenido normalizado no sería otro que éste: el padre ha castrado a la madre.

Tal es entonces el contenido normativo de la escena primaria: la castración de la madre fálica. Lo que, en nuestros términos, preferiríamos

denominar la irrupción del padre que pone fin a la identificación del niño en la imago primordial³⁹ –figura indiferenciada de la omnipotencia propia del narcisismo primario– y, consiguientemente, fuerza su constitución como sujeto separado del objeto de su deseo –la madre, ya en su calidad de prohibida por ser posesión del padre.

39 GONZÁLEZ REQUENA, Jesús: *Más acá del principio del placer*, en gonzalezrequena.com, 2021.

Y tal sería entonces el punto de no retorno que supondría la entrada en el complejo de Edipo.

Hubo un momento en el que Jacques Lacan supo reconocer esa castración de la madre por el padre concebida por Freud, aunque sin asociarla específicamente con la escena primaria ni señalar las fuentes freudianas que la soportaban:

«[...] cuando el padre entra en función como privador de la madre, [...] se perfila detrás de la relación de la madre con el objeto de su deseo como el que castra, pero aquí sólo lo pongo entre comillas, porque lo que es castrado, en este caso, no es el sujeto, es la madre.»⁴⁰

40 LACAN, Jacques: (1957-1958) *El Seminario 5, Las formaciones del inconsciente*, Texto establecido por Jacques-Alain Miller, traducción de Enrie Berenguer, Paidós, Buenos Aires, 1999, p. 191.

Pero esta idea quedó pronto vaciada de contenido en su obra una vez que la bien concreta noción de castración utilizada por Freud se vio sustituida por una del todo diferente y mucho más abstracta, que hacía de la castración ya no, como sucedía en Freud, el determinante mayor de la diferencia sexual, sino un rasgo universal de lo humano:

41 LACAN, Jacques: (1958-1959) (06) *El deseo y su interpretación*, traducción de Gerardo Arenas revisada por Graciela Brodsky y autorizada por Jacques-Alain Miller, Buenos Aires, 2014, p. 244.

«[...] el ser humano sólo puede considerarse en última instancia como algo que no es nada más que un ser en el cual falta algo. Sea macho o hembra, es un ser castrado.»⁴¹

42 «En la forma normal -si cabe decirlo- del Edipo, ese significante resulta encarnarse en la figura del padre. Se espera de él y se le reclama la sanción del lugar del Otro, la verdad de la verdad, en la medida en que él debe ser el autor de la ley. Sin embargo, él nunca es más que aquel que la experimenta, y, no más que cualquiera, no puede garantizarla, ya que él también ha de experimentar la tachadura, lo cual hace de él, por cuanto es el padre real, un padre castrado.» LACAN, Jacques: (1958-1959) (06) *El deseo y su interpretación*, traducción de Gerardo Arenas revisada por Graciela Brodsky y autorizada por Jacques-Alain Miller, Buenos Aires, 2014, p. 379.

Es realmente notable el arte de prestidigitador por el que Lacan llegó a convencer a sus discípulos que la afirmación del ser castrado del padre⁴² pudiera proceder de Freud, cuando en su obra se afirma siempre lo contrario.

Cabe decir, eso sí, que los tiempos corrían a su favor: el feminismo entonces en alza –tan diferente ya del sufragismo inicial– acogía con satisfacción esa universalidad de la castración que la disociaba de la condición femenina. Por lo demás, en un ambien-

te crecientemente narcisista, muchos varones aceptaban el alivio de verse excluidos de la carga de comparecer como portadores del falo –es decir: de asumir la función de héroes.

En su deriva manierista, la noción de castración en Lacan, ya del todo desarraigada de la freudiana, pasó a ser finta manierista de todas las combinaciones de ese ser castrado universal –es fácil percibir el fondo heideggeriano del que procede. Finalmente, el falo y la castración se fundían en uno –del que, inevitablemente, el primero quedaba del lado de lo imaginario, la segunda del de lo real.

Que en estas condiciones la escena primaria se desvanecía inevitablemente del campo de su reflexión, se manifiesta en uno de los pasos más coherentes de su teoría: aquel por el que llegó a afirmar la inexistencia del acto sexual⁴³.

Pero el hecho es que, acto sexual, haberlo haylo: su contenido es la escena primaria.

Como hay héroe, pues Edipo venció a la Esfinge.

La Esfinge: diosa arcaica

Podemos ahora introducir el esclarecimiento necesario en la vaga hipótesis de Anzieu sobre la presencia de la escena primaria en el encuentro de Edipo con la Esfinge. En el centro del asunto se encuentra el núcleo de la escena primaria normal⁴⁴: la castración de la madre fálica o, dicho en nuestros términos, de castración y caída, por efecto de la presencia del padre, de la Imago primordial.

Y bien, esa castración de la madre fálica, esa quiebra de la omnipotencia originaria, encuentra su plasmación mitológica en el acto heroico de Edipo, tanto como la Esfinge comparece en él como la figuración de una diosa arcaica.

43 «Me divertiré diciéndoles lo que les causará cierto efecto, no es por nada que lo digo: el gran secreto del psicoanálisis es que no hay acto sexual. Sería sostenible e ilustrable.» LACAN, Jacques: (1966-1967) *La lógica del fantasma*, 1967-04-12, Traducción de Pablo G. Kaina, Psicolibro. «No crean que cuando digo que no hay acto sexual, hago doctrina sobre algo que significa el fracaso radical de todo lo que pasa bajo ese título. Digamos que tomando las cosas a nivel de la experiencia psicoanalítica, ésta nos demuestra, quedándonos en ese nivel (ven que pongo acá una reserva) que ese saber del sexo para el macho, cuando se trata del suyo, desemboca en la experiencia de la castración, es decir a cierta verdad que es la de su impotencia, su impotencia para hacer algo pleno del acto sexual.» LACAN, Jacques: (1967-1968 (15) *El acto psicoanalítico*, 1968-03-27, traducción de Ricardo E. Rodríguez Ponte para la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

44 Utilizamos aquí la palabra normal en el mismo sentido que tiene en Freud cuando habla de Edipo normal o positivo. Nos hemos ocupado de la escena primaria inversa en GONZÁLEZ REQUENA, Jesús: *La escena fantasmática*, capítulo 4 de (2011): *Un diálogo secreto entre Alfred Hitchcock y Luis Buñuel*, Centro José Guerrero, Granada, 2011.

Y al decir arcaica, queremos decir perteneciente a un universo matriarcal anterior a la aparición del patriarcado.

El matriarcado en Freud

Aunque se conozca poco esa referencia, Freud había postulado ya en *Tótem y tabú* la existencia de un periodo dominado por diosas maternas:

45 FREUD, Sigmund: (1912-1913) *Tótem y tabú*, V. 21, p. 150 / 151.

«Yo no sé indicar dónde se sitúan en este desarrollo las grandes divinidades maternas que quizá precedieron universalmente a los dioses paternos. Lo que sí parece seguro es que el cambio en la relación con el padre no se limitaba al ámbito religioso, sino que de una manera consecuente rebasaba hacia el otro aspecto de la vida humana influido por el parricidio, la organización social.»⁴⁵

Obsérvese que Freud no concibe el dominio de esas *divinidades maternas* como un asunto meramente mitológico, ni siquiera como uno limitado al *ámbito religioso*, sino extendido a *la organización social* en su conjunto. Por eso, en *Moisés y la religión monoteísta* (1934-38), tras el asesinato del padre de la horda primitiva, habla ya expresamente de un largo periodo de matriarcado:

«Buena parte de la plenipotencia vacante por la eliminación del padre pasó a las mujeres; advino la época del matriarcado.»⁴⁶

46 FREUD, Sigmund: (1934-1938) *Moisés y la religión monoteísta*, V. 23, p. 79.

Y añade después:

«En un punto de este desarrollo, que todavía no podemos situar con exactitud, aparecen grandes deidades maternas, es probable que con anterioridad a los dioses masculinos, y luego se mantienen largo tiempo junto a estos últimos. Entretanto, se ha consumado una gran subversión social. El derecho materno fue relevado por un régimen patriarcal restablecido.»⁴⁷

47 FREUD, Sigmund: (1934-1938) *Moisés y la religión monoteísta*, V. 23, p. 80.

Así pues, Freud hace explícitamente suya la idea de la existencia de un régimen matriarcal anterior a la aparición del patriarcado que hubo de sustituirlo. El que describa el tránsito de uno a otro régimen como *una gran subversión social*, autoriza a pensar ese proceso como el de una *revolución patriarcal* que habría venido a derrocar y sustituir el antiguo orden matriarcal.

Freud declara su incertidumbre a la hora de situar en el tiempo este

proceso. Pero el motivo de su dificultad no consiste en su ubicación en una fase anterior a la de la revolución patriarcal, sino en la relativa a su aparición tras la fase patriarcal originaria del dominio del padre de la horda, que se manifiesta implícitamente en el uso de la palabra *restablecimiento* a propósito de la revolución patriarcal.

Por nuestra parte, pensamos que la hipótesis de ese largo periodo matriarcal presidido por las divinidades maternas arcaicas resulta mucho más convincente –y en lo que sigue expondremos algunos argumentos a su favor–, que la hipótesis, hoy ya difícilmente sostenible, del asesinato del padre de la horda primitiva. Por lo demás, descartándola, resulta mucho más plausible imaginar a las diosas matriarcales como posteriores a un periodo en el que –y en esto hacemos nuestra la tesis de Georges Bataille⁴⁸– las primeras divinidades de los hombres era las grandes bestias, a las que no dudaríamos en añadir los otros grandes fenómenos de la naturaleza que los intimidaban y con los que procuraban congraciarse.

Por otra parte, la hipótesis del matriarcado se nos impone como obligada desde el punto de vista psicoanalítico, una vez que esta disciplina, por obra de los trabajos de Abraham⁴⁹, Klein⁵⁰ y Winnicott⁵¹, ha hecho visible la importancia de la madre en los primeros tiempos de conformación del yo. Es decir –aunque estos autores no lo formulen con estos términos–, de su absoluto poder psíquico en el origen de la vida del niño. Un poder que es del todo plausible dominara en los tiempos arcaicos, cuya concepción del mundo dominante era la del animismo –en el que Freud siempre vio un correlato cultural con los procesos propios del narcisismo primario.

Hasta aquí hemos presentado los puntos de anclaje en la obra de Freud de la reflexión sobre el matriarcado que a continuación presentaremos. Pero ello tras dejar bien claro, que se trata de un paso que Freud nunca dio, pues se aferró siempre a la idea de colocar en el origen al padre de la horda primitiva y su asesinato.

«No podemos prescindir de la hipótesis de que el sentimiento de culpa de la humanidad desciende del complejo de Edipo y se adquirió a raíz del parricidio perpetrado por la unión de hermanos.»⁵²

48 BATAILLE, Georges: (1957) *El Erotismo*, Traducción de Antoni Vicens y Marie Paule Sarazin, Tusquets 1997.

49 ABRAHAM, Karl: (1924) "Un breve estudio de la evolución de la libido, considerada a la luz de los trastornos mentales", en *Psicoanálisis clínico*, traductor: Daniel Ricardo Wagner, Lumen, Buenos Aires, 1994.

50 KLEIN, Melanie: (1946) "Notas sobre algunos mecanismos esquizoides", en *Envidia y gratitud y otros trabajos, Obras Completas III*, Paidós, México, 1988.

51 WINNICOTT, Donald W.: (1962) "La integración del ego en el desarrollo del niño", en *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador*, traducción de Jorge Plati-gorsky, Buenos Aires, Paidós, 1996).

52 FREUD, Sigmund: (1929) *El malestar en la cultura*, V. 21, p. 126.

Lo que tiene todo el aspecto de una puerta cerrada definitivamente.

Pero una puerta cerrada desde el punto de vista antropológico que, sin embargo, casaba mal con los datos que el propio Freud, como psicoanalista, estaba obteniendo simultáneamente sobre la importancia, siempre creciente en la última década de su obra, del lazo con el primer objeto materno.

Creemos que esa contradicción autoriza la exploración que sigue.

Lo matrilineal y lo matriarcal. La cuestión del poder

Existe un aspecto del mito de Edipo habitualmente no considerado por los psicoanalistas, pero en el que Didier Anzieu, en su trabajo *Oedipe avant le complexe ou de l'interprétation psychanalytique des mythes*, ha hecho serio hincapié. Se trata de la tesis de la mitóloga Marie Delcourt, en su libro *OEdipe ou la légende du conquérant*⁵³, que, sostiene –resume Anzieu– que

53 DELCOURT, Marie: (1955) *Oedipe ou la légende du Conquérant*, Droz, Liège, 1955.

«El mito de Edipo [...] es un condensado tardío de todos los ritos, propios de las monarquías griegas arcaicas, relativas al acceso a la realeza...»⁵⁴

54 ANZIEU, Didier: (1966) "Oedipe avant le complexe ou de l'interprétation psychanalytique des mythes", *Bulletin de psychologie*, 1978, p 723. La traducción es nuestra.

Más concretamente:

«[...] El mito de Edipo expresaría el conflicto entre dos modos de sucesión, matrilineal y patrilineal.»⁵⁵

55 ANZIEU, Didier: (1966) "Oedipe avant le complexe ou de l'interprétation psychanalytique des mythes", *Bulletin de psychologie*, 1978, p. 725.

A lo que podemos añadir que el primero de estos dos modos, el matrilineal, es el que se manifiesta en el presente del drama de Sófocles, pues si Edipo –del que ni él mismo sabe que es hijo del anterior rey, Layo– es rey, lo es porque se ha casado con Yocasta. Es en la mujer, entonces, en la que reside el poder de la transmisión de la realeza.

Sucede sin embargo que, a la vez, toda la tensión del relato impulsa a hacer emerger el otro modo, el patrilineal. Pues, aunque no se sepa, Edipo es el hijo legítimo de Layo. Esa es la verdad que emerge finalmente: que Edipo es rey por derecho patrilineal. Ello es lo que hace de la muerte de

Layo un parricidio y del matrimonio con Yocasta un incesto real.

Pero Anzieu rebaja la importancia del asunto cuando, para explicar el *matrimonio con la reina* como modo de acceso a la realeza, afirma que

«Este rito no se comprende más que un sistema, común a numerosas sociedades primitivas, en el que el poder es transmitido por las mujeres. El hombre ejerce el poder, pero la sucesión es matrilineal.»⁵⁶

Pues cabe preguntarse: si el poder es en cualquier caso del hombre, ¿cuál es el motivo del conflicto? ¿No se trata precisamente, en el asunto de la realeza, de la determinación de quien detenta el poder? ¿Es realmente posible separar la transmisión del poder de su posesión?

56 ANZIEU, Didier: (1966) "Oedipe avant le complexe ou de l'interprétation psychanalytique des mythes", *Bulletin de psychologie*, 1978, 725.

Dificulta la comprensión de la cuestión el error que, en nuestra opinión, comete Delcourt cuando subsume –y Anzieu le sigue– este matrimonio con la reina bajo la categoría –el *mitema*– del *matrimonio con la princesa*. Pues, cuando se habla de tal, se sugiere la presencia de un rey que la da en matrimonio –a ella que es princesa, y que, por tanto, no es reina todavía.

Diferente es el *mitema* que está aquí en juego, pues éste es en rigor el del *matrimonio con la reina*. Yocasta es reina, y su condición de tal viene enfatizada por el hecho de pertenecer a una generación anterior a la de Edipo. Por lo demás, de la *princesa* se presupone una virginidad de la que a todas luces carece Yocasta.

Si hay conflicto, es porque hay lucha por el poder. Lo que está en juego es precisamente el conflicto entre el régimen patriarcal y el matriarcal, del que los modos de transmisión patrilineales y matrilineales serían manifestaciones secundarias dotadas, por lo demás, de cierta autonomía.

Robert Graves hubo de percibirlo a propósito de Edipo cuando se preguntaba:

«¿Trató Edipo, como Sísifo, de sustituir las leyes de sucesión matrilineales por las patrilineales y le desterraron sus súbditos? Parece probable. Teseo de Atenas, otro revolucionario patriarcal del Istmo, quien destruyó el antiguo clan ateniense de los Palántidas,

es asociado por los dramaturgos atenienses con el entierro de Edipo, y también fue desterrado al final de su reinado.»⁵⁷

⁵⁷ GRAVES, Robert: (1960): *Los mitos griegos*, II vols., traducción de Luis Echávarri, revisión de Lucia Graves, 1985., 105, 7.

Puede parecer esta una tesis demasiado atrevida, y ciertamente Robert Graves no es una fuente científica, sino, como él mismo reconoce, más bien poética, incluso sacerdotal: entregada a la adoración de la Diosa blanca. Pero nada desdeñable desde un punto de vista psicoanalítico: pues no solo ofrece información variada sobre cultos dedicados a la Diosa Madre en un pasado matriarcal, sino que él mismo, en tanto se quiere sucesor de los bardos que estudia, nos devuelve una imagen de sí en la que pervive el culto de esa divinidad materna.

El poder de Yocasta

Pero retornemos el asunto desde el punto de vista de una mitología menos especulativa, orientada por la vía del análisis textual.

Pues la lectura detenida del *Edipo rey* de Sófocles nos permite aislar una prueba mitológica de la existencia de un pasado matriarcal. Nos la aporta la figura de la Yocasta inicial, cuyo poder matriarcal, como mostraremos a continuación, resulta incontestable.

En la parte final de la tragedia, interrogado por Edipo, dice el servidor que recibió la orden de deshacerse del recién nacido Edipo.

«Servidor: Era tenido por hijo de aquél [Layo]. Pero la que está dentro, tu mujer, es la que mejor podría decir cómo fue.
Edipo: ¿Ella te lo entregó?
Servidor: Sí, en efecto, señor.
Edipo: ¿Con qué fin?
Servidor: Para que lo matara.
Edipo: ¿Habiéndolo engendrado ella, desdichada?
Servidor: Por temor a funestos oráculos.
Edipo: ¿A cuáles?
Servidor: Se decía que él mataría a sus padres.»⁵⁸

⁵⁸ SÓFOCLES: (V aC) *Edipo rey*, op. cit., p. 356.

⁵⁹ BERGERET, Jean: (1984) *La violencia fundamental. El inagotable Edipo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.

Ha sido Jean Bergeret⁵⁹ quien –aunque sin poner ello en relación con el asunto del poder matriarcal– ha llamado la atención sobre este fragmento de la tragedia muchas veces desatendido. Seguramente esa falta de atención se debe a que queda velado por el recuerdo de la narración anterior de Yocasta:

«Yocasta: Una vez le llegó a Layo un oráculo –no diré que del propio Febo, sino de sus servidores– que decía que tendría el destino de morir a manos del hijo que naciera de mí y de él. Sin embargo, a él, al menos según el rumor, unos bandoleros extranjeros le mataron en una encrucijada de tres caminos. Por otra parte, no habían pasado tres días desde el nacimiento del niño cuando Layo, después de atarle juntas las articulaciones de los pies, le arrojó, por la acción de otros, a un monte infranqueable.»⁶⁰

Todo el mundo⁶¹ da por verdadera narración de Yocasta, y así se ignora la mentira que sus palabras contienen cuando dice: *Layo, después de atarle juntas las articulaciones de los pies, le arrojó, por la acción de otros, a un monte infranqueable*. Pues es un hecho que miente. Nos lo hacen saber las tan lacónicas como precisas palabras del servidor que recibió la orden de ejecutar la tarea: nada dice de que esta consistiera en dejar al niño abandonado en uno u otro lugar, sino, sin más, en *matarlo: –Para que lo matara*.

Y sobre todo: que fue Yocasta quien le dio esa orden.

Bergeret ve en ello su pulsión matricida, pero ignora la cuestión del poder. Y es en esto en lo que queremos centrar ahora nuestra atención: no en el hecho de que ella fuera quien dio la orden, sino en el de que ella *estaba en condiciones de hacerlo*, de dar esa orden. Ello indica que el que Sófocles nos presenta en el origen del relato sobre el que versa su tragedia es un reino no sólo matrilineal, sino propiamente matriarcal. Pues en un régimen patriarcal, ningún vasallo aceptaría de la reina la orden de matar al primogénito del rey sin obtener antes la autorización expresa de éste.

Si Yocasta dio la orden y fue obedecida es necesariamente porque ella era la soberana.

Por cierto, que de esto no solo sabemos por Sófocles, pues lo encontramos igualmente en Higino:

«Layo, hijo de Lábdaco, había obtenido de Apolo el vaticinio de que debía guardarse de la muerte a manos de su propio hijo. De este modo, su esposa Yocasta, hija de Meneceo, después de dárselo a luz, mandó que fuera expuesto.»⁶²

Podría entreverse en ello una manifestación del viejo asunto del sacrificio del hijo primogénito en el contexto de reinado de

60 SÓFOCLES: (V aC) *Edipo rey*, op. cit., p. 338.

61 Seguramente el primero entre los psicoanalistas que hizo así fue RANK, Otto: (1909) *El mito del nacimiento del héroe*, traducción de Eduardo A. LoedelPaidos, Barcelona, Barcelona, 1981, p. 28.

62 HIGINIO: (I a.C.-I d.C.) *Fabula*, traducción de Javier del Hoyo y José Miguel García Ruiz, Gredos, Madrid, 2009, p. 149.

63 GONZÁLEZ REQUENA, Jesús: *El Hijo de Dios. Análisis textual del primer punto de ignición del mito cristiano*, Trama y Fondo n° 42, Madrid, 2017.

diosas matriarcales⁶³. En todo caso, que el sacrificio que Yocasta ordena de su hijo primogénito –en un tiempo anterior al de la victoria del héroe sobre la Esfinge– la muestra a ella misma –a Yocasta– como perteneciente a la estirpe de la Esfinge.

Así es como Sófocles nos ofrece la evidencia de ese poder soberano de Yocasta, memoria de un pasado matriarcal.

En relación con esto, es ciertamente notable un comentario que realiza Freud en su trabajo *Sobre la sexualidad femenina*:

«La intelección de la prehistoria preedípica de la niña tiene el efecto de una sorpresa, semejante a la que en otro campo produjo el descubrimiento de la cultura minoicommicénica tras la griega.»⁶⁴

64 FREUD, Sigmund: (1931) *Sobre la sexualidad femenina*, V. 21, p. 228.

En principio no se trata más que de una metáfora de la intensidad de la sorpresa causada en él por esa *intelección de la prehistoria preedípica de la niña*. Pero sucede que el contenido de esa intelección no es otro que el de la importancia del primer lazo de la niña –pero también del niño– con la madre. En ello los trabajos de Abraham fueron directamente solidarios y simultáneos de los de Freud –en ellos encontrarán su mejor anclaje Klein y Winnicott. Y está, por otra parte, el hecho de que religión minoica era una religión dominada por diosas matriarcales. De modo que el inconsciente de Freud, pues a él debemos atribuir la elección de la metáfora, nos da muestra de que mucho en él empujaba a abrir esa puerta que él mismo había dejado cerrada.

Teogonía: Gea en el origen

Los grandes poetas de la Grecia clásica lo eran ya de la era patriarcal, pero todo indica que conservaban la memoria de esa era matriarcal anterior.

65 GONZÁLEZ REQUENA, Jesús: *El oscuro retorno de la Diosa*, en *Trama y Fondo*, n° 39, 2015, Madrid, y *La caída del padre. El estado de los dioses en la Europa del siglo XX*. EU-topias, Vol. 16 (otoño 2018).

Nos da señales de ello Homero en su *Iliada*, donde dos diosas, Hera y Atenea, son las determinantes de la victoria de los aqueos. Nos hemos ocupado de ello en otro lugar⁶⁵. Por eso nos limitaremos a añadir aquí el caso de la *Teogonía* de Hesíodo, donde aparece, en el origen de todo, una diosa matriarcal. Gea:

«En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo.

«[...]

«Gea alumbró primero al estrellado Urano con sus mismas proporciones, para que la contuviera por todas partes y poder ser así sede siempre segura para los felices dioses.»⁶⁶

En el origen, pues, Gea, la madre tierra. Ella fue la que creó a Urano. Pero, sobre todo, fue también ella la que ordenó su castración:

66 HESIODO: (VIII a.C.) *Teogonía*, en *Hesiodo. Obras y fragmentos*, Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Gredos, Madrid, 1978, p. 76.

«Pues bien, cuantos nacieron de Gea y Urano, los hijos más terribles, estaban irritados con su padre desde siempre. Y cada vez que alguno de ellos estaba a punto de nacer, Urano los retenía a todos ocultos en el seno de Gea sin dejarles salir a la luz y se gozaba cínicamente con su malvada acción.

La monstruosa Gea, a punto de reventar, se quejaba en su interior y urdió una cruel artimaña. Produciendo al punto un tipo de brillante acero, forjó una enorme hoz y luego explicó el plan a sus hijos. Armada de valor dijo afligida en su corazón:

«¡Hijos míos y de soberbio padre! Si queréis seguir mis instrucciones, podremos vengar el cruel ultraje de vuestro padre; pues él fue el primero en maquinarse odiosas acciones.» Así habló y lógicamente un temor los dominó a todos y ninguno de ellos se atrevió a hablar. Mas el poderoso Cronos, de mente retorcida, armado de valor, al punto respondió con estas palabras a su prudente madre:

«Madre, yo podría, lo prometo, realizar dicha empresa, ya que no siento piedad por nuestro abominable padre; pues él fue el primero en maquinarse odiosas acciones.» Así habló. La monstruosa Gea se alegró mucho en su corazón y le apostó secretamente en emboscada. Puso en sus manos una hoz de agudos dientes y disimuló perfectamente la trampa.

Vino el poderoso Urano conduciendo la noche, se echó sobre la tierra ansioso de amor y se extendió por todas partes. El hijo, saliendo de su escondite, logró alcanzarle con la mano izquierda, empuñó con la derecha la prodigiosa hoz, enorme y de afilados dientes, y apresuradamente segó los genitales de su padre y luego los arrojó a la ventura por detrás.»⁶⁷

67 HESIODO: (VIII a.C.) *Teogonía*, op. cit. pp. 78-79.

Es curioso cómo se acumulan las interpretaciones de textos a los que conviene mejor una lectura al pie de la letra. Pues, en ausencia de ésta, esas interpretaciones terminan disolviendo el recuerdo de la escena misma. Ejemplar a este propósito es el caso del propio Freud, quien insiste en el acto de Cronos de castrar a Urano, olvidando que ese acto no solo había sido ordenado por Gea, sino que ella misma participó muy activamente en él.

Pues es ella la que tiende la emboscada. Y es ella la que *forja la enorme hoz* y la pone en la mano de Cronos. Pero lo más notable es el modo en

que se concreta esa emboscada: *Vino el poderoso Urano conduciendo la noche, se echó sobre la tierra ansioso de amor y se extendió por todas partes.*

Ansioso de amor y, por eso, habría que añadir, infinitamente vulnerable.

El que Freud reduzca el asunto al acto de castración de Urano por Cronos, el que omita toda referencia al protagonismo de Gea en ese acto, constituye una omisión no menos relevante que la de la Esfinge. Una vez más, es ante el poder de la madre ante el que se detiene siempre Freud⁶⁸, por más que describa con tanto detenimiento el animismo y la omnipotencia narcisista que caracteriza al periodo del primer lazo con la madre –ese en el que reina la Imago primordial.

68 GONZÁLEZ REQUENA, Jesús: *Más acá del principio del placer*, en gonzalezrequena.com, 2021.

69 FRAZER, James George: (1890) *La Rama dorada. Magia y religión*, traducción de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, Fondo De Cultura Económica, Madrid, 1981.

70 LÉVY-BRUHL, Lucien: (1927) *El alma primitiva*, Planeta-De Agostini, Barcelona, 1986. LÉVY-BRUHL, Lucien: *La mitología primitiva. el mundo mítico de los australianos y de los papúes*, traducción de R. Pochtar, Península, 1978.

Es posible que la insistencia con la que hoy se rechaza la idea de un dominio matriarcal en el pasado no sea más que el espejismo racionalista propio de una visión bien limitada de los procesos humanos. Quizás no más que la sola consideración de la fuerza muscular –sin duda la más fácil de medir– como la única realmente operante. Cuando, en el mundo animista y mágico que Frazer⁶⁹ y luego Lévy-Bruhl⁷⁰ describieron, el poder psíquico se impone de manera avasalladora sobre el físico.

Es, en cualquier caso, un dato textual: Gea es la soberana. Ella dicta la castración de Urano de la que Cronos es solo su ejecutor. De modo que si Cronos se convierte en rey de los dioses es porque es antes obediente ejecutor de la voluntad de la diosa madre.

71 El complejo de Edipo, escribe Freud en *De la historia de una neurosis infantil*, es uno de los «[...] esquemas congénitos por vía filogenética, que, como unas «categorías» filosóficas, procuran la colocación de las impresiones vitales. Sustentaría la concepción de que son unos precipitados de la historia de la cultura humana. El complejo de Edipo, que abarca el vínculo del niño con sus progenitores, se cuenta entre ellos; es, más bien, el ejemplo mejor conocido de esta clase.» FREUD, Sigmund: (1914) *De la historia de una neurosis infantil (El hombre de los lobos)*, V. 18, p. 108.

La modernidad del Edipo de Sófocles

Para poder dar todo su alcance a ese *esquema* cultural, a ese *precipitado de la historia de la cultura humana* que, como dijo Freud⁷¹, es el complejo de Edipo, es necesario deshacerse de dos insistentes confusiones.

La primera es la tendencia de tantos psicoanalistas a postular la universalidad del complejo de Edipo –su existencia en todo tiempo y lugar–, lo que supone una abierta contradicción con esa

idea rectora del pensamiento freudiano, netamente materialista, que lo concibe como *un precipitado de la historia de la cultura humana*. Pues todo precipitado –obsérvese que una vez más Freud utiliza una metáfora química– tiene lugar en un lugar y en un momento determinado del tiempo.

Esa postulación de universalidad responde más bien, por contra, al modo de pensamiento junguiano. Pues en éste –y ello está sorprendentemente difundido entre muchos psicoanalistas que se piensan freudianos ortodoxos– se entiende el mito como algo que expresa unas pasiones humanas primigenias –y, por eso, universales⁷².

Freud, por contra, se interroga por el origen material de los mitos y por su capacidad fundadora en lo simbólico. Los concibe, en suma, como estructuras simbólicas históricamente cristalizadas capaces de canalizar la pulsión de una determinada manera. Por eso, esa insistencia de fondo junguiano en la universalidad del complejo de Edipo vela lo que de singular tiene éste en la historia de la civilización que lo alumbra –que es, por cierto, la nuestra, la civilización occidental.

El segundo obstáculo es el presupuesto con el que Anzieu trabaja –tanto como Bergeret, Delcourt y muchos otros– sin tener clara consciencia de ello: el de que la mejor versión de un mito es la más antigua. Lo que lleva a difuminar la novedad de la versión que estudia Freud –tan tardía como es el siglo V antes de Cristo– y a desinteresarse de ella o ponerla en duda por considerarla una elaboración tardía.

Por cierto que de ambos prejuicios participaba ya Karl Marx, un pensador que se consideraba tan materialista como Freud, pero que de una bien diferente manera, cuando postuló esa idea tan ingenua –pero no tan contradictoria con su obra, en la que siempre permaneció presente un fondo hegeliano– según la cual la tragedia griega clásica correspondería a la infancia de la humanidad:

«Pero la dificultad no consiste en comprender que el arte griego y la epopeya estén ligados a ciertas formas del desarrollo social. La dificultad consiste en comprender que puedan aún proporcionarnos goces artísticos y valgan, en ciertos aspectos, como una norma y un modelo inalcanzables. Un hombre no puede volver a ser niño sin volverse infantil. Pero, ¿no disfruta acaso de la ingenuidad de la

⁷² Los mitos, para Jung, son expresiones de los arquetipos (p. 11) y constituyen por ello «manifestaciones psíquicas que reflejan la naturaleza del alma» (p. 12). JUNG, Carl Gustav: (1934) *Sobre los arquetipos de lo inconsciente colectivo*, en *Arquetipos de lo inconsciente colectivo*, traducción de Miguel Murmis, Paidós, Barcelona. 1970.

73 MARX, Karl: *Introducción general a la crítica de la economía política*, en *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, Mexico, 2008, p. 312-313.

infancia, y no debe aspirar a reproducir, en un nivel más elevado, su verdad? ¿No revivir en la naturaleza infantil el carácter propio de cada época en su verdad natural? ¿Por qué la infancia histórica de la humanidad, en el momento más bello de su desarrollo, no debería ejercer un encanto eterno, como una fase que no volverá jamás? Hay niños mal educados y niños precoces. Muchos pueblos antiguos pertenecen a esta categoría. Los griegos eran niños normales. El encanto que encontramos en su arte no está en contradicción con el débil desarrollo de la sociedad en la que maduró. Es más bien su resultado; en verdad está ligado indisolublemente al hecho de que las condiciones sociales inmaduras en que ese arte surgió, y que eran las únicas en que podía surgir, no pueden volver jamás.»⁷³

Conviene recordar esta cita, dada la amplia difusión de las tesis marxistas en un amplio sector de psicoanalistas contemporáneos. En ella, ambos prejuicios se reúnen de manera ejemplar: el esquema más puro estaría en el origen y de ello se depararía su universalidad.

Ciertamente, Freud participó en algunas ocasiones de este punto de vista –como se manifestaba cuando trataba de hacer coincidir la ontogénesis con la filogénesis–, pero la andadura antropológica que le llevó a escribir el *Moisés y la religión monoteísta* introdujo un punto de vista totalmente nuevo. Ese, precisamente, que le llevó a concebir el complejo de Edipo como *un precipitado de la historia de la cultura*. El mismo, por otra parte, que le empujó, seguramente por sentirse incómodo con el mito del asesinato del padre de la horda, a replantear el asunto preguntándose por el origen del Dios patriarcal que, después de todo, constituye un fundamento mucho más convincente del padre edípico.

En cualquier caso, hoy solo evidencia una notable incultura filológica pensar que el siglo V de la tragedia griega fue una época infantil. Por ello, conviene cambiar totalmente de perspectiva y tomar conciencia de que, a escala de la historia antropológica, la Grecia del siglo V es, como quien dice, de hace sólo un par de días.

De hecho, si algo se desprende del estudio de Delcourt que Anzieu cita, es lo lejos que se encuentra el Edipo rey de Sófocles de las versiones más antiguas del mito de Edipo. Delcourt da la mejor medida de esa novedad, por más que la desvalorice ingenuamente, cuando insiste en que las novedades introducidas por Sófocles en el mito serían aportaciones propias de gente –los griegos del siglo V antes de Cristo– incapaces de comprender el sentido arcaico del mito:

«Un hombre investido de poder por varias pruebas atravesadas victoriosamente no renuncia fácilmente. El Edipo arcaico devenía rey y moría rey. Pero cuando la moral ha entrado en la leyenda, cuando los hechos han sido juzgados, no ya como ritos, sino como actos, el conquistador ha sido condenado a causa de los medios mismos gracias a los cuales había asegurado su conquista y ha sido forzado a desposeerse él sí mismo. Lo que resulta de escrúpulos recientes.»⁷⁴

Un implícito prejuicio en ningún caso motivado lleva a Delcourt a excluir la moral del mito. Es obligado preguntarse por qué habría de ser así, por qué la culpa no habría de tener cabida en el mito, cuando se sabe que el conjunto de mitos que soportan una cultura constituyen el fundamento de sus leyes y, por tanto, de su moral, con independencia de cuál sea el tipo de ésta.

Por su parte, Anzieu añade a este presupuesto tan propio de los mitólogos la confusión junguiana de la universalidad del complejo de Edipo:

«El sexto mitema, que Marie Delcourt descarta como apócrifo, el castigo de Edipo, nos parece tener su lugar lógico en la secuencia del mito. Por una parte, es un buen ejemplo del retorno de lo reprimido: el mito no ha encontrado con Sófocles su forma de equilibrio definitivo hasta el día en el que la culpabilidad, expulsada de las variantes arcaicas, ha sido reintegrada. Por otra parte, este sexto mitema debe ser entendido no como un desenlace cronológico (Edipo es castigado porque ha pecado) sino como el término que faltaría en la comprensión de la estructura compuesta por los mitemas precedentes: las victorias de Edipo –sobre el abandono, sobre Layo, sobre la Esfinge, sobre la princesa– son una sola y única victoria sobre los sentimientos de culpabilidad y de angustia de castración.»⁷⁵

Para él, el mito es la expresión de una verdad psíquica preexistente a él –y concebida como intemporal– que habría sido *expulsada de las variantes arcaicas* y que solo Sófocles habría sabido *reintegrar*.

74 DELCOURT, Marie: (1955) *Oedipe ou la légende du Conquérant*, Droz, Liège, 1955. p. 153, citado por ANZIEU, Didier: (1966) "Oedipe avant le complexe ou de l'interprétation psychanalytique des mythes", op. cit. p. 725.

75 ANZIEU, Didier: (1966) "Oedipe avant le complexe ou de l'interprétation psychanalytique des mythes", op. cit. p. 729.

De este modo, a Delcourt como a Anzieu se les escapa la novedad histórica que en ello se manifiesta. Precisamente: el acontecimiento histórico de la novedad radical –propriadamente ética– que va a constituir la cultura occidental: la introducción del patriarcado y, con él, la doble prohibición del asesinato del padre y de la posesión de la madre.

Insistamos en ello: el complejo de Edipo no es un complejo universal, sino *un precipitado histórico* que sólo cristaliza en un momento concreto. Y

el *Edipo* rey de Sófocles es –como también lo es también la *Orestíada* de Esquilo–, la manifestación más precisa de que esa cristalización acaba de tener lugar.

Por eso, la de Sófocles es una versión extraordinariamente *moderna* del mito, y su modernidad es la de la fundación del patriarcado contra un pasado matriarcal que lo precede. Sófocles, como Esquilo y como los otros poetas griegos del siglo V a.C. son poetas de la instauración del patriarcado y cronistas de la victoria sobre el matriarcado que le había precedido.

Como lo fueron ya también esos otros grandes poetas del siglo VIII a.C. que les precedieron –Homero, Hesíodo. Pero no puede ser desatendido el hecho de que en ellos no es posible todavía aislar la fórmula del complejo de Edipo. Por contra, correlativamente, en ellos la huella del matriarcado anterior se manifiesta con mayor claridad –como se manifiesta igualmente en el mito hebreo de Abraham, situable aproximadamente en el mismo periodo histórico⁷⁶.

⁷⁶ GONZÁLEZ REQUENA, Jesús: (2008) *Sobre los verdaderos valores. De Freud a Abraham*, en *Trama y Fondo. Lectura y Teoría del Texto* n° 24, Madrid, 2008.

Hemos visto ya como la *Teogonía* dibuja en el origen un universo presidido por el poder de Gea, donde no rige ni la prohibición del incesto ni la de matar al padre. Bien por el contrario, es la realización de ambos actos lo que constituye la condición del acceso al trono de Cronos primero y luego de Zeus. La tan abundante información que Frazer ofrece en *La rama dorada*⁷⁷ sobre la práctica del sacrificio ritual del rey –ya sea a plazo fijo o cuando sus fuerzas decaen– es una clara indicación de que sus casos no son excepcionales, sino que más bien forman parte de un modo muy extendido de acceso a la realeza. Por lo demás, el que Cronos y Zeus sean hijos de los padres a los que matan puede ser atribuido a una corrección de carácter ya patriarcal introducida por Hesíodo. Pues en la decisión del rey-divino que Frazer describe en nada es ese un rasgo necesario.

⁷⁷ FRAZER, James George: (1890) *La Rama dorada. Magia y religión*, op. cit.

El que mataba al rey se convertía en rey. Solo resta añadir: era necesariamente un rey consorte de la reina en la que residía la soberanía.

Recapitulación final

Recapitulemos.

Edipo es, antes que nada, el héroe que ha vencido a la diosa arcaica. La ha vencido con su arco y con su palabra, en esa escena primaria en la que la diosa –madre– es castrada y, así, desposeída de su omnipotencia arcaica.

También a este propósito, *Edipo rey* nos ofrece un dato notable que permanece ignorado por el simple hecho de que, cuando nos aproximamos a la tragedia, partimos siempre del conocimiento de la historia completa, en la que todo comienza con el abandono de Edipo. Sucede, sin embargo, que el primer dato que la tragedia de Sófocles introduce del pasado de Edipo es, precisamente, en su comienzo mismo, la victoria sobre la esfinge:

«Tú que, al llegar, liberaste la ciudad Cadmea del tributo que ofrecíamos a la cruel cantora y, además, sin haber visto nada más ni haber sido informado por nosotros, sino con la ayuda de un dios, se dice y se cree que enderezaste nuestra vida.»⁷⁸

La escena de la Esfinge encuentra así su lugar en el complejo de Edipo como, precisamente, su punto de partida: la escena primaria en la que el padre castra a la madre –es decir: la desposee de su inicial omnipotencia en el mundo del niño. La castración, aquí, significa caída de la imago primordial, primera separación del sujeto del objeto madre que solo en ese momento aparece como distinto y diferenciado y que emerge marcado por la castración y en calidad de pertenencia del padre: quedan así determinados los dos términos del complejo: el deseo de posesión de la madre y el de muerte del padre.

⁷⁸ SÓFOCLES: (V a.C.) *Edipo rey*, op. cit., p. 313.

El universo en el que el Edipo que ha vencido a la Esfinge penetra es ya otro bien diferente del de su origen: uno que está, literalmente, *enderezado* por la nueva ley que prohíbe matar al padre y poseer a la madre. Pues la Yocasta que habita este mundo nuevo ha sido ya separada de la estirpe de la Esfinge y nos devuelve por eso una figuración femenina marcada por la prohibición y la culpa –lo que encuentra su manifestación extrema en su suicidio.

Así, esa victoria sobre la diosa arcaica que no conocía la culpa porque era la omnipotencia, da paso a un mundo de potencias distribuidas, ya no omnipotentes sino deseantes. Determinadas por la ley y la culpa.

Por eso, en *Edipo rey*, saber la verdad es saber de la culpa –la culpa de desear la muerte del padre y la culpa de desear poseer a la madre. Nada lo manifiesta mejor que el hecho de que, en la tragedia, sea un mismo y único movimiento el de saber y el de saberse culpable.