



UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY



Facultad de
Psicología
UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA

Universidad de la República
Facultad de Psicología
Licenciatura en Psicología

Trabajo Final de Grado

Ensayo Académico

La potencia del mito para referir a lo indecible.

Estudiante: Alejandra Beatriz Fleitas De Souza

Tutora: Prof. Tit. Dra. Ana Luisa Hounie González.

Revisor: Prof. Adj. Dr. Jorge Pablo Bafico Álvarez.

Montevideo, Uruguay.

Noviembre de 2020.

Índice

Introducción	2
Prólogo	3
Episodio 1 - Mito: un decir.	6
1.1 <i>Mythos, logos</i> y <i>epos</i>	8
1.2 Características del mito relevantes para el psicoanálisis	9
1.3 Mito como una forma de “codificar” y la discusión en torno a la significación	11
1.4 La cuestión psicológica del mito según Lévi-Strauss.....	12
1.5 El mito según lo dicho por Freud.....	14
1.6 La grandeza de Freud: “pensar como los mitos”.	16
Episodio 2 - El Pathos mediatizado por el mito	18
2.1 El origen del pathos: “Sentio, ergo sum”, “ello piensa”.	18
2.2 Encuentro de la palabra y el cuerpo.	18
2.3 Del mito a la tragedia, una cuestión de énfasis.	20
Episodio 3 - Mito y Verdad	22
3.1 La verdad que supone el Logos <i>apophanticos</i> y el problema del análisis cartesiano	23
3.2 <i>Alētheia, Lethé</i> y <i>Mnemosiné</i>	25
3.3 El habla habla	29
3.4 “Yo, la verdad, hablo”. Yo, la verdad, miento.....	30
Episodio 4 - Uso del mito	32
4.1 Demanda de sentido	32
4.2 Uso normativo del mito (en tanto mito vivo y eficaz).....	32
4.3 Uso académico: el mito subordinado al logos moderno.....	33
4.4 El uso “Otro” del mito, el uso analítico.	35
Conclusiones	38
Agradecimientos	40
Referencias	41
Referencias sonoro-visuales (en orden de aparición)	46

La potencia del mito para referir a lo indecible

Introducción

Desde niña fui educada en la admiración de la supremacía del Logos. Entre los más gratos recuerdos de mi infancia, figuran las horas de charlas sobre las bondades del uso racional de nuestra mente y las desventajas del pensamiento crédulo, el engaño y la ignorancia. Lo interesante es que esas charlas sobre la necesidad de someter nuestros actos al escrutinio de la razón, tenían como ambientación sonora a los grandes genios de la música clásica (alternando con folklore de diversas partes del mundo, algo de rock y canto popular). La puesta en escena incluía las impactantes obras de los maestros de la pintura y la escultura de la Enciclopedia de la Mitología Grecorromana que había en casa, el diccionario (que tanto fastidio me generaba cuando era consultado para responder mis infinitas preguntas) y el globo terráqueo inflable (que tanto disfrutaba haciendo girar, rebotar y volar).

Con el pasar de los años, reconocí en Logos y Mito mis principales herramientas para abordar el Enigma. Pero curiosamente, tratándose de psicoanálisis, el mito cobró un singular protagonismo. Recurrentemente, al intentar comprender algo psicoanalíticamente, llego a un punto en que “no sé, no entiendo, ya está, me rindo”. Silencio. Sin embargo, en medio de esa nada, cuando menos lo espero, cuando creía que había superado la frustración, el silencio se ve interrumpido con alguna imagen de aquellos viejos libros de mitología, el recuerdo de algún relato mítico, o el nombre de alguna divinidad. El silencio se rompe, las ideas se mueven, una imagen se encadena con otra: y de vuelta al ruedo.

Esto me lleva al tema de este escrito: la potencia del mito para referir a lo indecible en el contexto psicoanalítico. ¿Por qué el límite del logos, es terreno fértil para el mito? ¿Por qué esto ocurre en forma tan recurrente cuando el modo de pensamiento es psicoanalítico?

Para responder estas preguntas, comenzaremos describiendo qué es el mito, pidiéndole prestadas las palabras a algunos autores a los que les suponemos saber sobre el asunto. Identificaremos aquello en lo que estos autores están de acuerdo respecto al mito, para luego reparar en las divergencias. Particularmente, las diferencias que Lévi-Strauss y Freud plantean al respecto, y nos preguntaremos a qué podrían responder las mismas. Luego indagaremos la relación entre mito y *pathos*, describiendo el encuentro entre el cuerpo y la palabra. Seguiremos reflexionando respecto a cómo distintas nociones de verdad repercutieron en distintas nociones y usos del mito. Finalmente, a modo de síntesis, describiremos distintos usos del mito, poniendo en juego para ello, lo anteriormente analizado.

A los efectos de enriquecer este recorrido, se sugieren algunas puestas en escena que sostengan la trama, invitando al lector a que elija la que más le plazca. Podría hacer transcurrir este relato en la lucha entre dioses olímpicos y antiguos titanes, liderados por un

Zeus-Moisés (que a veces recuerda a un Cronos que devora hijos y corta las alas a Cupido). Otra opción sería ambientar la discusión que plantearemos con la sagrada búsqueda del Grial y un rey que, por muy esposo que sea de la moderna y luminosa reina Ginebra, no puede dejar atrás la influencia de la oscura y antigua tradición de Avalon, así como de su hermana Morgan Le Fay. Podría también ambientarse con la lucha entre lo apolíneo y lo dionisiaco, entre el orden luminoso de la ciencia y el eterno retorno de lo ominoso, caótico y salvaje. La invitación queda hecha para que el lector se apropie de esta discusión, ya sea con las puestas en escena sugeridas, o cualquiera sea que se preste a asistirle en la tarea.

CORO: Sinfonía de los Juguetes (Navarro Gabilán [Haydn], 2017).

Prólogo

“... EDIPO: Yo lo volveré a sacar a la luz desde el principio, ya que Febo, mercedamente, y tú, de manera digna, pusiste tal solicitud en favor del muerto. De manera que veréis también en mí, con razón, un aliado para vengar a esta tierra al mismo tiempo que al dios. Pues no para defensa de lejanos amigos sino de mí mismo alejaré yo en persona esta mancha. El que fuera el asesino de aquel también tal vez de mí podría querer vengarse con violencia semejante. Así pues, auxiliando a aquel, me ayudo a mí mismo. Vosotros, hijos, levantaos de las gradas lo más pronto que podáis y recoged estos ramos de suplicantes. Que otro congregue aquí al pueblo de Cadmo sabiendo que yo voy a disponerlo todo. Y con la ayuda de la divinidad, apareceré triunfante o fracasado”. (Sófocles, s.f.)

En 1912, la controversia “Freud – Jung” tensionaba el teatro psicoanalítico¹. A Carl Gustav Jung² le molestaba que, según su percepción, en vez de concentrarse en cuestiones académicas, cuando Freud y su entorno se disgustaban con “innovaciones” que no aprobaban, lo que hacían era patologizar al autor de las mismas, tratando a los innovadores como pacientes o como hijos desobedientes. En este contexto, Jung le escribió a Freud:

¹ Producto de la historiografía oficial del psicoanálisis, escrita por Ernest Jones, se difundió que la misma habría girado en torno a diferencias académicas en torno a la teoría de la libido. Sin embargo, el análisis de la correspondencia entre Freud y sus discípulos, permitió apreciar que el conflicto era más personal y político, que académico (Fierro, 2015).

² Según relatan Roudinesco y Plon (2011), Carl Gustav Jung era un médico psiquiatra suizo, que junto a Eugen Bleuler introdujo el psicoanálisis en la Suiza germana. Además de provenir de un largo linaje de pastores, había una leyenda familiar que decía que el abuelo paterno de Jung, era hijo natural (no reconocido) de Johann Wolfgang Goethe. Por la línea materna, Jung tomó contacto con el espiritismo, practicado por su abuelo materno, su madre y una prima. “Jung era un hombre de poderosa inteligencia, con un mundo interior hecho de sueños, introspección, búsqueda de sí mismo y gusto por las cosas ocultas. Estaba dotado de una gran fuerza psíquica, apreciaba los contactos humanos, lo ejercicios corporales y la frecuentación de las mujeres; de buen grado se reconocía como bigamo. Interesado desde siempre en los espíritus, los locos, los marginales, los excéntricos, amaba a los personajes fuera de lo común. También le gustaba mucho narrar historias, propagar rumores, confundir razón y sinrazón, hacer girar mesas espiritistas, construir mitos, erigir interpretaciones” (Roudinesco y Plon, 2011, p.590).

“Cuando usted mismo se haya liberado completamente de complejos y no juegue ya a hacer de padre con sus hijos, a cuyos puntos flacos apunta usted constantemente, y se preste usted alguna vez atención a sí mismo, entonces aceptaré extirpar mi pecaminosa falta de unidad conmigo mismo frente a usted de una vez para siempre” (Fierro, 2015, p.19)³.

Según cuentan Roudinesco y Plon, en 1912, mientras Freud escribía *Tótem y Tabú*⁴, fue creado el Comité Secreto o Ring (Anillo), un círculo formado a iniciativa de Ernest Jones⁵, integrado por los “discípulos fieles” a Freud: Karl Abraham, Hanns Sachs, Otto Rank⁶ y Sandor Ferenczi⁷. El Comité tenía como propósito preservar un “ideal imposible de pureza doctrinaria” (2011, p. 181) y había sido concebido por Jones como un círculo de iniciados, “a la manera de los caballeros de la Mesa Redonda en busca del Santo Grial. Para sellar la unión sagrada entre los guardianes del templo” Freud dio a sus discípulos un anillo que lucía una piedra preciosa grabada con un motivo mitológico (Roudinesco y Plon, 2011, p.181). Para sí mismo, Freud eligió una piedra verde con la imagen tallada de Zeus; para Ferenczi, eligió una piedra naranja, con una escena posiblemente de Dionisio; para a su hija, Anna Freud, eligió hacer

³ Fragmento de una carta que Carl Gustav Jung escribió a Sigmund Freud el 18 de diciembre de 1912.

⁴ Koren-Yankilevich (2020) nos cuenta que “es en este clima turbulento” que Freud publicó *Tótem y Tabú*, “probablemente en paralelo a sus reflexiones sobre la fidelidad de sus discípulos, los conflictos internos, y las primeras rupturas en el seno de la Sociedad psicoanalítica” (2020, p.206). *Tótem y Tabú* fue texto escrito por Freud en 1912 y publicado en 1913. En el mismo, desarrolla sus planteos acerca del “asesinato del padre” originario a manos de los hermanos para adquirir su poder, lo que también puede interpretarse como forma de internalizar la ley.

⁵ Según lo describen Roudinesco y Plon (2011): “Fundador del psicoanálisis en Gran Bretaña, inventor del Comité Secreto, artífice del debate en torno a la antropología, organizador de la *International Psychoanalytical Association* (IPA) entre 1920 y 1924, así como entre 1934 y 1939; excelente negociador durante las Grandes Controversias, iniciador de la historiografía psicoanalítica y de la traducción inglesa de las obras de Freud, Ernest Jones desempeñó un papel muy importante en la historia política del freudismo” (p.581). De origen galés y profesión médica, Jones “se mostró injusto con Otto Rank y Wilhelm Reich, intratable con la izquierda freudiana y los homosexuales, y muy celoso de su propio analista, Sandor Ferenczi (mucho mejor clínico que él y discípulo preferido de Freud)” (pp.581-582). Cortejó a Anna Freud, quien fue advertida por su propio padre al respecto explicitando su oposición (p.583).

⁶ De acuerdo a Roudinesco y Plon (2011, pp.918-919), Otto Rosenfeld, de origen judío, sufría por la relación violenta que tenía con su padre, era vulnerable tanto en su salud física como psicológica. Cambió su apellido al de “Rank” para afirmar su independencia del padre detestado. Fue considerado por Freud como “hijo adoptivo” y alentado a estudiar. “Teórico de la renovación de la técnica psicoanalítica que cuestionó de modo radical la cura clásica en provecho de una terapia llamada ‘activa’, brillante especialista en filosofía, literatura y psicoanálisis aplicado, clínico notable, Otto Rank fue el único autodidacto de los discípulos freudianos de la primera generación”. Su posición crítica se afirmó a partir de 1923. Hostil a todos los dogmatismos fue, al igual que Sandor Ferenczi, un artífice de la primera gran disidencia interna en la IPA. Contrariamente a Adler, Jung o Stekel, él siguió siendo freudiano.

⁷ Sandor Ferenczi, era un médico húngaro, proveniente de una familia de judíos polacos, e hijo preferido de un librero. Según Roudinesco y Plon (2011, pp.327-328), fue el discípulo preferido de Freud y el clínico más dotado de la historia del freudismo. “Siempre dispuesto a ayudar a los excluidos y marginales, asumió en 1906 la defensa de los homosexuales a través de un texto que refutaba los prejuicios reaccionarios de la clase dominante. Desde que conoció a Freud, llegó a intercambiar con éste, un total de 1200 cartas a lo largo de 25 años. En 1908, Ferenczi se convirtió en analista de su amante (Gizella Palos), misma fecha en que escribió a Freud sobre la “contratransferencia”, y tres años después inició el tratamiento de una de las hijas de Gizella (Elma), a pesar de las advertencias que Freud le realizara. En 1911, anunció su intención de casarse con Elma.

tallar una escena que representa a Zeus coronado por la diosa de la victoria (Nike), en presencia de la diosa Atenea (Koren-Yankilevich, 2020).

El 9 de noviembre de 1913 Freud le escribió a Ferenczi: “pienso escribir, además, una historia del Psicoanálisis con una crítica sincera a Adler y Jung” (Fierro, 2015, p.11). El 12 de enero de 1914, Freud le escribió, nuevamente a Ferenczi: “estoy escribiendo como un poseso La historia del movimiento psicoanalítico” (Fierro, 2015. p.11). El 8 de febrero le escribió a Jones: “Hoy he acabado con el primer granuja [Adler] y espero poder acabar con el otro [Jung] el próximo domingo” (Fierro, 2015, p.11). Según Fierro (2015), la versión final que se publicó de la Historia del Movimiento Psicoanalítico, seguramente haya sido mucho más templada que la versión original (según lo que se desprende el contenido de las cartas en las que Freud iba relatando su trabajo a sus discípulos y éstos le respondían su opinión). A modo de ejemplo, en el manuscrito original, en la página 44, se leía: “esa particularidad del carácter de Jung... su tendencia a apartar sin piedad a cualquiera que esté en su camino” (Fierro, 2015, p.12). Sin embargo, dicho fragmento fue omitido en la publicación, presuntamente porque Jones le escribió a Freud que ese enunciado tenía un carácter tan personal que vulneraría la veracidad del ensayo (Fierro, 2015).

El 20 de abril de 1914, Jung dimitió como presidente de la IPA. Esto ocurrió tres meses antes de la publicación de “Historia del movimiento psicoanalítico” (que, junto a “Introducción al Narcisismo”⁸, constituía la argumentación freudiana contra la tesis jungiana de la libido). A través de estos dos textos Freud habría buscado debilitar la posición de Jung como presidente de la IPA y llevarlo hacia la renuncia (Fierro, 2015).

En junio de 1914, Freud le escribió a Jones (respecto a Jung):

“Es inevitable que siga su camino, que lleve a cabo su misión, que elabore sus impresiones y que llegue a la personificación de algunas de las resistencias que el psicoanálisis está destinado a encontrarse en su trayectoria. [...] Ya ve que ha encontrado a otro judío [Henri Bergson] para su complejo paterno. Ya **no** tengo envidia”. (Fierro, 2015, p.22).

Luego de la publicación del ensayo (Historia del Movimiento Psicoanalítico), el 10 de julio de 1914 el grupo de Zurich votó su separación de la IPA, cortando definitivamente los lazos con el psicoanálisis de Viena.

Concomitantemente, entre 1914 y 1916, Ferenczi fue analizado por Freud en tres oportunidades. “Freud actuó entonces como un padre autoritario, obligando a Ferenczi a casarse con Gizella y renunciar a Elma” (Roudinesco y Plon, 2011, p.328). Con esto Freud intentaba reforzar la tesis enunciada en Tótem y Tabú, “según la cual el deseo de incesto es

⁸ “Introducción al Narcisismo”, junto al texto “Recordar, Repetir y reelaborar” (ambos de 1914), constituyen cimientos del posterior giro de los años '20 (Sales, 2001). El cambio en el modelo pulsional, con la introducción de las pulsiones de muerte, es planteado por Freud en 1920, en “Más allá del principio del Placer”; mientras que la conceptualización freudiana de la segunda tópica aparece en 1923 con “El yo y el ello”.

inherente al hombre, y sólo puede alejarlo un interdicto formulado como ley". Ferenczi tuvo la impresión que ese análisis "lo había despojado de sus pasiones y sus deseos" (Roudinesco y Plon, 2011, p.328)⁹.

El Anillo fue disuelto en 1927. Otto Rank "abandonó entonces definitivamente el movimiento freudiano, en condiciones dramáticas" (Roudinesco y Plon, 2011, p. 181).

CORO: Chevaliers de Sangreal (Zimmer, 2006). Entre las obras escritas por Freud luego de disuelto el Anillo, se pueden destacar: El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura, Sobre la conquista del fuego, Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis, El Porqué de la guerra y Moisés y la religión monoteísta.

Episodio 1 - Mito: un decir.

El primer desafío que se nos plantea es el de definir el mito. Si en algo coinciden aquellos en quienes confiamos algún saber sobre el asunto, es que implica tal complejidad que, al intentar circunscribirla en una definición, podemos perder en el camino parte importante de lo que hace a su riqueza y lo que lo caracteriza. Mircea Eliade (1992, p.12) plantea esta dificultad, la de llegar a una definición única "capaz de abarcar todos los tipos y funciones" y, en dicho contexto, comienza estableciendo que el mito es una "realidad cultural" que puede ser abordada por múltiples perspectivas complementarias entre sí. Por lo tanto, elegimos descartar la definición en favor de una noción de mito, recurriendo para ello a distintas perspectivas que nos resultan funcionales al objetivo de esta reflexión. Este camino, nos llevará a identificar algunos acuerdos entre las diversas perspectivas (filosófica, antropológica, psicológica y psicoanalítica); pero de mayor provecho aún para nuestros propósitos, será señalar algunas discrepancias.

Según Eliade (1992, p.7) el mito es un relato sobre una "historia verdadera", una "tradición sagrada", una "revelación primordial", un "modelo ejemplar". El mito relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial y cuenta una realidad que ha venido a la existencia. Para el pensamiento mítico, "el hombre es hoy un ser mortal, sexual y cultural a consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales" (Eliade, 1992, p.13). El mito, entonces, relata dichas intervenciones, es un relato de cómo el hombre ha devenido en un "ser mortal, sexual y cultural" poniendo en los "seres sobrenaturales" la causa de ello. Joseph Campbell, también aborda este enfoque del mito. Según dice, existen dos "comprensiones fundamentales" (la inevitabilidad de la muerte individual y la permanencia del orden social) que, a través de todos los sistemas mitológicos de la historia y la prehistoria, se han "combinado simbólicamente y constituido la fuerza nuclear estructurada de los ritos y por

⁹ "El episodio de este enredo familiar y transferencial puede verse como la matriz de todas las reflexiones ulteriores sobre el estatuto incierto de la cura psicoanalítica, que oscila siempre entre un exceso de conformismo adaptativo (denunciado por Ferenczi y sus partidarios) y la ausencia de ley (contra la cual reaccionarán los herederos ortodoxos de Freud) (Roudinesco y Plon, 2011, p.328).

tanto de la sociedad” (2019, p.40). Campbell (2019) dice que, hasta el advenimiento de la ciencia en tanto bastión de la verdad, los órdenes morales de las sociedades siempre han estado fundamentados en los mitos, incluso los canonizados por la religión. Según opina, el impacto de la ciencia sobre los mitos tuvo como efecto un “desequilibrio moral” en las sociedades modernas. Más allá de su valoración personal del orden moral y el extenso desarrollo que requeriría analizar dicha valoración, nos resulta interesante su propuesta: considera necesario preguntarse si sería posible “llegar científicamente a un entendimiento de la naturaleza de los mitos como base de la vida, de manera que, al criticar sus rasgos arcaicos, no desfiguremos y descalifiquemos su necesidad” (Campbell, 2019, p.25). A este respecto, Sigmund Freud tuvo algo que decir: en “El Malestar de la cultura” (1930, p.135) definió el proceso cultural como “la modificación que el proceso vital experimentó bajo el influjo de una tarea planteada por Eros e incitada por Ananké, (...) y esa tarea es la reunión de seres humanos aislados en una comunidad atada libidinosamente”, o sea, planteó la tensión entre las pulsiones y las exigencias culturales. Esto lo llevó a describir varias tensiones: entre los instintos de autoconservación y los sexuales, entre las pulsiones de vida y las destructivas, entre la colaboración y la rivalidad. Casi podríamos decir que planteó el devenir en ser mortal, sexual y cultural del hombre en código psicoanalítico. Freud dice que le atribuye una “naturaleza muy semejante” al proceso cultural de la humanidad y el proceso de desarrollo humano individual, llegando incluso a suponer que podría ser “un mismo proceso que envuelve a objetos de diversa clase” (1930, p.135), aclarando que como el proceso cultural de la humanidad es una “abstracción de orden más elevado que el desarrollo del individuo”, resulta más complicado de aprehender intuitivamente y, por ello, **la investigación de analogías “no debe extremarse compulsivamente”**.

Recapitulando, de lo expuesto por Eliade, destacaremos lo siguiente: el mito dice algo poniéndolo en palabras; y ese algo tiene que ver con lo “velado”, con el origen, con un tiempo primordial. A su vez, es objeto de tal relato, asuntos que actualmente identificaríamos como religiosos, filosóficos, históricos, psicológicos, normativo-legales, artísticos y culturales en general. Pero, además, como explica Campbell, el mito evidencia una necesidad normativa del hombre para vivir en sociedad, que sufrió el impacto de la ciencia. Tener esto presente resultará relevante para contextualizar las dificultades y contradicciones que se presentaron cuando el saber científico, disciplinadamente organizado, cuestionó la veracidad de los hechos que mostraban los mitos y tomó al mito como objeto de estudio. Es relevante no perder de vista el entramado de saberes al que refería el mito, porque permitirá comprender en parte, por qué varias disciplinas puedan hallar en el mito algo de su propia prehistoria. Esto, no obstante, no es suficiente para establecer identidades o vías de doble sentido; como dijo Freud (en 1930), **mejor controlar el razonamiento análogo compulsivo**.

Un acuerdo entre las diversas perspectivas, es el de entender al mito como un acto de decir. Por lo tanto, comenzaremos analizando cuáles son las “formas de decir” posibles para intentar identificar en qué se diferencia el mito de las demás.

CORO: *The Secret Language of Angels* (Gerrard & De Francisci, 2015).

1.1 *Mythos, logos y epos*

La palabra mito proviene del término griego: *mythos* (Freire, 2009). Para Eliade (1992) el mito es un relato, cuenta algo. Para Freire (2009) es una “notificación, discurso, dar a conocer una noticia” que tiene algo para contar o narrar. Para Bodner (2016, p. 1) es un “acto de decir”.

Escoubas (2009, p.402) explica que según Heidegger (en el curso sobre Parménides de 1942) los términos “*mythos, logos y epos*”, son distintas voces griegas para referirse a la “palabra” y “se pertenecen recíprocamente en la esencia de la verdad griega, *alētheia*” (2009, p.403). Este posicionamiento de Heidegger se sustentaba en su rechazo a la lógica de la identidad (que señala como lógica de los modernos), en la que el logos se ha separado en forma irreversible de los otros términos griegos y ha devenido *ratio*. Bajo la lógica de la identidad, logos es la palabra racional, mientras que *mythos* y *epos* son remitidos a lo irracional. Al contrario, según Heidegger, “la co-pertenencia de los tres a la esencia de la *alētheia* consistía en la diferencia, es decir, la separación diferencial, en la unión o unidad misma” (Escoubas, 2009, p.403). Esto da cuenta del complejo entramado al que referíamos más arriba y resulta pertinente para entender el *mythos* en el ámbito de una verdad con características particulares. Por otra parte, observar cómo *mythos, epos y logos* fueron disgregados, nos dará pistas sobre cómo ha variado la relación del mito con la verdad y el saber.

En el contexto *alētheia*, el discurso llamado *mythos* no era considerado poco fiable, mentira o invención. Es progresivamente que logos y *mythos* fueron siendo separados generando un perfil distintivo para cada tipo de palabra, siendo el logos el tipo de decir explicativo y demostrativo, mientras que el mito era el decir que mostraba y contaba: *mythos* muestra y logos demuestra (Freire, 2009). Eliade (1992, p.8) nos aclara que habría sido a partir de Jenófanes (el primero en rechazar el decir mitológico de Homero y Hesíodo) que los griegos fueron vaciando al *mythos* de todo valor religioso o metafísico, oponiéndolo primero al logos y luego a la historia. En este contexto, el mito pasó a significar “todo lo que no puede existir en la realidad”. Elio Theon (siglo II dC.) definía el mito como una exposición falsa que describe algo verdadero (Gabaldón, 2000). Posteriormente, en el contexto del judeocristianismo, todo lo que no estuviera justificado o declarado válido por alguno de los dos testamentos fue considerado mentira o ilusión (Eliade, 1992).

De lo expuesto interesa destacar que, aunque ambas son formas del acto de decir, el mito tiene su lógica propia distinta a la del logos.

Por tanto, la validez del mito como relato de lo que existe, no sólo varía según el momento cultural de los pueblos, sino -fundamentalmente- con lo que ha sido culturalmente asociado a la verdad, así que diremos mejor: el mito es relato de lo que existe (en la psique). Profundizaremos más adelante la relación del mito con la verdad, sin embargo, por lo pronto hemos introducido esta diferenciación del “acto de decir” (*mythos*, *logos* y *epos*) para proponernos preguntarnos -de aquí en más-, cada vez que exponamos una caracterización del mito, desde qué decir está formulada esa proposición.

CORO: *Parsifal: Prelude* (Philharmonia Orchestra [Wagner], 2015).

1.2 Características del mito relevantes para el psicoanálisis

Escoubas (2009), citando a Walter Friedrich Otto, identifica tres trazos fundamentales del mito.

En primer lugar, el mito como relato del origen, lo ominoso y lo monstruoso. Otto explica que el mito auténtico refiere a un origen e intenta mostrar en signos “lo monstruoso de la existencia humana” que se resiste a expresarse en signos (Escoubas, 2009, p.404). Recordemos las palabras de Eliade (1992, p.12) al respecto: el mito cuenta cómo “una realidad ha venido a la existencia”. Es un relato de una “creación: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser. El mito no habla de lo que ha sucedido realmente”.

Veamos qué naturaleza tiene eso que ha venido a la existencia, pero a través de Lévi-Strauss:

“Todo mito plantea un problema y lo trata mostrando que es análogo a otros problemas; o bien el mito trata simultáneamente varios problemas mostrando que son análogos entre sí. A este juego de espejos, imágenes que se devuelven unas a otras, jamás corresponde un objeto real” (Lévi-Strauss, 1985, p.157).

Agrega que el objeto del mito toma su sustancia de las propiedades invariantes que el pensamiento mítico logra separar al comparar varios enunciados. “Simplificando mucho, podríamos decir que el mito es un sistema de operaciones lógicas definidas por el método del ‘es cuando...’ o del ‘es como...’” (Lévi-Strauss, 1985, p.157). O sea, **la operación lógica que no caracteriza al mito es la de identidad con objetos reales**, por ello comenzamos a ver la dificultad de entusiasmarse con entender al mito como un sistema de significaciones.

Ahora, asociemos el relato del origen, lo ominoso, lo monstruoso, que tuvo lugar en un tiempo primordial, el planteamiento de un problema (sin que ello pretenda establecer relaciones de identidad con hechos históricos u objetos reales); con el razonamiento que Joseph Campbell hace al respecto. Cuando el saber científico demostró que los hechos contados por el relato mítico no se correspondían con hechos históricos, invalidó el decir

mítico por su contenido manifiesto: no cumple con la lógica del logos, es un decir falso. Pero si el relato mítico fuera interpretado como narraciones de episodios imaginarios y proyectados sobre la historia, reconocibles como análogos a otras proyecciones formuladas en varias partes del planeta, en lugar de considerarlos falsos, dice Campbell (2019, p.26) que se podría suponer que esos relatos no hablan de hechos históricos, sino de hechos de la mente: “hechos de la mente manifiestos en un tema de ficción”.

Por lo tanto, de lo aquí expuesto, podemos expresar que el mito es un relato de hechos de la mente que se relacionan con un origen olvidado, perteneciente a algún tiempo primordial, a lo ominoso y lo monstruoso, a una realidad que ha venido a la existencia. Suficiente para entender las semejanzas entre la psicología de los pueblos y la psicología de las personas a las que continuamente hizo referencia Freud a lo largo de su obra.

En segundo lugar, según Otto “el mito es una potencia. Es dinámico y solamente puede transformarse en acción. Esta acción es lo ‘culto’” (Escoubas, 2009, pp.404-405). Aquí se aprecia una cercanía conceptual entre Otto y Eliade (cuando este último dice que el mito es una realidad cultural). Sin embargo, Otto señala un matiz: habla de “acción cultural”, entonces el mito es una realidad cultural que genera acción cultural, genera movimiento. Según Otto, “la acción cultural no es una réplica o una rememoración de algo, sino ‘la gesta original misma’”, podríamos agregar, una reactualización de lo ocurrido en el tiempo primordial. “En lo culto, la verdad original se manifiesta en la figura (Gestalt). Con la figura, el mito-culto también se hace arte, adoptando figuras visibles” (Escoubas, 2009, p.405). Por lo tanto, el mito es potencia en tanto realidad que viene a la existencia con la capacidad de generar figuras visibles y hacerse arte. El mito es una realidad cultural que tiene potencia generativa y figurativa.

Finalmente, según Otto, “el mito es palabra; se hace palabra”:

“Es la figura de la verdad que se ha hecho manifiesta en la palabra: la gran poesía es mítica –no sólo como obra de la imaginación (subjetiva), sino, en el sentido más objetivo, como anuncio de la poesía del ser–”. (...) “En el fondo, mito y canto de la palabra (*Sprachgesang*) solo hacen uno” (Escoubas, 2009, p.405).

Citando a Heidegger, Escoubas (2009) afirma, que *mythos* es “hacer una experiencia con la palabra” (p.406). Habíamos visto según varios autores, que acordaban considerar el mito como acto de decir. Pero esta noción de “experiencia de la palabra”, le agrega otro nivel, incluye la potencia de este tipo de palabra, la de ser una realidad cultural capaz de crear acción cultural, hacerse arte. En este punto, la reflexión sobre el experimentar, nos pone en contacto con la potencia del mito y nos invita a pensar su potencial psicoanalítico:

“Experimentar algo significa: encaminándose, llegar a alcanzar algo en un camino. Hacer una experiencia con algo significa que aquello hacia lo cual tendemos, caminando, con el fin de alcanzarlo nos atrae a nosotros mismos, nos toca, se dirige a nosotros y nos requiere –dándonos vuelta hasta que nos hace como él–” (Escoubas, 2009 p.406).

Lévi-Strauss (1964, p.15) agrega luz a esta noción al señalar dos características del pensamiento mítico que sustentan esta potencia. Por un lado, el pensamiento mítico coincide con su objeto (“del que forma una imagen homóloga”); pero por otro, nunca consigue fundirse con él, “por evolucionar en otro plano”. “El pensamiento mítico no recorre trayectorias enteras, siempre le queda algo por realizar” (1964, p.15). Es en este inacabado, en lo irrealizable, que podemos identificar la potencia generativa.

CORO: *Nocturne nº20 in C sharp minor* (Chopin, 2011)

1.3 Mito como una forma de “codificar” y la discusión en torno a la significación

Según Eliade (1992, p.27), citando a Bronislaw Malinowski, el mito es una “codificación de la religión primitiva y la sabiduría práctica”. Lévi-Strauss profundiza más el concepto, proponiendo que los mitos son una codificación de segundo orden, dado que reposan en el de primer orden (“aquellos en que consiste el idioma”). Por lo tanto, señala que un relato sobre los mitos, como el que él hace en sus escritos, sería un esbozo de un código de tercer orden (1964, p.21).

Sin embargo, aclara que la originalidad del pensamiento mítico es efecto de que opera con varios códigos (Lévi-Strauss, 1985). Esto no quiere decir que cada mito use todos los códigos posibles, sino que la elección de códigos empleados -de entre los que un medio, historia o cultura proponen- “depende de los problemas acerca de los cuales un mito o un conjunto de mitos particular se interroga” (Lévi-Strauss, 1985, p.157). Pero, además, la complejidad es tal que, si consideramos una tabla para cada sistema de codificación donde registrar el descifrado, se puede apreciar que los mitos combinan casilleros de esa tabla de códigos generando “metacódigos”. Ejemplo de esto sería la codificación del carácter oral y anal que Lévi-Strauss identificó en la selección de mitos analizados en “La alfarera celosa”.

En este terreno, el de la codificación en tanto sistema de significación, es donde se aprecian divergencias profundas entre la perspectiva antropológica de la codificación del pensamiento mítico y la decodificación de los mitos realizada por Freud en su obra. Señalar estas divergencias nos aportará información para apreciar la diferencia existente en el uso del mito entre distintas disciplinas, e incluso a lo largo de la obra de un mismo autor (en particular, los distintos usos que Freud ha dado al mito).

CORO: *Música y Matemática* (TED-Ed, 9 de setiembre de 2014)

1.4 La cuestión psicológica del mito según Lévi-Strauss

Comencemos por entender un poco mejor cómo conceptualiza Lévi-Strauss al mito. Según este autor, los mitos refieren a una realidad móvil, por lo tanto, el conocimiento de los mismos no puede llegar a ser nunca exhaustivo y total. Los mitos muestran un núcleo organizado con contornos inciertos y difusos. Se intuye una estructura, pero es dinámica. Según el foco que se utilice, se puede apreciar un nivel de organización, pero su verdad es relativa, dado que hasta que no se cambie el foco, no se podrán apreciar los otros niveles (Lévi-Strauss, 1964).

Ahora, pasemos a lo que Lévi-Strauss dice de las fuentes psicológicas del mito. Según Lévi-Strauss (1985, pp.101-102) el mito da cuenta del pasaje de la naturaleza a la cultura, en tanto transformación, a través de un viraje de los relatos sobre el eje cielo-tierra (desde la conquista del fuego celeste que permite el pasaje de lo crudo a lo cocido, uso de la arcilla en las vasijas para cocinar los alimentos), hacia relatos en torno a un eje afuera-adentro: dialéctica de lo interno y lo externo (la tierra con que se hacen las vasijas, contienen la comida, que tras ser digerida es expulsada como excremento, nuevamente a la tierra). Esto ilustra la complejidad del entramado mitológico que mencionábamos al principio, la interrelación de saberes integrados, de lo cosmogónico a lo psicológico, que ninguna disciplina moderna puede apuntarse como de su exclusiva pertenencia, porque el mito las integra con su propia codificación original.

En el eje afuera-adentro, Lévi-Strauss (1985) muestra a través de los relatos sobre el arte de la alfarería, que este disminuye al extremo la separación entre la materia y la forma, utilizando el modelo de la botella de Klein, y señalando la potencia generativa y figurativa en que la realidad cultural produce acción cultural, pero, además, repercutiendo “en el psiquismo de aquellas (o aquellos) que lo practican” (p.103).

“encontramos nuevamente la imagen de la botella de Klein: la mujer, causa eficiente de la alfarería, se metamorfosea en su producto; de físicamente exterior se convierte en moralmente integrada a éste. Entre la mujer y la vasija, una relación metonímica se convierte en relación metafórica” (Lévi-Strauss, 1985, p.103).

Esta idea ya la habíamos referido al señalar las dos características del mito según Lévi-Strauss que asociamos a la potencia de esta experiencia con la palabra (el pensamiento mítico coincide con su objeto, pero nunca consigue fundirse con él).

Entonces, Lévi-Strauss (1985, p.106) explica que en su escrito (La alfarera celosa) se ha dedicado a demostrar que existe una “correspondencia entre la vida psíquica de los salvajes y la de los psicoanalistas”, y lo ha probado enumerando nociones y categorías – “como las de carácter oral y carácter anal”- que integran la codificación del relato mítico. Agrega, ya en tono confrontativo, que no es algo que los psicoanalistas hayan descubierto, sino que gracias al mito volvieron a encontrar.

“En lugar de que la teoría psicoanalítica actualice lo que un lenguaje de moda llamaría lo ‘no dicho’ de los mitos, éstos en cambio conservan la primacía. La tesis sobre el origen de la sociedad sostenida por los indios jíbaros puede parecerse a la de Freud; ellos no le han esperado para enunciarla. ¡Demos las gracias al genio de la lengua americana que, al denominar *head shrinkers* a los psicoanalistas, los había comparado espontáneamente a los jíbaros! No se abonará pues en la cuenta de Freud saber mejor que los mitos lo que éstos dicen. **Cuando los mitos quieren razonar como un psicoanalista, no necesitan a nadie**”. (Lévi-Strauss, 1985, pp.106-107)

La confrontación con la postura freudiana respecto a los mitos, gira en torno a dos errores que Lévi-Strauss le señala a Freud.

El primero es haber querido descifrar los mitos por medio de un código único y exclusivo. Como ya habíamos adelantado antes en este texto, la naturaleza del mito no usa un sólo código, sino que genera metacódigos eligiendo tal o cual categoría significativa, según el problema que esté dando cuenta el relato mítico.

“la significación de un mito no se deja reducir jamás a la que se podría extraer de un código particular. Ningún lenguaje, sea astronómico, sexual u otro cualquiera, vehicula un sentido ‘mejor’. La verdad del mito (...) no está en un contenido privilegiado: ‘Consiste en relaciones lógicas desprovistas de contenidos o, más exactamente, cuyas propiedades invariantes agotan el valor operatorio porque pueden establecerse relaciones comparables entre un gran número de contenidos diferentes’. Un código no es más verdadero que otro: **la esencia o, si se prefiere, el mensaje del mito descansa en la propiedad que tienen todos los códigos, en tanto códigos, de ser mutuamente convertibles**”. (Lévi-Strauss, 1985, p.168)

El segundo error que Lévi-Strauss señala de la decodificación que aplica Freud sobre los mitos, consiste en la inferencia freudiana respecto a que si un tipo de código -de entre los tantos posibles- aparece en algunos relatos, necesariamente esta codificación aparecerá en todo mito. “Del hecho que el mito recurra siempre a varios códigos no se desprende que todos los códigos concebibles, o los catalogados por el análisis comparativo, aparezcan simultáneamente en todos los mitos” (Lévi-Strauss, 1985, pp.168-169). La codificación es demasiado variada como para generalizar a partir de los códigos encontrados en un relato, que todos los relatos emplearán el mismo.

Por lo tanto, según Lévi-Strauss, si bien es verdadero que en algunos relatos míticos aparece una codificación psicosexual; en primer lugar, ese código no es más verdadero o importante que otros; y en segundo lugar, no es correcto inferir que por aparecer en algunos relatos, aparece en todos.

Tengamos en cuenta algunas consideraciones a este respecto. Nos habíamos propuesto preguntarnos quién habla y desde qué lugar cuando fuéramos citando autores hablando del mito. Claude Lévi-Strauss ofrece la perspectiva que la antropología tiene del

mito. Antropología, según la Real Academia Española (RAE), proviene del término latín *anthropologia*, y este del griego *anthrōpologos*: 'que habla del ser humano'. Según define la RAE, antropología, entonces, es el “estudio de la realidad humana” y el “conjunto de ciencias que estudian los aspectos biológicos, culturales y sociales del ser humano”. O sea, la mirada de Lévi-Strauss es la de un “logos” del “ser humano”, una disciplina científica que ha tomado a los mitos en tanto *vía reggia* para conocer la realidad del ser humano, e intentar traducir el decir del mito al decir del logos. Si bien su estructuralismo promovió un rechazo al reduccionismo (como vimos, critica la interpretación psicoanalítica de los mitos, por considerarla reduccionista), algunos consideran que el concepto de científicidad que rige su modelo no es el de la “lingüística, sino el de las ciencias naturales, y, en ese sentido, su pensamiento es afín al positivismo y al cartesianismo” (Amador Bech, 2017). Más allá de la discusión planteada por Amador, el hecho es que teniendo en cuenta las posibilidades, no es absurdo enfatizar el carácter disciplinar y la verdad del logos subyacente en la perspectiva ofrecida por Lévi-Strauss.

CORO: *La Gazza Ladra: Overture* (Rossini, 1817).

1.5 El mito según lo dicho por Freud

Veamos ahora, qué es lo que ha dicho Freud del mito, como para generar tal reacción desde la antropología estructural.

Freud (1901b, p.251) al explicar el funcionamiento psíquico en la superstición y la paranoia, dice que la concepción mitológica del mundo (alcanzando con esto a las religiones modernas) es “psicología proyectada al mundo exterior”. Según explica, una “percepción endopsíquica” de aspectos psíquicos vinculados a lo inconsciente “se espeja en la construcción de una realidad suprasensible que la ciencia debe volver a mudar en psicología de lo inconsciente”. Esta comprensión permite, según Freud, trasponer la metafísica a metapsicología.

Pensemos en el tema de la codificación de los mitos. El primer orden está a nivel de las palabras, el segundo orden de codificación en el nivel del relato mítico, y siguiendo esta línea de pensamiento, la interpretación psicológica del relato mítico sería una codificación de tercer orden. Con el razonamiento que hace Freud, prioriza el tercer orden por sobre los otros argumentando con ello la decodificación psicológica para el conjunto. En verdad, dado el “espíritu” que Lévi-Strauss menciona subyacente a la estructura mítica¹⁰, lo expresado por

¹⁰ “El espíritu, frente a frente con él mismo, y escapando de la obligación de componer con objetos, se ve en cierto modo reducido a imitarse a sí mismo como objeto” (...) “al no ser en tal caso fundamentalmente diferentes las leyes de sus operaciones de las que manifiesta en su otra función, prueba con ello su naturaleza de cosa entre las cosas”. (...) “si el espíritu humano aparece determinado hasta en sus mitos, a fortiori deberá estarlo por todas partes” (Lévi-Strauss, 1964, p.20).

Freud no es más que una explicación lógica de un concepto metafísico. Y de esto enfatizamos “explicación lógica”, o sea, este tercer orden de codificación que Freud está aplicando es el decir del logos, con las consecuencias que esto conlleva en cuanto a relaciones de identidad entre conjuntos.

Pero Freud no se conforma con esta traducción del decir mítico al lógico, sino que, además, añade: “La superstición aparece muy fuera de lugar {*deplacieren*} sólo en nuestra moderna —pero en modo alguno redondeada por completo todavía— cosmovisión científiconatural; en cambio, estaba justificada y era consecuente en la cosmovisión de épocas y de pueblos precientíficos” (Freud, 1901b, p.251).

Es casi imposible no asociar estas palabras con el mito de la Edad Dorada, que encarnó el espíritu positivista de la época, y suponer que Freud encarnaba este mito al realizar esta afirmación. Hay más ejemplos de esto.

En “Sobre el sueño” (1901a, p. 617) Freud escribió que, en momentos precientíficos, todo sueño era interpretado con significación mitológica (como influencia divina o demoníaca). “Con el florecimiento de la manera de pensar de las ciencias naturales, toda esta inspirada mitología se traspuso a psicología”. Este dicho propone una relación de identidad entre la codificación mitológica y la onírica. Como dijo Campbell (2019, p.29), para Freud “los mitos, por así decirlo, son sueños públicos; los sueños son mitos privados”. Agregaba Campbell, “Freud juzgó negativamente los mundos del mito, la magia y la religión, como errores que debían ser refutados, sobrepasados y sustituidos por la ciencia” (2019, p.30).

En el mismo párrafo señalado, Freud hace una puntualización respecto a la demanda de sentido: “desde el abandono de la hipótesis mitológica han quedado los sueños necesitados de alguna explicación. En realidad, no existe un divorcio entre mito y ciencia. Sólo el estadio alcanzado en la actualidad por el pensamiento científico, nos permite comprender lo que contiene un mito” (1901a, p. 617). En este sentido, nos interesa observar una función antigua de la mitología: satisfacer una demanda de sentido que, en el ámbito de la ciencia moderna, pide ser explicada racionalmente.

Continuemos con las traducciones freudianas del pensamiento mítico al pensamiento lógico. Freud (1908a, p.134) en un texto en el que explica la fuente de la inspiración poética, asevera sobre los mitos que “es muy probable que respondan a los desfigurados relictos de unas fantasías de deseo de naciones enteras, a los sueños seculares de la humanidad joven”. Aquí Freud se tomó la libertad de aplicar conceptos de la teoría sexual infantil para explicar la naturaleza del relato mítico.

Este mismo procedimiento lo utiliza en Tótem y Tabú (Freud, 1913), por ejemplo, cuando define el animismo como elaboración secundaria, en tanto proyección de afectos y percepciones internas; o cuando habla de la veneración a los antepasados y el miedo a los fantasmas, señalando en nota al pie de página: “son los padres” (p.71).

Explícitamente, Freud señala: “la noticia acerca de las teorías sexuales de los niños, tal como ellas se configuran en el pensar infantil, puede resultar interesante en diversos contextos; también para entender los mitos y cuentos tradicionales” (Freud, 1908b, p.189).

El reduccionismo decodificador también puede verse en la significación que da a delirios (destacando la riqueza simbólica de las ideas delirantes). Por ejemplo, en el caso Schreber, Freud (1911, p.51) decodificó “sol” como “padre”: “no soy yo responsable por la monotonía de las soluciones psicoanalíticas si aduzco que el Sol, a su vez, no es otra cosa que un símbolo sublimado del padre”. Y aclaraba que esto aplica, aunque en alemán “sol” es de género femenino. Ya de paso, Freud extendió la referida decodificación a Nietzsche: “he considerado probable que el himno de Nietzsche ‘Antes del nacimiento del Sol’ expresara esa misma añoranza” (al padre).

CORO: *Overture to the Sun - Clockwork Orange soundtrack* (Tucker, 1972).

Según dice Lévi-Strauss (1985, p.170): “Freud reconoce que, partiendo a la búsqueda de una forma original y creyendo haberla alcanzado, el psicoanalista no hace más que encontrar en el mito aquello que él ha introducido en él”.

Respecto a los ejemplos presentados, podemos considerar que el método de decodificación que Freud utilizó en ellos es forzado y tiene como gran perjuicio, obturar la función develadora/encubridora del mito, la referencia a lo que se sustrae de su palabra. Sin embargo, como estos ejemplos fueron utilizados por Freud para dar apoyo empírico a su idea previa, y no para inferir universales psicoanalíticos desde la decodificación, no afecta la teoría psicoanalítica, sólo invalida este tipo de decodificación freudiana de los símbolos. Su pensamiento psicoanalítico no se ve afectado por la decodificación, aunque quizás sí la pretensión de subordinar la mitología a su disciplina. Tótem y Tabú es claro reflejo de esto, Freud tenía una clara idea de la estructura edípica y el efecto hostil frente a la castración paterna, intentó a través de dicho texto fundamentar su aspecto estructurante en tanto proceso cultural, pero se trata -como diría Lévi-Strauss- de un mito sobre el mito, una codificación de tercer orden. Esto no es negativo, no afecta la validez del pensamiento, pero no es lo que Freud pretendía en su afán científico positivista.

1.6 La grandeza de Freud: “pensar como los mitos”.

Luego de haber criticado la decodificación reduccionista de Freud, Lévi-Strauss (1985, p.171) señala un acierto: “Su grandeza se debe por una parte a un don que posee en sumo grado: el de pensar como los mitos”. El ejemplo que pone es su capacidad para ver el mecanismo de inversión. Por ejemplo, si se tiene en cuenta que la serpiente puede ser interpretada como masculina o femenina según el mito, Freud no le atribuye dos significados del símbolo, sino que lo emplea en sentido inverso. La transformación por inversión de

relaciones que Freud identificó en el código onírico, es consistente con la operación simbólica del pensamiento mítico (Lévi-Strauss, 1985, p.171).

A su vez, el antropólogo agrega sobre el complejo de Edipo freudiano:

“las versiones originales que propone, el eco que despiertan en todas las capas de nuestra sociedad atestiguan que el mito de Edipo —por no citar más que ése— sigue siendo para nosotros vivo y eficaz. En este sentido y como ya decía hace treinta años, no debemos vacilar en colocar a Freud después de Sófocles entre nuestras fuentes de ese mito. Las variantes producidas por Freud respetan las leyes del pensamiento mítico: obedecen a sus tensiones, aplican las mismas reglas de transformación” (Lévi-Strauss, 1985, p.171).

Por el hecho de agregar un ejemplo más sobre cómo funciona el pensamiento mítico en Freud, citemos la correspondencia del “oro” con la “caca” que aparece en varios textos. Según explica Freud el mito es dominado por un “modo arcaico de pensamiento” (Freud, 1908c, p.157). Lo más relevante de este pasaje es la identificación de un modo particular de uso de las palabras, que señala estar presente en todos esos ámbitos dominados por el pensamiento arcaico:

“si la neurosis obedece al uso lingüístico, toma aquí como en otras partes las palabras en su sentido originario, pleno de significación; y donde parece dar expresión figural a una palabra, en la generalidad de los casos no hace sino restablecer a ésta su antiguo significado. Es posible que la oposición entre lo más valioso que el hombre ha conocido y lo menos valioso que él arroja de sí {*von sich werfen*) como desecho {«*refuse*» {en inglés} haya llevado a esta identificación condicionada entre oro y caca” (Freud, 1908c, p.157)

Retomemos una definición previamente escrita:

“La verdad del mito (...) no está en un contenido privilegiado: ‘Consiste en relaciones lógicas desprovistas de contenidos o, más exactamente, cuyas propiedades invariantes agotan el valor operatorio porque pueden establecerse relaciones comparables entre un gran número de contenidos diferentes’. Un código no es más verdadero que otro: **la esencia o, si se prefiere, el mensaje del mito descansa en la propiedad que tienen todos los códigos, en tanto códigos, de ser mutuamente convertibles**”. (Lévi-Strauss, 1985, p.168)

Con lo visto sobre el decir de Freud respecto al mito, ahora estamos en mejor posición para releer este fragmento y señalar que la codificación reduccionista de los mitos bajo un único código general de orden psicosexual en tanto relación de identidad (decir del logos), recorta la potencia del mito como experiencia de la palabra. Por otra parte, el pensamiento psicoanalítico, en tanto forma de hacer con la palabra, de hacerse arte, no por su contenido sino por las relaciones lógicas que sostiene, sí despliega la capacidad generativa y halla en el pensamiento mítico una posibilidad de experimentarse.

CORO: *Shine on you crazy diamond: Live at Pompeii* (Pink Floyd, 2019)

Episodio 2 - El Pathos mediatizado por el mito

2.1 El origen del pathos: “Sentio, ergo sum”, “ello piensa”.

Pérez Aguirre (1992) explicaba que la influencia cultural del Helenismo, la Gnosis y el Maniqueísmo sobre la cultura occidental, subordinaron la sensibilidad al logos porque apuntaban a liberar a la humanidad de lo sensible para contemplar al eón Sophia. Esto repercutió en la consideración del Logos como causa primera y, caracterizando el pensamiento moderno, el cogito cartesiano. Sin embargo, el autor propone que la experiencia humana base es el sentimiento. “No es primero el cogito, ergo sum (pienso, luego existo) cartesiano, sino el *sentio, ergo sum* (siento, luego existo); no es el Logos, sino el Pathos, la capacidad de ser afectado y de afectar: la afectividad” (Pérez Aguirre, 1992, p.8). Esto tiene consecuencias directas en la consideración del mito y lo que nos relata, porque nos lleva a tomar conciencia de qué forma la verdad del logos, subyace a la relegación del mito, lo limita, así como a su potencia.

Genovesi (2018, p.89-90) explica que Nietzsche también cuestiona el *cogito ergo sum* cartesiano, afirmando que “detrás de todo pensamiento, se esconde un afecto”. En consecuencia, Nietzsche modifica el modelo representativo cartesiano y postula la idea del “ello piensa”, siendo el “ello” no un sujeto, sino, el devenir propio de ese acontecer afectivo que se podría situar en el cuerpo.

En *El malestar de la cultura* (1930, p.85) Freud identifica tres fuentes del sufrimiento humano: “la hiperpotencia de la naturaleza, la fragilidad de nuestro cuerpo y la insuficiencia de las normas que regulan los vínculos recíprocos entre los hombres en la familia, el Estado y la sociedad”. Freud se enfoca en la tercera fuente, la de origen social, sospechando que “también tras esto podría esconderse un bloque de la naturaleza invencible; esta vez, de nuestra propia complejidad psíquica” (p.85). A lo largo del texto desarrolla su perspectiva respecto a cómo las pulsiones, encuentro de la palabra con el cuerpo, al ser limitadas por la cultura devienen en hostilidad interiorizada como autodestrucción o culpa, o proyectada como agresión hacia el otro en tanto ajeno que me habita.

CORO: *Ninth Symphony, 2nd. Movement* [Beethoven] (A Clockwork Orange, 2013)

2.2 Encuentro de la palabra y el cuerpo.

Veamos cómo Freud conceptualizó la relación entre el pathos y la palabra. En 1895, en el Proyecto de Psicología, Freud explicaba que una vez que el bebé ha conocido la satisfacción, el deseo por repetir la imagen de satisfacción es la fuente del esfuerzo por discernir si lo percibido del mundo responde o no, a la sensación corporal recordada: “El juzgar es, por tanto, un proceso Ψ sólo posible luego de la inhibición por el yo, y que es provocado por la desemejanza entre la investidura-deseo de un recuerdo y una investidura-

percepción semejante a ella” (1895, p.373). Siguiendo esta idea, será la diferencia -la “desejanzana”- lo que impulse el trabajo de pensar, lo que no es igual entre la percepción de la cosa y el recuerdo de la sensación. En este contexto, un prójimo “es simultáneamente el primer objeto-satisfacción y el primer objeto hostil, así como el único poder auxiliador. Sobre el prójimo, entonces, aprende el ser humano a discernir” (1895, p.376). Entonces, agrega, el complejo del prójimo, en tanto complejo perceptivo, “se separa en dos componentes, uno de los cuales (...) se mantiene reunido como una cosa del mundo”, mientras que el otro se enlaza con una imagen mnémica del cuerpo propio (1895, p.377). O sea, la cosa del mundo queda fuera, inaccesible, pero enlazada a una vivencia corporal; y el interés por repetir una situación de satisfacción habilita una capacidad de discernir “como un medio para alcanzar, desde la situación perceptiva dada, real, la situación perceptiva deseada”. El pensar tiene como meta lograr un estado de identidad, “si luego de concluido el acto de pensar, el signo de realidad se suma a la percepción, se habrá obtenido el juicio de realidad, la creencia” (1895, p.378). Pero lo investido acá es el predicado de la cosa, la calificación de la cosa, “lo que llamamos cosas del mundo son restos que se sustraen de la apreciación judicial” (1895, p.379). Entonces, en la operación del juicio sus complejos se descomponen en una parte inasimilable, que no está, que falta (la cosa del mundo), y una comprendida por el yo a través de su propia experiencia, produciéndose dos enlaces para la operación de lenguaje (1895, p.414).

Zabalza (2004) añade al respecto “que cualquier estímulo está decodificado según esa huella mnémica que no es más que la marca de algo perdido. Desde ahí escuchamos lo que decimos cuando hablamos, desde ese Otro lugar donde algo no deja de escribirse”.

Según Recalcati (2020), “la vida humana viene a la vida como grito”. O sea, todos nosotros hemos experimentado el desamparo, el abandono absoluto, en un tiempo primordial, anterior a la memoria, pero cuya experiencia es la base sobre la que se construye la huella mnémica. Recalcati (2020) agrega que “el grito contiene una demanda de socorro, una demanda de presencia, una demanda de ayuda”. La vida se humaniza a partir del hecho de que alguien responde al grito de lo que infiere que, sin la presencia de la respuesta del otro - del prójimo- no hay humanización de la vida (Recalcati, 2020). Esta demanda de ayuda, es demanda de sentido, y en tanto tal, demanda de ser adoptado simbólicamente. Agrega, citando a Lacan, que la adopción simbólica que concierne a la vida humana es la “experiencia de la palabra” (Recalcati, 2020).

“Nosotros somos palabras, somos fundamentalmente una palabra que se encarna, un verbo que se hace carne. El grito es exactamente esto. Pero el grito recibe su sentido, es traducido en palabra si el otro responde. Entonces podemos decir que la respuesta del otro traduce el grito en palabra” (Recalcati, 2020).

Esto nos pone en relación directa con la experiencia de la palabra como potencia que caracteriza al mito por su acción generativa. Pero en este contexto, podemos agregar que en

el *pathos* podemos identificar el motor que da a lugar al grito, que en tanto sea respondido por un otro, se constituye en demanda de sentido.

A su vez, Recalcati (2020) señala, citando a Lacan, algo que es posible identificar en los mitos: refiriéndose a la oración/plegaria, Lacan ve en esta una “especie de llamado radical” del sujeto al otro. Por tanto, según Recalcati (2020) “el movimiento de la adopción simbólica, de la vida que humaniza la vida oscila entre dar sentido/significado a la vida, pero hacerlo de modo tal que la vida experimente el límite del sentido/significado”. Por esto es necesario “el padre que introduce la castración mostrando que ninguno de nosotros posee el significado último de la vida”.

“—Perceval el Desdichado. ¡Ay, Perceval infortunado, cuán malaventurado eres ahora a causa de todo lo que no has preguntado!” (Chrétien de Troyes, s.f., p.148)

“— (...) El pecado te trabó la lengua cuando viste delante de ti el hierro que jamás dejó de sangrar, y no preguntaste la razón de ello. Y necio criterio fue el tuyo cuando no supiste preguntar a quién se sirve con el grial” (...) “Ahora quiero imponerte y darte penitencia por tu pecado. (Chrétien de Troyes, s.f., p.261)

—Así lo quiero yo de todo corazón, buen tío —dijo Perceval—. Ya que mi madre fue hermana vuestra, me debéis llamar sobrino y yo a vos, tío, y debo amaros más”. (Chrétien de Troyes, s.f., p. 262)

“Perceval se lo otorga todo; y el ermitaño le confió al oído una oración, e insistió tanto hasta que la supo. En esta oración se mencionaban varios de los nombres de Nuestro Señor, y entre ellos los más sublimes, que boca de hombre no debe pronunciarlos sino en trance de muerte. Cuando le hubo enseñado bien la oración, le prohibió que los pronunciara bajo ningún pretexto, salvo en gran peligro. Y él le aseguró: —Haré como decís, señor. Se quedó, oyó el servicio y experimentó gran gozo”. (...) “Así Perceval recordó que el viernes santo Dios recibió muerte y fue crucificado. En Pascua recibió Perceval la comunión muy dignamente”. (Chrétien de Troyes, s.f., pp.263-264)

Así que de lo hasta aquí expresado, hemos visto que el *pathos* sostiene una demanda de saber, una demanda de sentido, y esta demanda de saber puede apreciarse también en el relato mítico. Pero, además, en la medida que todos hemos experimentado el desamparo de ser arrojado a la vida, podemos suponer que todo relato mítico que proponga esta demanda tiene oportunidad de tocarnos, de encontrar nuestro propio *pathos*. Pero no basta con experiencia de *pathos*, es necesaria una adopción simbólica, una palabra que sostenga la pregunta al mismo tiempo que señale el límite del sentido.

CORO: *Del Ay al Ay por el Ay* (Serrat, 2014).

2.3 Del mito a la tragedia, una cuestión de énfasis.

Mircea Eliade (1992, pp.10-11) distingue dos tipos de mitologías: las “Grandes Mitologías” y las “mitologías primitivas”. Al respecto señala que las Grandes Mitologías

(griega, egipcia o india) han sido, en primer lugar: escritas; y en el proceso, modificadas y reinterpretadas por poetas, teólogos y ritualistas. Explica que esto no quiere decir que no conserven parte de su sustancia mítica, pero se diferencian de los mitos de los primitivos (a los que se ha accedido por relato oral directo a los etnógrafos, viajeros y misioneros) que “reflejan aún un estado primordial”. En estos casos, se trataría de sociedades en las que los “mitos están aún vivos y fundamentan y justifican todo el comportamiento y la actividad del hombre”.

Esta distinción probablemente ha tenido efecto en la producción de conocimiento psicoanalítico. Comparemos el uso dado por Freud de la mitología en *Tótem y Tabú* y la conceptualización del complejo de Edipo.

En *Tótem y Tabú*, con el objetivo explícito de realizar la comparación entre la psicología de los pueblos naturales con la de los neuróticos, Freud eligió “tribus que los etnógrafos han descrito como los salvajes más retrasados y menesterosos: los pobladores primordiales del continente más joven, Australia” (Freud, 1913, p.11). Aplicando la distinción aportada por Eliade, podemos suponer que Freud escogió investigar pueblos con “mitos vivos” para poder apreciar, con la menor distorsión posible, cómo está fundamentado su comportamiento y compararlo con el comportamiento infantil y neurótico.

Sin embargo, para conceptualizar el “complejo de Edipo”, Freud no apeló al mito, sino a la tragedia (*Edipo Rey* de Sófocles) basada en el mito. Esto pone en juego algo más, una determinada forma de tomar contacto con lo que el mito dice: Freud observa, ya no sólo lo que el mito dice, sino un determinado trabajo de la tragedia sobre el mito que hace corresponder con el trabajo psicoanalítico. “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—” (Freud, 1900a, p.270). Entonces, si recordamos que -según Lévi-Strauss- el mito es un código de segundo orden, en este caso, la tragedia aporta otro nivel más de codificación. ¿Pero qué es lo que aporta la codificación trágica al mito? Según Guzzetti (s.f.) el héroe del mito tradicional cumple la función de modelo¹¹; mientras que el héroe trágico “pasa a ser un problema, para sí y para los demás, fundamentalmente un enigma a ser resuelto y descifrado”, porque en la tragedia él se caracteriza por protagonizar una contradicción: la tensión entre la determinación impuesta por los dioses y su capacidad de albedrío. El formato tragedia, según Guzzetti (s.f.), lo que pone en juego es un conflicto subjetivo, correlato del momento histórico que vivía la Grecia del siglo V AC (instauración de la democracia con gran crecimiento de las artes y de la filosofía). Teniendo esto en cuenta, si seguimos indagando qué aporta el código trágico, a través de Nietzsche nos enteramos que éste considera el origen de la tragedia entre los griegos como una “cuestión psicológica”

¹¹ Esta función del mito ya fue nombrada anteriormente en palabras de Eliade, como “modelo ejemplar”.

vinculada a “la relación del griego con el dolor, su grado de sensibilidad” (2009, p.30). Según Nietzsche (1886, p.117), la tragedia tenía como característica predisponer al *pathos*, no a la acción, la acción era develada al inicio para que el desarrollo enfatizara el padecimiento del protagonista. Retomemos el razonamiento de Guzzetti (s.f.): el héroe mítico es un modelo, dice como hacer y resolver, el héroe trágico plantea un problema común a todos. Freud se pregunta por el efecto de Edipo Rey ¿por qué puede seguir conmoviendo al hombre moderno como lo hacía con los griegos de aquel entonces? Concluye que no se debe al conflicto entre el destino y la voluntad de los hombres, sino a que “su destino [el de Edipo] nos conmueve únicamente porque podría haber sido el nuestro” (1900a, p.271).

Parecería tratarse de una cuestión del énfasis dado por la codificación trágica del mito, un énfasis en el *pathos* que apunta a que la experiencia del héroe pueda ser experimentada por todos quienes la atestiguan. Lévi-Strauss (1964, p.333) explica, respecto al tema del énfasis en la codificación mítica, que funciona como el arte de la caricatura: “consiste en la explotación enfática de una apariencia sensible, inspirada en el deseo no de reproducir el modelo sino de significar tal función o tal aspecto”. Así podemos deducir que la codificación trágica del mito, lo que logra es enfatizar el *pathos* del relato mítico, para promover la *empathia* del espectador con el padecer del héroe trágico.

Si nos arriesgamos a suponer que ese énfasis en el *pathos* pudo haber evidenciado una demanda de saber de aquel pueblo griego ¿podríamos considerar que cuando Nietzsche (1886, p.119) dice que “el socratismo estético es el principio asesino” de la tragedia antigua, propone con ello un tipo particular de respuesta a esa demanda?

CORO: *O Fortuna, Carmina Burana* (Orff, 2013)

Episodio 3 - Mito y Verdad

Hasta ahora hemos visto que la humanidad se ha preguntado por el origen, lo monstruoso y lo ominoso, por cómo la existencia ha venido a la realidad en los tiempos primordiales. También que el relato mítico es un decir que refiere a eso que ha venido a la existencia. Un decir que, en tanto experiencia con la palabra, tiene potencia generativa y figurativa, un decir que es hacerse arte, acción cultural, y a través de esta acción, una reactualización del tiempo mítico mediada por la palabra, por la posibilidad del pensamiento mítico de identificarse con su objeto sin llegar a fundirse con él.

Pero también vimos el problema de la significación puesta sobre la mesa por el paradigma científico que sólo considera objetos de conocimiento en tanto puedan ser dichos a través del decir del *logos* y conocidos mediante análisis cartesiano. Ya hemos visto que cuando hacemos pasar el pensamiento mítico por el tamiz del *logos*, en vez de acceder a la verdad del pensamiento mítico, ésta se nos pierde en el camino. Tratemos de entender por

qué ocurre esto, qué verdad es la que puede expresar el logos (con la esperanza de así poder entender mejor, lo que nos interesa, qué es eso que se le escapa).

Como ya adelantamos, el problema de la significación radica en que la lógica del pensamiento mítico no se sustenta en relaciones de identidad con objetos reales; de hecho, la verdad del mito consiste en relaciones lógicas desprovistas de contenidos.

3.1 La verdad que supone el Logos *apophanticos* y el problema del análisis cartesiano

¿Qué es lo que pone en juego el decir del logos? Según explican Agamben y Ferrando (2014, pp.26-27), para Aristóteles, el conocimiento de las cosas compuestas consiste en “tocar y nominar”, precisando que la nominación¹² es diferente de la proposición¹³. Poniendo como ejemplo el tipo de experiencia de los misterios Eleusinos, los autores señalan que el conocimiento adquirido en Eleusis podía ser expresado a través de los nombres, pero no de las proposiciones, la “muchacha indecible” (en referencia a la Kore) podía ser nominada pero no dicha; no era ámbito del logos *apophanticos*, sino del *onoma*. Y el nombrar ponía en juego algo como el “tocar” y el “ver”, así se conocía a la Kore.

Esto lo que pone en juego son los límites de lo que se entiende por verdad aristotélica en su relación con el lenguaje. Según Heidegger, existe un prejuicio que afirma que Aristóteles considera a la proposición como el lugar de la verdad -y por tanto- la noción de verdad queda atrapada en una concordancia o adecuación del pensamiento con el ente (Leconte, 2015 p.269). O sea, desde este prejuicio de verdad, algo es verdadero en tanto pueda ser enunciado como proposición, o como señala Heidegger, en el enunciado asertivo (logos *apophanticos*). El problema es que, para Heidegger, todo enunciado es significativo (remite a algo mostrando), aunque no siempre en el modo asertivo (no todo hablar hace ver, sólo el que remite a algo que puede ser verdadero o falso). El ejemplo que da es el de la plegaria: si bien es un enunciado, no es verdadero ni falso. La confusión, según Heidegger, es pensar que “no es el enunciado el lugar de la verdad, sino que es la verdad el lugar del enunciado” (Leconte, 2015, p.270). El enunciado asertivo está definido por la posibilidad que algo tiene de ser verdadero o falso y se caracteriza en forma distintiva de otros tipos de enunciados (como el rogar, el desear, el preguntar, el ordenar, etcétera) por tres rasgos: “la mostración indicativa, la determinación (predicación) y la comunicación” (Leconte, 2015, p.270). La función primaria es la mostrativa, de ésta se derivan las otras dos: determinar y comunicar. El logos *apophantikos*, determina algo **como** algo (o algo en tanto que algo), es un habla que hace ver (ser verdadero) u oculta (ser falso). Su capacidad comunicativa, la de

¹² Nominación en tanto “phasis”: proferir palabras no estructuradas bajo la forma de juicio.

¹³ Proposición como “kataphasis”, decir algo sobre algo.

permitir el acceso al ente en su ausencia al determinarlo como algo, señala parte del problema: hay un nivel de lo dicho y otro de lo que se dice. “El peligro es el del ‘anquilosamiento’ de lo Dicho y el olvido del Decir que lo anima” (Leconte, 2015, p.272).

La denuncia de Heidegger es que la tradición occidental se quedó sólo con una visión reductiva en el tratamiento de la verdad, haciendo primar el conocimiento teorético¹⁴ de la función demostrativa del enunciado, sobre el que permite acceder a otras formas de verdad (verdades prácticas, verdades religiosas, etc.). Por lo tanto, la tradición occidental se quedó con el fenómeno derivado (la determinación y la comunicación, en detrimento de la mostración) haciéndolo ocupar el lugar de lo originario. En este contexto, la consideración del lenguaje se redujo a la consideración del logos como enunciado predicativo. “El lenguaje se concibió a partir de allí como el enunciado de los entes ‘ante los ojos’ y, correlativamente, como producto del sujeto ante quien estos se presentan” (Leconte, 2015, p.273). De esta forma, se pasó a confundir la forma teorética de la verdad, con la verdad misma, estableciéndose así, la forma teorética como ideal de verdad en sí, en el pensamiento occidental (p.273).

Entonces, ¿cuál es el problema con intentar conocer los mitos desde la verdad expresada por el logos *apophanticos*? Que este acto de decir, sólo es capaz de decir algo sobre lo que puede ser verdadero o falso, expresado como enunciación asertiva, quedándose con la valoración predicativa de lo dicho (algo es como algo, relación de identidad entre conjuntos) y descartando la mostración, lo que se da a decir. Y como vimos a través de Lévi-Strauss, la verdad del mito no remite a una identidad entre objetos, no se puede significar en la forma del logos moderno.

Además, la dificultad para conocer el mito científicamente, redundando en limitaciones de método. Lévi-Strauss señala que el mito no tolera análisis cartesiano porque no se puede dividir la dificultad que plantea el pensamiento mítico en tantas partes como sea necesario para llegar a unidades simples: cuando llegamos a las unidades simples perdimos en el camino lo que hace al mito, a su decir, que no está en el contenido sino en la forma de articular su contenido. Recordemos: la verdad mítica es siempre relativa, deviene de una relación entre códigos, y cada vez que pongo foco en uno de sus niveles, pierdo de vista el resto de los niveles que interactúan. En el pensamiento mítico, no existe término verdadero ni unidad secreta: “la unidad del mito no es sino de tendencia y proyectiva” (Lévi-Strauss, 1964, p.15). Y agregando un nivel más de dificultad que incluye al hablante, señala que la unidad aparente del mito es, en verdad, un “fenómeno imaginario implicado por el esfuerzo de interpretación” (Lévi-Strauss, 1964, p.15). O, como lo explica Suzunaga (2016, pp.291-292) al describir la crítica heideggeriana del paradigma moderno, la limitación del análisis cartesiano es que

¹⁴ “Que se dirige al conocimiento, no a la acción ni a la práctica”. (RAE, definición 2).

conceptualiza la verdad como certeza de la representación. El *cogito ergo sum*, eleva al ente (persona) a la categoría de Ser indivisible que piensa y razona, y aquello que está frente a sí, frente a sus ojos -el objeto- debe pasar por su percepción y cogitación. Agrega Suzunaga (2016) que, en estos términos, donde todo lo existente se convierte en objeto, la verdad deviene certeza de la representación, dado que no hay duda en el fundamento de la máquina newtoniana¹⁵ y de la historia. Por lo tanto, todo lo existente ha de ser comparado con este fundamento. Es esta concepción de la verdad, la que se fundamenta en la época de la imagen del mundo: “de suerte que lo raro, lo no habitual, lo singular, es decir, lo grande de la historia, queda inexplicado”; o como decíamos antes, lo que no puede ser expresado en enunciados asertivos por el logos *apophanticos*, se pierde en el tamizado del logos moderno.

En suma, el mito habla, significa, dice algo, pero no en términos de verdadero o falso. Por lo tanto, las formas del lenguaje que sólo pueden sostener posibilidades de ser verdadero o falso, no son aptas para conocer aquello de lo que habla el mito ni su habla; y el método cartesiano no puede aplicarse a un tipo de realidad dinámica, fractal y relativa. O, mejor dicho, sí puede, pero pierde en el camino aquello que buscaba.

Ya vimos el efecto reduccionista que tuvo el uso que Freud dio en varias oportunidades a la decodificación del mito a través del logos moderno, y como dicho uso fue criticado por Lévi-Strauss (por nombrar sólo una de las tantas voces que criticaron la decodificación exclusivamente psicosexual de todos los mitos). Entonces, la pregunta que sigue es: ¿por qué Freud insistía en la decodificación que subordinaba el mito al logos, si tanto restaba y desvirtuaba su decir? ¿Qué lo llevaba a insistir con sostener la existencia de una verdad preexistente, universal, a priori, enunciable a través del logos en forma asertiva?

CORO: *Music+Math: Symmetry [Contrapunctus VII]* (Santa Fe Institute [Bach], 2014)

3.2 Alētheia, Lethé y Mnemosiné

Ahora estamos en mejores condiciones de entender lo crucial de la afirmación de Otto, respecto a que el mito “no es verdadero ni falso, no es correcto ni incorrecto, es ‘verdad’ en el sentido de *alētheia*”. Algo que no es ni verdadero ni falso, no puede ser expresado por el logos de la tradición moderna, del mundo de la imagen. Hay que retroceder a momentos previos de la disgregación del decir en formas racionales e irracionales, al significado prerracional de la verdad, cuando *mythos*, *logos* y *epos* co-perteneían a la verdad en el sentido *alētheia*.

¹⁵ “El éxito estrepitoso de la física newtoniana y la doctrina cartesiana sobre la certeza del conocimiento científico fueron las causas directas del excesivo énfasis que nuestra cultura pone en la ciencia dura y en la tecnología dura. Hasta mediados del siglo XX no se comenzó a ver claramente que la idea de la ciencia dura era parte del paradigma cartesiano-newtoniano, paradigma que sería superado”. (Capra, 1992, p. 35)

Según Godoy (2016, p.166), si *mythos* lo significamos como “palabra que dice la verdad”, esta verdad concebida como *alētheia* no puede ser nunca expresada, sino apenas vislumbrada, porque “*mythos* es revelación de una verdad concebida como desocultación y ocultación simultáneamente de una imagen divina”. Calle-Gruber (2009, p.40), citando a Derrida, dice que *alētheia* da nombre a lo diferido.

Vegh (2011), citando a Marcel Detienne, dice que cuando hablamos de la palabra en el ámbito de la verdad *alētheia*, se trata de la palabra eficaz, es la palabra del adivino, del rey de justicia, del poeta: palabra eficaz, en tanto palabra que realiza lo real.

En la poesía, el poeta comenzaba pidiendo ayuda de las Musas porque cuando dice su palabra, “el poeta no elige, le llega desde el Otro”. El habla del poeta no es producción del sujeto que proyectó su mundo interior en el objeto externo, al poeta le llega la palabra desde el Otro. Desde esta perspectiva, lo opuesto a *alētheia* es *lethé*, el olvido. La dialéctica no es entre verdad y engaño, sino entre verdad y olvido. Por eso se cantan las hazañas, para que no queden en el olvido, “la hazaña, una vez llevada a cabo no cobra forma sino a través de la palabra de alabanza” (Vegh, 2011). En palabras de Detienne: “*Alētheia* se enfrenta al Olvido, es decir a *Lethé*, cómplice del Silencio, del Reproche y la Oscuridad. En medio de esta configuración de orden mítico-religioso, *Alētheia* (...) es potencia de eficacia, creadora de ser” (Detienne, s.f., p.10).

No podemos dejar pasar la ocasión para reflexionar sobre lo que Freud dejó escrito sobre los olvidos del proceso primario y la investidura libidinal del proceso secundario, dado que exige poca imaginación entre-ver a *Alētheia*, *Lethé* y *Mnemosine* bailando entre sus palabras.

En “Sobre los recuerdos encubridores” (1899), Freud usa una acción de los dioses mitológicos para dar al lector una imagen descriptiva de un mecanismo psicológico: el desplazamiento.

“La afirmación de que una intensidad psíquica es desplazada de una representación, que a partir de entonces permanece abandonada, sobre otra, que ahora sigue cumpliendo el papel psicológico de la primera, produce sobre nosotros tan extraño efecto como ciertos rasgos de los mitos griegos; por ejemplo, que los dioses revistan a un hombre de belleza como si esta fuera una envoltura, donde nosotros sólo notaríamos la trasfiguración por un cambio en el juego mímico” (Freud, 1899, p.302).

Lo que resulta pertinente para nuestra reflexión es cómo en el relato mítico, Freud encuentra la imagen visual que describe un procedimiento relacionado con el recuerdo y el olvido, y cómo la envoltura divina del mito sería comparable a la envoltura psíquica de un recuerdo con otra representación. “La grandeza” de Freud es “pensar como los mitos” decía Lévi-Strauss.

Según Freud (1901b, p.52), en sagas y mitos están “consignados” los “recuerdos de infancia de los pueblos”, a la vez que establece una analogía con los “recuerdos de infancia de los individuos” y su cualidad de “recuerdos encubridores”. Lo que nos interesa esta vez, no es la analogía; sino la descripción del “encubrimiento”. Lo olvidado por efecto de la represión, en proceso regresivo es reinvestido libidinalmente (encubierto) para disponer de un recuerdo menos displacentero¹⁶.

En nota al pie (Freud, 1909, p.163) ya se señalaba que “en algunos de sus últimos escritos [Moisés y la religión monoteísta, Freud] insiste en que por detrás de fantasías aparentemente mitológicas existe siempre un grano de verdad histórica”. En el texto mencionado, por ejemplo, comienza proponiéndose “sacar a luz el núcleo de verdad histórico-vivencial {*historisch*} que pudiera haber tras ellas” (1939, p.15); menciona que “el informe bíblico que poseemos contiene unas indicaciones histórico-vivenciales valiosas y hasta inapreciables, que, empero, han sido desfiguradas por el influjo de poderosas tendencias y adornadas con las producciones de una invención poética” (Freud, 1939, p.40). Destacamos de este fragmento el concepto de desfiguración de un hecho histórico-vivencial a través de la producción poética. Sigue diciendo Freud (1939, p.40): “si obtenemos puntos de apoyo para discernir las desfiguraciones que produjeron, sacaremos a la luz, por detrás de ellas, nuevos fragmentos de la verdadera relación de cosas”.

Más adelante (1939, p.82), Freud describe la existencia de un núcleo de verdad “histórico-vivencial”, escondida, olvidada, en delirios, sagas y religiones; que -para poder retornar a la memoria- debió ser envuelta en errores y consentir desfiguraciones. Por lo tanto, podemos ver en el pensamiento de Freud ideas sobre verdades encubiertas con recuerdos, desfiguradas con poesía, que pueden ser traídas a la luz, puestas ante los ojos: en el funcionamiento de ese esconder, olvidar y traer a la luz, parece describir la co-pertenencia de *mythos*, *logos* y *epos* a la verdad en sentido *alētheia*. “Para Heidegger la *Μνημοσύνη* (mnimosini), la memoria, señala lo oculto, el olvido, como aquello que da qué pensar” (Suzunaga, 2016, p.298). No se trata de memoria como facultad de archivar lo pasado (en tanto objeto representado), “sino como aquello que se desoculta y que se coliga con aquello que concierne y que está oculto, lo que ha de ser tomado en cuenta. La memoria es una huella que señala lo oculto, lo reprimido” (Suzunaga, 2016, p.298).

Es cuando Freud se plantea la significación que entra en el campo del logos moderno al suponer la existencia de una verdad racional que pasa a dar la clave para una traducción objetivante:

¹⁶ Este funcionamiento Freud lo explicó con detalle en el capítulo VII de la “Interpretación de los sueños” (1900b). Según explica el deseo inconsciente de reproducir la huella mnémica de satisfacción, de naturaleza incestuosa, promueve una representación hacia la conciencia que, al contrastarse con el principio de realidad, es reprimida por el proceso primario en el pre consciente, y en proceso regresivo, el afecto libre de representación es reinvestido libidinalmente con una representación más tolerable.

“También quiero señalarles que en el análisis de los sueños hemos hallado que lo inconsciente se sirve, en particular para la figuración de complejos sexuales, de un cierto simbolismo que en parte varía con los individuos pero en parte es de una fijeza típica, y parece coincidir con el simbolismo que conjeturamos tras nuestros mitos y cuentos tradicionales. No sería imposible que estas creaciones de los pueblos recibieran su esclarecimiento desde el sueño” (Freud, 1910, p.32).

Unas páginas más adelante, insistirá en la función reveladora del mito y la poesía: dirá que el mito del Rey Edipo es una revelación muy poco modificada (función veladora/reveladora de la experiencia de la palabra) y agregará que es “eficaz” para velar el complejo nuclear de toda neurosis (condición estructural del complejo de Edipo). Similar procedimiento, con mayor capacidad de opacidad, atribuyó a *epos*: “El Hamlet de Shakespeare se basa en el mismo terreno del complejo incestuoso, mejor encubierto” (Freud, 1910, p.43).

De lo visto hasta aquí, podemos apreciar que Freud se movía entre, por lo menos, dos tipos de nociones de verdad.

Para describir la función del mito, los sueños, e incluso la inspiración literaria, es posible ver que apela a características de la verdad en sentido *alētheia*, que simultáneamente oculta y desoculta, se mueve en el eje verdad-olvido, donde la palabra es una experiencia con potencia generativa y figurativa, una relación entre códigos con lógica propia. Cuando Freud piensa psicoanalíticamente, considera al enunciado como el lugar de la verdad, y en esta relación con la verdad, produce un saber hacer, un método para trabajar con el deseo que se hace experiencia de palabra al dirigirse a otro, observa el juego entre lo dicho y lo que se dice.

En un segundo movimiento, se propone traducir este saber en términos del logos moderno, de los enunciados falsables, la verdad de la ciencia moderna; se para en el eje verdad-engaño, donde la verdad está en la ciencia y la razón, lo empíricamente comprobable, y el engaño en la palabra irracional (mito y poesía); se ocupa de dar forma a lo dicho en términos de verdadero o falso. Se para en el punto de vista del hombre que objetiva la realidad.

Esas dos nociones de verdad entre las que se mueve Freud, la antigua y la moderna, tienen efectos en el hacer con ella, en lo que se produce. Citando a Aristóteles, Suzunaga (2016) dice que el producir sigue un camino desde el velamiento hacia el develamiento. Luego agrega que “esta noción de develamiento le permite a Heidegger **definir el rasgo fundamental de la técnica en lo instrumental**, como fin y medio para desocultar la verdad. Es un modo de develamiento más que un medio” (Suzunaga, 2016, p.293)... y ya hemos visto cómo Freud describe el trabajo psicoanalítico al compararlo con la tragedia griega, viene a cuento repetir esas palabras: “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—” (Freud, 1900a, p.270). Por eso, cuando Freud se mueve en el ámbito de la verdad *alētheia*, pone en juego la técnica artesanal, “el desocultamiento (*alētheia*), se relaciona necesariamente con el sacar de lo oculto (*tekné*), el producir, (*poiesis*) y el saber, (*epistēme*), de donde se extrae la relación entre el saber y el producir” (Suzunaga, 2016, p.293).

Sin embargo, cuando pasa a la técnica moderna, la de la máquina newtoniana, queda atrapado en el desocultamiento característico de este tipo de técnica: “poner el acento en la provocación —descubrir, transformar, acumular, repetir, cambiar— como modo de desocultar” (Suzunaga, 2016, p. 293). Entra en el modo de las relaciones de identidad, donde el fin es producir objetos en una tendencia a lo constante, y esto implica definir al objeto, “en tanto dependiente de lo establecido o de aquello que se establece” (p.294), objeto en tanto pieza de la máquina newtoniana, consistente con el paradigma vigente en la ciencia moderna.

CORO: Mariposas (Rodríguez, 2012).

3.3 El habla habla

Ante esta crítica heideggeriana de la lógica moderna, “Wittgenstein propone que no hay más verdad que la que se ‘inscribe en la proposición’, puesto que el lenguaje y la verdad están en el plano gramatical” (Suzunaga, 2016, p.295). Sin embargo, agrega este autor, que Lacan no está de acuerdo y hace un giro, cuestiona la idea según la cual no hay verdad del sujeto sino en el Otro. Entonces, Suzunaga (2016, p. 296) dice, con Lacan, “que lo verdadero está por fuera de toda proposición, lo que incluye al inconsciente, pues este es efecto del lenguaje”. De la misma adopción simbólica que planteaba Recalcati.

En este punto es más claro entender el retorno de Lacan a Freud; a través de Heidegger, Lacan vuelve sobre el Freud de la verdad *alētheia*, al artesano que formuló un método para trabajar con el deseo mediatizado por la palabra, al que se mueve en el eje verdad-olvido, en la escucha de la palabra dirigida al Otro.

Pero hay algo más que Lacan toma de su caminar con Heidegger: el descentramiento del hombre. Recordemos, la lógica moderna gira en torno al punto de vista del hombre, su certeza en las representaciones, en tanto percibe y razona. Heidegger, sin embargo, piensa la significatividad como “el acontecimiento de la reunión de las cuatro dimensiones del mundo (cielo, tierra, divinos y mortales)” (..) “es el abismo de la reunión de los cuatro, el que en sí mismo significa y dice. El decir del hombre no es más que el despliegue, en la escucha, de este decir” (Leconte, 2015, p.274). “No es el hombre quien habla, articulando desde sí la dación de un objeto que no tendrá otra significación que la que él proyecte, sino que es el habla quien habla” (Leconte, 2015, p.275). Esta idea es fundamental para comenzar a comprender los efectos de la inscripción en un código preexistente a las personas, que planteó Lacan: la adopción simbólica que mencionaba Recalcati, la castración que da sentido

haciendo experimental su límite. También ayuda a apreciar la diferencia entre la noción de mito freudiana y lacaniana, la diferencia entre que alguien proyecte su percepción endopsíquica a través del relato mítico, a la posibilidad que sea hablado, atravesado por el lenguaje y que experimenten su propia verdad a través de la palabra. El abismo de la reunión de las cuatro dimensiones heideggerianas, es expresado como la falla de la “imposible inmediatez” por Escoubas. Una imposible inmediatez que ya vimos al describir el complejo del prójimo y *das Ding* según Freud. “Lo inmediato, tomado en todo rigor, es imposible para los mortales, así como para los inmortales. La rigurosa mediatez es la ley” (Escoubas, 2009, p.409). La castración que introduce el padre, decía Recalcati. Por ello, Escoubas (2009) concluye que la palabra en todas sus voces (*mythos*, *logos* y *épos* de los griegos) es la mediatez rigurosa encargada de articular la falla originada en la imposible inmediatez. Palabra que da sentido haciendo experimentar el límite del sentido.

Vegh (2011) destaca el énfasis que Heidegger realiza al pensar el Logos como ‘decir’ porque lleva a considerarlo en tres niveles de significación (lo dicho, el decir y lo que se da a decir). “Por lo tanto, la esencia del lenguaje, su origen, no está en el acto del decir (escrito u oral); ni tampoco en el nivel de lo dicho (el discurso ya concretado del habla), sino en ese previo donde algo se da a decir”. Y agrega: “En ese lugar donde el Habla (y no el hombre) es quien habla; donde éste se encuentra ‘atravesado por el lenguaje’ y donde todo hablar posterior no es sino un co-rresponder” (Vegh, 2011).

CORO: La Leyenda del Tiempo (Camarón de la Isla, 1979)

3.4 “Yo, la verdad, hablo”. Yo, la verdad, miento¹⁷.

“*Alētheia* y *Lethé* no se excluyen ni se contradicen; son los polos de una sola y misma potencia religiosa. La negatividad del Silencio y el Olvido forman la sombra inseparable de la Memoria y de *Alētheia*. Es en nombre de la misma potencia que las Musas, hijas de la Memoria, saben a la vez ‘decir verdades y embustes que parecen realidades” (Detienne, s.f., p.10).

Según Vegh, si con Heidegger pensábamos la verdad *Alētheia* como desocultamiento, es porque en el pensamiento Heideggeriano, el logos “es la casa del Ser”. Pero psicoanalíticamente, a partir de Lacan, el ser es un *faux-etre*, un falso ser. Esta diferencia respecto al ser repercute en la noción de verdad, por eso Lacan habla de la *mi-dire de la vérité*, “medio decir de la verdad”. Desde esta noción de la verdad, la verdad no dice todo “porque al menos un significante le falta, el saber es incompleto”, y porque “hay algo que no es del orden del decir: lo real del goce” (Vegh, 2011).

En el Seminario 17, Lacan (1975) dijo que la verdad sólo puede enunciarse en un semi-decir apelando al modelo del enigma como ejemplo del mismo, un semi-decir que

¹⁷ Lacan (1966, p.386).

permite al sujeto enmascararse. Manfredi et al (2012, p.468) añaden: “en todo mito hay siempre ‘alguna verdad’ en juego, sin que sea necesario recurrir a la creencia ingenua de su necesidad de demostración empírica. Por ello Lacan señala que la Verdad siempre es a medias y en este sentido No-toda”. “La práctica analítica revela que el sentido se fuga irremediabilmente, que no hay una verdad última que le dé cierre y consistencia definitiva” (Godoy, 2015, p.292), esto repercute en que cualquier concepción del mundo (cosmovisión) sea una ficción creada por la palabra, en el intento de tapar la fuga de sentido haciéndonos creer que las cosas son en su esencia, como si pudieran ser dotadas de verdad y sustancia.

Eidelsztein (2011) explica que, para Lacan, “la verdad tiene estructura de ficción” y, en esta perspectiva aclara que las ficciones revelan “[...] del lenguaje el valor de uso, o sea, el estatuto de útil”. Desde esta perspectiva, podemos apreciar mejor que no se trata de lo que el mito sea, sino de la potencia que sostiene entre el decir y lo dicho, del uso que se le dé.

Manfredi et al, (2012, p.469) señalan que lo medular no es lo que el mito agrega; sino “aquello que precisamente no puede incluir, justamente, de aquello que se sustrae. En ese sentido, el Mito no opera como efecto de cierre sino como apertura e interrogación por lo Real. (...) El mito señala el límite que lo real puede señalar “allí donde hace agujero”.

Lemoine (1990, p.44) explica que “el sujeto dividido, es el ausente que escribe ausente”, que lo que ha sido escrito en el inconsciente ha sido inscrito en ausencia del sujeto y a pesar de él, a través del fantasma, del sueño o del poema. Agrega que el escrito es la instancia del inconsciente que insiste hasta alcanzar al destinatario y transformarse así en palabra, poniendo como ejemplo la carta robada de Edgar Allan Poe, que inspiró a Lacan. Lemoine señala, sin embargo, que “si hay un texto inconsciente, consiste esencialmente en una marca que denuncia un corte” (la castración que señala el límite del sentido, que la verdad es no-Toda). “El texto, entonces, estaría hecho esencialmente de agujeros” (Lemoine, 1990, p.45) y el sujeto está dividido entre el escrito y la palabra: “toda palabra arrastra escrito inconsciente, pero todo escrito tiende a volverse palabra” (Lemoine, 1990, p.50). El escrito del escritor es la recuperación consciente de un texto inconsciente. Por eso queda al borde del agujero es ‘litoral’ más que literal o literario” (Lemoine, 1990, p.50). Se trata de una insistencia extraña y reconocible:

“conexión de sonido y sentido producidos en los intersticios de las palabras, en ese juego extraño y loco de hacer persistir lo imposible, recrear lo perdido, capturar lo que se escapa en los silencios del decir, queda lo que deja una voz al caer” (Hounie, 2013, p.388).

Según Lemoine (1990, p.52), lo propio del escrito es el permitir la referencia a la verdad (“la verdad, habita el escrito”) “pero es letra muerta si la palabra no viene a interrogarla” y “la palabra es sólo viento, si no la retiene el escrito en su verdad”.

“En el seminario llamado ‘*L’insu que sait de L’une-bévue s’aile ‘a mourre*’, Lacan afirmaba que ‘La astucia del hombre es atiborrar todo eso con la poesía, que es efecto de

sentido, pero también efecto de agujero. No hay más que la poesía, se los he dicho, que permita la interpretación. Es por eso que yo no llego más, en mi técnica, a lo que ella sostiene. **Yo no soy bastante poeta**" (Hounie, 2013, p.385).

CORO: *Funny you should say that* (Alan Parsons Project, 2018)

Episodio 4 - Uso del mito

4.1 Demanda de sentido

CORO: Tu gitana (Luar Na Lubre, 2009)

Vimos que, según Walter Otto, el mito es un relato del origen, lo ominoso y lo monstruoso; según Eliade, es un relato de una creación, cuenta cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser. A través de Lévi-Strauss, vimos que todo mito plantea un problema cuya naturaleza es variada y diversa, pero siempre compleja. De una u otra forma, todos parecen acordar que un mito es un relato que refiere a un intento de dar sentido a algo complejo, extraño, de alguna forma inaccesible o perdido en tiempos primordiales.

Por otra parte, con Freud hemos visto, a través del complejo del prójimo y *das Ding*, que el pensar se descompone en una parte inasimilable, que no está, que falta (la cosa del mundo), y una comprendida por el yo a través de su propia experiencia. Y con Zabalza que cualquier estímulo está decodificado según esa huella mnémica que no es más que la marca de algo perdido. Con Recalcati, vimos que en el *pathos* podemos identificar el motor que da lugar al grito, que en tanto sea respondido por un Otro, se constituye en demanda de sentido: palabra que interroga, retenida por el escrito en su verdad, según Lemoine. Y que, a su vez, Recalcati señala algo que es posible identificar en los mitos (refiriéndose a la oración/plegaria): Lacan ve en esta una "especie de llamado radical" del sujeto al Otro.

Disponemos de suficientes elementos para preguntarnos ¿cómo se relacionan la falta en ser, el *pathos* y una posible demanda de sentido, a la que el mito parece haber acudido (anticipándose al aserto)? Es que cuando atestiguamos un relato mítico, al mismo tiempo podemos intuirle una pregunta formulada, una invocación (in-voca-ción, ¿una acción de poner en boca?). Podemos pensar que, si el mito habla, nos habla, es porque alguien -alguna vez- logró hacer la pregunta, alguien -alguna vez- no quedó mudo cuando el grial pasaba frente a sus ojos. Pero dejemos la pregunta planteada; esta vez, no es momento de concluir.

CORO: *Mother* (Waters, 2020)

4.2 Uso normativo del mito (en tanto mito vivo y eficaz).

Hemos visto con Eliade que la función principal del mito es revelar los modelos ejemplares "de todos los ritos y actividades humanas significativas" y que este autor señala que cuando el mito está vivo fundamenta y justifica todo el comportamiento y la actividad del

hombre. Freud (1930, pp. 98-99) también lo notó, destacando su función normativa: “la cultura totemista descansa en las limitaciones a que debieron someterse para mantener el nuevo estado. Los preceptos del tabú fueron el primer ‘derecho’”.

Lévi-Strauss señala que, gracias a Freud, el mito de Edipo “sigue siendo vivo y eficaz” (1985, p.171) con nuevas variantes introducidas por el psicoanalista vienés, que respetan las leyes del pensamiento mítico.

Esto nos lleva a preguntarnos respecto al uso que se le ha dado a un decir con potencia normativa. Resulta evidente que en aquellos pueblos en que el mito estaba vivo, éste era usado para ordenar el caos: “el territorio desconocido (Caos), se transforma en Cosmos, se hace *imago mundi*” (Eliade, 1992, p.149), para instalar una Ley que estableciera límites entre lo permitido y lo prohibido.

En tanto realidad cultural que genera acción cultural, el mito no puede pensarse como propiedad de alguien singular; perdido en orígenes primordiales, es acervo cultural, saber apropiado y reproducido colectivamente. Pero su función normativa presume una autoridad que mandata, por ello es dado suponer que cuando el mito funciona como norma, alguien investido con autoridad hace uso del mismo para ordenar el caos, domar lo anárquico, primitivo e incestuoso que amenaza con subvertir el orden, con el retorno a lo natural. A modo ilustrativo y apelando al pensamiento mítico, observemos el uso que Freud hizo del mito edípico en el contexto de sus discípulos, o en la relación amorosa de Ferenczi con Gizella/Elma: mandató una acción, desde su lugar de autoridad (por todos los implicados reconocida) amparado en la conveniencia de limitar el deseo incestuoso, de imponer la Ley del Padre. La posterior confesión de Ferenczi a Gizella, constata un algo que se perdió en el camino, su pasión. Pero su concomitante vuelco abnegado a la causa del psicoanálisis, podría evidenciar que ese algo perdido encontró otro camino, esta vez, disponible al Padre.

Sin embargo, esto no ocurre siempre.

CORO: *Hey Song* (Glitter, 1972)

4.3 Uso académico: el mito subordinado al logos moderno.

Vimos que Freud se movió en torno a dos nociones de verdad, *alētheia* y la moderna, y que esto tuvo efecto en el desarrollo de dos instrumentalidades que avanzaron en paralelo a través de su obra: por un lado, el desarrollo de una técnica antigua y artesanal (a la que luego retornó Lacan); y por otro, la construcción de una disciplina moderna, a través de la acumulación de conocimiento objetivable (en relación de dependencia con el paradigma vigente). Ya nos habíamos formulado la pregunta, por qué la insistencia en decodificar en términos del logos *apophanticos*, de enunciados asertivos que restringían la significatividad a lo propositivo, en forma excluyente, como verdadero o falso.

Con los ejemplos ya citados en el primer capítulo, vimos que Freud entendía los mitos como proyecciones de percepciones endopsíquicas vinculadas a lo inconsciente que la ciencia debía transformar en psicología de lo inconsciente; y que gracias a las ciencias físicas la mitología se transformaría en psicología, o que explícitamente: “no existe un divorcio entre mito y ciencia. Sólo el estadio alcanzado en la actualidad por el pensamiento científico, nos permite comprender lo que contiene un mito”. O sea, Freud estableció una relación de identidad entre el pensamiento mítico y el psicoanalítico, que logra su clave de decodificación en el logos moderno. ¿Qué le permitió esta relación de identidad? Por un lado, hallar en el comportamiento primitivo la base muestral que le permite hacer inferencias psicológicas con carácter universal; por otro lado, la naturaleza estructural de los mitos le dio una teoría general que le permitió hacer deducciones psicológicas. Veamos algunos ejemplos de este uso moderno que Freud hizo del mito.

“Aprovecho esta oportunidad para asegurarle que la mitología y el universo de los cuentos tradicionales sólo se vuelven comprensibles mediante el conocimiento de la vida sexual infantil. He ahí, pues, una conquista de los estudios analíticos”. (...) “en la vida anímica del niño se registran todavía hoy los mismos factores arcaicos que en las épocas primitivas rigieron de manera universal la cultura humana. En su desarrollo anímico, el niño repetiría de manera abreviada la historia de las etnias, tal como hace mucho lo ha discernido la embriología respecto del desarrollo corporal” (Freud, 1926, p.198).

Si nos adelantamos un poco más, veremos más argumentos de este tipo al presentar el carácter universal del complejo de Edipo, dando prueba de ello sobre relatos históricos y mitológicos:

“Acudamos por eso a la mitología, nuestro principal testimonio de las relaciones imperantes en las épocas primordiales. Nos informa que en los mitos de todos los pueblos, y no sólo de los griegos, abundan con profusión los vínculos amorosos entre padre e hija, e incluso entre madre e hijo. La cosmología, así como la genealogía de los linajes reales, están basadas en el incesto. ¿Con qué propósito cree usted que se crearon esos mitos? ¿Para estigmatizar a dioses y reyes como criminales, para atraerles el horror del género humano? Habrá sido, más bien, porque los deseos incestuosos son una herencia arcaica de la humanidad y nunca se superaron por completo, de suerte que los dioses y sus retoños aún tenían permitido cumplirlos cuando la mayoría de los comunes mortales ya había debido renunciar a ellos. En total armonía con estas enseñanzas de la historia y de la mitología, hallamos presente y activo todavía hoy el deseo incestuoso en la infancia del individuo” (Freud, 1926, pp.200-201).

Retomamos la pregunta, ¿por qué tanta insistencia en la traducción lógica moderna y la subordinación del mito al paradigma de la ciencia si, además, sólo cuatro años más tarde,

él mismo escribiría (en *El malestar en la cultura*) que era mejor evitar la analogía compulsiva? Prestemos atención al texto del que tomamos estos fragmentos: “¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial”. El contexto de estos dichos es la acusación de “curanderismo” hecha sobre un psicoanalista (Theodor Reik), por haber oficiado de analista sin ser médico. ¿Qué pone en juego esta acusación? Que, si el fundamento de la categorización de “curanderismo” se sostiene en que Reik no era médico, redundaría en que el psicoanálisis de por sí es curandería y que sólo la profesión médica es capaz de quitarle ese sesgo. Esa acusación, implícitamente, despojaba a la disciplina psicoanalítica de su saber al depositar la validez de su ejercicio en la profesión médica. Por tanto, se trata de un texto donde Freud discute la subordinación del psicoanálisis en tanto disciplina, a la ciencia de la medicina. En el contexto positivista de la época, y del acontecimiento que motivó la redacción del texto, Freud hablaba sobre la capacidad del psicoanálisis de relacionarse con la verdad a través del logos moderno, y por ello se esforzaba en traducir los mitos con codificación del logos. Es posible que este contexto, en que Freud debió argumentar la capacidad explicativa del psicoanálisis, haya incidido en el énfasis de subordinación del mito al logos. Esta lucha por reivindicar el estatus científico del psicoanálisis, independiente de la profesión médica, siguió presente en su obra:

“que el psicoanálisis no es una rama especial de la medicina. No veo cómo alguien podría negarse a reconocerlo. El psicoanálisis es una pieza de la psicología, no de la psicología médica en el sentido antiguo ni de la psicología de los procesos patológicos, sino de la psicología lisa y llana; por cierto, no es el todo de ella, sino su base {*unterbau*}, acaso su fundamento {*Fundament*} mismo” (Freud, 1927, p. 236).

Quisiéramos pensar que 100 años después, la verdad del logos moderno ha dejado de imponer su filtro reduccionista a la disciplina. Sin embargo, no podemos evitar admitir que mientras escribimos este texto, recurrentemente nos hemos preguntado si la forma en que este decir está expresado se ajusta al que habilita la Academia. Admitamos, por lo pronto, que Freud protagonizó una verdadera lucha contra titanes de su época.

CORO: Muere Libre (Kraken, 2009).

4.4 El uso “Otro” del mito, el uso analítico.

“La coincidencia de investigación y tratamiento en el trabajo analítico es sin duda uno de los títulos de gloria de este último. Sin embargo, la técnica que sirve al segundo se contraponen hasta cierto punto a la de la primera”. (...) “El éxito corre peligro en los casos que uno de antemano destina al empleo científico y trata según las necesidades de este; por el contrario, se asegura mejor cuando uno procede como al azar, se deja sorprender por sus virajes, abordándolos cada vez con ingenuidad y sin premisas. Para el analista, la conducta correcta consistirá en pasar de una actitud psíquica a la otra al compás de sus necesidades;

en no especular ni cavilar mientras analiza, y en someter el material adquirido al trabajo sintético del pensar sólo después de concluido el análisis” (Freud, 1912, p.114).

Al señalar que el material analítico no debe ser trabajado simultáneamente con fines de investigación porque sus técnicas se contraponen, Freud advierte el efecto nocivo del pensar sintético sobre la escucha analítica. Ya hemos reflexionado sobre ello al diferenciar la instrumentalidad que pone en juego la verdad *alétheia* y la verdad de la ciencia moderna: una técnica artesanal que se distancia de la técnica propia de la ciencia moderna.

Dado que usualmente Freud nos habla de los mitos a través de textos de divulgación científica del psicoanálisis, en su obra escrita abundan los ejemplos de uso del mito traducido por el logos moderno. Sin embargo, Freud también nos ha mostrado otro uso del mito, el analítico. Veamos un ejemplo para ilustrarlo.

Como ya hemos mencionado, con el objetivo de dar cuenta de conceptos que van contra el “sentido común”, las creencias o lo culturalmente aceptado como “normal” (como la existencia de sentimientos hostiles entre padres e hijos) Freud se apoyaba en relatos míticos que evidenciaran que, alguna vez, eso ya había sido dicho. Y si alguna vez fue dicho, es porque relata algo que ha venido a la existencia. Así el mito pasaba a funcionar como contenido manifiesto de lo que él presentaba como contenido latente.

En “La interpretación de los sueños”, Freud (1900a) al tratar de evidenciar los sentimientos hostiles que subyacen en “los sueños de la muerte de personas queridas”, recurrió al relato mítico para dar testimonio de la existencia de esta posibilidad, y luego comparó este hecho con acontecimientos actuales que apoyaban su tesis:

“Las oscuras noticias que de los tiempos primordiales de la sociedad humana han llegado a nosotros en la mitología y las sagas nos transmiten una triste idea del despotismo del padre y de la inmisericordia con que usó de él. Cronos devora a sus hijos como el jabalí a sus cachorros, y Zeus castra al padre y lo suplanta como señor. Cuanto más irrestricto fue el poder del padre en la familia antigua, tanto más debió el hijo, llamado a sucederle, situarse como su enemigo y sentir la impaciencia de alcanzar la dominación por la muerte del padre. Aun en nuestra familia burguesa, el padre, negando a su hijo la independencia y los medios para procurarla, suele favorecer el desarrollo del germen natural de hostilidad contenido en esa relación. El médico observa hartas veces en el hijo que el dolor ante la pérdida del padre no puede sofocar su satisfacción por la libertad al fin alcanzada” (Freud, 1900a, pp.265-266).

Más adelante, en 1901, en su texto Psicopatología de la vida cotidiana, Freud se puso a sí mismo como ejemplo al dar cuenta de “errores de la memoria” que develan conflictos inconscientes. En este sentido, señaló errores de su memoria que le llevaron a escribir “una serie de falseamientos” mientras redactaba “La Interpretación de los sueños” que pudo esclarecer mediante análisis. Uno de estos casos fue haber afirmado que Zeus había castrado a su padre Cronos y lo había destronado. “Pero erróneamente atrasé esa crueldad en una generación: la mitología griega la hace perpetrar por Cronos y la víctima es su padre

Uranos!” (Freud, 1901b, p.213). Sin embargo, aclara en nota al pie: “¡Pero no era un error total! Según la versión órfica del mito, Zeus repite la castración en su padre Cronos” (p.213).

“Al influjo del recuerdo de este mismo hermano, atribuyo el haber adelantado una generación la crueldad mitológica de los dioses griegos. Entre las advertencias de mi hermano, durante largo tiempo guardé memoria de una. Me dijo: «Para la conducción de tu vida, no olvides que no perteneces en verdad a la segunda generación respecto de la de tu padre, sino a la tercera». Nuestro padre se había vuelto a casar en años posteriores, y era por eso mucho más viejo que sus hijos de segundas nupcias. Yo cometo el referido error en el libro justamente ahí donde trato de la piedad entre padres e hijos”. (...) “Tras la rectificación, reexaminé cada uno de los casos y de igual manera me convencí de que mi recuerdo sobre cuestiones de hecho sólo era infiel cuando yo adrede había desfigurado o disimulado algo en el análisis. De nuevo, había aquí un error inadvertido como sustituto de una reticencia o represión deliberada” (Freud, 1901b, p.215).

Con este ejemplo, vemos como Freud giró sobre sus propias palabras, las observó, y logró ver algo de sí mismo, hubo un efecto de verdad, de su verdad, que se le hizo evidente cuando fue capaz de observar su apropiación del relato mítico. Esto es un ejemplo de lo que señalan Manfredi et al (2012, p.468): “la condición intraducible del mito permite alojar en su estructura, aquello que lo extrae de un intento de explicación y aporta al sujeto la posibilidad de armar su propia lengua portadora de su intraducible verdad”.

Destacamos una puntualización que hace Minaudo (2013, p.93) respecto al recurso de la metáfora o la analogía: no siempre acumulan sentido, no es en la cristalización de un sentido donde se agota su función. También podemos distinguir otro uso: “como acceso a lo inaccesible del lenguaje, pero con el lenguaje”.

Según Zabalza (2004), el “uso Otro” del mito es que no cierra el efecto de verdad y se enfoca en la hiancia entre enunciado y enunciación, en el uso del mito en tanto “en-mascaramiento” de la enunciación. Se trata entonces de recordar que la verdad es un semi-decir, que tiene estructura de ficción. La apropiación del lenguaje mítico, permite entonces, apreciar el valor de uso del lenguaje, para qué es útil.

“Lejos del esfuerzo por encontrar un sentido completo, acabado o inserto a priori; se trata antes que nada, de abrirse a la multiplicidad de la significancia, en un sentido similar al que propone Barthes (1975) en el análisis textual, es decir, un análisis que llega a concebir, a imaginar y a vivir lo plural del texto. (...) Bajo estas consideraciones pues, es viable poder diseñar una configuración para ese espacio discursivo multidimensional, que lejos de subsumirse a un paradigma unificador que rija las relaciones entre los distintos elementos que intervienen, procure dar cuenta de su complejidad (Hounie, 2010, p.38).

CORO: Las Décimas (La Trampa, 2017).

Conclusiones

CORO: *Feeling good* (Simone, 2012).

Desde la antropología, etnógrafos y mitógrafos han logrado identificar en el mito, aspectos estructurales y funcionales que llamaron la atención de Freud por su semejanza con aspectos estructurales y funcionales del aparato psíquico.

Como decía Lévi-Strauss, la grandeza de Freud fue pensar como lo hacen los mitos ¿en qué se asemejaban el pensamiento mítico y el psicoanalítico? Sostenidos en palabras, daban cuenta de una forma de codificar, una estructura con lógica propia, cuyos contenidos decían más sobre un funcionamiento en torno al deseo y la ley, que sobre lo referido en forma manifiesta.

La filosofía, por su parte, ha permitido notar que la humanidad siempre se ha preguntado por “la verdad”, su naturaleza, y en función de esto último, cuál sería el método apropiado para acceder a ella. En esta búsqueda, la humanidad ha variado el lugar en que ubica la verdad y con ello, la consideración del mito en relación a ésta: primero el mito fue relato de la verdad; con el cristianismo y la ciencia moderna, el mito fue relato de ilusiones y ficciones (porque en el cristianismo, la verdad era narrada por los testamentos, y para el paradigma científico la verdad sólo puede ser expresada a través del logos). Ya desde el paradigma científico y dentro del contexto de la antropología, el mito pasó a ser objeto de estudio y fue evidencia de la existencia de una estructura universal (con particularidades de apertura, flexibilidad y límite difusos que desafían la lógica científica). Para el psicoanálisis, en su etapa fundacional, la mitología fue un saber subordinado a la doctrina psicoanalítica, en tanto código de significación que otorgaba evidencia empírica sobre la universalidad de la doctrina. Sin embargo, en paralelo a este camino, Freud fue desarrollando un método que le permitió conocerse a sí mismo a través del mito. En esta otra faceta del camino, Freud experimentó los límites del decir científico para hablar de su objeto de conocimiento (por ejemplo, en “Más allá del principio del placer”); y comienza a expresar sus dudas respecto al concepto evolutivo (por ejemplo, en “El Malestar en la cultura”). Con ello, quedaron sentadas las bases para un devenir psicoanalítico que se distancia de la idea de verdad absoluta y universal a priori, como algo preexistente, que debía ser desenterrado y develado. Desde ese lugar, rescata al devaluado *mythos* en tanto semi-decir de la verdad no-toda del sujeto. Resumiendo, efecto de la relación de la humanidad con la verdad, el mito fue considerado y usado de diferentes maneras: fue un relato de la verdad, fue un relato de una ficción, fue un objeto de conocimiento, la base muestral necesaria para inferir un saber de la doctrina psicoanalítica con carácter universal y un sistema simbólico universal del cual hacer deducciones psicológicas; por último (¿y de vuelta al comienzo?) fue un modo de bordear con la palabra lo inaccesible a la palabra.

Esto nos lleva hacia otro umbral, preguntarnos por los diferentes efectos observables a partir de los distintos usos que la humanidad ha dado al mito.

Cuando un mito está vivo, fundamenta conductas que se le imponen a los sujetos. Por eso se apela a los mitos de los pueblos primitivos para conocer su comportamiento desde la perspectiva etnográfica. En la actualidad, Edipo es un mito vivo, y como Lévi-Strauss señala, Freud es una de las tantas fuentes del mismo. ¿Qué tanto el encarnar un mito determina comportamientos? se podrían hacer hipótesis sobre cómo se relacionan: por un lado, el señalamiento de hostilidad entre padre-hijo a través del mito de Zeus y Cronos; y por otro, la hostilidad que el otro Zeus, el que portaba el anillo con una gema verde, experimentó con sus propios hijos (intelectuales).

Como enfatiza y preocupa tanto a Campbell, en donde el mito estaba vivo, sin importar época histórica o lugar geográfico, se le daba un uso normativo. Al portar un decir sobre conflictos vinculados a la autorregulación y la regulación social, establecía un orden en el caos, un límite al deseo, ponía en palabras el malestar que este límite generaba y mostraba un modelo ejemplar de comportamiento.

El impacto de la ciencia moderna nos permite observar otro uso del mito: el académico. Cada saber disciplinar, hizo su propio uso, el que a nosotros nos interesa es el psicoanalítico. Para instaurar una disciplina con independencia epistemológica de la medicina, Freud tuvo que recurrir a las significaciones, a traducciones del código mítico en el formato admitido por la Academia: el del Logos y sus reglas de identidad. Y aquí debemos distinguir su rol como psicoanalista, de su rol como arquitecto de una nueva disciplina con pretensión científica, a comienzos del siglo XX y en el marco del paradigma positivista. Freud necesitaba “evidencias empíricas” y la mitología se las dio. Por eso forzó la capacidad de la psicología de generar un código que funcionara como clave para decodificar la mitología y sostener que todo mito era reducible a un mecanismo psicológico. Necesitaba la universalidad de los casos que le ofrecían los mitos para argumentar la validez de su disciplina ante un paradigma que no estaba pronto para entender que daba igual si era cuervo o milano, lo relevante era entender la lógica del pensamiento psicoanalítico. De esto se desprende que haya usado la mitología para deducir aspectos del funcionamiento psíquico individual, así como que haya aplicado explicaciones del funcionamiento psíquico individual para inferir verdades universales de la realidad mítica. En cualquiera de los dos sentidos, inductivo o deductivo, el mito era tamizado por el decir del logos, estableciendo relaciones de identidad entre dos conjuntos presuntamente idénticos. Un relato mítico de esto, podría ser pensar a Freud como héroe que asume la tarea de llevar al psicoanálisis a la Edad de Oro, momento cúlmine en que la ciencia sería capaz de explicarlo todo. Esta saga fue muy fructífera para la disciplina psicoanalítica, pero desde esta perspectiva, no hay lugar para lo inaccesible: todo

será -algún día- explicado por la ciencia, traducido al lenguaje del logos, a la verdad absoluta de su decir hegemónico.

Cuando Freud gira sobre su propio decir mitológico, y nos cuenta cómo observa la distancia entre su propio enunciado y la enunciación, pasa a ser el héroe mítico que muestra un modelo ejemplar: construye un método. Lo que nos muestra es la potencia del decir mítico en acción. Señala la potencia del uso analítico del decir mitológico, encontrarse con el tiempo eterno y detenido a través de la palabra, conocer algo de lo no sabido que se sabe. Por su estructura abierta, de límites difusos, el mito ofrece cadenas significantes que señalan sin definir, que apuntan hacia algo más allá de lo dicho, señala lo inaccesible que tiene efecto. Por su función veladora/develadora, pone en juego un hacer del sujeto con su deseo que es factible de ser observado. Permite un giro sobre uno mismo, quien hace uso de la palabra mítica, puede girar sobre su eje y observar su propio pensamiento mítico, escucharse a sí mismo diciendo, e intentar analizar la distancia entre lo dicho y lo que se dice.

En suma, con pocas y rudimentarias destrezas (“yo no soy bastante poeta”) y apelando a la buena disposición y oficio del lector, este escrito propone un decir abierto a diferentes lecturas. En clave mítica, podría relatar la gesta heroica de un héroe que, encarnando sus propios mitos, sentó las bases de un saber-hacer y un decir sobre Eros. En clave trágica, podría narrar el conflicto de un héroe que se debate entre la vía del logos que lo llevaría a la Edad de Oro y la vía mítica que lo devuelve a su propio indecible, el drama de un mortal a merced de fuerzas que se le imponen, la lucha entre lo apolíneo y lo dionisiaco de la humanidad. En clave lógica, lo escrito aspira a aproximarse a una explicación posible del surgimiento y devenir de una disciplina, que inicialmente impulsada por su pretensión científica, se encontró con la posición analítica: gracias al esfuerzo por intentar reunir una verdad con la palabra, generó un método para producir efectos de verdad a través de la palabra. En clave analítica, quizás sólo sea parte del despliegue de una red de significantes (de origen y destino perdido en tiempos míticos) promovida por una experiencia del pathos que se expresa con un “no me alcanzan las palabras”.

Luego, “el habla habla”, “yo, la verdad, hablo”, “yo, la verdad, miento”, “pero yo no soy bastante poeta”, por eso *mythos* acude. Entonces, cuando la palabra muestra, podemos -por un momento- conovernos en silencio ante la visión.

Agradecimientos

Gloria y Emir.

Christian y Sophia.

Verónica y Ana Luisa.

Referencias

- Agamben, G. y Ferrando, M. (2014) *La muchacha indecible: Mito y misterio de la Kore*. Madrid, España: Editorial Sexto Piso España S.L.
- Amador Bech, J. (2017) El sustrato científicista de la antropología estructural: una crítica desde la hermenéutica (primera parte): Las raíces positivistas y cartesianas de la antropología estructural. *Interpretatio*, 2.1, pp. 155-194. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/315571272_El_sustrato_cientificista_d_e_la_antropologia_estructural_una_critica_desde_la_hermeneutica_primera_parte_Las_raices_positivistas_y_cartesianas_de_la_antropologia_estructural_The_Scientificist_Substrat
- Bodner, G. (2016) Apuntes sobre la función del mito en el psicoanálisis. *Temas de Psicoanálisis*. Num 11. Recuperado de: <http://www.temasdepsicoanalisis.org/2016/02/04/apuntes-sobre-la-funcion-del-mito-en-el-psicoanalisis/>
- Calle-Gruber, M. (2009). Los sesgos de Aletheia. *Acta poética*, 30(2), pp. 35-57. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-30822009000200003&lng=es&tlng=es.
- Campbell, J. (2019) *Los mitos: su impacto en el mundo actual*. Barcelona, España: Editorial Kairós.
- Capra, F. (1992) *El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Troquel.
- Chrétien de Troyes (s.f.) *El cuento del Grial*. Luarna ediciones [versión online] Recuperado de: <http://www.ataun.eus/BIBLIOTECAGRATUITA/CI%C3%A1sicos%20en%20Espa%C3%B1ol/Chr%C3%A9tien%20de%20Troyes/El%20cuento%20del%20grial.pdf>
- Detienne, M. (s.f.) *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Recuperado de: http://pdfhumanidades.com/sites/default/files/apuntes/19_-_Detienne_-_Los_maestros_de_verdad_en_la_Grecia_arcaica_%28108_Copias%29_0.pdf
- Eidelsztein, A. (2011) La teoría de las ficciones o la ficción en el sentido más verídico. *Imago Agenda*. Nº 150: *Ficción y realidad en psicoanálisis*. Recuperado de: <http://www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=1516>
- Eliade, M. (1992) *Mito y Realidad*. Barcelona, España: Ed. Labor S.A.
- Escoubas, E. (2009) "Mythos, logos, epos son la palabra" (Heidegger). *Areté Revista de Filosofía*. Vol. XXI, Nº 2, pp. 401-409. Recuperado de: <http://www.scielo.org.pe/pdf/arete/v21n2/a08v21n2.pdf>

- Fierro, C. (2015) A cien años de "Historia del Movimiento Psicoanalítico": la controversia Freud-Jung desde la historia crítica de la psicología. *Revista Peruana de Historia de la Psicología* 1(1), pp. 7-27. Recuperado de: https://www.academia.edu/19601334/A_Cien_A%C3%B1os_de_Historia_del_Movimiento_Psicoanal%C3%ADtico_La_Controversia_Freud_Jung_desde_la_Historia_Cr%C3%ADtica_de_la_Psicolog%C3%ADa_100_Years_since_History_of_the_Psychoanalytic_Movement_The_Freud_Jung_Controversy_and_Critical_History_of_Psychology
- Freire, H. (2009) Mitos en el cine. *Topia*. Recuperado de: <https://www.topia.com.ar/articulos/mitos-en-el-cine>
- Freud, S. (1895 [1992]). Proyecto de psicología. En: Sigmund Freud Obras completas (Tomo I). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1899 [1991]) Sobre los recuerdos encubridores. En: Sigmund Freud Obras completas (Tomo III). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1900a [1991]) La interpretación de los sueños: primera parte. En: Sigmund Freud Obras completas (Tomo IV). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.
- Freud; S. (1900b [1991]) La interpretación de los sueños: continuación. En: Sigmund Freud Obras completas (Tomo V). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1901a [1991]) Sobre el sueño. En: Sigmund Freud Obras completas (Tomo V). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1901b [1991]) Psicopatología de la vida cotidiana: Sobre el olvido, los deslices en el habla, el trastocar las cosas confundido, la superstición y el error. En: Sigmund Freud Obras completas (Tomo VI). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1908a [1992]) El creador literario y el fantaseo. En: Sigmund Freud Obras completas (Tomo IX). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1908b [1992]) Sobre las teorías sexuales infantiles. En: Sigmund Freud Obras completas (Tomo IX). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1908c [1992]) Carácter y erotismo anal. En: Sigmund Freud Obras completas (Tomo IX). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1909 [1992]) Análisis de la fobia de un niño de cinco años: A propósito de un caso de neurosis obsesiva. En: Sigmund Freud Obras completas (Tomo X). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1910 [1991]) Cinco conferencias sobre psicoanálisis. En: Sigmund Freud Obras completas (Tomo XI). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1911 [1991]) Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente. En: Sigmund Freud Obras completas (Tomo XII). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.

- Freud, S. (1912 [1991]) Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico. En: Sigmund Freud Obras completas (Tomo XII). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1913 [1991]) Tótem y tabú. En: Sigmund Freud Obras completas (Tomo XIII). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1926 [1992]) ¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial. En: Sigmund Freud Obras completas (Tomo XX). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1930 [1992]) El malestar en la cultura. En: Sigmund Freud Obras completas (Tomo XXI). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1939 [1991]) Moisés y la religión monoteísta. En: Sigmund Freud Obras completas (Tomo XXIII). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.
- Gabaldón, S. (2000) Antropología, mitología y psicoanálisis. *Acheronta. Revista de Psicoanálisis y Cultura*. Nro. 12. Recuperado de: <https://www.acheronta.org/acheronta12/antromito.htm>
- Genovesi, M. C. (2018) El abordaje del pathos humano en Marx, Freud y Nietzsche. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXIII-Nº1 (2018), pp. 77-92. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6794919.pdf>
- Godoy Contreras, I. (2016). La verdad como Aletheia, un trágico asunto en Edipo Rey de Sófocles. *Alpha (Osorno)*, (42), 163-176. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012016000100011>
- Guzzetti, C. (s.f.) Edipo: mito, tragedia, complejo. Destinos de un enigma. Recuperado de: <http://coldepsicoanalistas.com.ar/edipo-mito-tragedia-complejo-destinos-de-un-enigma/>
- Hounie, A. (2010) Clínica y Transmisión. *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, 1(2),33-62. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=4758/475847404002>
- Hounie, A. (2013) *La construcción de saber en Clínica*. (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.
- Koren-Yankilevich (2020) Freud of The Rings: Los anillos del “comité secreto” expuestos en Jerusalén. *Psicoanálisis - Vol. XLII - n. 1 y 2* . pp. 205-210. Recuperado de: <https://www.psicoanalisisapdeba.org/descriptores/etica/freud-of-the-rings-los-anillos-del-comite-secreto-expuestos-en-jerusalen/>
- Lacan, J. (1966, [2014]) La cosa freudiana, o sentido del retorno a Freud en Psicoanálisis. En: *Escritos 1: segunda parte*. pp.379-410. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores Argentina S.A.
- Lacan, J. (1975 [1992]) *El Seminario 17: el reverso del psicoanálisis*. Argentina, editorial Paidós.

- Leconte, M. (2015). El habla habla: el Heidegger del pensar onto-histórico y la pregunta por el origen de la significación lingüística. *Areté*, 27(2), 109-120. Recuperado de: http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1016-913X2015000200006
- Lemoine – Luccioni, E. (1990) *¿Las mujeres tienen alma?* Barcelona, editorial Argonauta.
- Lévi-Strauss, C. (1964 [2013]) *Mitológicas: Lo crudo y lo cocido*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1985 [1986]) *La Alfarera Celosa*. Barcelona, España: ediciones Paidós. Recuperado de: <https://introduccionalaantropologia.files.wordpress.com/2018/10/spanish-edition-claude-levi-strauss-la-alfarera-celosa-paidos-iberica-ediciones-s-a-1986.pdf>
- Manfredi, H., Lado, V., Trigo, M., Almécija, M., Varela, M., Ulrich, G., Pirroni, A., Santana, M., y Ravone, M. (2012). *La verdad del mito (o el mito y su relación con la verdad)*. IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XIX Jornadas de Investigación VIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. Recuperado de: <https://www.aacademica.org/000-072/833>
- Minaudo, J. (2013). *Los usos de la metáfora, el recurso metafórico y el psicoanálisis*. V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XX Jornadas de Investigación Noveno Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. Recuperado de: <https://www.aacademica.org/000-054/225.pdf>
- Nietzsche, F. (1886 [2009]) *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Madrid, España: Alianza Editorial S.A. Recuperado de: https://www.academia.edu/8591664/El_nacimiento_de_la_tragedia
- Pérez Aguirre, L. (1992) Si digo educar para los derechos humanos. *SERPAJ-Nicaragua. HRE/AME/NIC/2*. Recuperado de: <https://searchlibrary.ohchr.org/record/5235>
- Real Academia Española [RAE] (s.f.) *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.3 en línea]. Disponible en: <https://dle.rae.es>
- Recalcati, M. [Video di Massimo Recalcati] (2020) Recalcati spiega Lacan: "Il grido della vita" [archivo de video]. Trad. de Bárbara Méndez González (video publicado en 2013)
- Roudinesco, E. y Plon, M. (2011) *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.
- Sales Alloza, L. (2001) La introducción del narcisismo y sus consecuencias. *Intercambios, papeles de psicoanálisis/ Intercanvis, papers de psicoanàlisi* [en línea], 2001, Núm. 6, p. 31-38, Recuperado de: <https://www.raco.cat/index.php/Intercanvis/article/view/355160>

Sófocles (s.f.) *Edipo Rey*. Biblioteca virtual universal. Recuperado de:
<https://www.biblioteca.org.ar/libros/133636.pdf>

Suzunaga Quintana, J. C. (2016) "Consideraciones sobre la verdad. Heidegger y Lacan, un encuentro imposible en los tiempos de la Alethosfera". *Desde el Jardín de Freud: revista de psicoanálisis*. (16) pp. 287-306 Recuperado de:
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5644100>

Vegh, I. (junio de 2011) Verdad y Real. *Imago Agenda. Nº 150: Ficción y realidad en psicoanálisis*. Recuperado de:
<http://imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=1514>

Referencias sonoro-visuales (en orden de aparición)

INTRODUCCIÓN:

Navarro Gavilán F. y la Orquesta Internacional de Directores de Orquesta [Francisco Navarro Lara] (16 de agosto de 2017) Sinfonía de los Juguetes - Francisco Navarro Gavilán. [Archivo de video]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=WcckyH_voNY

PRÓLOGO:

Zimmer, H. [shadielane] (2006) Hans Zimmer - Chevaliers de Sangreal. [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=u5FyRZbqfeM>

EPISODIO 1:

Gerrard, L. & De Francisci [Miguel Angleu] (15 de febrero de 2015) The Secret Language of Angels. [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=hQp9NEa8Mn0>

Wagner [Philharmonia Orchestra - Tema] (5 de octubre de 2015). Parcifal: Prelude. En Wagner Overtures Vol.1 [Archivo de video] Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=Jbmx28VDdWM>

Chopin [A. M. Goudarzi] (18 de noviembre de 2011) Nocturne C Sharp Minor Chopin. En: El Pianista de Roman Polanski. [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=bAjtVMhQyWw>

TED-Ed (9 de setiembre de 2014) Música y matemática: El genio de Beethoven - Natalya St. Clair. [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=zAxT0mRGuoY>

Rossini, G [The Spirit of Orchestral Music]. ([1817] 30 de enero de 2016) Rossini - La Gazza Ladra (The Thieving Magpie): Overture. [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=CJiiBq8UnlY>

Tucker, T. (1972) *Overture to the Sun*. En A Clockwork Orange (banda sonora). [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=MsYmMZ6X0kU>

Pink Floyd [David Gilmour] (10 de mayo de 2019). Shine On You Crazy Diamond: Live At Pompeii. [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=CiXNIjGX1hY>

EPISODIO 2:

Beethoven, L. ([1972] 11 de febrero de 2013) Ninth symphony, Second Movement: A Clockwork Orange soundtrack. [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=XaqvFHuZaJY>

Serrat, J. M. [Joan Manuel Serrat] (8 de noviembre de 2014) Del Ay al Ay por el Ay. En Hijo de la luz y la sombra: Miguel Hernández. [Archivo de video]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=GdPTe6_jw9I

Orff, C. [Luis Bravo] (22 de julio de 2013) Carmina Burana O Fortuna, Fortune Plango Vulnera Subtitulado Español. [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=FL6f0esz0ws>

EPISODIO 3:

Bach, J. S. [Santa Fe Institute] (28 de febrero de 2014) Music + Math: Symmetry [Contrapunctus VII]. [Archivo de video]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?time_continue=181&v=V5tUM5aLHPA&feature=emb_logo

Rodríguez, S. (20 de setiembre de 2012) Silvio Rodríguez: Mariposas. [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=xVZXqSYk9D4>

Camarón de la Isla, García Lorca, F. [Flamenco de la Historia] (1979) La Leyenda del Tiempo. [Archivo de video]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=MrUWtOtfwDw&list=PLdPuLwINMbVN3DYhnVPJ6_wB1JKKanJrX&index=14

Alan Parsons Project [debbhossy] (2018) Funny You Should Say That. [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=o0lrZaBdgdk>

EPISODIO 4:

Luar Na Lubre [Warner Music Spain] (2009) Luar Na Lubre - Tu gitana (Ao Vivo) [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=2F9GJEhOEKA>

Waters, R. [Roger Waters] (17 de mayo de 2020) Roger Waters – Mother. [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=9ICFaSL9aSE>

Glitter, G. ([1972] 12 de abril de 2009) Hey Song - Rock n roll part 2- Gary Glitter. [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=t-hB1TzoG7M>

Kraken [Benishe] (19 de mayo de 2009) VIII. KRAKEN - Muere Libre. [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=e7uoBdD0w1A>

La Trampa (8 de diciembre) La Trampa - Las Décimas: Teatro De Verano, 2017, Montevideo, Uruguay. [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=t6M5-3JwNNk>

CONCLUSIONES:

Simone, N. [Cancano Cancano] (20 de octubre de 2012) Nina Simone Feeling Good. [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=D5Y11hwjMNs>