

## El papel del mito en la teoría y la práctica psicoanalíticas

O

### De cómo explicar lo real por lo irreal<sup>1</sup>

*Daniel Gil\**

*“Percibir una dificultad y asombrarse  
es el encuentro con la propia ignorancia, es por ello que amar los  
mitos es, de alguna manera, mostrarse filósofo, pues el mito está  
compuesto por lo maravilloso”.*

Metafísica. Aristóteles.

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

S. Freud: Carta a A. Einstein, Setiembre de 1932

## La cosa y la idea. Adecuación, intermediación

Stephan Hawking, en el comienzo de su libro *Historia del tiempo* cuenta una anécdota, atribuida a Bertrand Russell, según la cual cuando éste dio una conferencia de divulgación sobre astronomía describió como la Tierra giraba alrededor del Sol y éste en una galaxia. Una buena señora interviene refutando la concepción copernicana porque, según ella, la Tierra era un plato que estaba sostenido en una enorme caparazón de tortuga. Cuando Russell le preguntó quién sostenía a la caparazón, la señora le respondió, tal vez entre asombrada e indignada: «¡Usted es muy inteligente joven, muy

---

<sup>1</sup> Este trabajo fue discutido en la A.P.U. en noviembre de 1990. Previo a su publicación recibí sugerencias de los integrantes de la Comisión de Publicaciones de A.P.U. y en especial de Alda Miraldi que hizo una lectura exhaustiva del mismo y me planteó oscuridades del texto y modificaciones en su redacción. A todos mi agradecimiento.

\* Luis P. Ponce 1433, Montevideo 11600

inteligente! pero —¿sabe?— hay infinitas tortugas una debajo de la otra».

La anécdota viene al caso porque plantea en forma casi caricaturesca un proceso de pensamiento por el cual una causa remite a la siguiente y así sucesivamente hasta el infinito, es decir, hasta la otra tortuga, que en otro lenguaje y para poder terminar le podemos dar otro nombre: Dios, y asunto concluido.., o empezado, porque aquí, con este gran invento, colocamos la causa primera, *causa sui*, causa de sí mismo, que es más o menos como decir causa sin causa, primer motor, como le llamó Aristóteles, o Tortuga Primordial.

Y esto tiene que ver porque el sistema astronómico de Aristóteles, completado por Ptolomeo, era una «buena» teoría, daba cuenta de manera adecuada de una serie de hechos de observación, podía predecir otros, pero fallaba en algunos, tal como la órbita de la luna que en unos puntos era doble de otros con lo que su tamaño debía aparecer en unos casos doble del que se veía.

Pero además cumplía requisitos estéticos: esferas concéntricas, perfecta armonía en movimientos circulares, donde todo vuelve al mismo punto para recomenzar, que es como si no pasara nada; todo ello movido por ese primer motoral que no lo mueve nadie y él todo mueve, manteniéndose en reposo, que era para Aristóteles la forma natural a la tendían todos los cuerpos.

Pero no sólo esto: también la teoría aristotélico-ptolomeica cumplía requisitos ético-religiosos porque esta construcción se acordaba con principios de la iglesia, la perfección y la jerarquía, con un mundo celeste, campo de lo puro, del bien, la verdad, reino de Dios; y un mundo sublunar, de lo percedero, lo putrescible, del pecado y el mal, el mundo nuestro, en fin.

La diferencia entre la teoría de las tortugas y la de Aristóteles-Ptolomeo, entre la Tierra como plato sostenido por la columna de tortugas y la Tierra como centro del universo es muy grande y no tanto si comparamos ambas con los descubrimientos que fundan la física como ciencia y que tienen como pilares (para seguir con la imagen de las tortugas) a Copérnico, Kepler, Galileo y Newton. Pero aquí tampoco llegamos a la última palabra.

El mito de origen de Aristóteles-Ptolomeo (helénico-cristiano), con un Dios generador, que legaliza, que crea con un orden, una jerarquía, es mucho más apto que el mito de las tortugas para desarrollar un conocimiento científico.

Lo que sí es cierto es que una teoría no se puede demostrar que es verdadera pero sí que es falsa; y una teoría vale cuando satisface dos requisitos: debe describir con

precisión un amplio conjunto de observaciones sobre la base de un modelo con pocos parámetros arbitrarios; y debe ser capaz de predecir los resultados de observaciones futuras.

Las teorías, entonces, no dicen la verdad sobre las cosas (*res*) y su validez se mantiene en cuanto pueden no ser falsadas.

¡Cuán lejos estamos de la presuntuosa definición de la verdad, propuesta por la escolástica, como la «*adequatio res et intellectus*».

En un trabajo anterior había hecho algún comentario sobre esta definición. Lo retomo aquí: «Adecuación de la cosa y el pensamiento». Definición de la verdad material, no de la verdad formal, que es la adecuación de la proposición consigo misma.

Pero ¿es la idea que se adecua a la cosa, o la cosa a la idea? Pregunta no ociosa porque en la primera acepción nos ubicamos en pleno campo de las filosofías idealistas y en el segundo de las filosofías materialistas.

Dejando de lado por el momento este problema nada vano, quiero poner el acento a ese término que copula, articula, la cosa y la idea: la *adecuación*. ¿Qué quiere decir? ¿Cómo se puede producir la adecuación entre campos que, por lo menos en principio, no podemos afirmar que sean isomórficos? ¿Es que se puede producir esa adecuación, es decir, la verdad, entre categorías ontológicas como la cosa y la idea, o entre ambos existe una fisura, un hiato que el pensamiento reconoce, desmiente, soslaya o supera?

Si ambas entidades son isomórficas los problemas quedan zanjados, como sostienen ciertas posiciones materialistas dialécticas, más engelianas que marxianas, que reeditan, a su manera, el tema del macrocosmos-microcosmos.

Pero si no son isomórficos se generan dos universos Incomunicables, lo que conduciría a un agnosticismo, bajo la forma más variada desde un nominalismo a una postmodernidad, o, de lo contrario, se deben crear *intermediarios* que permitan realizar esa articulación.

Platón puso de relieve la separación entre el mundo inteligible y el sensible (idea y apariencia), pero para no quedar preso en ello, lo “superó” con la creación mítica de los daímones, ni hombres ni dioses, intermediarios entre ambos mundos, de los cuales Eros es ejemplo paradigmático.

Esto no es aceptado por Aristóteles que con los conceptos de materia, forma y evolución, crea una articulación que de otra manera aparecerá en Kant y el estructuralismo. Ello lo lleva a postular, siguiendo a los presocráticos, cuatro elementos: aire, agua, tierra, fuego, de cuya combinación nacerán todos los elementos, que se

originan a partir de la *materia primera*, como sustrato, estructurados categóricamente cuando ésta materia prima es in-formada. Pero los cuatro elementos y sus combinaciones difunden del divino motor de todas las cosas, que desborda desde las esferas superiores a las Inferiores en un proceso regulado y progresivo, de lo celeste a lo sublunar, en esferas concéntricas.

Este concepto influirá en toda la filosofía medieval y tiene su exposición teológica en los gnósticos.

Plotino y los neoplatónicos tratan de conciliar a Platón con Aristóteles. La unión de trascendencia y desarrollo se expresa en el concepto de *emanación*. Lo suprauno, lo supraser, permanece puro en si, pero por su hiperabundancia desborda engendrando la diversidad de los mundos. Con ello la categoría de mediación graduada permitió mantener la trascendencia divina con una jerarquía de conceptos y fuerzas espirituales.

En Nicolás de Cusa la alteridad y la participación forman parte de la *coincidentia oppositorum*.<sup>2,3</sup>

Así lo ideal (inteligible) no se confunde con lo sensible, pero éste sólo se puede tomar en relación con la alteridad. La verdad sólo se describe en la multiplicidad.

Estas ideas tendrán enorme influencia en el pensamiento científico del renacimiento (Galileo y Kepler) y artístico-científico. Para Leonardo la labor del hombre era la de descubrir la armonía, lo perfecto de la Ley, en la naturaleza.

De una u otra manera y con una clara influencia platónica, la idea innata de armonía, de proporción, de número y de lo bello, se *encuentran* y descubren *en* la naturaleza.

Si bien el *a priori* idealista existe, la idea aparece realizándose en la naturaleza y el hombre renacentista es protagonista de ese descentramiento que hace que cambie su lugar en la sociedad, en relación al cosmos y a Dios.

No es de extrañar que este pensamiento haya llevado a sostener la existencia de un Dios géométrico (Spinoza). O un Dios como garante de la verdad de los enunciados sobre el mundo (Descartes), ya que no es necesario para lograr la certeza de la existencia individual. Hasta un Laplace para quien Dios era una hipótesis innecesaria.

Kant, que no es ajeno a esta corriente, muestra que las cosas no son tan simples y si bien mantiene un empirismo radical también sostiene que el conocimiento sólo es posible por la aprehensión de la apariencia por medio de las categorías del pensamiento

---

<sup>2</sup> Forma de la paradoja lógica o existencial que también utiliza Jesús, San Pablo, la religión hindú.

<sup>3</sup> La idea de la circunferencia se articula con la posibilidad de la participación de un polígono, que aunque aumentemos el número de sus lados indefinidamente nunca llegará al círculo, lo que marca la *alteridad*. De ahí que todo conocimiento sólo sea una *conjetura*.

que pertenecen a una idealidad trascendental, y hacen que la apariencia se transforme en fenómeno, creándose el campo de la realidad. Las categorías *a priori* serían las *intermediarias* para aprehender un “mundo” sensible, en sí caótico, y transformarlo en fenómeno.

La trilogía Descartes, Kant, Hegel, la podemos ubicar en el campo de la ilustración cuyo centro está regido por el imperio de la razón, fuerza soberana capaz de realizar su propia crítica.<sup>4</sup>

Con esta idea de la razón el conocimiento científico, que tiene como paradigma la física, por ser formalizable (matematizable) y experimental, aparece como acumulable y progresivo indefinidamente. Así como Hegel postula un saber absoluto el realismo físico piensa la posibilidad de reducir lo real a una fórmula matemática.<sup>5</sup>

Pero empiria e idealidad no son isomórfos y sólo valen en su interacción, aunque la razón sea capaz de reconocer sus propios límites.

El recurso a las ideas innatas, a las categorías *a priori* o a la estructura, desde distintas concepciones, dan cuenta de la misma necesidad básica de la valoración de una articulación entre la cosa(res) y la idea.<sup>6, 7</sup>

*Pienso que la idea platónica de los daimones, que expresa la necesidad de intermediarios, reaparece ya sea con el concepto de desarrollo y evolución (Aristóteles), emanación (neoplatonismo, participación (Nicolás de Cusa), las raggtioni (Leonardo), categorías a priori, estructura, etcétera.*

A esta altura se podrá decir: «¿Pero ¿qué tiene que ver la ciencia con el mito?».

Es que tanto los mitos como la ciencia intentan dar una visión coherente y unificada del universo. Y la ciencia, es decir, la gran creación del mundo occidental, se edificó

---

<sup>4</sup> A la razón no es posible desarticularla históricamente del problema de la libertad del hombre, de los derechos humanos, de la democracia burguesa.

Aunque la modernidad, hija de la ilustración, mantenga el papel de la razón ésta ya no aparece autoreferente y es en la intersubjetividad, en el dialogismo, que descubrirá sus límites, pero en Nietzsche, Freud, Althusser, la razón opera también para el desconocimiento.

<sup>5</sup> Esta idea de progresión del conocimiento hacia la verdad y la perfección se encuentra tanto en el evolucionismo como en el marxismo. En el fondo sigue siendo una posición teleológica y en todo proyecto teleológico Dios nos está esperando al final.

<sup>6</sup> Desde luego la idea es del campo de la representación, la *categoría a priori* idealista pero formal y la *estructura* en sentido estructuralista, es materialista ya que la estructura no es algo que se impone a la naturaleza para aprehenderla, sino que es inherente de la estructura de la materia.

<sup>7</sup> Para el problema de la intermediación en la religión judeo-cristiana remito a mi trabajo ‘*San Pablo: la carne y el espíritu*’.

sobre el mito de un mundo creado y ordenado jerárquicamente, donde lo arbitrario estaba excluido. Ideas que nacieron de la confluencia del pensamiento helénico y el judeo-cristiano, y sin esa base, esa “legitimación”, no sabemos que hubiera pasado.

Desde luego el proyecto científico se separa de la interpretación mítica, pero separación no es ruptura de ligaduras y vínculos. Bernard d’Espagnat señala las semejanzas y diferencias entre el mito y el modelo en ciencia.

Entre las semejanzas afirma que ambos son simbólicos. “El mito de Prometeo, el del paraíso terrenal y el modelo planetario del átomo son enormemente parecidos en relación a esto”; no son invenciones arbitrarias sino descripciones alusivas a algo real”; y por último ambos juegan un papel positivo ya que «son irremplazables o —en el mejor de los casos— difícilmente reemplazables”.

Pero las diferencias no son menos, y mientras el mito apunta al Ser, es decir, “intenta transportarse desde la experiencia sensible al conocimiento de las relaciones generales que unen al hombre al Ser Universal: el modelo apunta, no al Ser, sino a la experiencia.

¿Ciencia versus mito?

Abordar el tema en el campo que propongo plantea una serie de requisitos o pasos previos ya que exige delimitar en qué *sentido* o *sentidos* estamos utilizando el término *mito* y luego si el uso que adoptamos es legítimo.

Para ello debemos, aunque sólo sea someramente, aproximarnos a algunas concepciones predominantes sobre qué es un mito en antropología, filosofía, literatura y ciencia y, dentro de una gran polisemia intentar encontrar qué es lo común que hace que en distintos campos y usos, sin lugar a dudas diferentes, se haya recurrido al mismo significante.

Ello requerirá, por lo tanto, un cierto análisis histórico-semántico que sin ninguna pretensión exhaustiva nos ubique en el corazón del tema.

Tomemos como punto de partida la definición de Mircea Eliade<sup>8</sup>:

«El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento primordial, el tiempo fabuloso de los «comienzos». Dicho de otra manera, el mito cuenta como, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad accedió a la existencia, ya sea una realidad total, el Cosmos, o un fragmento de la realidad.

---

<sup>8</sup> *Aspects du mythe*, pág. 15.

Lo que los mitos relatan es siempre algo acontecido *ab origine*, en el tiempo de los comienzos, en *illo tempore*, el tiempo sagrado. Este tiempo sagrado es lo que hace que el mundo sea lo que es.

Dicho tiempo no es algo del pasado, sino del origen, que se *reactualiza* a través de los ritos pautando toda la vida de los pueblos agrafos, con lo cual no sólo se explica *lo que* es por lo que *ha sido* en el engendramiento, sino que también se perpetúa en la regulación del presente de toda la vida social, desde la forma de cultivar una planta, construir una choza, hasta las costumbres y normas éticas.

El mito es el relato de una historia «verdadera», tan verdadera que las cosas que son y existen son para ellos la prueba tangible de la verdad del mito.

La tarea de la reactualización del mito corre a cuenta de los ritos que, en este sentido, no son mera evocación o recordatorio de lo que fue, sino presentificación de *aquello*. Eso hace que el tiempo tenga el carácter circular, de eterno retorno, concepto que desaparece con la religión judía, donde la dimensión histórica, como devenir no repetible, rompe definitivamente con la concepción mítica.

*Los mitos, entonces, dan cuenta de la realidad y son mitos de orígenes, ya sea cosmogónicos o antropogénicos, relaciones del individuo con el Cosmos.*

*Dicen cómo y porqué las cosas son en la naturaleza y la cultura.*<sup>9</sup>

La actitud que el «primitivo» tiene ante cada tipo de relato es diferente por parte del que lo enuncia como de los oyentes. Con algunas variantes estos caracteres distintivos se encuentran en casi todos los pueblos «primitivos». Tal vez los griegos lo hayan tenido en la Grecia arcaica, pero los mitos griegos que nosotros conocemos son ya *escrituras* realizadas del siglo V en adelante y, en ese momento, mito es sinónimo de relato, narración, cuento, fábula, leyenda, perdiendo el carácter de sagrado de los orígenes que se mantiene como rasgo distintivo fundamental en los «primitivos».<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> La función social del mito ha sido subrayada por Bronislaw Malinowski para quien el relato mítico hace revivir una realidad original y responde a un profundo sentimiento religioso, a aspiraciones morales, a exigencias e imperativos de orden social y prácticos. Su función es la de expresar y codificar creencias. Imponer y salvar principios morales. (Bronislaw Malinowski: *Magia, ciencia y religión*).

<sup>10</sup> Los mitos son relatos pero no cualquier relato es un mito. Los «primitivos» de las islas Trobrián distinguen muy claramente distintas formas de relatos: 1) el cuento popular (*Kukwanebu*) es una celebración de temporada y un acto de sociabilidad; 2) la leyenda (*Ilibwogwo*) originada por el contacto con una realidad fuera de uso, abre las puertas a visiones históricas, actos heroicos realizados por héroes; 3) los mitos (*liliu*) entran en escena cuando el rito, la ceremonia, o una regla social o moral, demandan justificante, garantía de antigüedad, realidad, santidad. (B. Malinowski).

El caso griego es ejemplar ya que en ellos podemos ver que, sin ninguna mala fe, creían y no creían en sus mitos. Es decir que creían cuando les eran útiles (necesarios) como procesos explicativos y/o pragmáticos, tal como en nuestra cultura alguien puede consultar al médico en un momento y en otro Ir a un brujo o curandero. (Véase P. Veyne).

Cuando insisto en el carácter de historia sagrada, tiempo sagrado del mito en relación a un relato de los orígenes, es para resaltar un punto que me parece esencial en lo referente al mito y al tema que nos ocupa. Mircea Eliade ha destacado que los mitos «al mismo tiempo que relatan lo que hicieron en *tilo tempore* los dioses o los seres míticos, revelan una estructura de lo real inaccesible a la aprehensión empírica-racionalista». <sup>11</sup> *El mito ofrece al hombre un mundo misterioso pero 'cifrado', basta desentrañar el lenguaje con que el Mundo habla al hombre para que éste sepa cuál es su lugar en él, en estrecha solidaridad con los astros, los animales, las plantas, la vida, la muerte, la sexualidad, «en último análisis el Mundo se revela en tanto lenguaje» y al hombre le cabe descifrarlo, y al hacerlo sabe de su origen, de su historia y su destino, que los asume en la reactualización.* <sup>12</sup>

Subrayo este punto pues me resulta uno de los ejes para este desarrollo. Y esta definición se encuentra en el mismo clima que la de Jacques Lacan quien dice: «El mito es lo que da una fórmula discursiva a algo que no puede ser transmitido en la definición de la verdad, puesto que la definición de la verdad no puede apoyarse sobre sí misma y es en tanto que la palabra progresa que la constituye. La palabra no puede captarse a sí misma, ni captar el movimiento de acceso a la verdad, como una verdad objetiva. No puede más que expresarla y esto de una manera mítica». <sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> M. Eliade, *Historia de las religiones*, pág. 373. Esta frase fue destacada por Sélca Acevedo de Mandilaharsu y Carlos Mendilaharsu en su trabajo: “*Mito edípico. Teoría y saber*”.

<sup>12</sup> M. Eliade. *Aspects du mythe*.

<sup>13</sup> «*El mito individual del neurótico*», *Ornicar?*, 17/18.

## El proyecto levistraussiano

En la historia de la mitología, el proyecto levistraussiano marco radicalmente la antropología y el estudio de los mitos desde la década del '50. Hasta esa fecha podemos decir que se había desarrollado una mitografía. Lévi-Strauss es un mitólogo, no hace la descripción, recopilación y simple comparación literaria de los mitos, sino que descubre su lógica interna, que pone de relieve las «leyes de funcionamiento del espíritu humano», revelando un funcionamiento estructural. Si recopila mitos no es con afán de bibliotecario o archivista sino para descubrir las unidades significantes, los mitemas, como se relacionan unos con otros en distintos mitos, en un estudio sincrónico y diacrónico. Desde luego que para su empresa recurre a un nuevo aporte: el de la lingüística estructural.

Ello lo lleva a mostrar que el «pensamiento salvaje» no es una forma inferior de pensamiento sino otra manera de elaboración y construcción del discurso social.

*Y el mito, entre otras cosas, cumple en el “primitivo” la función que la historia cumple en nuestra cultura que, aunque pretenda evitarlo, también—decía Marc Block—esta asediada por el demonio de los orígenes (y sólo la historia?).*

Al mismo tiempo sí la ciencia del mundo occidental se desarrolló con el instrumento de las ciencias formales (matemáticas y lógicas formales) y tiene una aspiración cuantitativistas, el «conocimiento» mítico atiende más a lo cualitativo; dicotomía y antagonismos que Lévi-Strauss piensa que se debe superar.

Pero en Lévi-Strauss se ve claramente el problema que planteaba al principio de la adecuación.

En el capítulo titulado '*Las razones de la lingüística*', en su libro *La mirada alejada*, cuando trasmite la evolución de su reflexión y su experiencia, relata que llegó un punto en que por más heteróclitos que pudieran ser conceptos como fonema y prohibición del incesto, le plantearon a él puntos en común dado que «como el fonema, medio sin significación propia para formar significaciones, la prohibición del incesto me apareció como el gozne entre dos dominios (naturaleza y cultura)». Ambos, además, tenían un carácter de universalidad: el fonema por ser el medio a través del cual se instaura la comunicación lingüística, y la prohibición del incesto la forma por la cual es posible la articulación de los grupos biológicos, por las reglas de alianzas, que no se las puede captar en forma separada y solamente se las aprecia cuando se las opone las unas a las otras, al igual que el fonema, cuya realidad no reside en su individualidad sino en relaciones de oposición y combinación que existen entre ellos.

Esta continuidad no solamente existiría entre los fenómenos *lingüísticos* y los fenómenos sociales. Ya antes la genética al descubrir el código genético, puso en marcha una concepción de la transformación de la información en donde todo depende de las maneras en que estén puestas las distintas unidades informativas. De esta forma la *información genética tenía La misma estructura que la información verbal*, y fue Jakobson el primero en señalar esa semejanza. Y así es que Lévi-Strauss sostiene que «luego de haber inventariado todos estos *caracteres isomórficos entre el código genético (...) y el modelo arquitecto que subtiende los códigos verbales de todas las lenguas humanas*», el paso siguiente era plantear el problema de saber “si el isomorfismo de estos dos tipos de códigos diferentes —el genético y el verbal—, se explica por una simple convergencia debido a necesidades similares o silos fundamentos de las estructuras lingüísticas sobre la comunicación molecular, no sería directamente modelada sobre los principios estructurales de éstas”. Dicho en otros términos: *el isomorfismo, ¿podrá ser una coincidencia fortuita? podrá ser una ilusión debido a que la manera de aprehender lo real es con el mismo instrumento; o será la expresión de una estructurado la materia que se expresa de distintas maneras de acuerdo a los grados de organización de la misma? En este sentido la respuesta de Lévi-Strauss es clara: para él su investigación pone al descubierto las estructuras fundamentales que constituyen la base de las instituciones. En tal sentido la prohibición del incesto no es el fundamento que explica la eclosión del mundo de la reciprocidad, sino que es lo estructural lo que la explica.*<sup>14</sup>

Pero además de un uso explicativo, *el mito tiene como función principal la de clasificar y ordenar*. Es en este sentido que Lévi-Strauss dice que el mito es una forma en que el hombre *pone en estructura*, es decir que los distintos lugares de la estructura pasan a ser ocupados por tales o cuales elementos. A través de esta puesta en estructura

---

<sup>14</sup> Con esta concepción afilia su pensamiento de manera neta a la dialéctica de la naturaleza tal como queda expresada por Engels, que es citado en este fragmento por Lévi-Strauss: “Es de la historia de la naturaleza y de las sociedades humanas que se han extraído ¡as leyes de la dialéctica... *pues las leyes del pensamiento —primitivo o civilizado— son las mismas que aquellas que se expresan en la realidad psíquica y en la realidad social, que no es más que uno de los aspectos de lo mismo.*”

La estructura, tal como la entiende el estructuralismo, por lo menos en el desarrollo levistraussiano, no pretende ser otra cosa más que la expresión a través de leyes de la combinatoria y la oposición de los elementos que se encuentran en todas las formas de la naturaleza y organización de la sociedad. En su última época Lévi-Strauss matiza y señala que no todo es reducible a un análisis estructuralista y lo que él hizo fue trabajar en aquellas situaciones en que dicho análisis era factible. Creo que con esto abandonó cierto materialismo “ingenuo” (así como también cierto “kantismo ingenuo” que tenía la ilusión de que por el desarrollo de la ciencia habíamos llegado al tiempo en que lo real al fin iba a doblar la cerviz bajo el yugo de la razón, sin dejar resto.

se establece la «sistematización a nivel de los datos sensibles, a los que la ciencia durante largo tiempo volvió la espalda y a los que comienza ahora, solamente, a reintegrar en su perspectiva’. Ves en esto en que un mito se semeja a una explicación científica. Y Lévi-Strauss comenta que todo Intento de este tipo, aún cuando pueda estar inspirado por principios que no sean científicos, puede encontrar verdaderos ordenamientos. Esta puesta en estructura tendría una eficacia intrínseca, fueran cuales fueran los principios en los que se inspiren.

En este sentido el pensamiento mágico no es algo larvado, no es un esbozo, sino que es un sistema articulado e independiente, diferente del que constituiría la ciencia que, dice Lévi-Strauss, sin embargo presenta «la analogía formal que las emparenta y que hace del primero una suerte de empresa metafórica de la segunda. *Por tanto en lugar de oponer magia y ciencia sería mejor colocarlas paralelamente, como dos formas de conocimiento, desiguales en cuanto a los resultados teóricos y prácticos, pues desde este punto de vista tiene más ejército la ciencia que la magia, pero no por la clase de operaciones mentales que ambas suponen y que difieren menos en relación a la naturaleza que en cuanto a la clase de fenómeno a los que se aplica*’.<sup>15</sup>

Esta relación entre el pensamiento «primitivo» y «civilizado’ tiene una nueva luz en la reflexión de Dan Sperber.

Todo el pensamiento psicológico, antropológico y aún sociológico e histórico, ha vivido sosteniendo una distancia en pares de oposición que sin ser absolutamente superponibles responden a una misma concepción respecto al pensamiento. Así se distingue una forma racional-intuitiva, o lógico-prelógico, o racionalista-autística, o proceso primario-proceso secundario, o científico-mágico, y en la actualidad, sobre todo en el campo de la antropología, racional-simbólico.<sup>16</sup>

Dan Sperber hace el análisis de esta concepción postulando que no existiría una ordenación genética que iría del proceso primario al secundario, o del pensamiento autista al racional, o del prelógico al lógico, o del simbólico al racional, o del mítico al

---

<sup>15</sup> Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*. pág. 28 a 30

<sup>16</sup> En la esfera de la antropología es más que conocida la posición de Levy-Brühl que subrayó las características, en el llamado primitivo, de un pensamiento prelógico. Lo asombroso es que Levy-Brühl no hubiera tenido en cuenta las observaciones de Marcel Mauss, quien señaló que toda la concepción metodológica, cosmogónica y antropogénica, y sobretodo la vinculada con los ritos de la procreación y la fertilidad, constituía una profusa mitología cuyas muestras se encuentran en todos los pueblos llamados primitivo donde al mismo tiempo que existían elaboradas construcciones mitológicas y rituales, que serían propias de ese llamado pensamiento prelógico, había también una finísima observación de los procesos de crecimiento, desarrollo en los animales o en las plantas, momentos y formas de sembrar o de cultivar, perfectamente adecuadas a la realidad, y que articulaban los datos sensibles con procesos lógico-racionales con un elevado grado de abstracción y perfectamente aplicadas en la observación y experiencia de la naturaleza.

científico. Todas estas concepciones derivan de la aplicación de los criterios evolucionistas a las esferas del pensamiento, del desarrollo de las sociedades, a las edades de la vida, a las diferencias de los pueblos o de los sexos. De hecho, sostiene, Dan Sperber, para que exista un pensamiento simbólico, entiéndase por ello algo equivalente a lo mágico-prelógico, es necesario desde el comienzo la existencia de un *dispositivo perceptual* y un *dispositivo racional* que recibe el input perceptual que se articula con la *memoria* para elaborar estos datos. Si los datos de que dispone son insuficientes, o, en el extremo opuesto, excesivos, entra en funcionamiento un *dispositivo simbólico* que se articula también en una vía de suministro de información, input-output con la memoria y con el dispositivo racional, también con informaciones de entrada y salida. De forma tal que en todo proceso mental existiría la combinación, en proporción variable, de ambos mecanismos de elaboración del material informativo (perceptual y mnémico) y no serían grados evolutivos ni formas antagónicas.

*De ninguna manera podemos pensar que los mitos son formas inferiores del pensamiento humano que la “civilización occidental” ha superado. sino que dan cuenta de esta doble dimensión que ubica al hombre en relación al cosmos y a los otros hombres y son el intento de dar una estructura a lo real que no puede ser aprehendida por lo empírico racionalista.<sup>17</sup>*

*Esto me lleva de la mano a lo que es el propósito de este trabajo: ya no mito versus ciencia, sino el uso del mito en la “ciencia”, (permítaseme el entrecomillado) psicoanalítica.*

## **El mito en psicoanálisis**

No voy a abordar el tema del psicoanálisis como mito, no porque me parezca ocioso, pero lo dejo para alguien más capacitado y osado que yo para que ahonden en él, cosa que creo que Michel Foucault hizo, en parte, en el Tomo I de su *Historiando la sexualidad. La voluntad de saber*, donde muestra cómo el descubrimiento psicoanalítico se convierte en discurso, es decir, en forma de poder.

Mi pretensión, no poca, es tratar de ver cómo aparecen y se utilizan en psicoanálisis los mitos y las formas míticas, en el sentido general de explicación-interpretación de

---

<sup>17</sup> Aún en la década de 1950 un filósofo, G. Gusdrort, sostenía que la mitología era una metafísica primera y que la metafísica era una mitología sin un complejo pensamiento metafísico, concepción etnocentrista y errónea como lo mostró L. B. Wohrf en los indios hopi y P. Clastres en los tupí-guaraní.

algo referido a los orígenes.

Para comenzar debo delimitar el concepto de mito que aquí utilizo. No lo hago, en primer lugar, en el sentido específico que ya vimos de Mircea Eliade y sí, más bien, en el griego, platónico más concretamente, en que mito es cualquier relato o narración aunque, como veremos, muchos de los sentidos de mito en psicoanálisis hacen referencia a los orígenes.

Desde otro campo voy a tomar las ideas de Roland Barthes<sup>18</sup> de que hay *un Facultad de literatura*, «una energía de palabra, que no tiene nada que ver con el «genio», porque esta hecha, no de inspiraciones o de voluntades personales, sino de reglas acumuladas mucho más allá del autor. No son imágenes, ideas o versos lo que la voz mítica de la Musa susurra al escritor: es la gran lógica de los símbolos, son las grandes formas vacías que permiten hablar y operar.»

Parafraseando a Heráclito, cuando define el Oráculo, podemos decir de los mitos que «ni dicen ni ocultan, sólo indican por medio de signos».<sup>19</sup>

Para Barthes la ciencia de la literatura emparenta la obra literaria al mito: y señala que la muerte del autor irrealiza su firma y hace de la obra un mito porque «liberando la obra de las intenciones, encontramos el temblor mitológico de los sentidos.»

Y Barthes agrega que no espera una mitología de escritura, es decir, obras no inscriptas en un proceso de determinación cuyo origen sería una persona (el autor), sino «*atravesadas* por la gran escritura mítica en la cual la humanidad intenta sus significaciones, es decir, sus deseos.»

*Es en estos sentidos que propongo utilizar el término mito, es decir, como un relato o narración que da cuenta de los orígenes, del universo, de la cultura, del sujeto en general, o de acontecimientos particulares de la vida del sujeto, dichos en un lenguaje ‘atravesado por la gran escritura mítica’, que más que ser dicha parece decirse y que “no dicen ni ocultan, sólo indican por medio de signos.”*

Desde este campo el «mito» puede aparecer en la teoría y en la práctica.

Lacan en el *Seminario de La Etica en Psicoanálisis* sostiene que Freud es uno de los pocos autores contemporáneos que ha sido capaz de crear mitos o, como dice Michel de

---

<sup>18</sup> Debo esta información a mi amigo el Prof. Roger Mirza.

<sup>19</sup> Para L. Sebag (citado por Barthes) “el mito es una palabra que parece no tener emisor verdadero que asumiera el contenido y reivindicase el sentido, por consiguiente, enigmático”.

Certau, novelas con función teórica. Y el mismo Freud ya en los *Estudios sobre la histeria* confiesa que sus ‘historias de enfermos se leen como novelas y que por ello están desprovistas del carácter serio de la cientificidad». Y más adelante afirma que «las reacciones eléctricas no tienen ningún valor para el estudio de la histeria mientras que una presentación (*Darstellung*) profunda de los procesos psíquicos a la manera que nos es presentada por los poetas (*Dichter*) me permite, por el empleo de algunas escasas fórmulas psicológicas, obtener cierta inteligencia en el desarrollo de la ciencia.”

Y para abundar en el sentido de que no estamos en el campo serio de la «cientificidad» el descubrimiento inaugural del psicoanálisis se hace a través de un mito: el Complejo de Edipo. Y como Freud es uno de los buenos —y de los pocos creadores de mitos— aquí no se queda atrás y el Edipo que nos propone no es el de Sófocles, ni ningún otro —sino que, como mostró Conrad Stein— Freud al referirse al Edipo de Sófocles en realidad no lo reproduce con exactitud sino que crea otro mito edípico, dando razón con ello a Lévi-Strauss quien sostiene que los mitos se siguen escribiendo, remitiendo unos a otros.

Y aquí ya tendríamos una primera presencia del mito en psicoanálisis: expresión del núcleo de toda neurosis y el núcleo del psiquismo humano, que da cuenta de un elemento estructural o, para decirlo en lenguaje de Lévi-Strauss, de la *puesta en estructura*, ya que la estructura tiene posiciones y leyes de articulación, pero no contenido. Cuando las posiciones se rellenan aparece el mito. Y Freud con su descubrimiento —expresado míticamente— y recreado por cada ser humano, da cuenta de esa estructura y cada cual construirá su propio mito edípico y de eso no hay manera de salir, porque así como cada cultura crea su propio mito edípico, también cada individuo hará el suyo.

Pero si con el mito edípico y el de Narciso Freud utiliza temas de la literatura griega otro es el paso que da con el mito de la horda primitiva. Allí sí, aunque se base en elementos antropológicos, inventa un mito de orígenes, y en este caso antropogénico, porque lo que cuenta en él es el origen del hombre, el comienzo de la cultura, y si por un lado da credibilidad a *su* mito, por otro es muy claro estableciendo finas distinciones epistemológicas. En una llamada al pie de página de *Tótem y Tabú*, dice: “hasta aquí la teoría, notable en grado sumo, de Atkinson: se advierte su concordancia en el punto *esencial* con lo expuesto por nosotros y también su divergencia que conlleva la renuncia a insertar en una trama muchos otros puntos. En cuanto a la imprecisión, al acortamiento temporal y la síntesis del contenido en las anotaciones del texto, me creo autorizado a considerarlo una parquedad excesiva por la naturaleza del asunto. *Sería un*

*disparate esperar exactitud en esta materia, así como sería injusto pedir certezas*” (Destacado D.G.). La misma posición anuncia desde el momento en que va a comenzar a exponer el mito de la horda primitiva,<sup>20</sup> en que —dice— no se trata de algo del orden de la certeza, ni de la verdad.

Freud asume el desafío que le plantea el «demonio de los orígenes». Y en esto no se aleja de otros tantos intentos ya sea religiosos, filosóficos (¿qué otra cosa es la dialéctica del amo y el esclavo?) y físicos (¿el big-bang *no se propone lo mismo?*).

El tercer gran campo es el de las fantasías originarias.

Myrta Casas dice que cuando Freud recurre a la filogenia podemos retraducir su exposición en términos de estructura. Un ejemplo paradigmático de ello son las fantasías originarias en que un episodio «ocurrido» *in ello tempore, ab origine*, se «transmite» hereditariamente. ¿Acaso esto no es un mito que da cuenta del origen del individuo, de la diferencia de sexos, del deseo y de la muerte? Dicho en otros términos, el mito «explica» el origen del ser humano como sexuado, deseante y mortal. Pero estos tres elementos en realidad son la expresión de una sola estructura: la estructura edípica.

Si estas fantasías originarias o primordiales (*ur*) por un lado hacen referencia, como el mito de la horda, a un origen en el tiempo, por otro dan cuenta del origen del individuo: articulación del tiempo de la especie y del tiempo del sujeto.

Como buena estructura tiene lugares prefijados: el del padre (el castrador), el de la madre (la seductora), que se unen para crear al «inocente» niño víctima terrible e inevitable de la seducción y de la castración, pero también activo incestuoso y parricida, dimensión de violación de la ley y de la muerte, apareciendo esta última como crimen o como fusión narcisista última del vínculo incestuoso que oculta la cara siniestra de las fantasías que genialmente describe Klein o las del cuerpo fragmentado de Lacan.

Y a cada cual le está destinado re-inscribir-se a su manera en esta estructura, hacer su mito-novela original, en la doble acepción de origen y propia.

En la misma dirección creo que Freud describe las teorías sexuales infantiles, la novela familiar del neurótico, los sueños diurnos, que dan cuenta de una historia, un origen, construido sobre la estructura edípica.<sup>21</sup>

En esta línea Lacan dirá que «sí nos fiamos en la definición de mito como cierta representación objetivada de un epos o de una gesta que expresa de manera imaginaria las relaciones fundamentales características de cierto modo de ser humano en una época determinada, sí lo comprendemos como la manifestación social, latente o patente, virtual

---

<sup>20</sup> T XIII, Pág. 143. nota 49

<sup>21</sup> Esta enumeración tiene un criterio ordenativo, clasificatorio, ya que va desde la forma mítica a la novela.

o realizada, plena o vaciada de su sentido, de este modo del ser, entonces es cierto que podemos reencontrar la función de ella en la vivencia del neurótico.»<sup>22</sup>

Este tema se encuentra perfectamente clarificado cuando Freud desarrolla, ya al final de su vida, dos aventuras del pensamiento, una en relación con la práctica, *Construcciones en psicoanálisis*, otra en relación con lo que él llama 'la novela histórica': *El hombre Moisés*.

El Moisés es un ensayo sobre la génesis de las religiones monoteístas. Freud es muy cuidadoso y sostiene que «elucidación de tanta importancia no se puede fundar únicamente en verosimilitudes psicológicas».<sup>23</sup> Siendo la verosimilitud necesaria para el desarrollo teórico, también hay que precaverse de ella porque ninguna verosimilitud por seductora que sea resguarda del error: aunque todas las partes de un problema parezcan ordenarse como las piezas de un rompecabezas, debiera tenerse en cuenta que lo verosímil no es necesariamente lo verdadero, y la verdad no siempre es lo verosímil. Y un poco más adelante:<sup>24</sup> «Cuando procedemos de manera tan despótica y arbitraria con la tradición bíblica abusándola para corroboraciones donde nos conviene y menoscabándola sin reparos donde nos contradice, bien sabemos que nos estamos exponiendo a una serie de críticas metodológicas y debilitamos la fuerza de nuestro desarrollo, pero es la *única manera* en que puede uno tratar un material del que sabe con certeza que su confiabilidad está muy menoscabada por el influjo de sus tendencias desfiguradoras. Uno espera más tarde cierta legitimidad si cae sobre el rastro de aquel mágico secreto. Certeza no se podrá alcanzar y por lo demás tenemos derecho a pensar que los otros autores han procedido de la misma manera» (Destacados D.G.). *Con este tipo de razonamiento. Freud, al mismo tiempo que mantiene la duda y cierta sobre los peligros de las verosimilitudes, hace uso de ellas como única forma de poder trabajar ciertos materiales a determinados niveles de la articulación teórica.*

El otro gran texto, éste a nivel de la práctica, es el de *Construcciones en Análisis*. Como se recordará Freud allí distingue netamente dos tipos diferentes de intervenciones del analista: la interpretación y la construcción: «Interpretación se refiere a lo que uno emprende con un elemento singular del material, una ocurrencia, una operación fallida, etc. Es construcción, en cambio, que al analizado se le presente una pieza de su prehistoria olvidada, por ejemplo de la siguiente manera: usted hasta su año x se ha

---

<sup>22</sup> « *Le mythe individuel du névrosé. Ornican* » 17/18 pág. 293.

<sup>23</sup> Tomo XXIII, pág. 15-16.

<sup>24</sup> Tomo XXIII, pág. 26. nota 20.

considerado el único e irrestricto poseedor de su madre, vino entonces un segundo hijo... etc.»<sup>25</sup>

La tarea de la construcción o reconstrucción se realiza mediante «completamiento y ensambladura de restos conservados» y esto presenta dificultades y es fuente de error. Con todo, la construcción o reconstrucción en psicoanálisis es más segura que la de la arqueología. En arqueología la reconstrucción, dice Freud, no puede elevarse más allá de cierta verosimilitud: en cambio en psicoanálisis, «todo lo esencial se ha conservado, aún lo que parece olvidado por completo, está todavía presente de algún modo y en alguna parte, sólo que soterrado, inasequible al individuo. Como es sabido, es lícito poner en duda que una *formación* psíquica cualquiera puede sufrir raramente una destrucción total. Es sólo una cuestión de técnica analítica que se consiga o no traer a la luz lo escondido»<sup>26</sup>

Pero Freud nunca —exceptuando la época heroica del hipnotismo y la catarsis—, y menos aún al final de su vida, fue muy optimista sobre la posibilidad de sacar lo soterrado, y antes de que una inocencia megalomaniaca nos pudiera llevar a creer que se puede reducir el inconsciente, agrega: «Únicamente otros dos hechos obstan a este extraordinario privilegio del trabajo analítico, el saber que el objeto psíquico es incomparablemente más complicado que el objeto material del exhumador y que nuestro conocimiento no está preparado en medida suficiente para lo que ha de hallarse, pues su estructura íntima todavía esconde muchos secretos».<sup>27</sup> Por último, mientras que para la arqueología la reconstrucción es la meta, para el análisis la construcción es sólo una labor preliminar. Por otro lado no son construcciones e interpretaciones aspectos desconectados, sino que Freud muestra la construcción psicoanalítica como un paso cuyo valor no depende de la aprobación o desaprobación del analizado, ya que una u otra respuesta no validan necesariamente la construcción. Lo que sí validaría la construcción sería la movilización de aspectos del inconsciente y son «*variedades indirectas de corroboración las plenamente confiables*». Una de ellas la de que el analizante responda con una asociación que incluye algo *semejante o análogo* al contenido de la construcción. Otra que en la asociación del analizante se introduzca un lapsus o un recuerdo, o una fantasía, o un síntoma, etc. *Es decir que la validez de la construcción estaría dada por una respuesta» del paciente con una formación del*

---

<sup>25</sup> Tomo XXIII, pág. 122-123.

<sup>26</sup> Tomo XXIII, Pág. 122

<sup>27</sup> . Tomo XXIII, Pág. 122.

*inconsciente. Y dice Freud «si la construcción es falsa no modifica nada en el paciente, pero sí es correcto un aporte, una aproximación a la verdad, al reaccionar frente a ella con un inequívoco empeoramiento de sus síntomas y de su estado general».*<sup>28</sup>

*Es en este sentido que las construcciones no tienen el carácter de verdad y sí el de conjeturas. Las construcciones valen no por ser verdaderas sino por ser verosímiles. Y el carácter conjetural de la construcción solamente podrá ser superado en la secuencia del trabajo analítico: «Pero estas reacciones del paciente (lapsus, síntomas, etc.), son las más de las veces multivocas y no contienen una respuesta decisiva, y sólo la continuación del análisis puede corroborar si nuestra construcción es correcta o inviable, y a cada una la consideramos apenas como una conjetura que aguarda ser confirmada o desestimada. No reclamamos para ella ninguna autoridad, no demandamos ver del paciente un asentimiento inmediato, no discutimos con él cuando al comienzo la contradice»*<sup>29</sup>

La situación ideal sería que por el camino de la construcción del analista se llegara al recuerdo del analizante pero en general esto no se logra. Sin embargo «sí el análisis ha sido ejecutado en forma correcta, uno alcanza en él una convicción cierta sobre la verdad de la construcción que en lo terapéutico rinde lo mismo que un recuerdo recuperado».<sup>30</sup>

Y si bien la construcción no puede ser confirmada por el paciente, en el sentido en que no le puede probar nada porque no hay concretamente ningún recuerdo que coincida con ella, sin embargo acudían otros «vividlos recuerdos, calificados de hipernítidos por ellos mismos», claro ejemplo del mecanismo de desplazamiento. Y es en este sentido que Freud articula, a través del recuerdo hipernítido, la alucinación y las construcciones: «Las formaciones delirantes de los enfermos me aparecen como un equivalente de las construcciones que nosotros edificamos en los tratamientos analíticos. Un intento de explicar y de restaurar que, es cierto, bajo las condiciones de la psicosis sólo pueden conducir a que el fragmento de realidad objetiva que uno desmiente en el presente, sea sustituido por otro fragmento que de igual modo había sido desmentido en la temprana prehistoria. Luego de una indagación en detalle se ponen en descubierto los vínculos íntimos entre la desmentida presente y la represión de

---

<sup>28</sup> Tomo XXIII. Pág. 266

<sup>29</sup> Tomo XXIII. pág. 266.

<sup>30</sup> Tomo XXIII. pág. 266.

aquel tiempo. Así como nuestra construcción produce su efecto por restituir un fragmento de biografía del pasado, así también el delirio debe su fuerza de convicción a la parte de verdad histórico-vivencial que pone en el lugar de la realidad rechazada». <sup>31</sup>

Creo que estos textos de Freud son más que elocuentes para una reflexión tanto de una elaboración de la teoría como en lo que será la forma máxima de construcción: la novela histórica, y de la teoría de la práctica. Construcción e interpretación no se contraponen, son dos momentos diferentes en la articulación del trabajo teórico o del trabajo práctico, entre un momento de verosimilitud, de conjetura, con un momento de verdad.

### **El mito:**

Pero uno de los momentos más relevantes del uso freudiano del mito es en la segunda tópica cuando en su *especulación* construye el mito de las pulsiones de vida y muerte. Gigantomaquia que no sólo teoriza el psiquismo humano sino toda la biología y el Universo. Vasto salto de Freud a lo mítico-metafísico de una audacia increíble.

En *Más allá del principio del placer* Freud atraviesa el campo de las ciencias para fundar la pulsión de muerte y cuando la argumentación científica no alcanza o es insuficiente, justamente allí recurre a los mitos. El movimiento que realiza es en cierto sentido el opuesto al que sostiene cuando describe, siguiendo a Comte, el pasaje de lo religioso a la metafísico y a lo científico, ya que tiene que volver a lo mítico para desarrollar su argumentación. <sup>32</sup>

Freud en esos momentos recurre al mito y lo hace a la manera de Platón. ¿Pero acaso la argumentación platónica es religiosa? De ninguna manera. El uso del mito subrayado por Mircea Eliade, es el de que «para los pueblos los mitos revelan la historia ejemplar del grupo humano y de su relación con el cosmos, aportando una estructura racional, al mismo tiempo también revelan una estructura de lo real inaccesible a la expresión empírico-racionalista: el mito expresa plásticamente y dramáticamente lo que la metafísica y la teología definen dialécticamente».

Es de esta vertiente que los mitos aparecen el pensamiento griego. Cuando en Grecia nace la racionalidad científica y el pensamiento filosófico *logos* y *mythos* se oponen.

---

<sup>31</sup> Pág. 269-270.

<sup>32</sup> Realicé este análisis en mi trabajo “*Las bases filosóficas de la doctrina de la pulsión de muerte*”. En *La vida y la muerte y la pulsión*, EPPAL, 1989.

Pero si la razón condena al mito, la verdad no se deja aprehender fácilmente en el lenguaje de la racionalidad conceptual.

Platón es consciente de esta dificultad y en el Fedón, señala que el mito no es del orden de lo verdadero, sino de lo verosímil (*to eikon*)<sup>33</sup> y, dice Leon Robin, el mito no es un método para buscar lo verdadero, por lo que no hay que colocarlo como elemento dentro del método del saber (*episteme*), sino una forma de poder expresar semejanzas.<sup>34</sup> Por eso el mito es un medio retórico. *En este sentido el mito es un juego, pero cuyo objeto no es el de engañar.* Cuando el filósofo cansado por el esfuerzo del pensamiento puro llega a la fatiga, una forma de alivio para proseguir el ejercicio de su pensamiento es el recurrir al mito». Y prosigue Robin: «para prepararse a recibir la verdad, *el filósofo se da cuenta que tiene la necesidad de intermediarios* las matemáticas constituyen una propedéutica indispensable al futuro dialéctico: el mito constituye paralelamente una propedéutica, pero más reciente y que, drama o poesía, recurre a la imaginación más que al razonamiento. Describe pues una situación, un cuento, una historia, trasportando en el espacio y en el tiempo las relaciones que el pensamiento concibe pero que, *por razones accidentales o profundas, es todavía incapaz de presentar bajo la forma científica.* En general de este símbolo debe extraer una razón en vistas a conocerse mejor y a tornarse mejor. Para lograrlo se traducirán en relaciones de ideas las relaciones de actos que quieren ver la imagen: la analogía está en la base del uso del mito» (destacado D.G.).

Lo importante es que el mito logra mantener una forma de relación de analogía que existiría en el modelo. «Aquello que el ser es al devenir, la verdad lo es a la conjetura», dice Robín, y *el mito no pretende tener la verdad porque es «una ficción destinada a sugerir una verdad o a dar de ella toda la aproximación posible; es el error de los antiguos físicos el trasvertir en verdad todo aquello que no es más que fábula.* (El sofista 242-e., destacado D.G.).<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> *To eikon - Eikos*, verosímil, verosimilitud, se oponen a lo verdadero o a la verdad: *to altetes. Eikos* significa 1) semejante; 2) verosímil, probable; 3) conveniente, justo, sensato, razonable, natural. Las acepciones 1 y 2 significan en términos de existencia. La 3 en términos de valor. (E. Terray).

<sup>34</sup> Subyace aquí la idea platónica de unión entre *episteme* y verdad, que discutimos más adelante.

<sup>35</sup> El gran cambio que se produjo en el pensamiento con los griegos radica, entre otras cosas, es que frente a las concepciones religiosas, a la revelaciones proféticas. La única posibilidad era creerlas. *La unidad del signo y lo denotado era indisoluble.* La ruptura entre *el referente, el significado y el significante, comenzada en Grecia, explicitada por los estoicos y radicalizada en el siglo XIX y XX, muestra que no existe tal unificación y, por lo tanto, cambia el estatuto de la verdad.* “Sólo cuando ante la palabra y la cosa se interfiere la posibilidad de identificación —dice Emilio Lledó Iñigo- comienza la

Mientras en Platón la verosimilitud es un reflejo de lo verdadero, una relación de la copia al original, de la imagen al modelo: para los sofistas el *eikon es una representación que se asemeja a otra representación, un acontecimiento que repite o reproduce otro acontecimiento*, estableciendo relaciones entre elementos de igual valor ontológico. (E. Terray).

Tres conceptos se articulan en este diálogo entre Freud y el pensamiento griego: el de *verosímil*, el de *conjetura* y el de *ficción*.

Debemos volver a ellos porque la polisemia de cada uno de puede dar lugar a error en la medida en que no se advierte el significado concreto en que aquí se utiliza.

Lo verosímil —dice T. Todorov— tiene varias acepciones: 1) la primera se trata de una relación con la verdad; 2) la segunda es la relación de texto particular a otro texto, que se llama opinión pública (ortodoxa); 3) en los Clásicos Franceses se trata de la «*vraisemblable*» propio de cada género; 4) el cuarto es cuando se habla de verosimilitud de una obra en la medida en que *intenta hacemos creer* que se conforma a lo real y no a sus propias leyes. Esta es la forma más usada en la actualidad.

Todorov atribuye la segunda acepción a Platón y Aristóteles pero creo que en realidad les corresponde la primera y la segunda a los sofistas. La que aquí adopto subraya la función de *símil*, análogo, semejanza, y no sustitución.

La *conjetura* para Platón era la forma más baja de conocimiento sensible y era a la imagen lo que la opinión (doxa) es a las cosas. Pero no es esta la acepción que aquí utilizo sino la de Nicolas de Cusa, para quien por naturaleza el conocimiento humano es conjetural, en el sentido de que todo conocimiento es por alteridad, es decir que remite a una verdad como tal y sólo por participar en ésta es conocimiento (el ejemplo del polígono y el círculo que se mencionó al principio). Nuestro conocimiento empírico es mera conjetura ya que siempre puede ser superado por otro más exacto. «*La conjetura es una aserción positiva que participa por alteridad en la verdad en cuanto tal*».

Es por eso que el mito podemos considerarlo como conjetural en el sentido de que la conjetura que constituye, como forma de participación en la verdad, es del tipo de la vero-similitud.

Y por último la *ficción*.

---

escritura a rodar

y por consiguiente, a perderse y con ello la escritura no es sólo *hipomnénsis* (recordatorio), memoria externa, sino mnemos, (rememoración) trabajo interior. Y es por aquí que pasa una diferencia sustancialmente el uso del mito en las religiones y en ciencia.

En las páginas introducidas de *Pulsiones y destinos de pulsión*, Freud hace una profunda fundamentación epistemológica del concepto de pulsión, donde lo establece como *concepto fundamental* que se puede mantener o ser rechazado. “Se mantendrá - dice Lacan- si funciona su vía en lo real que se ha de penetrar; pasa lo mismo con todos los demás *grundbegriffe* en el ámbito científico”.<sup>36</sup>

Pero luego Freud dirá en la segunda teoría de las pulsiones que la pulsión forma parte de nuestros mitos. Lacan destaca que Freud utiliza allí el término de *convención*, y propone el término de Bentham de *ficción*, término que prefiere al de modelo, ya que modelo no es nunca un concepto fundamental, dado que mientras varios modelos pueden funcionar correlativamente en un campo determinado, no sucede lo mismo con un concepto fundamental, ni con una ficción fundamental.

Freud por su parte, rechazaba el concepto de ficción de Vaihinger, para quien las ficciones eran del orden del «como si», propias no sólo de la fantasía y de la imaginación sino también en el pensamiento de realidades que nunca se puede decir que realmente son, pero tampoco que no son. Para Vaihinger las ficciones serian cuasi-conceptos que denotan cuasi-cosas.

Pero Vaihinger subrayaba algo más: para que un concepto sea una ficción en el sentido que él propone, el sentido del ficcionalismo, es necesario que sea usada como una ‘falsedad» o por lo menos de relativa inadecuación, con conciencia, por otra parte, de su fecundidad, de su utilidad.

En realidad Freud era muy conciente de que la filosofía del «como si» de Vaihinger, que él analiza en el capítulo V de *El porvenir de una ilusión*, significa un peligro y un ataque a la ciencia, pues ella tiene como objetivo fundamental introducir el principio fideísta que la ciencia ya había expulsado. Freud analiza de la siguiente manera el razonamiento de Vaihinger.<sup>37</sup>

1) «Hay en mí actividad de pensamiento numerosas hipótesis de las cuales percibimos claramente la ausencia de fundamento, y aún su absurdo. Se les llama ficciones». 2) «... pero en virtud de numerosas razones prácticas debemos comportarnos “como si” creyéramos en estas ficciones». 3) «Tal será el caso de las doctrinas religiosas, teniendo en cuenta la importancia que ellas tienen para el mantenimiento de las sociedades humanas». Como se desprende de esta secuencia de razonamientos, el carácter fundamental de la ficción en ciencia es utilizado para dar un salto del concepto de ficción hacia el campo de la religión y establecer una justificación pragmática de

---

<sup>36</sup> Seminario II. pág. 170.

<sup>37</sup> Sigo aquí el análisis que realiza Assoun

ella. Freud dice que este tipo de argumentación no está lejos del famoso «creo porque es absurdo». (P.L. Assoun).

La vehemente crítica freudiana de Vaihinger tal vez no sea totalmente justa, como lo señala Assoun, y tal vez sea un poco esquemática, pero de cualquier manera apunta al meollo de la cuestión en lo sustancial y en lo que tiene que ver con nuestra disciplina, porque Freud lo que rechaza es aquel tipo de filosofía «que explota la *potencia ilusoria del concepto* y, en lugar de aclarar lo real revelando de él las estructuras fundamentales, lo falsifica».

Otro es el sentido que propone Lacan del concepto de ficción que está en la línea de la teoría de las ficciones de Bentham, quien funda esta teoría en los efectos del lenguaje. Para Bentham, una *entidad* es cierta denominación, que puede ser perceptible, o puede ser una inferencia, puede ser real o ficticia, y «una entidad ficticia es una entidad en la cual, no obstante atribuirle existencia a pesar de la forma gramatical del discurso empleado al hablar de ella, no hay en verdad y en realidad propósito alguno de atribuirle existencia» (teoría de las ficciones). Pero «toda entidad ficticia mantiene alguna relación con alguna entidad real, y no puede entenderse sino en tanto que se percibe tal relación, esto es, en tanto que se obtiene una concepción de esta relación». Las entidades ficticias se clasifican de acuerdo al grado de alejamiento de las reales.<sup>38</sup>

Si lo inconsciente es lo real, como dice Freud, y es *en sí* y *por sí* incognoscible, debemos aceptar que la adecuación de la cosa (*res*) con el intelecto es más que problemática y que en ese conocimiento habrá siempre una cierta dimensión conjetural, *ficticia*, que sólo alcanza la vero-similitud. Esto sobre todo en el campo de las ciencias humanas, donde —como dice Bajtin— el objeto de conocimiento no es una cosa sino otro texto. Diálogo entre textos, infinito, siempre dirigido a una tercera voz y que, en ese decurso de enunciados como respuestas, va apareciendo el sentido. (Posición más próxima a los sofistas que a Platón).

Allí donde lo empírico-racional topa con el silencio de lo real, porque lo real de por

---

<sup>38</sup> Por su parte Ferrater Mora, desarrolla el concepto de ficción considerándolo como «un tipo de realidad distinta, por un lado de las ‘meras’ actividades psíquicas, y, por otro lado de supuestas actividades “inteligibles” y son objetivaciones que tienen su función dentro de un determinado contexto cultural. Las ficciones tienen algún fundamento en las realidades naturales: por un lado se parte de realidades naturales para proponer ficciones, por otro lado las ficciones son representables y comunicables por medio de realidades naturales y por medio de sistemas simbólicos».

si no habla, se genera una fisura en ese real, que se hace texto, que articula el lugar del hombre, como origen y destino, haciendo «hablar» a lo real, es decir, produciendo una articulación con lo imaginario y lo simbólico. Para decirlo con maravillosas frases de Pascal: «La inmensidad de los espacios Infinitos me aterra»; y «¿Qué debo hacer? Sólo veo oscuridades por todas partes. ¿Creeré que no soy nada? ¿Creeré que soy Dios?».

«El espacio infinito», «la oscuridad por todas partes», y desde ese silencio brutal la palabra coloca al hombre ante lo sagrado: nada o Dios: y ante la experiencia, que hace a Pascal un físico que investiga el vacío.

Pero en religión esa «respuesta» está dirigida al Ser y en ciencia a la experiencia. Diferencia no poca pero tampoco que ajenice ese intento de *adecuación*, que en un caso tendrá pretensión de Verdad, porque sino ¿en qué nos queda el ser?; y en el otro de conjetura, o teoría científica.

Y si el campo de la experiencia queda superado, la única posibilidad de esbozar una episteme, es decir, de mantener el juego de significantes en ausencia de angustias, será pasar al mito o, utilizando palabras de Mircea Ellade, hacer que el Mundo hable al hombre, es decir, se le revele como lenguaje.

Al hacer esto, lo real, «lo que ya estaba allí» cuando es aprehendido por lo simbólico y lo imaginario, queda ahuecado y pierde plenitud.<sup>39</sup>

Por aquí pasa, creo, uno de los sentidos que da Lacan al mito cuando dice que «los dioses son una forma de revelación o manifestación de lo real» y que toda ordenación jerárquica, clasificatoria genealógica, de los dioses, toda teogonía, es un camino que tiende a abolirlos en la medida que se establezca como verbo, en el logos. Ejemplo de ello es la religión cristiana, a mitad de camino entre la teogonía y el ateísmo. El dios cristiano «¿qué es sí no la articulación radical de parentesco como tal, en lo que tiene de más irreductible, de misteriosamente simbólico. La relación más escondida, como dice Freud, la menos natural, la más puramente simbólica: la relación del padre al hijo. Y el tercer término permanece ahí presente bajo el nombre de amor».

Y si este es un nivel de la conceptualización del mito que aparece en el *Seminario sobre 'La transferencia'*, otro es que desarrolla en '*Los cuatro conceptos fundamentales de Psicoanálisis*', aquí referido a la teoría y la praxis.

Cuando allí Lacan habla de la *libido* lo hace con un mito, el del *hommelette*, donde desde el comienzo lo ubica en el campo de lo cómico, y en esto se afilia a la tradición

---

<sup>39</sup> El pasaje de superación del Ser y el No-Ser que hace Demócrito con las categorías de *pleno* y *vacío* vinculada a la existencia del *clinamen*, posibilita la combinación de los átomos, la aparición de nuevas complejidades.

del amor en *El Banquete*, ya que uno de los mitos lo pone nada menos que en boca de Aristófanes: «ello es esencial para la comprensión de cualquiera de los Diálogos de Platón y, *a fortiori*, de lo que hay en el Banquete. Se trata, sise quiere, de una broma». Y agrega que la libido es un órgano y que dicho órgano es irreal. '*Lo irreal no es lo imaginario, se define por articular con lo real de un modo que no podemos aprehender y por ello, justamente, requiere una presentación mítica, tal como la muestra*'.

¿Qué puede significar que es *irreal*? ¿Y lo irreal, no es imaginario?

Creo que lo primero a distinguir es que al afirmar esto no quiere decir que eso *irreal* no se exprese *en lo* imaginario, ya que no hay otro lugar donde algo puede aparecer.

Cuando hablaba de los dioses ya se vio como estos eran una «revelación», una «manifestación» de lo real, lo que significa que *vio* son lo real, y que son imaginarios, articulados en mayor o menor grado de abstracción por lo simbólico, desde el politeísmo a la religión cristiana, en la vía al ateísmo. La trinidad como la forma más simbólica de la articulación.

Pero si los dioses son manifestación de lo real su función es claramente Imaginarla. Allí donde lo real hace resistencia, enfrentando al hombre a la falta, la religión asegura al hombre, ante las angustias de su existencia: vida, muerte, deseo, relación con el mundo. La religión, a través de los dioses, sustituye el vínculo perdido con los padres, diciendo al mismo tiempo de su afioranza por ellos.

Dicho en otros términos: una de las funciones de la religión es la restitución del narcisismo herido del hombre.

¿Es esta la función del mito en ciencia? Radicalmente no. Tanto para Platón como para Freud si la religión pretende la Verdad, en la leona científica (y la filosofía platónica) el mito sólo aspira a lo *vero-símil*, es una *conjetura* y una *ficción*, y no quiere salir de ahí, cosa que Lacan (y Platón) subrayan cuando utilizan el género cómico para expresarlo.

*El mito en psicoanálisis tiene una forma imaginarla, pero no una función imaginaria, es decir, de desconocimiento.*

El mito sería, junto con tantas otras producciones, imaginariamente simbólico, es decir, lo que de lo simbólico connota en lo imaginarlo, de ahí su pendiente al Ser, pasaje de teorías a sistemas, ambición de la Verdad, del Saber Absoluto, tentación totalitaria del saber.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Lacan dice que la geometría es lo simbólicamente imaginario, es decir, aquello de lo imaginario que se connota en el campo simbólico. Creo que la topología se puede ubicar en esa dimensión.

Volvamos a Freud. La segunda teoría de las pulsiones nace de la gran crisis que con la teorización del narcisismo. *Falsabiliza* la primera teoría pulsional. Una serie de hechos ¿e la experiencia no pueden ser captados por la teoría o la contradicen.

*Más allá del principio del placer*, esa gran *especulación*, inventa el mito de las pulsiones de vida y muerte, que, como dije, aparecen como principios cosmológicos, biogénicos y *antropogénicos* y, a partir de allí, se desarrolla una impresionante elaboración teórica que abrió el campo para la articulación de la experiencia clínica.

Si esto es así en psicoanálisis ¿en las otras ciencias pasa algo diferente? Es seguro que aquí habrán diferentes posiciones pero, por lo menos, quiero acompañarme con lo que sostiene Quine quien dice que todos los supuestos epistemológicos básicos, ya sean mitos *strictu senso* o concepciones como la de que existen objetivos físicos, de que lo que hay son fenómenos, etc., son de índole *mítica*, es decir, que pueden ser tratados como mito y aunque pueden diferir en cuanto a su grado tienen la misma naturaleza o ejercen función análoga.

Nuestra tendencia es a ontologizar los conceptos, y el de pulsión es uno de ellos.<sup>41</sup> Con lo que vamos en dirección al Ser y no a la experiencia y B. D'Espagnant decía que esa es una desviación del uso de los modelos, lamentablemente demasiado frecuente.

Freud en algún momento de *Más allá del principio del placer* dice que el filósofo y el poeta prefiguran la verdad científica. Esta afirmación, tomada de Vico y sobre todo de Comte, es típicamente racionalista moderna, de un saber que progresa inevitablemente y que tiene en la ciencia la garantía de la verdad.

Más modestamente diría que el mito en ciencia es sólo un símil de la verdad, que sirve para poner en marcha la teoría. Por eso cuanto más claramente ficticios sean llevan menos a engaño.

En la primera teoría de las pulsiones la analogía biológica otorga un estatuto pseudocientífico. No es así en la segunda teoría pulsional por el carácter especulativo, de principio lógico y no cronológico y explícitamente mítico.

La «cientificidad seria», sin embargo, está en muchos de los desarrollos posteriores. En Klein la referencia al instinto, en lugar de la pulsión, vuelve a otorgarle un clima científico pero si nos atenemos a esa imponente y fantasmagórica lucha con-contra la muerte, a la pelea entre el Bien y el Mal dentro del cuerpo, creo que se puede re-

---

<sup>41</sup> Otro es el de aparato psíquico, del que hablamos como si fuera una entidad real, olvidando que Freud lo plantea como una «ficción teórica». Si Nietzsche decía que «la Naturaleza es la sombra de Dios», nosotros podemos decir que el aparato psíquico, cuando lo ontologizamos, es la sombra del Alma.

descubrir la dimensión mítica, como se encuentra en el pensamiento hindú y persa.

*Por eso cuanto más nítido sea el cariz especulativo, léxico literario (cómico, trágico poético) más clara será la función del mito, más claro su carácter verosímil, de ficción.*

En Lacan el mito del hommelette tiene el carácter netamente cómico y el del amor, en el seminario de la transferencia, poético.<sup>42</sup>

En ciencia sólo hay dos maneras de decir: a través de la *lógica diagramática* (formalizaciones lógicas, topología; o a través de la *lógica narrativa*. El mito se ubica dentro de estas últimas, porque «todo mito se refiere a lo inexplicable de lo real», y en un psicoanálisis esta es la única forma de hablar del deseo porque —como dice Lacan— «es siempre inexplicable que cualquier cosa responda al deseo».

*Dos peligros o tentaciones se producen acá ya que si formalizamos podemos creer que con ello logramos simbolizar lo real, tal como creyó el realismo físico; y si especulamos o poetizamos podemos creer que lo imaginario es lo real.* Por eso dice E. Gómez Mango que el psicoanálisis se encuentra entre el poema y el matema.

A lo real lo revela el lenguaje, pero para que nos hable, para que podamos “habitar” la realidad, tenemos que «profanarlo» con la imposición del lenguaje, y entonces «nos habla», pero al «hacerlo» lo hace en forma mítica.

El desafío inevitable, decía Kant, es que «la razón humana tiene el singular destino, en cierta especie de conocimiento, de verse agobiada por cuestiones de índole tal que no puede evitarlas porque su propia naturaleza se lo impone y no puede resolver porque no se encuentra a su alcance».

Entre estas preguntas inevitables y su irresolución se encuentra el pensamiento en las ciencias humanas y lo peor, retomando a Bajtin, es creer que la actitud científica «seria» es la reificación del objeto y no el juego inagotable de los textos, de las respuestas, del diálogo, para que algo del sentido indefinido se revele.

Y esas preguntas que nos interpelan imperativamente (el Ser, la vida, la muerte, el

---

<sup>42</sup> Es esta fuerza *poética* la que le da el estatuto mítico. Veámoslo: ‘Y esa mano que se extiende para alcanzarla fruta cuando está madura, para atraerla rosa que se abrió, para avivar el leño que se prende repentinamente: ese gesto de alcanzar, de atraer, de atizar, es estrechamente solidario de la maduración del fruto, de la belleza de la flor, del resplandor del leño. Pero si cuando en ese movimiento de alcanzar, atraer, atizar, la mano que se tendió hacia el objeto fue lo bastante lejos, si del fruto, de la flor, del leño, sale otra mano que se extiende al encuentro de la vuestra y que, en ese momento, es su mano que se inmoviliza en la plenitud cerrada del fruto, abierta de la flor, en la explosión de una brasa que arde, entonces, lo que se produce allí es el amor’. (*Le Transfert* 7 de diciembre).

deseo, la sexualidad, el amor, el odio), son del mismo campo (no digo que sean lo mismo) que las que hostigan a la filosofía, a la religión, a la historia. Las diferencias están en las delimitaciones del objeto, en la metodología para abordarlas, en la pretensión del alcance de las respuestas. Y por aquí pasan grandes diferencias ya que la religión y ciertas metafísicas generan cosmovisiones, mientras que la historia, el psicoanálisis, la sociología, etc., sólo pretenden desentrañar «pequeñas parcelas de conocimientos». Lo que no quiere decir que el demonio totalizador no esté en ellas siempre al acecho.

Noviembre 1990

### **Bibliografía**

- ACEVEDO DE MENDILAHARSU, S. y MENDILAHARSU, C. - «*Mito edípico Teoría y saber*». Temas de Psicoanálisis, N° 7. A.P.U.
- BALJTIN, M. - *Estética de la creación verbal* Ed. Siglo XXI.
- BARTI-IES, R. - *Crítica y verdad* Ed. Siglo XXI.
- CASSIRER, E. - *Individuo y Cosmos*. Ed. EMECE.
- CUSA, Nicolás de - *La conjetura. Oeuvres choisies*. Ed. Albin Michel.
- CUSA, Nicolás de - *La docte ignorance*. Ed. Felix Alcan.
- ELIADE, M. - *Aspects du mythe*. Ed. Gallimard.
- ELIADE, M. - *Tratado de historia de las religiones*. Ediciones ERA.
- ESPAGNAT B. d'. - *En busca de lo real* Ed. Alianza.
- FERRATER MORA, J. - *Diccionario de Filosofía*. Ed. Alianza.
- FREUD, S. - *Obras completas*. Ed. Amorrortu.
- GUSDORF, O. - *Mythe et metaphysique*. Ed. Flammarion.
- JACOB, F. - *Le jeu des possibles*. Ed. Fayard.
- HAWKINS, S. - *La historia del tiempo*. Ed. Crítica.
- KANT, I. - *La crítica de la razón pura*. Ed. Sopena.
- KOYRE, A. - *Del mundo cerrado al universo infinito*. Ed. Siglo XXI.
- LACAN, J. - *Seminario 7: Le TransferL* Ed. du Seuil.
- LACAN, J. - *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Ed. Paidós.
- LACAN, J. - *Le mythe individuelle du neurotique. Ornicar?* N° 1 7-18.
- LÉVI-STRAUSS - *Relaciones elementales de parentesco*. Ed. Siglo XXI.

- LÉVI-SPRAUSS - *Le regard éloigné*. Ed. Plon.
- LÉVI-STRAUSS - *El pensamiento salvaje*. Ed. Fondo de Cultura Económica.
- LÉVI-STRAUSS y Eribon, D. - *De près et de loin*. Editions Odile Jacob.
- LEVI-STRAUSS - *Mito y realidad* Ed. Alianza.
- LLEDÓ INICO, E. - *Introducción general a los Diálogos de Platón*. Ed. Gredos.
- MALINOWSKI, B. - *Magia, ciencia y religión*. Ed. Planeta. Agostini.
- MAUSS, M. - *Obras*. Ed. Seix Barral.
- PLATON - *Diálogos*. Ed. Gredos.
- ROBIN, L - *Platón*. Ed. P.U.F.
- SPERBER, D. - «La pensée symbolique est-elle pré-rationnelle?» En: Izard, M. et Smith, L: *La fonction Symbolique*. Ed. Gallimard.
- STEIN, C. - *Oedipe Rot selon Freud*. Prólogo del libro de Marie Delcourt: *Oedipe ou la légende du conquérant*. Ed. Les belles lettres.
- VEYNE, P. - *¿Creían a los griegos en sus mitos?* Ed. Crítica.
- TERRAY, E. - *La politique dans la caverne*. Ed. du Seuil.
- TODOROV, T. *La notion de littérature*. Ed. du Seuil.
- TODOROV, T. - *Mikhaïl Bakhtine: le principe dialogique*. Ed. du Seuil.