



UNAM IZTACALA

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Estudios Superiores Iztacala

Analogía entre la noción atemporal del inconciente en Freud y el mito de Aión

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN PSICOLOGIA
P R E S E N T A (N)

Armando Ochoa González

Directora: Dra. Laura Palomino Garibay

Dictaminadores: Dra. Irene Aguado Herrera

Dra. Leticia Hernández Valderrama



Los Reyes Iztacala, Edo de México, 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

INTRODUCCIÓN-----	6
CAPÍTULO 1. EL FUNDAMENTO DEL MUNDO: EL MITO-----	13
1.1 Parte 1. Reflexiones Sobre el Mito-----	13
1.2 El Amplio Panorama que el Mito Refleja-----	14
1.3 La Resolución de Antinomias Elementales-----	15
1.4 La Entrada del Estructuralismo a la Mitología- La Estructura de la Mente-----	18
1.5 La Naturalización del Significante-----	21
1.6 El Pensamiento Mítico y sus Ejes-----	24
1.7 Pero... ¿Qué es el Mito?-----	26
1.8 Parte 2: La Lectura Freudiana del Mito-----	28
1.9 Una Contrariedad Humana, Mundo Externo- Mundo Interno-----	31
1.10 La Proyección-----	33
1.11 La preeminencia del Hombre Primordial en el Hombre Moderno-----	34
1.12 A modo de Conclusión en este Capítulo-----	34
CAPÍTULO 2: MITO Y FILOSOFÍA EN GRECIA: LAS FORMAS DE PENSAR EL TIEMPO-----	39
2.1 Tiempo y Participación en el Inconciente-----	40
2.2 El Nacimiento de Kronos-----	42
2.3 La figura de Urano-----	47
2.4 La figura de Aión-----	48
2.5 Prometeo y el Tiempo Humano-----	51

2.6 El Tiempo en la Filosofía Presocrática- Heráclito-----	53
2.7 Parménides-----	58
2.8 El mito que hable del tiempo hablará de nuestro tiempo-----	60
2.9 A Modo de Conclusión de este Capítulo-----	61
 CAPÍTULO 3: EL CONFLÍCTO ENTRE LOS DOS SISTEMAS CONCIENCIA-KRONO INCONCIENTE-AIÓN-----	63
3.1 Preliminares-----	63
3.2 El Problema Conciente-Inconciente-----	64
3.3 Noción de Atemporalidad en Freud-----	67
3.4 Diferencias en los Tiempos de la Conciencia-Krono y el Inconciente-Aión-----	68
3.5 El Doble Sentido del Tiempo en el Yo-----	72
3.6 La intromisión de los Imperios de Aión en el Hombre-----	74
 CAPÍTULO 4: LA OTRA FORMA DEL TIEMPO-----	77
4.1 La Forma de Aión-----	78
4.2 El Inconciente mítico-----	83
4.3 Efecto Posterior-----	87
4.4 Compulsión a la Repetición-----	92
4.5 Regresión-----	95
 CONCLUSIÓN-----	98
REFLEXIÓN-----	100
REFERENCIAS-----	105

AGRADECIMIENTOS

No me es posible iniciar un agradecimiento sin pensar en los seres queridos que persisten en mi corazón y memoria, y que por desgracia ya no sostienen mi mano en vida, sino que lo hacen de un lugar más bien desconocido para mí: a ellos primero, por ser mi historia, mis ángeles, mis oraciones, mi luz más grande: mi tía María de la Luz Susana González Ramos, la mártir de los González, mi Abuelita, Susana Ramos Robles, el alma de toda mi familia, y mi abuelito, Armando González López, la fuerza de nosotros, sus hijos, sus nietos, y hasta bisnietos. Gracias a ellos, primero, que me enseñaron que solo el amor soporta la infatigable mano del tiempo.

Saldado de momento mi eterna deuda con mis muertos, queda agradecer a mi madre, la de palabras oportunas, gracias María Eugenia González Ramos, madre mía, por ser mi más feroz crítico, y mi más grande admiradora, me quedo sin palabras, porque entre nosotros siempre todo está dicho.

Gracias a mi padre, su divino esposo, el bastión de mi hogar, Gustavo Ramírez Ibarra, el de esfuerzo incansable, gracias por amarnos, gracias por procurarnos, y sobre todo, gracias por siempre creer en mí, ya sabes que yo igualmente creo en ti siempre.

Gracias a mi tío Manuel Armando González Ramos, el Matador, el patriarca de los González, tío yo no puedo dejar de admirar tu historia y tu fuerza, que hasta estos días, sigue dándonos de qué sorprendernos.

Gracias a mi tío José Luis González Ramos, el de noble corazón, que en su mirada hayo las ganas de darle a sus seres amados siempre un poco más de sí, te admiro tío, por querernos tanto y con tanto desinterés.

Gracias a mi tío José de Jesús González Ramos, el de mil historias que contar, el que siempre tiene una lección que darme, gracias tío, por compartir el pan y la sal, y sobre todo, por esos años de mi infancia a tu resguardo.

Gracias a mi tío Adrián González Ramos, el de dureza solemne, gracias tío, por creer siempre en mí, y saber que siempre he podido dar más, tu cariño y tu fe me hacen cada día más fuerte.

Gracias a mi tío Francisco González Ramos, el corazón de la casa, el del carácter templado, tu paciencia y tu sabiduría, tu cariño y tus cuentos siempre me han dado la ocasión para recapacitar, desde mi infancia, hasta ahora, mi adultez.

Gracias a mi tío Moisés González Ramos, el de la mirada escrutadora, el de la palabra más sincera, si tuviera que elegir algo que me has dado y enseñado, de todo lo dado y enseñado, sería el lugar que comparto, para ti, en el futuro de esta casa. Gracias. Ten por seguro que no te voy a defraudar.

Gracias a mi tía, Laura González Ramos, la de temeraria voz, por sobre todas las cosas, y por sobre todas mis memorias, gracias por haberme dado a mis dos primos, incondicionales compañeros, de feroces espíritus.

Gracias también a mis primos, más que hermanos, Adrián, el de la cara de travesura, Iván, el de carácter gonzalino, José Ulises, con quien compartí mis hazañas, Luis Alfonso, mayor que yo, el de solemne palabra, Rafael, mayor que yo, quien siempre ha sabido dar de sí lo mejor, José Luis, ahora eres padre, y tu hijo no pudiera tener un mejor progenitor: con quienes he pasado momentos de mucho valor, con quienes sigo creciendo, y a quienes espero poder ayudar e inspirar, así como ellos me han ayudado e inspirado.

Gracias a mi pareja, Alejandra Reyes Ramírez, quien su cariño es un guante de suave seda que cubre mi mano, a veces imprudente y dura, y le regala la beatitud del cariño honesto, y el amor correspondido.

Gracias a mis amigos Arturo, Daniel, Jesús, Jorge, Álvaro, y Carolina, gente que se convirtió en familia, cuyas pláticas, risas, bromas y aventuras aderezaron la mejor etapa de mi vida, gracias a ellos, la UNAM fue la UNAM.

Gracias a la doctora Laura Palomino, profesora esforzada y de tesón sólido, gracias por su paciencia Doctora, gracias por sus consejos, por escucharme en

mis tiempos tristes, y abrazarme en mi felicidad, pero sobre todo, gracias por su amistad, me es muy cara en mi alma.



INTRODUCCIÓN

Foucault marcó un camino necesario a seguir, la publicación de su libro *Las palabras y las cosas*, sostiene, que las ciencias van de representación en representación, y que entre una y otra hay un abismo que sólo puede ser llenado por un entramado inconciente (Foucault 2010, pág. 386) y que a diferencia de las otras ramas del saber, que descartan este contenido, el psicoanálisis lo aborda sin descuidar la representación.

Sin embargo, el psicoanálisis, como otros discursos, está constituido en base a un saber fundado en la base del mito, como algo que llena de certeza la más ínfima de las creencias para que de allí se puedan conjeturar, lo imposiblemente demostrable, en este sentido, el psicoanálisis se dirige hacia el saber del inconciente que llena los demás espacios, pero su suposición más necesaria, más básica, más infinitamente indemostrable necesariamente debe ser un mito, como en cualquier otra disciplina del saber humano (Losev 1998).

Entonces el mito aparece en la base de cualquier ciencia como un paso forzoso, como una forma necesaria de toda especulación, científica o no, positivista, naturalista, mecanicista, o del orden de lo social (ibíd.).

Entonces ¿por qué tan pocos han intentado hacer una reflexión del valor del mito?

Es una pregunta arriesgada, pero al parecer necesaria, si el mito llena con certeza todo espacio de saber, es necesario hacer un análisis del mito de acuerdo a diferentes ramas del saber humano. Ésta es la primera intención de la tesis, reflejada en la primera parte del primer capítulo, ampliar la perspectiva del análisis mítico desde ejes tan diversos como la filosofía, con representantes como Giambatista Vico, Friedrich Schelling y Ernst Cassirer, la semiología con Roland Barthes, el estructuralismo con Claude Lévi-Strauss y el análisis filológico con Eleazar Meletinski y Aleksei Losev. ¿Por qué dejar de lado a Freud en este momento? El compilador principal por el que son rescatados la mayoría de los autores aquí referidos es Eleazar Meletinski, de la escuela filológica y crítica teórica rusa, cuya perspectiva es, dentro de la óptica psicoanalítica, jungiana, y el

principal interés es rescatar el habla mítica desde Freud para poder abordar, de esta manera, el concepto de la atemporalidad en el inconciente.

Por eso mismo se le ha dado la segunda parte del capítulo uno a este enfoque, el mito y el psicoanálisis Freudiano, otro motivo es porque al ser Freud el padre y la base del psicoanálisis, su padre, es a él a quien se debe preguntar el sentido del mito que rescata en obras como *Tótem y Tabú*, en donde se crea un *mito moderno*, con las características generales de cualquier mito.

Por otro lado, su condición de judío lo llevo a una tradición que da cuenta vivamente en su obra *Moisés y la religión monoteísta*, en donde amplía y se pregunta por el papel de Moisés, sobre la verdadera ascendencia de Moisés y la base que creó para el inicio de un sistema de creencia monoteístico, así como qué se lo hizo posible (Freud. 1937). Así, Freud, por su propia ascendencia judía fue llevado a hacer este análisis exegético que desarrolló sobre la condición del pueblo judío a través de haber seguido a un egipcio y haber tomado la religión monoteísta de éste.

En esta segunda parte, se refleja más que nada una preeminencia, para Freud, el hombre primitivo, el hombre formador de los grandes mitos, sigue existiendo, de forma de estrato inconciente, inconciente, que a su vez, está representado en el mito, no a la forma de *inconciente colectivo*, de Jung, sino a un nivel diferente, individual y social, en donde los ecos de los diferentes inconcientes resuenen de uno a otro y eso dé cabida al gran mito social (por ejemplo, el mito de Edipo, de Perseo, de Thor el guardián de la tierra, de Loki el dios trickster ambiguo etc.). Este mito social, como se dijo, alimentado por el mito individual y el resonar de éstos mitos en la cultura resuenan en la comunidad con un tema, a la manera de Propp, quien con su morfología de los cuentos encontró que los cuentos pueden ser reducidos a un número limitado de temas (Propp 2006). Para Meletinski, el cuento toma su estructura y su función de los mitos, son similares en su forma y contenido, sólo que la función difiere un poco, en tanto que el mito da estabilidad al mundo, y el cuento refleja una moral universal (Meletinski 2001,). Así que estos

mitos podrían también hablar de un número limitado de temas (Strauss 2011). Estos temas son temas inconcientes que retoma el mito y lo trata.

En el segundo capítulo, existe una separación, dado que el primer capítulo existe para fundamentar que el mito es una realidad y un saber con caracteres propios, claro, que son suyos únicamente. Una vez sentado esto, se narra la cosmovisión griega del tiempo, que son al menos dos, temporal y atemporal, y de estas se desprende una, su unión, el tiempo ciclónico (de ciclos que se repiten), que a su vez, queda representada por una cuarta, el tiempo prometeico, o propiamente humano, en el que se unen las diferentes concepciones del tiempo.

Pero estas formas de tiempo encuentran un eco en los filósofos presocráticos, cuya visión del tiempo sigue reflejando al menos 2 nociones, la temporal y la atemporal.

Debido a que los presocráticos son bastantes, y el tema sólo necesita el respaldo de la visión griega de varias formas del tiempo para salir de la común y lineal no se hará una extensa revisión de las implicaciones.

El tercer capítulo existe para darle continuidad a las dos formas básicas del tiempo, pero con un conflicto de por medio, el de la conciencia y el inconciente, que no están en recíproca igualdad, sino en una constante batalla, en donde una forma y otra de tiempo reinan. Es un capítulo que en su haber intenta entablar y abrir la perspectiva para el capítulo final, es un puente más que nada entre los primeros dos y el último.

El capítulo final trata de recuperar el peso del análisis mítico llevándolo a una mediación entre la conciencia y el inconciente, su personaje mediador es la pulsión, ni externa ni interna, ni temporal ni atemporal.

Este capítulo se erige en una demanda, la hermenéutica del concepto de atemporalidad, en tanto que la hermenéutica se traduce como *“dilucidar todo lo que haya de oscuro o mal definido, de manera que, mediante un proceso inteligente, todo lector pueda entender, mediante el trabajo progresivo, entender la*

cuestión oscura" (Terry s/n, pág. 4). Con esto no se pretende dilucidar que el concepto de atemporalidad en la teoría Freudiana sea oscuro o deba de ser rescatado, sino ofrecer una lectura más simple y digerida, fundamentada en analogías más accesibles, como lo es la analogía mítica.

Pero sigue habiendo una serie de preguntas que no se aclaran aún, la primera, en la estructura misma de la tesis, es, ¿cuál es el enfoque finalmente de la tesis?

Esta tesis, con mira arqueológica (a la manera de Foucault, para quien la arqueología es el descubrimiento de qué hizo posible a cierto saber desarrollarse de cierta forma) propone una lectura del concepto de atemporalidad, y en este sentido la tesis se desarrolla en función de dos vías concretamente: una, al poner en tela de juicio la omnipresencia de la temporalidad en el hombre y su universal consecuencia, es Freudiana, para encontrar qué, a partir de su pensamiento, le ayudó a formular, entendiendo que Freud no desarrolló el concepto por aislado, sino como una de las 3 grandes características del inconsciente que siguieron presentes en toda su obra, desde su aparición, en la interpretación de los sueños

De esta forma, la lectura del concepto desde Freud inmediatamente hace un recorte importante, excluyendo a los analistas ¿La razón?

1.- es un primer acercamiento al concepto de Atemporalidad, concepto desarrollado teóricamente y en sus consecuencias por Freud, es decir, Freud es la raíz necesaria de la cual se inervan las futuras consideraciones, consideraciones que podrán ser analizados en trabajos posteriores, pero que de momento exceden la intención de la tesis.

2.- en los textos de Freud, al menos desde la lectura que se hizo, quedó implícito su valor, por lo cual, nació la inquietud de explorarlo de forma más seria.

3.- ésta, es totalmente personal: el tema del tiempo le parece al autor de esta tesis un tema retador y que las perspectivas de la psicología lo han retomado con una sobrado entendimiento, sin querer cuestionar y que han reducido a una variable más, por eso, la tesis, aun siendo dentro de ciertos márgenes de la psicología,

trata de tomar la perspectiva Freudiana, así, la tesis es psicológica, pero con perspectiva Freudiana.

Sin embargo, Freud no es el único teórico que se toma, una serie de apuestas diferentes son tomadas para la lectura de Freud y el tema de la atemporalidad: en este sentido, la tesis se torna estructuralista.

¿Por qué?

La mitología, desde diferentes ramas, ha sido abordada, pero ha quedado relegada a un saber impuesto debido al oscurantismo del raciocinio de los antiguos, o como una simple faceta que pasa de la ignorancia barbárica a un estadio desarrollado de reflexión, es decir, se le ha criticado usando como eje central la razón, sin embargo, el estructuralismo ha demostrado su estructura interna a través del análisis semiológico de Roland Barthes, y Lévi-Strauss.

En este sentido, aparece, como consecuencia, la necesidad de replantear la pregunta por el mito, y revalidarlo con otros ojos que no sean la indiferencia y el anonimato al que se le ha confinado y obligado, y surge la necesidad de reabrir el contenido mítico y restaurarlo como un saber, no de nivel inferior, no de forma vertical, sino con una horizontalidad con los demás discursos, sean los discursos del positivismo, o los discursos de las disciplinas más bien humanísticas.

Entendiendo que el mito habla del ser, sin entrar en la ontología, el sentido del mito es una representación del ser, es decir, habla de lo que es, mediante una realidad que refleja tanto los fenómenos naturales, como sociales, y la personalidad, en el sentido de Losev, es decir, marca, mediante signos humanos, personales, los fenómenos (a saber: la *hermosa* luna, un *buen* día, el *cálido* color rojo), de esta manera, representa las cualidades del ser del hombre. Y sin embargo, no sólo las cualidades del ser del hombre de la conciencia, Losev así mismo afirma que el mito refleja cualidades ajenas a la conciencia, sino también cualidades ajenas al Yo (Losev 1998, pág. 73)

Entonces, ¿qué representará del ser del hombre un demiurgo cuya naturaleza es contraria al tiempo?

Y sin embargo, la respuesta se puede encontrar en el reflejo del inconciente, el mito, que si puede hablar del no-tiempo es porque habla del inconciente y su carácter atemporal: éste mito no puede ser cualquiera, cada mito tiene su tema, extenso, simple, complejo, cada uno habla de sí mismo, con sus medios y con sus necesidades, así, sólo el mito de un demiurgo exclusivamente atemporal podrá desentrañar, en su lectura, una especie de luz que permita encontrar el sentido de la atemporalidad en el hombre.

En este sentido propongo la figura central de Aión, Dios atemporal, cuya forma simbólica (porque todo mito es un símbolo, que excede a la alegoría y al esquema de cualquier representación) es manejada en el sentido opuesto de la aguja del reloj, en donde no se queda detenido, ni siquiera estancado, más bien, en donde sencillamente no existe, así, por ejemplo, es posible hacer conexiones entre la teoría Freudiana y el mito de Aión, ¿cuáles?

1.- Aión representa un momento en donde todo ocurre al mismo tiempo, de la misma forma que en el inconciente, lugar de escenas que se repiten incesantemente simultáneamente.

2.- Sostiene la eternidad de las demás divinidades, así se le representa, sosteniendo la rueda del zodiaco, de esta forma, Aión sostiene la forma de ser de los dioses eternos, de la misma forma, el inconciente sostiene los demás discursos del hombre al hacerlo capaz de reconocerse a la persona como sí misma, en su ipseidad.

3.- Aión, el tiempo atemporal, la eternidad misma, se desdobra y toca a la temporalidad, al igual que el inconciente y la conciencia están en contacto, y la atemporalidad del inconciente junto con el principio de realidad del yo comercian, y al igual que en el mito de Prometeo, en donde se ven los diferentes tiempos mezclados en un representante mitológico, en el hombre también conviven mezclados, dando la sensación de un tiempo multicrónico.

Esta analogía, tiene por único objetivo ofrecerle al lector una lectura del concepto de atemporalidad de la obra de Freud con herramientas que, aunque hayan sido olvidadas, no dejan de estar vigentes.



EL FUNDAMENTO DEL MUNDO: EL MITO

1.1 Parte 1: reflexiones sobre el mito

Eleazar M. Meletinski (Meletinski 2001) nos ha dejado un análisis de las diferentes perspectivas de los estudiosos del mito, y por un vasto número de escuelas, que incluyen la psicoanalítica, que sin embargo no será recuperada bajo la óptica de este autor, ya que el enfoque es contrario al fundamento mismo de la tesis, siendo más bien desde Carl Gustav Jung la lectura que éste autor nos deja ver en su libro; para podernos acercar al estudio del mito directamente en el psicoanálisis hay que tomar la propia palabra que Freud ha legado en su obra.

A pesar de que no se mencionarán todas las ramas del saber que este autor ha citado en su libro, se abordarán las perspectivas que faciliten desentrañar aspectos del mito importantes para el escrito, esto sin restarle ni el valor social o psicológico, es decir, comunitario o personal. Sin embargo, es necesario alternar en algunos casos el valor individual o social

La primera pregunta, aunque obvia, es necesaria para abordar el tema y resaltar el legado de los pueblos antiguos que se perpetúan en las tradiciones, creencias y fundamentos de la cultura actual: ¿qué es el mito?

Meletinski, doctor en ciencias filológicas nacido en Rusia, historiador de la cultura y del folclor, también estudioso de la literatura comparada occidental y oriental, alumno y heredero de la escuela de crítica literaria de Propp, nos ofrece en su libro titulado *El mito* (Meletinski 2001) un denso resumen de las diferentes escuelas que han dado una respuesta a esa pregunta. Pregunta también tomada de Vico: para él la sabiduría poética, la primera que seguramente nació en el mundo, era una metafísica sentida y no razonada, es decir, un pensamiento de las relaciones del mundo con intenciones propias entre los diversos elementos que estaban unidos y que se personalizaban al no saber cómo actuaban, ya que eran carentes de raciocinio y tenían una imaginación muy robusta. Algo así como los

niños, nos dice Vico, citado por Meletinski (ibíd. pág. 13). Lo que ya evidencia da aspectos importantes que hay que resaltar de forma provisional por el momento, y es que la personalización de los caracteres naturales es una forma universal del mito, sea en personajes zoomórficos o antropomórficos.

La asociación de Vico entre la poesía y el mito es un carácter popular en la época de éste autor, para él, el sincretismo del mito comprendía los aspectos políticos, religiosos, lógicos, económicos, geográficos, físicos y metafísicos atravesados por la poética (ibíd. Pág. 14), para este autor, la naturaleza era reflejada en la poética del mito, se le retrataba, se emulaba tanto su belleza como sus causas, no era sólo un sistema metafísico del mundo, sino también un sistema estético que podía bien apreciarse como uno u otro de sus elementos que no eran excluyentes.

1.2 El amplio panorama que el mito refleja

El siguiente paso lo dio Schelling, para quien el mito representaba una forma de pensamiento diferente a todo otro pensamiento, ya que las dos formas convencionales son el esquematismo, que va de lo particular mediante lo general y la alegoría, lo general mediante lo particular: así, el mito se representa como una forma intermedia entre esquematismo y alegoría, un sistema de pensamiento más amplio que no se excluye ni reduce a ninguno de los otros dos, sino que al contrario los abarca y complementa *“este último sintetiza las primeras dos formas de imaginación y representa asimismo una tercera, diferente y absoluta. Se trata, de hecho, de una síntesis superior en la cual lo particular y lo general resultan totalmente indistinguibles”* (ibíd. pág. 17). En la mitología, por ende, lo particular no es signo de lo general, sino que hay una identificación entre ambos, entonces el signo en la mitología es primordial, y distingue dos tipos de interpretaciones, una poética y otra que no lo es, la poética incluye un número ilimitado de interpretaciones, mientras que la forma no poética distingue una relación exacta y natural entre signo e imagen, es decir, una correlación entre los caracteres naturales y nuestra abstracción de ellos. Es decir, se acerca el objeto de formas que le sean accesibles al entender humano, este detalle, el valor del mito para

crear objetos simbólicos cognoscibles para el hombre, es una característica que se repite en los demás autores que se verán a continuación.

Para Schelling, la mitología por excelencia, el modelo a seguir, es la mitología antigua, ve en una de ellas, la griega, el valor del orden, que ya en sus diferentes historias ve el paso del desorden al orden, del caos al cosmos. Dándole a la mitología de la antigua Grecia el título de simbólica (ibíd.).

El valor más elevado que ve Schelling en la mitología es llevarla a la filosofía de la religión, como formas en las cuales lo absoluto, es decir, Dios, se le revela al hombre en un proceso histórico que va de lo subjetivo a lo objetivo, de la conciencia individual, a una conciencia colectiva:

“todo gran poeta está llamado a transformar en algo perfecto la parte del mundo que le ha sido revelada y a crear, empleando este material, su propia mitología; el mundo mitológico está siempre en formación y la época contemporánea sólo pudo revelarle al poeta sólo una parte de él; seguirá sucediendo así hasta que llegue el momento –situado en una indeterminada lejanía- en el cual el espíritu del mundo concluirá el poema que él mismo concibió y transformará en contemporaneidad la sucesión de los fenómenos del nuevo mundo” (Schelling 2002 pp. 147-148). Es decir, la historia es un proceso en el que la verdad se le revela al hombre, el mito viene a formar parte de esa verdad, entre poética-subjetiva y no poética-objetiva que revela particularidades del mundo.

1.3 La resolución de antinomias elementales

Otro autor más reciente ve en el mito aspectos que Schelling ya había resaltado, Cassirer y con un paralelismo importante para este escrito: para él, *“el problema de la antinomia de sujeto y objeto queda, pues, rechazado (en tanto que metafísico) y se propone al sujeto como proceso impersonal de desarrollo de la cultura. La cultura resulta, pues, ser la lógica inmanente de la creación de objetos (la propia razón es la que crea por sí misma el mundo), en virtud de la cual el mundo es comprendido en su proceso de formación más que en su definición material”* (Meletinski pág. 43) Cassirer así mismo plantea que la objetividad no

depende tanto del objeto como del método de objetivación al cual es sometido, y que es necesario el desarrollo de la concepción científica haciendo una comparación entre el nexo que une las diversas formas culturales del objeto con la imagen y el signo. Cassirer describe así una representación del objeto con una comparación del nexo que une las diversas formas culturales del objeto con la imagen y el signo, así, el mito es una forma necesaria, más aún, obligatoria para el desarrollo de un sistema de conocimiento histórico, el mito es la forma necesaria para todo proceso de abstracción entre hombre-medio. *“no debemos, con todo, olvidar que Cassirer sitúa el término <<realidad>> principalmente en el plano formal y que separa el <<conocimiento>> del objeto (el cual, a su juicio, existe independientemente de la conciencia); la lengua, el mito, la religión y el arte los estudia como formas a priori que integran la experiencia mientras que sólo el objeto creado por los símbolos es considerado accesible para el conocimiento”* (ibíd. pág. 44). Aquí Cassirer coincide con Schelling, para quien el saber poético está llamado a revelar una parte del mundo y crear una conciencia absoluta (infra pág. 5), es la creación del símbolo que accede a lo real, y que la cultura es el conjunto de revelaciones que la conciencia subjetiva accede a la objetividad absoluta a través de los diferentes mediadores u objetos desarrollados en la cultura, objetos tales como Dioses y héroes.

Así, las representaciones mitológicas consideran al objeto como fenoménico (un evento que se le presenta al hombre), no ilusorio, lo cual significa que la realidad mitológica es considerada verdadera, sin embargo el pensamiento mitológico no es capaz de medir la profundidad de la realidad inmediata y significado mediato, la percepción real y la representación, deseo y satisfacción, imagen y cosa. Esto último se confirma por el peso que se le da a la realidad onírica en el mito. Tampoco se diferencia la vigilia del estado onírico, la vida de la muerte, y el nacimiento aparece solo como un paso de la muerte a la vida, el retorno de un muerto más que nada, se empieza a apreciar el valor del mito en tanto que resolutor de antinomias claves para la vida del hombre.

Para Cassirer, la mitología se distingue de otros modelos de conocimiento, como el científico, por ejemplo, no por la cualidad de las categorías usadas, sino por sus modos: *“en vez de una jerarquía de causas y efectos presenta una jerarquía de dioses y de fuerzas, en vez de leyes, imágenes concretas; los elementos entran en relación sin sintetizarse, sino uniéndose e identificándose... en la <<cantidad>> se identifica lo general (el plural) con lo único, mientras que en la cualidad se identifican las cosas y sus atributos... en la semejanza no hay distinción entre lo interior y exterior, dado que la semejanza se identifica con la sustancia”* (ibíd. pág. 45). Es decir, en el mito existe una comparación de los nexos que une las diversas formas culturales del objeto con la imagen y el signo, entonces el mito aparece como el paso necesario, la forma que une y por tanto es obligatoria para el desarrollo de un sistema de conocimiento (cualquiera), es decir, abstrae de forma simbólica los caracteres naturales: este proceso, al crear objetos simbólicos, forma una realidad mediada por el simbolismo (primero mitológico forzosamente). En este proceso, el mito crea un mundo cognoscible de objetos reales pasados a un plano simbólico.

Hasta este momento, Cassirer coincide con Vico y Schelling en un punto fundamental para el capítulo, el mito no sólo es necesario, su desarrollo es obligatorio para cualquier otra forma de conocimiento, es un entramado discursivo que sostiene, con su verdad entre poética y concreta, las demás verdades poéticas y concretas

Mientras, Cassirer afirma que la antinomia entre sacro-profano (ibíd. pág. 46) articula los instrumentos y las principales fases en la objetivación del tiempo, espacio y número, ésta antinomia configura los modos de interpretar el mundo que rodeó al hombre primitivo, como un modelo de objetivación del mundo con caracteres imputados a los objetos de forma natural (es decir, caracteres inmanentes a los objetos): así, todo lugar en el espacio constituye un valor binomial entre *sacro* y *profano*. También, los aspectos cosmológicos del universo aparecen en el mito identificados con el cuerpo, lo que constituye un segundo momento para determinar una segunda relación entre sacro y profano, no

solamente en el espacio circundante, sino en el espacio material de la corporeidad del ser humano. Pero el valor de la antinomia originaria entre *sacro* y *profano* no se reduce sólo al espacio físico simbolizado, sino también a antinomias como *luz-tinieblas*, *día-noche*, *arriba-abajo* dándole un valor simbólico-mágico a las diferentes nominaciones que se usaron para entender e interpretar el mundo.

De este modo tenemos coordenadas contrarias no ya en el aspecto del mundo exterior solamente, sino también en el mismo cuerpo del hombre, signos como *izquierdo-negativo-abajo-femenino* y *derecho-positivo-arriba-,masculino* concilian no solamente las antinomias negativo o positivo en el espacio del mundo, sino las propias coordenadas mano y pie izquierdo y derecho fundamenta una identificación del mundo con el propio cuerpo, un análisis que rebasa la individualidad o la generalidad, una propia forma de resolver los caracteres contrarios del mundo que armoniza e identifica a la misma persona con el mundo que le rodea.

1.4 La entrada del estructuralismo a la mitología- la anatomía de la mente

Para Lévi-Strauss, el mito es *“un instrumento del espíritu humano para el conocimiento de sí mismo, y ello es debido a que la fantasía colectiva e inconciente se ve relativamente poco influida por las restantes formas vitales de la comunidad y de las infraestructuras socioeconómicas y refleja, por ello, de manera directa la anatomía de la mente”* ibíd. pág. 74).

Sin embargo, esta cita puede ser confusa, ¿tendría que ser la mente un colectivo al igual que el inconciente?: para empezar, para Lévi-Strauss la mente es individual, y pertenece a la persona, igualmente el inconciente pertenece al orden de la individualidad (al contrario de la creencia de Jung), mientras que el mito, pertenece a nivel de la masa, podría haber un anclaje entre ambas perspectivas en las cuales enlazar una forma de ver al mito colectivo y a la psicología de la individualidad con reciprocidad. Entonces, la cita anterior podría formularse como esa forma, así, el mito sería la suma de esos reflejos subjetivos que reflejan, de forma comunitaria, cada una de las subjetividades de una cultura: el mito usaría,

entonces, la anatomía de la mente de cada participante de una cultura para conformarse, y, en su relato, que es colectivo, estar conformado y participar de cada anatomía mental a nivel individual existiendo en el colectivo.

De esta forma, el mito está anclado y refleja la estructura inconciente del individuo, y el inconciente es la estructura primera que permite la formación de los mitos, que, anclándose en los reflejos del inconciente de las personas en una cultura, en esa estructura subjetiva e individual, crea una segunda estructura que reta la temporalidad: *“el mito es, al igual que la música, una <<máquina para destruir el tiempo>>. Mediante la organización del tiempo del oyente, el mito permite superar la antinomia entre el carácter continuo e irreversible del tiempo, y la estabilidad de la estructura”* (ibíd. pág. 75), entonces, el mito es la forma también de conservar la estructura inconciente, quitándole su vestigio de temporalidad o evanescencia.

Pero a partir de esto, un mito habla de una sociedad y del inconciente de los integrantes de dicha cultura, es el anclaje entre individualidad y colectividad, una especie de lazo social que tramita carencias y deseos, necesidades y aspiraciones de los micro cosmos individuales, expiándolos al nivel del macro cosmos en los grandes mitos antiguos, como *Ulises* y *Aquiles* de Homero lo son para Grecia, y la *reina Brunilda* y el *príncipe Sigfried* lo son para los pueblos germánicos narrados en el cantar de los Nibelungos.

Para Lévi-Strauss, la música y la mitología representan de forma adecuada las estructuras inconscientes, aquí coincide con Freud en el papel de la sublimación en la religión y el arte (ibíd. pág. 76), con diferentes variantes del caballo de batalla de Freud, el mito de Edipo, el tema tratado de forma análoga en diferentes mitos de diferentes culturas (ibíd. pág. 77). Por Lévi-Strauss considera al mito como un instrumento lógico que resuelve contradicciones a través de un trabajo progresivo de mediación. Se trata no de una verdadera solución, sino de una superación gracias a un deslizamiento que encaja a la perfección con el espíritu del bricolaje mitológico. Es decir, no se soluciona realmente la antinomia, pero se llega a una solución mediando la naturaleza impuesta en los elementos que se contraponen, es de suma importancia mencionar en este punto un paralelismo importante que

se aprecia cuando se lee *pulsiones y destinos de pulsiones*, y es que la pulsión, exigiendo una descarga hacia el mundo exterior, debe mediar su meta, deformándola para hacerla coincidir con una representación adecuada que el mundo exterior brinda, al mismo tiempo que debe deformarse por el principio de realidad que le exige ciertas censuras, así, la pulsión encuentra un objeto intermedio por el cual descargarse (Freud 1915, pág. 118), *armonizando la descarga*.

Entonces el mito adquiere otro nivel de importancia, y ya no sólo como el primer conformador (tal vez el único) de objetos simbólicos accesibles a la conciencia humana que, contruidos en un proceso histórico, toman a la cultura de cada pueblo como el objeto impersonal y delimitado que confiere a la naturaleza humana y social de un entendimiento, y que, a través de la mediación entre sujeto y objeto eliminan las antinomias fundamentales identificándolas a nivel de voluntades, identificación que también, con la misma voluntad ofrecida por el carácter antropomórfico de los taumaturgos (héroes y dioses), le confiere a las coordenadas naturales y sociales (arriba-norte por parte de las coordenadas naturales, y bueno-masculino por parte de las coordenadas sociales) una serie de coordenadas en las que también está simbolizado el cuerpo y enlazado, sirviendo de punto de unión, tanto de la naturaleza como de la sociedad (arriba-norte-mano derecha-cabeza-hombre-positivo). Aquí se encuentra una opinión teórica cuyo valor es clave, ya que el mito, a opinión de Cassirer y de Schelling, resuelve las antinomias básicas del ser humano, *sacro-profano*, *luz-tinieblas*, también resuelve la antinomia entre tiempo y continuidad, o mejor dicho, tiempo-eternidad, y resuelve esta antinomia con características muy importantes que se podrán apreciar más adelante, sin embargo, resaltar el hecho de que el mito es una forma de destruir el tiempo con la continuidad de la vida del hombre es un hecho esencial que se repite en diversas mitologías, sobre cómo el hombre, a pesar de tener una finitud, permanece en alguna medida sin perderse totalmente tras la muerte, como se vio con Schelling, el nacimiento no es más que el regreso de un muerto, es decir, pese a todo es posible el paso del tiempo con la inmortalidad del alma, existe ya en el mito nociones de cierta regresión en el sentido de que hay

una permanencia del pasado en cada nuevo ser viviente. Y que la estructura inconciente, aunque individual, guarda una memoria colectiva que va más allá de la generación en la que uno nace. De esta manera, el mito adquiere un eje que conforma objetos simbólicos mediados progresivamente, que, de acuerdo a su época y región, tocan y reflejan estratos inconcientes, heredándose, por la tradición, y mantenidos por el mismo reflejo anatómico que siguen haciendo hasta nuestros días, del hombre culturalmente moderno.

1.5 La naturalización del significante

Para Barthes el mito en sí mismo es un habla, de este mismo modo, todo aquello que justifique un discurso podría ser un mito (Barthes 2010, pág. 199), es, él mismo, un modo de significación. Un sistema de comunicación que habla de las cosas, a diferencia de los discursos que hablan las cosas, que entran y afectan, directamente, atravesando la materia, para modificarla con el trabajo, por ejemplo (el leñador habla el árbol, interactúa con él y su lenguaje lo crea), el mito habla *de* las cosas:

Un árbol es un árbol, no cabe duda, pero un árbol narrado por Minou Drouet deja de ser estrictamente un árbol, es un árbol decorado, adaptado a un cierto consumo, investido de complacencias literarias, de rebuscamientos, de imágenes, en suma, de un uso social que se le agrega a la pura materia (ibíd. pág. 200)

Sin embargo, no todo puede pasar a existir en forma de mito, existen procesos que delimitan el espacio del discurso mítico de los demás discursos, este espacio de selección y delimitación es la historia humana, dado que el mito no surge de las cosas reales en sí mismas, sino del estado del habla, es la historia humana quien regula la vida y la muerte del lenguaje mítico. Entonces la mitología sí tiene un fundamento histórico, aunque este parezca lejano, pues el mito es la lengua elegida por la historia. Es un discurso que simboliza los objetos (punto en el que 4 autores hasta el momento revisados han coincidido: Vico, Schelling, Cassirer, y ahora, Barthes, el único que se ha revisado y no coincide de forma explícita con este planteamiento es Lévi-Strauss) (infra. Pág. 7)

A este respecto, Marc Bloch, en su libro introducción a la historia hace referencia a un habla sobre el habla histórica, un sostén de la historia humana:

Con respecto a la historia y del paso que hace el mito de lo real al estado del habla, *“la significación mítica nunca es completamente arbitraria, siempre es parcialmente motivada, contiene fatalmente una dosis de analogía”* (Barthes 2010, pág. 202), es decir, forma ella misma un sistema de significación, una codificación de significados propios a los cuales le van a corresponder un número bastante amplio de significantes, es el sistema discursivo mítico, entonces, quien al contener los significados permite un sistema de significación que justifica todo otro lenguaje.

En este surgimiento histórico, toda significación, todo lo que justifique un discurso, como ya se dijo, puede ser un mito, y como tal es un sistema semiológico, pero entonces al discurso mítico le faltaría un tercer término, el signo: el signo es de hecho la correspondencia entre un significante y un significado, es decir, la correlación que los une:

“Tomemos por ejemplo un ramo de rosas: yo le hago significar mi pasión. ¿Se trata de un significante y un significado, las rosas y mi pasión? No, ni siquiera eso; en realidad, lo único que tengo son rosas “pasionalizadas”. Pero en el plano de análisis existen efectivamente tres términos; esas rosas cargadas de pasión se dejan descomponer perfectamente en rosas y en pasión; unas y otras existían antes de unirse y formar ese tercer objeto que es el signo. Así como cierto que en el plano de lo vivido no puedo disociar las rosas del mensaje que conllevan, del mismo modo en el plano del análisis no puedo confundir las rosas como significante y las rosas como signo. Veamos otro ejemplo: a una piedra negra puedo hacerla significar de muchas maneras, puesto que se trata de un simple significante. Pero si la carga de un significado definitivo (por ejemplo, condena a muerte en un voto anónimo) se convertirá en un signo” (ibíd. pág. 204).

Sin embargo, el habla mítica es un habla de segundo orden, dado que toma como significantes signos mismos (ibíd. págs. 203-204), es decir, emplea como palabras que pueden contener un sin número de significados signos que correlacionan una intención con una figura verbal. Es por esto mismo que en el mito la idea es más pobre que el significante, al cual le pueden corresponder muchos significados, así, el sentido y la forma de los significantes cambian necesariamente, por lo cual, no puede interpretarse internamente al mito, mientras que la repetición de las ideas permite descifrar el significado del mito *“(y el significado del mito no es otra cosa que el propio mito)”* (Meletinski 2000. pág. 85). Para él el mito no constituye un engaño voluntario, ni el descubrimiento de la realidad, más bien supera la

antinomía neutralizando las ideas, transformando la historia en naturaleza. Así, las intenciones del mito no están ocultas sino naturalizadas, a saber, se les ha conferido un carácter natural de modo que el lector tenga la impresión de que no hay ninguna deformación, sino una normal correlación entre significante y significado (ibíd. pp. 85 y 86). Por ende se busca darle un aspecto natural a un tipo de ideología, naturalizar la correlación entre significante y significado es atribuirle un valor que el significante tiene por sí mismo, negando una serie diferente de posibles significados, atribuyéndole naturalmente un solo significado en la tradición mitológica, equivale a decir que el mito, al resolver las antinomias del ser humano, al establecer un sistema binomial que se resuelve a sí mismo, resuelve el problema de imagen y palabra, de idea y forma existente en el lenguaje humano, dando el soporte a un sistema de comunicación que tiene unido el significante al significado...

Losev (ibíd. pág. 122) apoya estas ideas, para definir el mito, Losev lo contrapone a la ciencia, el arte, la metafísica, la religión *“el mito no es una idea ni un concepto, sino una realidad vivamente percibida, una realidad creativa, material y corpórea, caracterizada además por una tensión emotiva que puede llegar al éxtasis”*. El mito tiene la antítesis entre <<ser>> y el <<otro>>; la personalidad supone tanto la corporeidad y la conciencia, y es expresión y símbolo indiferentemente, por ende es posible representar a la persona en una infinidad de formas corpóreas y espacio-temporales.

El mito, sin ser alegoría ni esquema, es un símbolo en el cual convergen dos planos indisolubles del ser, de manera que, entre idea y cosa, se realiza una identidad alejada de la intelectualización, y más bien real y material. Y al igual que Lévi-Strauss, Cassirer y Schelling, Losev afirma que el mito es la afirmación de la persona en la eternidad, sin reducirse a un conjunto de normas y dogmas religiosas (ibíd. pág. 122).

Partiendo de la dialéctica idealista, Losev interpreta al mito como una categoría extrahistórica, consideraba naturales las diferentes asociaciones que se producían por las sensaciones inmediatas y supone que la mitología reproduce la vida tal

como es. Es decir, la intermediación por las palabras que conforman al mito sólo tienen un significado universal que no puede cambiársele, inmutable, explica los elementos de la vida y los relata de forma magnánima, sin alterarlos, y reflejando la profunda sensibilidad del hombre primitivo (ibíd. pág. 124).

1.6 El pensamiento mítico y sus ejes

Una de las características fundamentales del mito es que éste no separaba del todo al hombre de la naturaleza, transfería sus propias cualidades a los objetos naturales, dotándolos de vida, pasiones y rasgos humanos, una actividad consciente y orientada a fines, la posibilidad de una organización social (ibíd. pág. 158). Esta indiferenciación del hombre con la naturaleza procede, al parecer, no tanto de un sentimiento *instintivo* de unidad con el mundo natural y su finalidad, más bien de la auténtica incapacidad para distinguir cualitativamente la naturaleza del hombre. *“sin esta ingenua humanización del mundo sería incomprendible no sólo la personificación universal que se produce en los mitos, sino también creencias primitivas como el fetichismo, el animismo, el totemismo...”* (ibíd. pág. 158). Así, el hombre primitivo le confiere sus pasiones a la naturaleza, no sólo habla de lo que le rodea, el hombre primitivo también hace una interpretación de sí mismo, de las fuerzas que lo dominan, de sus carencias y de las aspiraciones, superficiales y profundas, que tiene para consigo. El valor del mito ya recae no sólo en la interpretación de la naturaleza, sin restarle el valor que tiene este aspecto, este carácter humano que le transfiere a las coordenadas naturales por las cuales salen a relucir aspectos humanos que de otra forma serían invisibles hoy en día. Entonces el mito ya no sólo aparece como un producto de la imaginación, o de una organización social, tampoco podemos reducirlo a un conjunto de dogmas de carácter religioso, es también una interpretación del hombre sabio antiguo sobre las debilidades, aspiraciones y fortalezas humanas, una filosofía del hombre espléndidamente escrita con personajes hegemónicos.

El pensamiento mitológico, aparte de no diferenciar al hombre con la naturaleza, también es difuso en una vaga distinción del *“objeto y el sujeto, lo material y lo ideal (es decir, objeto y signo, cosa y palabra, ser y nombre), cosa y atributo,*

singular y plural, estático y dinámico, relaciones espaciales y temporales" (ibíd. pág. 158)

También es notable el desarrollo débil de los conceptos abstractos, así como los análisis lógicos que se realizan mediante representaciones concretas, que son capaces de adquirir un significado simbólico sin hacerse abstractas. Dado lo que se ha destacado del mito, éste podría considerarse un sistema antiguo pero válido de conocimiento.

Mientras que los fundamentos científicos sobre contraposiciones de principios internos, los fundamentos mitológicos se fundan sobre las cualidades sensibles de los objetos externos, mientras que la rama científica del saber llamaría afinidad, la mitología lo llama identidad. Así, la lógica mitológica es simbólica, metafórica *"utiliza medios al alcance de la mano"* (ibíd. pág. 161). El mito también utiliza las oposiciones binarias de las cualidades sensibles y supera las continuidades de la percepción del mundo circundante separando los cuadros de signo opuesto. Las antinomias se semantizan y se ideologizan expresando cada vez más la antinomia fundamental *vida-muerte*. *"la superación de estas antinomias gracias a progresivas mediaciones –esto es, buscando mediadores mitológicos (héroes u objetos) que fusionen simbólicamente signos de polos opuestos – es una clara manifestación de la lógica bricolaje"* (ibíd. pág. 160) esta es una función no perfecta y no realmente solucionadora del mito, sin embargo no excluye su funcionalidad práctica y armonizadora de las mediaciones mitológicas a través de los personajes mitológicos y de su trayecto en el mito al que se deben.

Así, el mito constituye los puentes para acercarnos a lo incomprensible a través de lo comprensible, de lo absolutamente irresoluble (las antinomias más radicales) mediante lo medianamente irresoluble. El mito no se orienta a la curiosidad del hombre, sino a un afán armonizador y reglamentario que no admite ni un ápice de caos y desorden, en este caso, el mito constituye, ante todo, la transformación del caos en cosmos, teniendo así el cosmos un aspecto ético. El mito, al explicar y preguntarse por el orden cósmico y social, se sirve de las categorías culturales de las diversas culturas en donde se empleó *"al explicar qué es el hombre y qué el*

*mundo, el mito refuerza el orden existente” (ibíd. pág. 162) también, como refuerzo del mito para reforzar el orden existente, es el rito que le permite al mito repetirse en el tiempo histórico, la unión del tiempo mítico y el tiempo histórico, del tiempo fuera de la historia, y del hombre en el tiempo. Entonces, el mito habla sobre un orden, cómo surgió, por qué surgió, y más importante, sostiene la idea del orden en la naturaleza, ahora bien, el valor cultural del mito podría resumirse con las palabras Meletinski: “*las figuras fantásticas de la mitología poseen con particular <<riqueza>> los rasgos reales del mundo que nos rodea, porque todos los fenómenos naturales y sociales importantes deben estar radicados en el mito y encontrar en él su fuente, su explicación y su sanción; en cierto sentido, todos los aspectos de la existencia deben remitir a un mito. Sin embargo, el reflejo en el mito de las formas reales de la vida está, en buena medida, determinado por la proyección, en el mundo natural, de ciertas propiedades humanas y de la organización social de la tribu” (ibíd. 163).**

1.7 Pero... ¿qué es el mito?

El valor del mito queda claro cuando utiliza los diferentes personajes para resolver de forma *humana* las antinomias del mundo natural y social, para afirmar la eternidad en el tiempo, el mito es un arma para destruir el tiempo y conservar al hombre, un reflejo de nuestras carencias y nuestras aspiraciones, pero también un medio para perpetuar las normas de orden de la cultura, entender la naturaleza, y resolver el problema de sujeto-objeto. El anonimato es a lo que se ha sometido al mito hoy día por las ramas del saber, la propuesta es llevar a cabo esta remitologización del ser humano con los fundamentos del psicoanálisis.

Sin embargo no se ha respondido la pregunta parlamentaria del capítulo, y por ende, no se ha justificado la existencia de este rodeo teórico en las diferentes escuelas que le han dado voz al habla mítica.

Con lo revisado es posible decir que el mito es: un relato que crea objetos simbólicos accesibles al entendimiento humano, resolver antinomias usando las propias coordenadas naturales, sociales y corporales mediante la progresiva

mediación de los taumaturgos míticos, o representantes mitológicos, para revelarle al hombre, en un proceso histórico, un entendimiento de sí y del mundo, que toma a la cultura como la productora de esos objetos que tienen el llamado a simbolizar y revelarle, a través el trabajo poético de los rasgos concretos del mundo, las relaciones existentes. Este proceso no sólo refleja y simboliza las relaciones naturales y sociales a un nivel macro cósmico, como la estación de primavera y la aparición de las flores, o el orden establecido por Zeus (figura central que revela el poder del hombre de dominar la naturaleza) tras obtener la lealtad de hecatonquiros y cíclopes, fuerzas mitológicas que representan los aspectos naturales de la fuerza bruta y la creación (Vernant 2010, págs. 32-35) controlados por el ingenio; sino que también refleja una estructura más allá de la individualidad o el colectivo, al ser la suma de los reflejos colectivos, la colecta de las anatomías de la mente que permiten crear objetos simbólicos cognoscibles tras el uso de coordenadas corporales es también la colecta de estructuras inconcientes que encuentran una voz en el colectivo, y que se repiten, a la manera de Barthes, para quien *“la insistencia de una conducta es la que muestra su intención”* (Barthes 2010, pág. 212) y muestra así una intención inconciente respaldada a su vez por otras de la misma naturaleza.

Esta intención, al pertenecer a un discurso mítico, justifica, por su significación presente en la estructura inconciente, todos los demás discursos, es el dador de significaciones totales que enlazan un camino por el cual el hombre puede crear un segundo discurso (primero para Barthes).

Entonces el análisis mítico contiene en sí un análisis de la estructura inconciente Freudiana, no es ocioso preguntarse entonces si el análisis de un mito podría reflejar una verdad inconciente en el hombre al enlazar un representante mitológico como Aión y someterlo al análisis de sus componentes para encontrar una relectura de un concepto Freudiano como la atemporalidad en el inconciente, perteneciendo, y haciendo válida la reiteración, al hombre.

Ya que si es posible encontrar un mito de la atemporalidad es porque hay rasgos humanos presentes que vencen al tiempo, ya que el mito habla del hombre,

mientras que el psicoanálisis, es la única rama de la psicología que entiende, al menos, 2 diferentes tipos de nociones de tiempo, la sucesiva-tempo lineal (que va de pasado a futuro pasando por el presente) y la simultánea-atemporal (donde todo es un ahora indiferenciado).

Sin embargo, se torna necesaria otra pregunta, dado que la perspectiva teórica de Meletinski en su libro *el mito* hacia el psicoanálisis está más encaminada a Jung se torna necesario hacer una lectura del mito desde el propio Freud.

1.8 Parte 2: la lectura Freudiana del mito

Se ha visto el valor del mito, que en conjunto, tiene algunos paralelismos con la teoría psicoanalítica Freudiana: ésta ha rescatado algunos grandes mitos antiguos y los ha trabajado como un saber en sí mismo y no como meras ilusiones impuestas por la barbarie o el misticismo de las sociedades antiguas de las que provenimos. ¿Pero es un saber de qué?

Para los fines del escrito, la interpretación que le dio Freud al inconciente no fue ni esquemática ni alegórica, sino como dice Schelling sobre la característica del saber mitológico, fue de un tercer tipo, abarcante y único que incluye a ambos sistemas de pensamiento (la alegoría y el esquema); pero que no se reduce sino que los contiene y amplía, un tipo de entendimiento sobre la vida anímica multívoco, que va a lo social con sus ensayos sobre sociedad y religión, a lo personal, aunque también de lo personal a lo social. Un entendimiento mítico en propias palabras.

El valor del mito fue para Freud tan claro que él mismo trazó un mito en su propia teoría, que durante muchos años fue tomada con literalidad (Freud 1912) hasta que en el porvenir de una ilusión reveló su valor simbólico y explicativo en vez de literal, aclarando también el peso simbólico en vez de literal de buena parte de las figuras míticas que él trabajó en su teoría.

La figura del padre funesto, su retorno, los hermanos culposos, la madre que beneficia al hermano menor, y la incorporación del padre a través del ritual

canibático (ibíd.) componen una mitología con todas las características del sistema mitológico propiamente dicho:

Anclando el concepto de Cassirer, el mito creado por Freud resuelve la antinomia existente entre bárbaro y civilizado: apuntala justo en medio entre el hombre bárbaro y que no controla la naturaleza y el hombre proveniente de una cultura que ha logrado dominar al mundo natural, resolviendo también la cuestión de la ley y el caos, básica para el mito, y la pregunta etiológica sobre el origen de la cultura, resaltando el papel del ritual de canibalismo heredado después en los ritos totémicos sobre la ingesta anual del animal totémico. Sus personajes, el héroe cultural, o los héroes culturales que destruyeron e integraron al padre, resaltan el valor del orden y el valor de la sociedad a través de los valores, esa correlación directa y exacta entre palabra y concepto, que al coincidir con la lectura de Barthes, para quien *“la causa que hace proferir al habla mítica es perfectamente explícita, pero de inmediato queda convertida en naturaleza; no es leída como móvil sino como razón”* (Barthes 2010, pág. 223) haciendo que el juego de significaciones inscrito de manera directa en el habla mítica se extienda por los significantes dotándolos con la naturalidad de sus significados, adueñándose de las equivalencias vacías que los significantes contienen y llenándolos con su propio sentido. Sentido que define al universo una vez que es narrado en compañía de algún mito, mejor dicho, una vez que es narrado gracias a la justificación de un mito.

Esta significación mítica contendría un significado total, al usar un signo, como se vio con Barthes, en vez de un significante carente de significado, ese signo es un significado anclado a nivel inconciente, a continuación, Barthes explica esta desproporción, en la cual, sin importar qué significante sea usado, será deformado por un significado inconciente: *“esta desproporción entre el significante y el significado no es privativa del mito: en Freud, por ejemplo, el acto fallido es un significante de una pequeñez sin proporción con el verdadero sentido que traiciona”* (Barthes 2010 pág. 212) -claro que Barthes no pone en el inconciente un discurso mítico, pero sí pone al mito y al inconciente en el mismo nivel, es decir,

como un habla que justifica cualquier otra habla-, es decir, mientras que el significante está llamado a dar vehículo, uno entre tantos posibles (ibíd. pág. 211), al significado total que contiene el signo empleado como significante, enmascara su propuesta real, la deforma (ibíd. pág. 213). Aquí el mito y el inconciente aparecen como los justificadores de discursos que toman significantes y abolen su plasticidad para encontrar otro significado, y los remiten al significante del signo que emplean como primer significante para establecer un significado total que los ahoga.



Figura 1. Esquema tomado del libro *Mitologías* de Roland Barthes, página 206 publicado por siglo XXI en el año 2010, en la explicación del esquema se puede leer lo siguiente: "es como si el mito desplazara de nivel al sistema formal de las primeras significaciones. Como esta traslación es capital para el análisis del mito, la representaré de la siguiente manera, haciendo la salvedad de que la espacialización del esquema sólo constituye una simple metáfora"

Así, los significantes desprovistos de cualquier significado y totalizados a uno sólo contienen una significación precisa, y sólo una. Por eso mismo es posible tratar a los representantes mitológicos como emblemáticos de una significación que almacenan y defienden a lo largo del mito. De la misma forma que en los mitos antiguos o modernos, también para el mito creado por Freud.

Enlazando la discusión con los puntos de análisis propuestos por Cassirer, es posible afirmar también que, los personajes míticos, los hermanos y el padre primordial son los mediadores mitológicos necesarios para representar el hombre de la naturaleza y el hombre de la cultura, un gran paso en el carácter armónico que recupera Freud del mito, y una pista que nos legó el padre del psicoanálisis. El aspecto más importante de la vida social del hombre, la cultura misma, está

instaurada sobre un mito para Freud, un mito que lleva a la resolución de antinomias, coincidiendo con Meletinski cuando nos dice que cada aspecto de la vida del hombre, deben estar perpetuados dentro de un mito (Meletinski 2001. Pág. 163).

La culpa engendrada tras el asesinato del padre primordial llevó también a la sociedad, para Freud, a deberse a la culpa que originó éste episodio: tras matar al padre, los sentimientos ambivalentes de amor-odio que sobre él tenían los hijos fueron resueltos, por un lado, tras matarlo saciaron su odio y los celos que despertaba en su progenie, al quedar el odio saciado, restaba el amor que les generó la culpa, ya imposible de resarcir (Freud 1913, págs.142-146).

1.9 Una contrariedad humana, mundo externo-mundo interno

El parentesco de esta idea sobre la resolución de la antinomia amor-odio coincide con Schelling también, ya tomada anteriormente, sin embargo, el punto importante de esta idea es la diferencia entre el pensamiento científico, que se basa en causas-efectos, sobre el mítico, que se resuelve a darle identidad más bien a los elementos internos y externos del hombre, para Freud, la cultura descansa inconscientemente (en el superyó) en la culpa originaria por el asesinato del padre, por lo que tiene una identidad por sí misma, más que una causa-efecto.

La ambivalencia de amor y odio presentes en el mito engendra un motivo por sí mismo para asesinar al padre, es decir, contiene la identidad del fenómeno y su valor conciliativo más que racional.

Otro detalle importante y que contiene un parentesco con el problema de las antinomias es que el problema de sujeto-objeto, interior-exterior aparece muy temprano en la vida de los hombres, primero, lo exterior es un ambiente hostil y difícil de controlar, pero también un terreno seguro cuando el objeto de amor aparece o está presente, a saber, el objeto materno (Freud 1921 pág. 68). Muy parecido este problema al citado en el capítulo anterior sobre la dicotomía entre objeto-sujeto, bueno-malo, que aparece tanto en el mito y en la vida cotidiana con la misma naturaleza y desenlace: en el mito, el héroe cultural o dios crea una

solución armonizadora entre lo bueno-malo, exterior-interior, también para el psicoanálisis este desenlace se crea introyectando circunstancias externas hacia uno mismo y proyectando situaciones internas hacia los objetos para manejar eso desagradable como algo que no es propio de la persona:

La patología nos da a conocer gran número de estados en que el deslinde del yo respecto del mundo exterior se vuelve incierto, o en que los límites se trazan de manera efectivamente incorrecta; casos en que partes de nuestro cuerpo propio, y aun fragmentos de nuestra propia vida anímica –percepciones no pertenecientes al yo, y otros casos aún, en que se atribuye al mundo exterior lo que manifiestamente se ha generado dentro del yo y debiera ser reconocido por él. Por tanto, también el sentimiento yoico está expuesto a perturbaciones, y los límites del yo no son fijos (Freud 1927, pág. 67)

Entonces el mito y el psicoanálisis tienen el parentesco de no situar fijamente ni al adentro ni al afuera en el hombre, el mito resuelve este problema con el afán armónico, para el psicoanálisis el hombre resuelve este mismo problema pero con intenciones económicas, es decir, por alteraciones a la estabilidad anímica del individuo *“El lactante no separa todavía su yo de un mundo exterior como fuente de las sensaciones que le afluyen. Aprende a hacerlo poco a poco, sobre la base de incitaciones diversas”* (ibíd. pág. 67). Es así como aparecen también en el psicoanálisis los mediadores mitológicos recogidos en el capítulo anterior, en el que un objeto externo como el objeto materno, está a la vez adentro y afuera, es el enclave primordial que va a mediar la antinomia entre mundo externo-mundo interno.

El sentimiento oceánico, es de hecho, para Freud, un remanente de esta dicotomía que al principio es irresoluble, para él, el sentimiento de unidad con el todo, o como lo plantea, con la divinidad que está en el todo es una regresión a etapas anteriores, cuando el objeto y el sujeto no estaban despegados, cuando el objeto parecía algo armónico con el individuo, cuando el exterior no causaba la frustración de los objetos de amor.

1.10 La proyección

Un punto relevante del mito para Freud es la proyección que se hace de la conciencia y nuestros estratos anímicos al exterior, a la realidad efectiva, como sigue en la siguiente cita:

... a cada uno de nosotros, la conciencia nos procura solamente el conocimiento de nuestros propios estados anímicos; que otro hombre posee también conciencia, he ahí un razonamiento que extraemos per analogiam sobre la base de las exteriorizaciones y acciones perceptibles de ese otro, y a fin de hacernos inteligible su conducta. (Psicológicamente más correcta es, empero, esta descripción: sin una reflexión nuestra misma constitución, y por tanto también nuestra conciencia; y esta identificación es en verdad la premisa de nuestra comprensión.) Este razonamiento –o esta identificación- fue extendido antaño por el yo a otros hombres, a animales, a plantas, a seres inanimados y al mundo como un todo, resultó aplicable toda vez que la semejanza con el yo-individuo era abrumadoramente grande, pero se hacía más dudosa en la medida en que el otro se distanciaba del yo (Freud 1914, pág.165).

Es posible ver una de las características más notables de Freud que coinciden con aspectos míticos primordiales: la antropomorfización de los aspectos naturales, y el imputarle a los objetos, por proyección, sus afectos y carencias.

Para Freud el hombre primitivo, seguía, en esencia, existiendo, así como el tiempo primordial mismo; el hombre primitivo permanecía a modo de estrato, en los hombres civilizados obsesionados con la idea y el afán de la evolución y el progreso, como sigue en una cita tomada de su ensayo “De guerra y muerte, temas de actualidad” cuando habla de la diferencia de la actitud del hombre primitivo y el moderno hacia la muerte:

“quizás nos auxilie en esto dirigir nuestra indagación psicológica a otras dos relaciones con la muerte, la que podemos atribuir al hombre primordial, al hombre prehistórico, y la que todavía se conserva en cada uno de nosotros, pero permanece oculta en estratos más profundos, invisibles para nuestra conciencia (Freud 1915, pág. 293)

1.11 La permanencia del hombre primordial en el hombre moderno

Hablando de lo que la guerra causa en desilusión para sus compatriotas en el mismo ensayo, Freud dice:

Pero podemos profundizar todavía más en la comprensión del cambio que la guerra ha revelado en nuestros ex compatriotas, y ello nos aleccionará para no hacer injusticia. Los desarrollos del alma poseen una peculiaridad que no se encuentra en ningún otro proceso de desarrollo. Cuando una aldea crece hasta convertirse en ciudad, o un niño se vuelve hombre, aldea y niño desaparecen en la ciudad o en el hombre. Sólo el recuerdo puede figurar los antiguos rasgos con la imagen nueva; en realidad, los materiales o las formas antiguas se dejaron de lado y se sustituyeron por otras nuevas. En un desarrollo anímico las cosas ocurren diversamente. Aquí la situación no es comparable con aquellas, y no puede describirse sino aseverando que todo estadio evolutivo anterior se conserva junto a los más tardíos, devenidos a partir de él; la sucesión envuelve a la vez una coexistencia, y ello a pesar de que los materiales en que transcurre toda la serie de transformaciones son los mismos. Por más que el estadio anterior no se haya exteriorizado durante años, tan cierto es que subsiste, que un día puede convertirse de nuevo en la forma de manifestación de las fuerzas del alma, y aun en la única forma, como si todos los desarrollos más tardíos hubieran sido anulados, hubieran involucionado. Esta plasticidad extraordinaria de los desarrollos del alma no es irrestricta en cuanto a su dirección, puede designársela como una capacidad particular para la involución –para la regresión–, pues suele ocurrir que si se abandona un estadio de desarrollo más tardío y elevado no pueda alcanzárselo de nuevo” (Freud 1915, pág. 287).

Freud, en el comentario citado, aboga por que el hombre primitivo aún se conserva en los profundos estratos del alma, ese hombre primordial cuyo entendimiento del cosmos matizaba las relaciones entre los fenómenos de forma armónica, que con ayuda del mito y el ritual le daba seguimiento y entereza al mundo que le rodeaba y que le amenazaba y que gracias a los mediadores mitológicos resolvía problemas irresolubles entre dos fuerzas contrarias, naturales o humanas; un mundo que vio nacer en los albores de la historia a la civilización, o al menos, la constitución de la civilización tras el asesinato del padre primordial y su eventual retorno en la figura sagrada de Dios-Padre. En Freud el hombre primordial permanece vivo en nosotros, y el mito es su legado.

1.12 A modo de conclusión en este capítulo

Este aspecto central del mito en Freud refleja que la vida cultural del hombre está perpetuada sobre la culpa, culpa que obligó a los hombres, a los hermanos de la horda, establecer leyes primordiales para que el asesinato del padre y la culpa de

los hermanos no se volviera a repetir, de esta forma, el signo que se utiliza como significante en el mito creado por Freud en *Tótem y Tabú* es el significado total que justifica los demás discursos de la cultura, de la misma forma, es posible mediar un terreno compartido entre Freud con los demás exponentes del análisis del mito retomados hasta el momento. A continuación se expone un breve resumen de los terrenos que comparten con Freud:

Desde Vico: El sistema poético del mundo, que origina formas subjetivas que sintetizan los componentes políticos, económicos, sociales, históricos, religiosos, lógicos, físicos y metafísicos, y que emulan las causas a partir de una estética del mundo revela la idiosincrasia del momento en que la culpa generó las formas de entender el mundo.

Desde Schelling: El mito como forma de entendimiento universal, de la cual se descompone la alegoría y el esquema, perpetúa una forma de abstraer lo concreto mediante lo abstracto, el mundo y sus leyes mediante la poética, la analogía, la similitud, ¿entre qué y qué? Entre el mundo y el hombre, que lleva al hombre a originar, usando a la historia de límite formal de interpretación en la cual lo absoluto, o Dios, se le revela al hombre, de la misma forma que, en el padre primordial, se le revelaron las leyes fundamentales (prohibición del incesto, prohibición al parricidio, prohibición al asesinato) para crear en la subjetividad de cada integrante de una cultura la objetividad de las leyes que le permiten auto sustentarse. De la misma manera que, de esta forma, explica, no una causa lógica, sino estética, de la resolución de antinomias entre orden-caos, salvaje-culto, permitido-tabú, ajeno-permitido (de naturaleza perteneciente al mismo tótem).

Desde Cassirer: La cultura es el objeto inmanente y despersonalizado de creación de mediadores mitológicos que le permiten al hombre resolver fuerzas a través de la personalización de los dominios naturales y humanos, ¿cómo se personaliza? Mediante la antropofomización y la proyección de causas humanas, de intenciones y equivalencias (proyección de formas humanas) en la naturaleza. Entonces la cultura, tomada desde Freud, es una formación humana que permea

las formas accesibles en las cuales los individuos van a acceder a ciertas formas de relación, no a todas las posibles, así mismo la cultura va a permitir procesos de simbolización que se recrean en los mitos antiguos. También es la primera forma de simbolización que le permite al hombre a acceder al mundo real, además de la primera forma, es la forma obligatoria para la creación de cualquier otra forma de entendimiento, con la perspectiva de Freud, también tomaría la forma de entendimiento sobre el semejante y sus posibles accesos (intersubjetividad), así como la resolución de antinomias como sacro-profano mediante los mediadores mitológicos, necesarios para acceder a un plano de simbolización y de resolución de antinomias fundamentales, como es el caso de los hermanos de la horda y el padre primordial.

Desde Lévi-Strauss: es una forma de filosofía colectiva e inconciente, las creencias y los mitos toman voz (justificación) de los reflejos colectivos de anatomías mentales que resuenan a través de la subjetividad individual hasta anclarse en una voz sonora que refleja, de los parlantes, las estructuras inconcientes individuales de un pueblo, así, el inconciente es una estructura por la cual el pueblo desarrolla sus formas de convivencia, parentesco y sus leyes. Es decir, el inconciente encuentra un eco, como la ninfa eco le da repetición a las voces en los valles y montañas, que repite en los mitos aquellos que se repite a lo largo de las subjetividades, a nivel intergeneracional (entre los miembros de una región delimitadas históricamente en un momento) como transgeneracional (entre los miembros de una región no delimitada históricamente, sino a nivel de transmisión a lo largo de las generaciones) dotando a la estructura inconciente que se sostiene en el mito un carácter de atemporalidad que es posible notar en el tiempo del oyente que se acopla a la inmutabilidad de la estructura. Una máquina para destruir el tiempo.

Desde Barthes: El mito justifica todo cualquier otro discurso, de la misma forma el inconciente es la primera forma necesaria de la que se desplegará un segundo discurso cuya significación es bastante más reducida a la cantidad de significantes vacíos que pueden llenarse con ese significado total que deforma los significantes,

éstos al ser desprovistos de una correlación directa con un significado, son el instrumento perfecto por el cual el mito y el inconciente llenan con su intención (significado) un significante. Esta correlación entre mito-inconciente es básica para el entendimiento de las manifestaciones de las estructuras inconcientes, dado que se repiten, insisten, demostrando su verdadero carácter a través de las manifestaciones míticas de los pueblos a lo largo de las generaciones. Desde este punto de vista, es posible ver que en el análisis de los mitos también se explora el inconciente (como con Lévi-Strauss, en el párrafo anterior).

Finalmente, Losev: para quien el mito constituye una realidad vivamente percibida que contiene en sí mismo la antítesis de ser-otro, al igual que el psicoanálisis freudiano, para quien el mundo exterior le supone una amenaza al mundo interior, con todos los objetos que en este se encuentran. De la misma forma, el mito aparece como saber es donde convergen dos planos indisolubles, entre idea y cosa, es decir, al mismo tiempo justifica, con su sentido, los demás discursos, y le da a las primeras palabras un sentido prestado, de la misma forma que el inconciente se lo da a las palabras humanas: *“sabemos que el primer paso hacia el dominio intelectual del mundo circundante en el que vivimos es hallar universalidades, reglas, leyes, que pongan orden en el caos”* (Freud 1937, pág. 231). Por otra parte, Aleksei Losev afirma que el mito reproduce la vida tal como es, explorando las consecuencias de este enunciado, todos los mitos hablarían, de cierta forma, o reproducirían, a su manera, la vida.

Como tal parece justificado que se haga una lectura del concepto de atemporalidad desde la perspectiva del mito y su reflejo de la estructura inconciente que repite y sobre la cual insiste. La manera de encontrar la voz cantante que pueda apoyar la lectura del concepto de inconciente desde Freud en el mito vendría siendo un mito cuyo manejo de signos-significantes y mediadores mitológicos esté anclado directamente sobre el concepto atemporalidad-temporalidad, pues bien, precisamente existe en la teogonía griega una serie de relatos por los cuales es posible desplegar una relectura mítica de las diferentes

concepciones del tiempo (o la falta de él). A saber, Krono, Urano, el propio Zeus y la figura central de la tesis, el demiurgo Aión.

A saber, este capítulo sólo constituyó, a lo largo de sus rodeos, un justificante mítico para poder releer el concepto de atemporalidad en Sigmund Freud y encontrar las bases teóricas necesarias para hablar del análisis del inconsciente en los relatos míticos.



MITO Y FILOSOFÍA EN GRECIA: LAS FORMAS DE PENSAR EL TIEMPO

Con lo visto en el capítulo anterior, es posible establecer una primicia necesaria para la tesis: el mito que hable del tiempo *hablará de nuestro tiempo*. El sentido de la frase no se aloja en un tiempo establecido históricamente, no en un sentido del hombre en el tiempo (Bloch 2000, pág. 36), delimitado por una cierta época, en cierta civilización, en cierta fecha y región; sino en un sentido aún más amplio, en una forma de concebir, mediante el mito, qué es el tiempo, no una definición material de aspectos físicos, no como una variable donde el tiempo determina el proceso de un fenómeno, material o social; no a la forma Heideggeriana donde el tiempo aparece como el límite del propio ser en su propia mortalidad, y el límite del ser, conformado este límite como tiempo, es lo que le da su forma de ser ahí (*da-sein*) para preguntarse a sí mismo qué es el ser, en la medida que ser ahí, es cuestionar al propio ser (Levinas 2010 41-45 y 56-60), con lo cual Heidegger manifiesta que el ser y el tiempo son indisolubles.

Ambas ópticas son manifestaciones bajo las cuales sigue recreándose la misma forma pasado-presente-futuro, de forma más explícita *ha sido-es-será que determinan el ser del hombre*.

Es posible otra opción, otra noción que se manifiesta en otro tipo de orden, su apariencia es distinta, no es ya un sentido sincrónico (que toma al hombre de acuerdo a un momento y lugar determinado) o diacrónico (que toma al hombre de acuerdo a una serie de procesos historiográficos que desembocaron en un determinado acontecimiento) sino multicrónico, es decir, cuya sinfonía temporal está acoplada a diferentes *tempos* y contrapuntos, haciendo uso de la metáfora musical, en donde, en una presentación, el cuerdas y vientos no tocan a la misma velocidad, ni empiezan al mismo tiempo, aunque defienden un mismo ritmo.

Esta multicronicidad es propia del hombre y su manifestación más inmediata sería el comercio entre la conciencia y el inconciente, uno temporal, y otro atemporal, dándole al hombre una condición de ser-prometeico (se revisará más adelante en el capítulo este enlace que se toma a forma de metáfora mitológica, con la misma seriedad e importancia que, según el capítulo anterior, debe entenderse en el mito), sin embargo, antes de poder hablarse de un enlace de los diferentes tiempos, hay que retomar las diferentes nociones de tiempo que se pueden encontrar en la teogonía griega y sus diferentes manifestaciones, unas diacrónicas, otras cíclicas, otras sincrónicas, y la que le interesa a la tesis, la acrónica, o atemporal.

Así, la mitología griega contiene las nociones por las cuales el hombre moderno sigue moviéndose: incluyendo la noción freudiana de atemporalidad.

2.1 Tiempo y participación en el inconsciente

El tiempo es la forma necesaria que brinda momentos que pasan de un vienen siendo a un han sido, es decir, el paso del tiempo en general siempre es de un presente que va a un pasado, esta es la percepción más común que existe dada gracias a nuestros sentidos y conciencia.

Desde la ontología, se define al ser como todos los modos posibles de participación que hay, y el modo dado en el que el ser participa en determinado momento es llamado ente, así, el ser sólo puede participar en el ente; participación posibilitada por el tiempo, a simples rasgos, el ser está dado por el tiempo, se dirá entonces que no hay participación del ser si no hay tiempo de por medio (Lavelle 1953, pág. 28 y Levinas págs. 56-60).

Entonces, el ser ha de participar y es afectado en sus componentes gracias a eso que hemos denominado tiempo y que se representa en el reloj, sin reducirse a esta figura, ya que también tiene un sentido más amplio, siendo un posibilitador y dador que todo lo engloba y todo lo afecta. Creando a su paso momentos que ya

pasaron, pasan y pasarán en su trayecto (esto es, pasado, presente y futuro respectivamente).

Al asumir este precepto, se diría que el ser humano sólo está determinado gracias al *paso del tiempo*, sin embargo es posible darle voz a otra consideración, no del lado de la filosofía, sino del lado del psicoanálisis y su análisis del drama que encarna en los dos principios de acaecer psíquicos, así como en las tópicas que Freud ha desarrollado con su teoría, que puede traer nuevos fundamentos y aproximaciones a la filosofía: el ser puede participar en una forma atemporal, cuya representación sea contenida en un único momento indiferenciado:

“aquí podemos poner a revisión la premisa kantiana según la cual tiempo y espacio son formas necesarias de nuestro pensar” (Freud 1920, pág. 28), entonces, los procesos inconscientes, cuya naturaleza ha sido llamada como un proceso primario, puede participar sin, en primer lugar, una representación del tiempo, y en segundo lugar, y por consecuencia de lo primero, sin que sea afectado por éste.

Entonces el ser no está afectado completamente por el tiempo, hay formas de actuar humano que no dependen de los efectos del tiempo: la forma de la cual participa el inconsciente, en Freud, participa y actúa con una forma distinta a cualquier tipo de representación temporal (incluida la multicronía).

El problema del tiempo ha sido uno de los mayores problemas de la metafísica y gran recurso de la poesía, así como de las disciplinas del lado de las humanidades como la psicología, problema que sin embargo queda sobre entendido por la forma en la que ésta disciplina la concibe: como una linealidad de eventos; limitándose a describir los efectos de éste sobre el hombre: entonces, aspectos como conducta, filogenia, ontogenia, aprendizaje, quedan reducidas a una serie de contingencias, entre las cuales el tiempo es solo una de ellas.

Algunos autores que se han dedicado al estudio del tiempo y de las facultades humanas que de él nacen han desarrollado toda una concepción de lo sujeto al tiempo como un orden representado que va de atrás para adelante, es decir, del

pasado al futuro, pasando por un tiempo presente, poniendo de relieve todo tipo de fenómenos, desde la maduración filogénica (Piaget) hasta la formación de la ontogenia en un espacio cultural dado (Vygotsky); mientras otras ramas como el conductismo, suponen al tiempo como los espacios en los que un estímulo puede presentarse a un organismo y formar ciertas correlaciones llamadas aprendizaje, todas ellas unidas a un vector lineal: para decirlo mejor, hablando de una secuencia organizada de eventos que se sujetan a un correr de segundos que ya no pueden retornar.

La experiencia Freudiana, desde sus inicios, dio cuenta de cosas muy diferentes.

Pero antes de entrar directamente en el problema del tiempo y el inconciente desde Freud, es necesario abrir la perspectiva retomada de los anteriores capítulos, la importancia del mito en Freud, aspecto que se ha rescatado, pero que se debe abordar nuevamente con un giro que ayude a cimentar ya justamente la noción de atemporalidad en los textos de Freud. Dado que Freud recuperó el papel del mito, en ciertos mitos de cierta cultura se podrá encontrar fundamento a la discusión presente:

2.2 El nacimiento de Krono

Curioso es el inicio de la creación según los griegos: en un primer momento, el Caos (la abertura) era todo aquello que existía, un espacio negro vacío de lo cual no es posible distinción alguna, a continuación, apareció la tierra, que era un límite, un espacio no completamente abierto, sino definido y estable que brindaba, de todo aquel que saliera de él, límites, diferenciación, y orden, el piso del mundo. Un punto fijo: después, Gea dio a luz a Urano, el basto cielo, que inmediatamente quedó unido a Gea, a través de un acto sexual: el falo del cielo estaba en Gea, de este acto sexual, nacieron los Titanes, los hecatonquiros (gigantes de 50 cabezas y 100 brazos, de una fuerza brutal, monstruosa y total) y los cíclopes (seres con un solo ojo iridiscente, dedicados a la metalurgia, que le otorgarían el rayo a Zeus durante la titanomaquia), los primeros dioses naturales, sin embargo, Urano, tras

no separarse de Gea, no les permitía salir de su vientre (imposibilitando cualquier existencia, no dando ningún tipo de espacio entre tierra y cielo).

Es entonces cuando Gea les habla a sus hijos, en su interior, en su mismo vientre, y les dice: *“Escuchad, vuestro padre nos injuria, nos somete a una violencia espantosa, esto debe cesar. Os deberéis revelar contra vuestro padre Cielo”* (Vernant 1999, pág. 20) Ella, al sufrir de agónicos dolores, de su seno sacó hierro y forjó una hoz, y le pidió a Krono que la liberara enfrentando a su padre, Krono enfrenta a Urano y éste es castrado, separando así el falo del cielo de la tierra, Krono, la figura mítica del tiempo personificado, un demiurgo (Dios creador) propiamente dicho, permite la existencia, la génesis de todo lo demás (ibíd., pág.15-21).

Entonces:

Crea entre ambos un espacio libre: todo lo que producirá la tierra, todo lo que dará nacimiento a los seres vivos, tendrá un lugar donde respirar y vivir, por un lado, el espacio es liberado, pero el tiempo también sufre una transformación. Mientras Urano estaba tendido sobre Gea no había generaciones sucesivas, todas permanecían en el seno del ser que las había engendrado (ibíd. pág. 21)

Dando así la capacidad de lo móvil, del cambio y del movimiento, Krono forma el tiempo.

Desposando a una de sus hermanas, Rea, Krono toma posesión como Señor de los titanes, engendrando a los Dioses que después gobernarían el panteón griego (Zeus, Hades y Poseidón encabezan la lista), sin embargo, Urano, le auguró a Krono que un día su destino se revertiría en contra de él, siendo desterrado por uno de sus hijos *“Os llamaréis Titanes porque habéis tendido los brazos hacia lo alto. Expiaréis el crimen de haber levantado la mano contra vuestro padre”* (ibíd. pág. 23).

Se puede distinguir la mano del demiurgo Krono en este reato de la creación al distinguirse una serie de elementos que Vernant resalta: *“Es Krono, el que no vaciló en cercenar las partes sexuales de su padre. Con su osadía liberó el universo, creó el espacio, dio nacimiento a un mundo diferenciado, organizado.*

Este acto positivo incluye un aspecto tenebroso, una culpa que deberá pagar” (ibíd. Pág. 27)

Gea, que era la madre de todas las divinidades y ella había sido el origen del orden y la procreación le advierte a su hijo, Krono, dado que conoce el porvenir, él iba a ser víctima de su prole; *“que uno de sus hijos, más fuerte que él, lo destronará. Por consiguiente, la supremacía de Krono es temporaria”* (ibíd. pág. 29)

Entonces Krono empezó a devorar a sus hijos apenas salían del vientre de su madre, cada vez que un hijo nace, él lo engulle y lo encierra en su vientre. Este acto enfada a Rea, y oculta a su último hijo, Zeus, en la protección de las náyades, que lo crían en el interior de una gruta a refugio de su padre (ibíd.).

Cuando éste se volvió un Dios fuerte y poderoso, estuvo listo para desafiar a su padre que todo lo engullía; Rea, esposa de Krono, madre de Zeus, le da de beber a Krono un fármaco (*“pharmakón”*) disfrazado de otra cosa, que es un poderoso vomitivo que le obliga a regurgitar a sus hijos, lo que sale primero es la piedra, luego Hestia, y así sucesivamente, saliendo primero los más jóvenes y al último los mayores, revirtiendo, por así decirlo, los efectos de las garras del tiempo. Después Zeus, con ayuda de sus hermanos, los hecatonquiros y cíclopes, confronta a Krono y a los demás titanes desterrándolo a él, junto con los demás titanes, al tártaro, (esta célebre escena es la que se retrata en la titanomaquia) ahora que ha venciendo a su padre y ha tomado su puesto en lo más alto. Ahora puede erigir su orden (ibíd., pág. 30-31)

El cielo y la tierra estaban juntos, así, el cielo impedía cualquier tipo de distingo entre él y la tierra, no había cielo ni tierra firme entonces, ya que todo estaba unido e indiferenciado, no había posibilidad de acción en el espacio, a saber, el tiempo como lo concebimos en la experiencia diaria aún no estaba dado (era un tiempo sincrónico, ya que sólo existía un ahora inmóvil pero no generador, que sólo contenía una posibilidad y se restringía a esa sola). Naciendo de este acto incestuoso (Urano era hijo de Gea que no necesitaba de ningún germen creador

más que el suyo para procrear) nacieron los grandes titanes, quienes fueron condenados a estar, dado que su padre estaba dentro de la madre, en el interior de ella, en su vientre.

El castigo de Urano por provocarle grandes sufrimientos a la Diosa primigenia fue que Krono, el más joven, separara castrando a su padre de su madre, así, desterró a las alturas a Urano, y creó el primer sentimiento de tiempo, que, traspasando el mito, tal vez fue el primero que encontraron los antiguos, a saber, el movimiento de los cuerpos celestes (*Urano, el cielo*), de este hecho Krono consolidó un punto fijo desde el cual el hombre podía permanecer quieto (la tierra firme, el horizonte que siempre está en el mismo lugar, a lo lejos), desde donde se puede ver el movimiento, muy claro con el pasar del día y la noche, de los astros, generando así los ciclos del tiempo humano, el sol siempre sale de este a oeste, y la luna, cada determinado tiempo, crece, por ejemplo (originando un tiempo diacrónico, en donde existía algo antes, y generó lo que existió después, un tiempo con movimiento).

El hijo que consolidó el destino de rivalidad, al vencer al padre, formuló un nuevo orden del cual él era rey y dueño absoluto, con el favor de la madre y su deseo de deshacerse de su esposo.

La figura es rica y llena de figuras, para empezar, el dios del tiempo era el más joven de los titanes, que odiaba de forma mortal a su padre; había un sentimiento de identificación en cuanto a los poderes que podía ejercer Urano, una potente envidia, un deseo de suplantarlo realmente; mientras que Urano fue castrado por una hoz del seno de su esposa, por su hijo, es decir, sólo fue castrado porque su mujer así lo permitió y pidió, se puede ver que el orden que entabló Krono fue diseñado parte odio del hijo, parte deseo de la madre, que al espaciar tierra y cielo, la génesis, fue obra de dos voluntades compartidas entre madre e hijo, ante el molesto y tiránico padre.

El segundo momento importante fue que Krono desposó a su hermana, Rea, y tras empezar a procrear hijos, recuerda las palabras de su padre, según las

cuales, su destino se le iba a revertir, es decir, uno de sus hijos lo iba a desterrar y a exiliar del poder, Urano no dejaba salir a sus hijos de la madre, y Gea convenció a su hijo más joven de castrarlo, Krono empezó a engullir a sus hijos por miedo a que le hiciesen lo mismo, entonces, el tiempo que se nos presenta en forma inmediata en sí mismo necesita engullir para permanecer él mismo (Núñez s/n pág. 2). Es curioso que Zeus, el más joven de los Dioses haya castrado con la misma hoz a su padre, hoz usada para que su padre castrara a su abuelo, estableciéndose así, él mismo, como el gran rector y rey de los dioses, quedándose con los reinos del cielo (a saber, donde él pudiera fijar el movimiento de los astros) y desposando él mismo a una de sus hermanas, Hera.

Es posible ver que la figura de Krono tiene varias facetas:

- 1.- es beneficiado por su madre para derrocar a su padre (su destino es dado por el deseo de su madre)
- 2.- separa cielo y tierra y da el sentido de tiempo posibilitando el movimiento de los astros y la quietud de la tierra
- 3.- tras castrar a su padre él establece un nuevo orden (punto vital para nuestra indagación sobre el establecimiento de la temporalidad del yo y del principio de realidad contra el principio de placer y la búsqueda de la descarga por el objeto)
- 4.- su madre le augura el mismo destino inexorable
- 5.- por miedo, devora a sus hijos para él prevalecer
- 6.- Rea, su esposa beneficia a uno de sus hijos escondiéndolo de su padre
- 7.- Rea embriaga a Krono
- 8.- Zeus confronta a Krono y lo hace regurgitar a sus hermanos (es decir, Zeus es capaz de revertir al tiempo que todo lo devora, logra dominarlo)
- 9.- usa la misma guadaña con el que su padre castró a su abuelo para castrarlo e imponer él mismo un nuevo orden

Este mito es un drama de la historia del nacimiento del tiempo que tiene cuestiones que, más adelante, con ayuda de los textos de Freud, podrán ser desentrañadas en sus secretos, por lo pronto: es posible decir que la figura de Krono es la figura de un tiempo severo y vengativo, que devora a sus hijos para él mismo prevalecer, se le representa con una hoz, ya que era, en la edad de oro, el dios de las cosechas, de las lluvias, de todos los fenómenos ambientales que marcaban la prosperidad y los ciclos que se repetían en la atmósfera, en otro sentido, se dirá, de forma momentánea, que Krono es el tiempo al que el hombre está acostumbrado cuando se hace referencia de él en relación al reloj, un tiempo de lo presente, pasado y futuro, lineal y que desvanece los momentos y las cosas, un tiempo que obliga al cambio y al no retroceso.

Si es posible ponerle un calificativo a la figura de Krono que deja este drama mítico y originario es el del dios del tiempo que doma los sentidos, en donde se establecen los ciclos y el movimiento tras la castración y separación de su madre, un tiempo que el ser humano va a metrizar y darle componentes cambiantes y de convenciones sociales, así, a tal hora uno deberá o podrá hacer tal cosa, un tiempo cíclico pero que está en contacto con la experiencia diaria, con el cambio, y que no puede permanecer inmune a esto, un tiempo *metrizado* que pretende volverse exacto, pero que en su más dura experiencia es el cambio eterno, un tiempo que se repite en nuestros relojes como un convenio social, pero del que no podemos escapar en nuestra experiencia más terrible, cambia y nunca se repite eso que hemos vivido.

2.3 La figura de Urano

Un segundo drama mítico aparece de este elemento que presenciamos, el tiempo de los astros (o la figura de *Urano castrado*), un tiempo independiente, más allá de la percepción (es decir, existe independientemente de nuestra mirada) al cual, tras observarlo y entenderlo, el hombre se adecúa, para metrizar el tiempo humano a los ciclos de la bóveda celeste, es un tiempo universal, ya que abarca todo movimiento del universo, es diferente al tiempo humano dado que no necesita de la percepción para existir, y es abarcante a éste, ya que es nuestra

mirada y conciencia la que trata de adecuar nuestros relojes al paso de éste tiempo, ya que es por la misma posibilidad de observar los movimientos celestes que el hombre muy probablemente configuró una idea del tiempo y se rigió sobre este estatuto, para actuar él mismo sobre su medio, pero sobre el tiempo de los astros nunca, este tipo de tiempo, de los astros, representado por la figura del dios Urano separado de Gea, la madre tierra, mediante la acción de Krono, al castrarlo, se le puede llamar, por su naturaleza retornante, como cíclica, un tiempo del retorno, donde la génesis y la destrucción se repiten indefinidamente, al igual que indefinidamente ha viajado el sol de este a oeste, manteniendo estáticamente todas las opciones que se pueden recrear en este tiempo, pero sólo éstas, una y otra vez. El tiempo ciclónico, retoma cada mañana su inicio, es la figura también de los rituales, un contacto entre la eternidad y la cotidianidad de los cambios que expresan los objetos físicos tomados por las garras de Krono.

2.4 La figura de Aión

Pero hay otra figura de la que se tiene registro, otro dios del tiempo, pero no un dios generado, como Krono o Urano que nacieron de Gea, sino un Dios que siempre ha estado allí: Aión. Se le representa de igual forma viejo y joven cuando toma una figura humana, y es que es un dios que casi nunca tiene forma, sólo cuando visita a los dioses más jóvenes y cuya inmortalidad es soportada por él: se le presenta sosteniendo la rueda del zodiaco, es decir, es la eternidad misma que, en su movimiento, permite el correr de la vida de los dioses, permitiendo que todo cuando cambia retorne (Campillo 1991, pág. 3), que todo quede estático e igual en todo momento, es el dios del tiempo eterno, del eterno retorno, de la manifestación de la eternidad, un dios que nunca ha nacido y que no puede morir, Aión es considerado como el tiempo pleno de la vida plena sin la muerte un tiempo sin tiempo, para no enunciar una frase tan contradictoria, un no tiempo que permite la existencia, figura que rompe la noción de Krono y Urano, sobre las que se han desarrollado las concepciones de tiempo en occidente.

Para Campillo, la problemática del tiempo sigue estando básicamente intacta, en lo referente a un tiempo físico y social (ibíd.), es decir, un tiempo delimitado

históricamente en donde suceden fenómenos sociales, como el que un grupo de amigos se organice para a cierta hora quedar en cierto espacio social, o el tiempo delimitado también históricamente, pero que se refiere a los cambios, como la trayectoria del movimiento, el agua fluyendo, los cambios físicos creados por el tiempo.

Mientras que esta extensión de tiempo se refiere a un tiempo que produce en los fenómenos un inicio y un final, el tiempo al que hace referencia Aión tienen nacimiento desde su etimología, para los griegos, Aión es vida, aliento, fuerza vital, perduración de la vida, y no el tiempo del movimiento producido por Krono, sino, como la concepción de la vida en la antigua Grecia, lo ilimitado mismo, la eternidad. La etimología de la que hace referencia el nombre Aión es tan basta que la palabra eón, una escala de tiempo inmensa, proviene directamente de él.

Pero también es un dios de todo el ahora, toda posibilidad, eternamente posible, que va iniciando mientras termina, renaciendo mientras envejece, empezando mientras termina, como retoma Campillo del siguiente fragmento de Heráclito:

“el tiempo es un niño jugando, que juega al castro o tres-en- raya: ¡Castro-hecho-y-derecho para el niño! O ¡de un niño la corona!’ El término que emplea es el de Aión. Lo más viejo o longevo, parece decir Heráclito, es a la vez lo más joven...la corona, la realeza, el poderío del mundo, es a la vez como el juego de un niño; y ese juego, las tres-en- raya, es un juego tal que en la jugada final, la jugada que lo corona y lo cierra como un todo, la jugada que da la victoria al niño, contiene en sí todas las jugadas posibles, ya que se trata de un juego con un número finito de combinaciones, y por tanto en la jugada inicial están también prefiguradas todas las otras. Sin embargo, es un juego en principio interminable” (ibíd. págs. 4 y 5)

De esta forma, Aión se presenta como la sempiterna posibilidad no delimitada por un número como el número de años o la hora del día, es un dios que constantemente contiene él ya en sí mismo todas las posibilidades que se pudieran desplegar de cualquier forma, un espacio ilimitado del cual se vendrán a preformar otras realidades menos bastas.

Aión entonces toma la forma de una eterna simultaneidad, eterna forma siempre presente que guarda todos los momentos en sí mismo en un mismo ahora, mientras que Krono, el tiempo humano, es una eterna sucesión, eterno pasado,

ahora y porvenir que se van intercalando uno a otro sin poder invertirse (ibíd. pág. 5)

De esta diferencia, nace una unión, dado que Aión siempre es eterno ahora simultáneo y Krono es Eterna sucesión de horas, la unión vendría a ser ciclos mantenidos por la eternidad de Aión (naciendo en cuanto que concluyen, como el día al morir le da vida a la noche, y viceversa), una sucesión regulada, numérica o rítmica de los ciclos cósmicos (ibíd.) (La figura de Urano Castrado), en este sentido, la unión entre tiempo y eternidad (Krono y Aión) se denomina instante, una unión entre una sempiternidad inmóvil que se desdobra en una sucesión que por sí misma no puede mantenerse pues su propio cambio la hace endeble hasta a sí misma al ser eterno cambio que la haría diferente de sí misma (ibíd. pág. 7). Es por eso que a Aión se le representa sosteniendo la rueda del zodiaco, sostiene, con su eternidad, *la eternidad de todos los demás dioses*. Sin embargo no es la única consideración a la cual se le puede hacer alusión, aparte del Urano castrado, es posible aislar los componentes de Aión *dotándolos de su ipseidad*, de sus caracteres propios y no de las formas que puede contener cuando entra en contacto con el tiempo diacrónico.

Al ser eterna simultaneidad, todo lo que ocurre en él, ocurre todo el tiempo, un ahora en el cual pasa todo y contiene todas las posibilidades, de la misma forma que el inconciente está entramado en una realidad donde todo actúa bajo la misma forma que Aión, eternamente simultáneo, el inconciente se mantiene siendo sí mismo bajo la forma del no cambio, mientras que Krono, como el dueño de la conciencia, ofrece y arrebató los objetos.

Hasta este momento se ha retomado la forma del tiempo de acuerdo a la teogonía griega, bajo la forma de 3 personajes hegemónicos que toman su nombre a modo de mediadores mitológicos que tratan de resolver la antinomia existente entre temporal y atemporal, desentrañando, a medio camino entre una y otra, en el *instante*, un desdoble de la eternidad, al hacer contacto con el tiempo para formar la figura de Urano castrado, quien, a semejanza de los ritos, mantiene la

periodicidad de Krono bajo la forma de días y horas, y refleja el sostén que le da Aión, al regresar en cuanto termina.

Este reflejo, de la conciencia-temporal-Krono y el inconciente-atemporal-Aión, unido bajo la forma de Urano en un tiempo ciclónico que remite al ritual (en tanto que toca el tiempo mitológico desde el tiempo histórico) bajo la forma del instante se asemeja al síntoma neurótico en Freud, quien, bajo el contacto de la conciencia y el inconciente encuentra un objeto medio entre ambas realidades (un significante desprovisto de significado al cual el inconciente va a bastar con su propia significación) repite una realidad vivamente percibida que retorna en la forma de objetos apresados por las manos de Krono.

2.5 Prometeo y el tiempo humano

Dentro de la mitología, hay una figura que enlaza los 3 tipos de tiempo, en un solo representante mitológico, un *demiurgo*, *trickster* (personaje tramposo, ingenioso y burlón, el pícaro divino, que mediante artimañas consigue crear algo o beneficiar cierto personaje del mito, o a sí mismo). Este dios es *Prometeo*, hijo de Jápeto, uno de los titanes que Zeus derrocó en la titanomaquia, Prometeo no era precisamente un dios, pero tampoco estaba del lado de los titanes al mantenerse imparcial en la titanomaquia, y sin embargo era inmortal, era un ser ambiguo, como los hombres, que en la edad dorada estaban en contacto recíproco con los dioses, para después perder su lugar, ésta figura ambigua es uno de los primeros aliados que tiene el hombre (Vernant 2010, pág. 65), ingenioso, bribón, insurrecto, usa su astucia para enmascarar las cosas y hacerlas parecer lo opuesto.

Tras haber tratado de engañar a Zeus cuando éste le confía la forma en la que hombres y dioses iban a relacionarse, y haber robado el fuego al hombre, Prometeo es encarcelado y condenado a una maldición divina. Atado con grilletes en las cordilleras del Cáucaso, cada día: “... *el águila de Zeus devoraría su hígado totalmente. Cada noche éste se reconstruye*” (ibíd. pág. 76).

Este breve fragmento enlaza los 3 tipos diferentes de tiempo que se han revisado en este capítulo: por lo que se encuentra una suma de mitos que hablan de lo

mismo, insisten, a la forma de Barthes, sobre un tema, que es deformado por la habla mítica, pero que de todas formas muestra su intención: la atemporalidad y su enlace con otros tipos de tiempo.

“La historia de ese hígado devorado todos los días y reconstruido siempre igual a sí mismo durante la noche revela que existen por lo menos tres tipos de tiempo y vitalidad. Está el tiempo de los dioses, la eternidad en la que nada se pierde, todo ya existe, y nada desaparece. Está el tiempo de los hombres, lineal, siempre en el mismo sentido: se nace, crece, madura, envejece y muere. Todos los seres vivos están sometidos a él. Como dice Platón, es un tiempo que avanza en línea recta. Existe, por último, un tercer tiempo evocado por el hígado de Prometeo, que es circular o en zigzag. Indica una existencia similar, por ejemplo, a la de la Luna, que se agranda, muere y renace indefinidamente. El tiempo prometeico es similar al de los astros, es decir, los movimientos circulares que se inscriben en el tiempo y permiten medirlo. No es la eternidad de los dioses ni tampoco el tiempo terrestre, mortal, que avanza siempre en el mismo margen, móvil de la eternidad inmutable. El mismo personaje de Prometeo, como su hígado, está estirado entre el tiempo lineal de los humanos y el ser eterno de los dioses. Su función de mediador aparece muy claramente. Por otra parte está colocado entre cielo y tierra, a media altura de una columna, en una situación intermedia” (ibíd. págs. 76-77)

Entonces, capazmente existe la posibilidad de unión de los 3 tipos de tiempo:

Por el lado de la eternidad, o del tiempo inmóvil, del sin tiempo teogónico (que le da su inmortalidad a los dioses) se encuentra Aión dotando a Prometeo de eternidad divina y de que su tiempo contenga toda la posibilidad habida y pro haber, que se desdobra en una cuenta numérica sucesiva (Krono) que se sigue a sí misma en diferentes momentos sucesivos (de la mañana a la noche), de esta unión de una eternidad que se desdobra en cuenta aparece el tercer tiempo, en el que el tiempo se repite a sí mismo, como el hígado que aparece y desaparece, como la luna y el sol: el Urano castrado, el cielo y su movimiento circular metrizado pero eterno. De estos 3 tiempos nace Prometeo, o la situación en la que Prometeo está hundido, un representante mitológico que media la contradicción entre tiempo y eternidad, así, la lectura Freudiana podría arrojar resultados como la relectura del enlace entre conciente-inconciente a través del comercio entre los sistemas que crean, entre una realidad que se sucede a sí misma y que provoca la evanescencia de los objetos, y una atemporalidad regida por Aión y sus propias reglas.

Sin embargo, existe una segunda posibilidad dentro del análisis de la forma de pensar el tiempo en Grecia, Parménides y Heráclito forman la cabeza de las filas de quienes abrieron la posibilidad de un tiempo más que lineal.

Esta forma de representar al tiempo, o a la ausencia de él, no sólo está reflejado en la mitología teogónica de Grecia con sus demiurgos Krono, Aión y Urano, también se ve reflejado en sus pensadores Griegos, para la tesis, el fundamento es que Parménides de Elea y Heráclito de Éfeso son quienes componen más vivamente este reflejo: se empieza por Heráclito.

Aunque estos dos griegos, gigantes del saber humano, constituyen básicamente la base de todo el pensamiento filosófico hasta la modernidad (al menos) rescatarlos en esta tesis es para justificar las diferentes nociones del hombre y el tiempo más que una hermenéutica que lleve hasta sus últimas consecuencias sus fragmentos y enunciados.

Sin embargo, en el próximo apartado también se entra a otro eje temático, el inconciente es quien sostiene al hombre como hombre, para no cambiar y seguirse reconociendo en su ipseidad.

2.6 El tiempo en la filosofía presocrática-Heráclito:

Si hubo un auge en el pensamiento del hombre, que se diferenció del saber mítico y las religiones, y trató de formalizar un tipo de conocimiento y una tradición sobre la razón se dio en la filosofía Griega, quienes crearon las bases para el sistema metafísico del pensamiento y dieron las bases de occidente y del viejo continente (García 1948. Págs. 65-67), Europa; a todo este grupo de pensadores no se dedicará la discusión, aparte de la dificultad de la recolección de datos y pláticas verídicas, el trabajo así dado sería excesivo para un sólo ser humano, y rebasa por mucho los límites del trabajo aquí expuesto:

Heráclito, el oscuro de Éfeso, de sus palabras sólo quedan fragmentos esparcidos en la historia y en uno que otro papiro recolectado, plática registrada, de algún otro autor que con él debatió, le debemos a otro filósofo, más contemporáneo, la labor

de recolección de sus principales ideas y textos, éste compilador ha dejado un legado valioso; su nombre es Giorgio Colli.

“El mundo que tenemos frente –el mismo para todos- no lo hizo ningún dios y ningún hombre, sino que existió desde siempre y así existe y existirá, como fuego siempre vivo que arde y crepita mesuradamente y mesuradamente se extingue” (Colli 2010, pág. 43)

Es necesario este breve párrafo, para argumentar que, en el pensamiento de Heráclito se ven rasgos de un mundo *eterno* que siempre estuvo, pero que tiene que cambiar y moverse, un mundo dado y siempre presente en el que todos estamos allí [*“el mundo que tenemos frente –el mismo para todos-“*] que siempre estuvo y nadie lo dio, así como nadie lo puede quitar [*“no lo hizo ningún dios y ningún hombre, sino que existió desde siempre, y así existe y existirá”*], pero no inmutable, sino cambiante y a merced del cambio y el movimiento, un cambio y movimiento constante y continuo, cambia pero en equilibrio [*“como fuego siempre vivo que arde y crepita mesuradamente y mesuradamente se extingue”*], Heráclito, aquí, tiene un paralelismo con el otro filósofo que en este capítulo se tocará, Parménides. Aquí Heráclito ha dicho que el mundo siempre ha estado y deberá de estar dado, el paralelismo se rompe, dado que Heráclito nos lo dice muy claro, siempre ha estado, y siempre ha existido, con una salvedad, un mundo dado y eterno que debe de existir como fuego siempre vivo... es decir, consumirse.

Sobre el mismo principio de cambio constante y eterno, Heráclito nos da su famosa metáfora del río:

“A los que se bañan en los mismos ríos los refrescan aguas siempre diferentes... ..En realidad no se puede entrar dos veces en el mismo río” (ibíd. pág. 53)

“[El dios] una vez desparrama y otra vez recoge, una vez acerca y otra vez se aleja” (los corchetes son de Colli)...” (ibíd. pág. 54)

“...Tanto entramos como no entramos en los mismos ríos, tanto estamos como no estamos...” (ibíd. pág. 54)

¿A qué se refiere? Es necesario retomar el comentario anterior, el mundo dado para todos pero que por fuerza, como fuego, ha de crepitar mesuradamente, y extinguirse de la misma forma, un mundo para nada semejante, sino siempre diferente, aquí debe hacerse una precisión, en el fragmento “[*El dios...*]” Colli nos ofrece una nota que podría aclarar algunas cuestiones, “*según Heráclito... <<desparrama... recoge>> o mejor dicho, no <<otra vez>> y ni siquiera <<a continuación>>, sino <<al mismo tiempo>> se reúne y se separa, <<y se acerca y se aleja>>*” entonces, esta experiencia hace imposible un mundo que una vez sea algo, y otra sea diferente, sino un mundo diferente siempre incluso de sí mismo, siempre alternado. Aunque nos dice Heráclito, el río es el mismo “[*A los que se bañan en los mismos ríos...*]”, es decir, para que eso sea llamado río, debe permanecer inmutable a ciertas características propias de un río (que tenga caudal, que por él corra agua, que desemboque en un río más grande o en el mar etc.) porque de lo contrario, eso por lo que corre siempre un agua distinta, ya no sería llamado río, sino otra cosa, ¿se está hablando en este nivel, del mundo mismo que debe permanecer en cierto aspecto inmutable para que sea llamado mundo, y que todo lo interior en él, todo lo que está contenido, cambie y se precipite siempre de modo diferente, así como el río del que nos habla Heráclito, en el que nos bañamos y cuyas aguas nunca son, ni la primera vez, las mismas? Al parecer Heráclito nos argumenta eso, aunque por otro lado, otro pequeño fragmento nos contradice esta afirmación: “[*... en realidad no se puede entrar dos veces en el mismo río...*]” fragmento complementario, entonces, ¿cuál es la cuestión? Simplemente sí y no “[*... Tanto entramos como no entramos en los mismos ríos, tanto estamos como no estamos...*]” por el momento se dirá de forma complementaria, que se argumenta que, efectivamente, todo cambia dentro del río, pero el río debe seguir conservándose como río, más específicamente, que todo en el mundo está en constante cambio, menos las características esenciales que hacen a un mundo como mundo, así mismo, y ya que se habla no del mundo sino del hombre en sí, los rasgos característicos de un hombre deben permanecer, por mucho que cambie dentro o fuera de sí con el contacto con el exterior o con los objetos e ideales.

Algo debe permanecer inmutable en el ser humano, de lo contrario, yo (mi totalidad) dejaría de ser yo, sino que sería [totalmente] otro diferente de mí, si todo está alternado y cambiante, como fuego que crepita, se consume y se extingue, y aunque al final *“el fuego da testimonio de lo inmediato (ibíd. pág. 85)”* (entendiéndose al fuego como eso que consume), el fuego seguirá siendo fuego, el cambio seguirá siendo cambio, el hombre seguirá siendo hombre, es decir, debe imperar una particularidad inmóvil para que éste cambio no afecte eso que somos y que si se alterna uno dejará de ser, Heráclito apoya en esta reflexión cuando dice:

“Todos los hombres pueden tener la suerte de reconocerse a sí mismo y de experimentar lo inmediato (ibíd. pág. 57)”

Es decir, sin importar qué cambie de nosotros, siempre nos reconoceremos como uno, así sea el último preludio de la vida, uno siempre reconocerá su pasado como propio, y sus sueños como suyos, y aunque la llama del cambio de la que hace mención Heráclito, esa que cambia y extingue, que crepita y alterna, y que, como sigue: *“el fuego da testimonio de lo inmediato”*, sea lo único que tenemos a la mano y que aparece ante nosotros, dado que, según él, es lo inmediato, a pesar de todos esos cambios ocurridos, el hombre será capaz de reconocerse como ESE hombre y no otro.

Es posible que unir los dos fragmentos usados en el párrafo anterior, *“todos los hombres...”* y *“El fuego da...”*, ¿es posible decir, *que todos los hombres pueden tener la suerte de reconocerse a sí mismo y de experimentar lo inmediato*, que es en sí mismo, *el testimonio del fuego?* Para más claridad, ¿se podría decir que el hombre tiene la suerte de reconocerse a pesar de todos los cambios que atestigua?

Queda sobre entendido, pero la respuesta es afirmativa.

Sin embargo, y ya que se ha hablado de la naturaleza del mundo cambiante y sobre algunas afirmaciones que han sido extraídas de los fragmentos recuperados de Giorgio Colli sobre Heráclito, es necesario decir, y dado que se ha aceptado el

cambio constante del mundo cambia, pero también su mantenimiento, que es diferente, pero algo se perpetúa en la similitud siempre; parece que Heráclito da la opinión de que todo es uno y otro al mismo tiempo, como un camino:

“El camino tanto hacia abajo como hacia arriba es uno solo y siempre el mismo”
(ibíd. pág. 47)

La experiencia ofrece la reafirmación, se ve que las escaleras, por decir, son tanto para arriba como para abajo, el mismo movimiento que se hace, el cambio de la dirección posición, es lo que nos permite decir que en relación a la escalera, o se sube se baja. En este sentido, el camino es hacia arriba y hacia abajo al mismo tiempo, así, entrando al terreno más de lo humano y de la experiencia del hombre en el tiempo, y como aclaración de la que se hace un uso provisional (aunque no por eso falso, sino no desarrollado) podemos situar el cambio exactamente al nivel del yo en la teoría de Freud, es decir, del representante de la realidad, que hace uso de las identificaciones:

... así, ya dijimos repetidamente que el yo se forma en buena parte desde identificaciones que toman el relevo de investiduras del ello, resignadas; que las primeras de estas identificaciones se comportan regularmente como una instancia particular dentro del yo se contraponen al yo como superyó, en tanto que el yo fortalecido, más tarde, acaso ofrezca mayor resistencia {Resistenz} a tales influjos de identificación. El superyó debe su posición particular dentro del yo o respecto de él a un factor que se ha apreciado desde dos lados. El primero es la identificación inicial, ocurrida cuando el yo todavía era endeble; y el segundo: es el heredero del complejo de Edipo, y por tanto introdujo en el yo los objetos más gloriosos” (Freud 1923 pág. 49).

Este yo entabla una relación con el otro propiamente para reflejarse ese otro al yo, mientras que, Freud argumenta, el inconsciente reprimido ha de permanecer intacto y estático, inmutable al paso de los años (Freud 1920, pág. 22), hay que contentarse por el momento con estas salvedades, aun así las primeras similitudes han saltado a la vista.

Al propósito, Aristóteles, recopilado en el mismo libro que los fragmentos anteriores de Giorgio Colli, da prueba de ello, al decir:

“Otros añaden que todas las demás cosas cambian y se transforman... pero sólo una cosa queda fijada en el cimiento... Eso es lo que, al parecer, quieren decir otros muchos, específicamente Heráclito de Éfeso (ibíd. pág. 121)”

¿Qué sigue?

Sería oportuno hacer una aproximación teórica hacia Parménides de Elea, y resaltar las semejanzas y diferencias de los pensadores, para develar, al cuarto momento, que ya concierne de forma dura y directa al sujeto del inconsciente reprimido y al sujeto de la conciencia, es decir, y no a forma de limitación, al yo y al ello.

Parménides representa un reto especial, sus tesis sobre el Uno son un punto crucial sobre la permanencia del mundo, y la inmutabilidad del ser, y ya que se habló del hombre con Heráclito y el cambio-no cambio, y con la percepción del movimiento de los astros en un punto fijo que no se altera desde la mitología, se podrá hablar del no cambio y de la no alteración que se debe perpetuar para que el ser, siguiendo incorruptible, siga existiendo y sólo cambiando en apariencia.

2.7 Parménides:

“si resumimos todos estos predicados que Parménides pone al ser nos encontramos con que el ser es único, eterno, inmutable ilimitado e inmóvil. Ya ha encontrado bastantes cosas Parménides” (García 1948. Pág. 70)

Para Heráclito el mundo (y el hombre) están en un cambio constante, y ese cambio es lo que atestiguamos, siempre como inmediato, es necesario plantear la pregunta siguiente, ¿y lo que no cambia qué? Ya se dijo que podemos encontrar ese testimonio de mano, también, de nuestro sabio de Éfeso:

En primer lugar, podemos categorizar que el ser siempre Es, es decir, que siempre está dado, y que a pesar de que su participación exige un planteamiento temporal, es en sí mismo atemporal, dado que el Ser, para seguir siendo, debe permanecer inmóvil y no transformarse, ya que en cuanto se transforme, ha de dejar de ser ese Ser, y pasará a convertirse en algo diferente al ser. Por eso mismo, el ser, no

ha de participar del tiempo, pero de alguna otra forma debe participar (Platón 2005)

Por lo tanto, se debe decir que el Ser debe de permanecer, no estar atado a las condiciones del tiempo, aun así, aunque el ser no esté atado a las condiciones del tiempo, ni él se escapa de participar en él, el tiempo da al Ser, pero para que éste permanezca debe de dejarlo sin cambios, es decir, el Ser es dado por el tiempo, pero no es afectado por éste, y entonces no habrá en el ser ni un antes ni un después, ni siquiera un ahora, porque implica cambios, y ya se dijo que esos cambios corromperían la esencia del Ser, aun así, a su alrededor, pero no en contacto, el tiempo deberá de darle participación.

Antes de Aristóteles, Parménides había expuesto, en los términos más claros posibles, la doctrina de que <<eso que es>>, y es Ahora, es otro que las cosas que sólo parecen ser, y que puesto que vienen y pasan, no puede decirse que son. Este uno indivisible, omnipresente y enteramente presente, es inoriginado e indestructible; <<es completo, inmutable y sin fin. No que fuera, no que vaya a ser, pues es Ahora, totalmente, un Uno continuo... es todo igual... sin comienzo ni fin, puesto que venir a ser y pasar están excluidos de él, y la verdadera creencia los rechaza>> (Coomaraswamy 1999 pág. 63).

La propuesta puede pasar por diferentes consideraciones, primero que nada, ya que todos participamos del ser, todos estamos estáticos y no cambiamos nunca, ya que en cuanto cambiemos, habremos de dejar de ser eso que ya somos, para venir a ser algo diferente de lo que soy, y ya que el ser Es Uno, no podrá participar nunca de lo Otro, no tendrá partes, ni tendrá movimiento, así, lo único que puede ser del Ser es lo Uno inmutable y permanente, todo cambio que podamos notar en el ser ha de estar velado por el engaño de los sentidos, y éstos deben de ser depurados a través de la razón, que es la única que podrá acercarse al ser.

Sin embargo, Parménides deja en claro, que para que el Otro siga siendo Otro, es decir, se conserve a sí mismo, deberá de participar de lo Uno, es decir, el Otro ha de ser una colecta de Uno, y no habrá de perder sus características, incluyendo su atemporalidad.

Entonces, el ser siempre estará presente, o mejor dicho, ya que presente es una forma temporal, el ser siempre está siendo, es un ámbito indiferenciado de estar que comprende la continuidad en su participar sin devenir ni evanescer, simplemente está y es dado.

Aquí se pisa terreno que con Heráclito ya había sido abordado, sobre que algo debe permanecer para que el hombre siga siendo a sí mismo y no otro, mientras que Parménides niega todo cambio, Heráclito concibe un mundo de cambios y permanencias, ¿cómo es posible situar tal cosa en un mundo que, desde la existencia, siempre se está alternando y cambiando?

2.8 El mito que hable del tiempo hablará de nuestro tiempo

Se inició el capítulo con esta salvedad y ahora, al final de él, es retomada, a lo largo del rodeo que se le ha dado al mito y al tiempo, o mejor dicho al mito del tiempo, con las figuras centrales de a) Krono, el tiempo lineal que inicia y acaba con el hombre: es decir, un tiempo que se desenvuelve en la finitud, en el inicio y término de los fenómenos, ese mismo tiempo que consume al hombre y lo determina para desenvolverse en un plano social lleno de horarios y momentos en los cuales hacer determinado tipo de cosas. b) Aión, diferente de la sucesión, es la eterna simultaneidad, donde todo ocurre todo el tiempo, cada posibilidad está contenida en todo momento, al igual que el inconciente donde todo ocurre simultáneamente, inmóvil, atemporal, el tiempo-no tiempo que sostiene la cuenta del tiempo de la sucesión. Al igual que con el capítulo anterior, en donde se expresó que el mito es el que sostiene los demás discursos, este dios sostiene a los demás dioses en su inmortalidad, así como el inconciente sostiene y justifica los demás discursos. c) Urano castrado, como el desdoblamiento en el que los ciclos reflejan, el desdoblamiento de la atemporalidad simultánea que toca la temporalidad sucedánea en el *instante*, como el hígado de Prometeo, eterno, pero no fijo, devorado, pero no perdido, cíclico, recursivo. d) Prometeo, como una representación del tiempo *humano* en el cual confluyen los anteriores: sostenido por la eternidad de Aión que se desdobra y toca al tiempo lineal de Kronos, mientras, en su efecto, crea una secuencia cíclica, pero que no se limita a este tiempo ciclónico los 3 tiempos, los 3 tiempos no son sólo vestigios remanentes, existe en la figura por separado cada uno de ellos que no se limitan ni reducen, Prometeo es el representante perfecto de los 3 tiempos, al igual que en el hombre, ni la conciencia, ni el inconciente se reducen uno a otro, así mismo, ni el comercio

entre estos dos sistemas que crea un tiempo multicrónico se reduce a la atemporalidad del inconciente ni a la diacronía de la conciencia.

2.9 A modo de conclusión de este capítulo

Existe una forma de pensar más allá del tiempo lineal, ya se vio, sin embargo, es difícil anclarlo con el análisis del mito en conjunto con el habla mítica de la teogonía griega y hacer un movimiento que permita entablar una reflexión a modo de hacer resaltar el peso del concepto de atemporalidad en la teoría psicoanalítica Freudiana.

Los personajes mitológicos aquí expuestos son presentados como hegemónicos, reúnen las cualidades necesarias para establecer el entendimiento de la atemporalidad del inconciente, en cuanto que el mito refleja del hombre una estructura inconciente que encuentra eco en las demás estructuras inconcientes, este nivel trans-individual y trans-histórico es el que mantiene vivos a los mitos. Así, el mito que habla de la atemporalidad está reflejando de manera viva y veraz (aunque no por eso no deformada) lo que es de sí atemporal en el hombre.

La primera cualidad es que el mito de Aión le otorga a su protagonista la capacidad de sostener los demás tiempos con su eternidad, es lo que le da la eternidad a Krono, por ejemplo, y se despliega en la concepción de que si no fuera por la eternidad que le brinda Aión al movimiento de *las aguas del río* estas aguas no correrían. También el inconciente le otorga sostén a la conciencia y al hombre, al permitirle ser sí mismo y reconocerse en su ipseidad, en su elaboración de ser histórico, el inconciente sostiene la capacidad de no alienarse totalmente hasta el grado de no poder decir *yo diferente de otro*.

Así, el hombre es un ser histórico en tanto ser en el tiempo, pero también, como Prometeo, contiene la atemporalidad en él, deslindándose de su condición lineal, efectos que no se quedan reducidos en el tiempo ciclónico, de Urano, sino que éste último se refleja en algunas formas de patología, como la *Wiederholungszwang* (compulsión a la repetición) que encuentra un camino

intermedio entre la temporalidad y atemporalidad, siendo de hecho efecto del comercio.

A continuación, antes de poder hacer la reflexión sobre la noción de atemporalidad, es necesario establecer que entre conciencia y inconsciente no existe una relación fácil, y que, al contrario, es conflictiva, para poder establecer de qué forma existen “acuerdos” entre la *atemporalidad* y la *temporalidad*.



EL CONFLICTO ENTRE LOS DOS SISTEMAS CONCIENCIA- KRONO, INCONCIENTE-AIÓN

3.1 Preliminares

La lectura de este capítulo, tiene por base capital establecer el conflicto entre los sistemas de la conciencia y el inconciente, repitiéndose el conflicto entre el tiempo diacrónico (que se forma del presente que viene a ser pasado, y del pasado como el acumulado de eventos que formaron un presente) al cual se le ha conferido un personaje mitológico hegemónico, éste es Krono, el dios del tiempo, la forma del tiempo de la eterna sucesión; y una cualidad del inconciente formulada en la interpretación de los sueños, a saber, la atemporalidad, el no tiempo, y la indestructibilidad del material inconciente, la eterna simultaneidad.

De estos dos personajes se ha establecido que el mito del tiempo habla de hecho del tiempo humano, en palabras de Losev: *“el mito, en cambio, es el ser mismo, la realidad misma, la misma concrecicidad del ser”*, entonces, de las formas que el mito hable del tiempo y el no tiempo encuentran su justificación en la realidad misma del ser (humano), misma realidad que encontró Freud con la oposición expuesta en las primeras líneas de éste capítulo.

Los intentos por hacer desaparecer los efectos del tiempo y prolongar la vida material del hombre se ven vivamente reflejados en los intentos por parte de la ciencia en lograr preservar la vida lo más que sea posible, como si la desazón por el tiempo finito del hombre se reflejara en sus aspiraciones prácticas: todo este desarrollo lo ha pronosticado Freud en la siguiente cita:

“El hombre se ha convertido en una suerte de dios-prótesis, por así decir, verdaderamente grandioso cuando se coloca todos sus órganos auxiliares; pero estos no se han integrado con él, y en ocasiones le dan todavía mucho trabajo. Es cierto que tiene derecho a consolarse pensando que ese desarrollo no ha concluido en e año 1930 d. C. Épocas futuras tendrán consigo nuevos progresos, acaso de magnitud inimaginable, en este ámbito de la cultura, y no harán sino aumentar la semejanza con un dios” (1930 pág. 90).

Para avanzar es necesario dar por supuesto algún número de cosas, en este capítulo quedará de cierta forma de lado el análisis mítico, pues es cuestión de avanzar con el tema principal, la atemporalidad, pero esto no es posible sin antes dar un rodeo explícito por esta contradicción entre el sistema de la conciencia y el inconsciente, ambos regidos por *dioses* diferentes. Y esto también es un dar por sentado, puesto que de otra forma no se podría avanzar.

3.2 El problema conciente-inconciente

El avance más grande que Freud tuvo en sus primeros trabajos es sin duda la oposición que hizo, como sigue, gracias al modelo de la represión planteado en *la interpretación de los sueños* “*esta sencilla y regular exclusión de lo penoso del proceso psíquico de la memoria nos da el modelo y el primer ejemplo de la represión psíquica*” (Freud 1900 pág. 630), entre dos sistemas que se anteponen con grandes fuerzas: lo Consciente y lo Inconsciente.

En *la interpretación de los sueños* Freud aborda la problemática de una forma novedosa, no todo proceso humano tiene que ver con la conciencia, es más, la mayoría de los actos humanos y de sus circunstancias nada tienen que ver con ésta.

Analiza los sueños, y se da cuenta de que la cruenta realidad que se genera allí viene de un proceso más antiguo que el yo, que recuerda cosas y las entabla en una trama, aparentemente ajena de sentido (a saber, descargada de afecto) y muy deformada, nota que el sueño tampoco trata cosas superficiales, siempre son cosas importantes, dolorosas, prohibidas, deseos de muerte, de amor, de descubrimiento sexual las que ocupan un lugar importante en los sueños, y que éstos, a su vez, hablan en un idioma oculto y rebuscado para darse a notar, aparentemente sin sentido y sin nada importante, estos deseos peligrosos se dan a conocer de una forma muy sutil (ibíd.).

Algo en el hombre, cuando duerme y se relaja, que nunca descansa, y que siempre espera, habla. Algo reprimido trata de manifestarse, y una suerte de represión (*esfuerzo de desalojo*) trata de desecharlo de los procesos conscientes

para que no irrumpa a la consciencia por la gran cantidad de malestar que generaría (ibíd.).

Entonces, esta oposición entre consciente e inconsciente tiene que ver con recuerdos, fantasías, escenas peligrosas para la consciencia que piden ser tramitadas, el inconsciente trata de irrumpir en la consciencia para descargar todo eso oculto, mientras que la consciencia trata de evitar esa irrupción, por el sufrimiento psíquico que devendría.

Aquí está la primera oposición que Freud hace, sin embargo no completa.

No quedaba resuelto el problema sobre por qué lo reprimido está reprimido, y por qué lo represor debe de reprimir, desarrolló la *formulación sobre lo dos principios de acaecer psíquico* (Freud 1911), que plantea que todo proceso, sea el de la consciencia, o el del inconsciente obedece a uno de los dos procesos (Freud 1911, pág. 226 y 227), reflejando en un yo la postergación de ciertos placeres censurados culturalmente, y que se debe, este yo, al escenario cultural en el que la persona crece (ibíd. 228), a base de las identificaciones con el otro “*El carácter del yo es una sedimentación de las investiduras de objetos resignadas, contiene la historia de estas elecciones de objeto*” (Freud 1923, pág. 31) y de la identificación con el progenitor del mismo sexo en el caso de los varones “*Discerniendo en los progenitores, en particular en el padre, el obstáculo para la realización de deseos del Edipo, el yo infantil se fortaleció para esa operación represiva erigiendo dentro de sí ese mismo obstáculo*” (ibíd. 1923 pág. 36) es como se regula y se forma lo que vendría a llamarse el yo, “*Un individuo es ahora para nosotros un ello psíquico, no conocido e inconciente, sobre el cual, como una superficie, se asienta el yo desarrollado desde el sistema P como si fuera su núcleo. Si tratamos de obtener una figuración gráfica, agregaremos que el yo no envuelve al ello por completo, sino sólo en la extensión en que el sistema P forma su superficie [la superficie del yo], como el disco germinal se asienta sobre el huevo, por así decir. El yo no está separado tajantemente del ello, confluye hacia abajo con el ello*” (Freud 1923 pág. 26), en un primer lugar, con un ideal al cual seguir (Freud 1914 págs. 90-91) y en un segundo momento, con los influjos del mundo exterior “es

fácil intelegir que el yo es la parte del ello alterada por la influencia directa del mundo exterior, con mediación de P-Cc: por así decir, es una continuación de la diferenciación de superficies. Además se empeña en hacer valer sobre el ello el influjo del mundo exterior, así como sus propósitos propios: se afana por remplazar el principio del placer en el ello, por el principio de realidad” (Freud 1923, pág. 27), este principio obedece a los cánones sociales y es básico para poder convivir en sociedad y perpetuar la cultura, obedece, para ser precisos, la realidad externa, a la que el yo está sometido.

Por otro lado, el principio de placer, que, dado por la erogenización del cuerpo a través de la madre, genera las diferentes pulsiones y deseos primitivos, anterior al Edipo mismo, se refiere a una época en la que el objeto fue descubierto por vez primera (desde el contacto del infante con la madre, más precisamente, del pecho materno con el infante) y con la primera identificación (aspiración a tener los mismos derechos de) con el padre (esto en el caso de los varones), un principio en donde los procesos se deben a una descarga inmediata o a la tramitación de algo muy doloroso en la vida anímica que necesita ser recubierto con angustia para sanearlo (Freud, *la interpretación de los sueños* 1900 pág. 61; *lo ominoso* 1917 pág. 248; *más allá del principio del placer* 1920 pág. 16).

Entonces, los principios son contradictorios, por un lado el principio de placer exige la descarga inmediata de cualquier excitación a través del yo *“para hallar más inteligible esta <<compulsión a la repetición>> que se exterioriza en el curso del tratamiento psicoanalítico de los neuróticos, es preciso ante todo librarse de un error... que en la lucha contra las resistencias de lo <<inconciente>>; vale decir, lo <<reprimido>> no ofrece resistencia alguna a los esfuerzos de la cura; aún no aspira a otra cosa que a irrumpir hasta la conciencia... o hasta la descarga por medio de la acción real”* (Freud 1920 pág. 19), *“el analizado no recuerda, en general, nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo actúa. No lo reproduce como recuerdo, sino como acción: lo repite, sin saber, desde luego, que lo hace”* (Freud 1914 pág. 152), esto da clara evidencia de que el yo es la fuente de la descarga a la que el ello aspira, descarga que deformada y sin mediación por la conciencia es ignorada en los procesos del yo, sin embargo, aunque parezca inocente, estos

síntomas y demás repeticiones de lo que no puede ser recordado, es la forma en la que el ello niega el principio de realidad a la que el yo lo trata de someter.

Por otro lado, el yo se opone a este principio, temiendo las consecuencias internas y externas; aun así, no quedaba claro por qué Freud nota que no todo proceso Inconsciente viene de la misma fuente, ni que todo proceso yoico está capturado en la consciencia, formula que no sólo el *ello* es inconsciente, sino que también el *yo* lo es: *“Hemos hallado en el yo mismo algo que es también inconsciente, que se comporta exactamente como lo reprimido, vale decir, exterioriza afectos intensos sin devenir a su vez conciente, y se necesita de un trabajo particular para hacerlo conciente”* (Freud 1923 pág. 19) con esto, formula dos tipos de inconscientes, lo inconsciente reprimido (o sujeto a la fuerza de desalojo) y el inconsciente descriptivo (que escapa a los proceso de la consciencia) que no tenemos noticia de lo que pasa allí y que es susceptible de conciencia (latente) “ (Freud *ibíd.* Pág. 17).

3.3 Noción de atemporalidad en Freud

Claro, este simple distingo no es suficiente, es necesario dar una precisión:

Freud argumentó que el inconsciente es atemporal y está sujeto al principio del placer, sin embargo, es debido situar no a todo lo inconsciente este principio, sino que debe perpetuarse en el inconsciente reprimido, o *ello*, *“tras sustituir una terminología meramente descriptiva por una sistemática o dinámica, podemos decir que la resistencia del analizado parte de su yo; hecho esto, enseguida advertimos que hemos de adscribir la compulsión a la repetición a lo reprimido inconsciente”* así como con su característica atemporal y de proceso primario ya tratadas en el capítulo 3.

Freud también sitúa las características compulsivas y repetitivas a este *ello*, una suerte de regreso de lo idéntico (Freud 1919 pág. 23), del eterno retorno de lo igual, que no permitía cambio alguno en la escena repetida a través del acto en los pacientes que llegaban de la gran primera guerra mundial que el mundo recién sufría, una suerte de repetición de éste sistema dejaba idénticas las representaciones y los dolores que la persona sufría (*ibíd.* pág. 12) *“este <<eterno*

retorno de lo igual>> nos asombra poco cuando se trata de una conducta activa de tales personas, y podemos descubrir el rasgo de carácter que permanece igual en ellas, exteriorizándose forzosamente en la repetición de idénticas vivencias” (ibíd. pág. 10).

Este eterno retorno de lo igual Freud lo llamará *compulsión a la repetición*, y se refiere a la insistencia del ello por tramitar una escena demasiado intensa que afecta el principio del placer, el cual, para cumplirse, debe tramitar, con un gran gasto de energía psíquica, ese nudo doloroso, encontrando en cada escena nueva un representante de la escena; *“los neuróticos repiten en la transferencia todas estas ocasiones indeseadas y estas situaciones afectivas dolorosas, reanimándolas con gran habilidad”* (Freud 1920 pág. 21) remitía a la persona al penoso hecho, este eterno retorno de lo igual, esta suerte de carácter compulsivo también estaba en las pulsiones provenientes del ello (ibíd. pág. 23), las pulsiones son conservadoras en su meta y en los objetos que por primera vez las satisficieron (ibíd. 1923. pág. 33), con una suerte de objeto por excelencia que brindó una escena que alguna vez satisfizo todo deseo que el niño pudo tener, más aún, el contacto con este objeto es de hecho el creador de las pulsiones que tratan de evocar de nuevo el llamado a este objeto que las creó y las satisfizo. Nunca vuelto a encontrar, este objeto, en la vida del ser humano.

3.4 Diferencias en los tiempos de la conciencia-Krono y el inconciente-Aión

De esta forma, el *yo* y el *ello* son diferentes tanto en principio, meta y formación. Pero también en naturaleza.

Por un lado, existe un tiempo exterior, lleno de convenios sociales que pautan los momentos y las situaciones para que se pueda vivir en sociedad, se le ha dado a este tiempo el apelativo de *Krono*, el dios del tiempo, un tiempo en el que el hombre se adecúa, un tiempo de convenios sociales, un tiempo de pérdidas de objetos insorteables:

Es posible completar el paralelismo expuesto aquí con algunas otras reflexiones acerca de la naturaleza de lo que se ha nombrado como *Krono*, con las bases

teóricas que Freud ha dejado; es necesario abordar las cuestiones de lo temporal desde el yo:

El yo, como una formulación de la triada *yo, superyó y ello* que legó Freud no es la primera de las formaciones psíquicas que se establecen en la vida de un individuo. Según Freud, esta instancia psíquica empieza a formarse cuando el padre (en el caso del varón) representa para el niño una figura ideal de su existencia, es decir, cuando, literalmente, quiere ser como el padre, así como en la horda primordial entre los hermanos y el gran padre de la horda (Freud 1913, pág. 132) así se forma, un ideal de su yo, de lo que aspira a ser, que regulará los actos con la moral prestada del padre (Freud 1923 pág. 33), allanando así el camino para que el niño forme su yo con una figura prestada y ya formada, en este caso, la severidad del padre regulará los pensamientos y los deseos del niño para adecuarse a los principios morales que va a atestiguar de la cultura. Es importante ver que este cambio en el individuo crea una instancia psíquica que, como dice Freud (Freud 1923 pág. 36), que va a tomar de los influjos del exterior y en particular, de los objetos amorosos del *ello* sus características, así como tomar las características de los influjos del mundo exterior e introyectarlas hacia sí; esta característica del yo, siguiendo a Freud, es para que el *ello* no arremeta contra él y acceda a las limitaciones que le impone el principio de realidad, limitaciones que tienen que ver sobre el objeto perdido y el deseo de rencontrarlo, que es de por sí frustrante: *“cuando el yo cobra los rasgos del objeto, por así decir, se impone él mismo al ello como objeto de amor, busca pararle su pérdida diciéndole <<mira, puedes amarme también a mí; soy tan parecido al objeto>>”*(Freud 1923 pág. 32) así, el yo toma las características de esos objetos, para que el *ello* también lo ame y no trate de destruirlo, sin embargo, el objeto no fue perdido ni remplazado, sino, literalmente, preservado, sin cambio visible para el ello, que no debió renunciar a los influjos de la realidad ni del tiempo.

Es posible notar en estas circunstancias del yo los efectos de estar sometido, no sólo al principio de realidad, en parte, cultural; sino también a un principio de realidad que tiene que ver con el cambio que sufre el mundo y sobre el cual cada nueva experiencia es única y no puede ser repetida, así como el objeto de amor

primigenio que es perdido y nunca vuelto a encontrar, dados los cambios y los influjos a los que estamos sometidos en el exterior, en nuestro *yo-cuerpo* “*el yo es sobre todo una esencia cuerpo; no es sólo una esencia superficie, sino, él mismo, la proyección de una superficie*” (Freud, 1923 pág. 27) que también atestigua los cambios corporales y del envejecimiento, así como los cambios que se perciben, propios de la percepción, sobre el movimiento de los objetos, las trayectorias del movimiento, y toda la continuidad que nos da la sensación de tiempo, es decir, cambio y movimiento, y que se ubica, espacialmente, como nos dice Freud en su ensayo *Más allá del principio del placer*, en el estrato más exterior de nuestro aparato psíquico, que tiene como función “probar” y dar atestiguamiento de los influjos del mundo exterior (Freud 1920 pág. 24-29).

Se ha colocado a este yo la característica de cambiar, de volverse el agua que fluye por nuestro río y que siempre es diferente, sufriendo los influjos del exterior, en donde existen limitaciones y, también otras personas que lo van a alterar porque para eso está conformado, para alertarse y mimetizarse con el ambiente que le circunda, así, se coincide con Freud cuando dice en *yo y el ello* que, contrario a lo que se cree en la filosofía, el sistema consciente, y más exactamente, el yo, no es la esencia misma del hombre y no podemos darle el título de proceso primario “*el psicoanálisis no puede situar en la conciencia la esencia de lo psíquico, sino que se ve obligado a considerar la conciencia como una cualidad de lo psíquico que puede añadirse a otras cualidades o faltar*” (Freud 1923 pág. 15) ya que como se ha visto, el yo es un estrato que sirve para cambiar y ser diferente de sí mismo, y aunque la memoria guarde registro de los diferentes cambios en la historia de cada hombre, cumpliéndose lo que dice Heráclito, acerca de que cada hombre tiene la suerte de reconocerse, se encuentra un desafío al yo si decimos que la memoria, tal como nos dice Freud en *Formulaciones sobre los 2 principios de acaecer psíquico* no guarda un fiel registro de lo que ha pasado en la realidad, y ni siquiera sobre lo que realmente ha pasado el hombre (Freud 1912, pág. 230). Y como se ha visto con el sabio de Éfeso, para quien las aguas siguen

corriendo y siendo diferentes deben de correr en un río que permanezca y sea inmutable en cuanto río, es decir, que ese río siga siendo un río.

En este caso, se ha derivado de los argumentos dados que el yo es una analogía precisamente de las aguas del río, que tienen (y deben) cambiar y nunca ser las mismas. Entonces, ¿qué es eso que me permite saber que yo soy yo y que permanezco inmutable pese a los influjos del mundo exterior que acomete con los cambios y las dificultades? ¿Qué, de lo que hemos expuesto, vendría a ser el río en este caso? ¿Lo que sí permanece? ¿Lo inmóvil?

Los paralelismos siguen, se le ha dado a la naturaleza de lo inconciente un tipo de tiempo que está en los imperios de Aión, es decir, un tiempo atemporal, en el que no existe cambio ni transformación alguna, así como lo resalta Freud en la interpretación de los sueños (Freud 1900 pág. 227), todo lo inconciente (específicamente, lo reprimido) viene de épocas muy tempranas, de deseos muy tempranos que no han cambiado en su afectividad, pero sí han sido deformados una vez que asaltan a la conciencia, descargados de emotividad.

Se habla de una instancia psíquica en donde el cambio no es posible, en donde la lógica convencional no es aplicable, ni la contradicción, tan natural para nosotros, existe, hablamos por supuesto del inconciente

Así, se encuentra que Krono y los Imperios de Aión se contraponen de forma irremediable, ya no sólo podemos situar de un lado y de otro las metas y los principios de ambos sistemas dinámicos, sino también su naturaleza misma.

Por un lado el yo debe situarse y amoldarse en este tiempo estatificado con el cual va a desempeñarse de forma permanente en la trama de la sociedad y de su relación con sus semejantes, se ponen las características de Krono como dueñas del yo, ya que también el yo es devorado, como los hijos de Krono, por él, devorados, el yo está acostumbrado a la pérdida de los objetos y a que las escenas una vez vividas nunca más regresen: *“el examen de realidad ha demostrado que el objeto amado ya no existe más, y de él emana ahora la exhortación de quitar toda libido de sus enlaces con ese objeto”* (Freud 1917, pág. 242).

Así, el yo está a merced y es creado por estas grandes privaciones que devienen muy tempranas en el desarrollo de la persona, privaciones sociales, sí, pero en lo concerniente al tema, son las grandes privaciones de los objetos y de su existencia lo que forma el vínculo con la noción de tiempo.

Entonces no es de sorprender que se tengan los fuertes sentimientos del tiempo, el yo lo atestigua sin duda alguna, este yo, sujeto a los poderosos influjos de un mundo exterior cambiante, y también a un mundo que todos compartimos, como nos dice Heráclito, *“Los que están despiertos tienen un mundo único y común, pero entre los durmientes cada uno se retira a un mundo propio”* (Colli pág. 93), al parecer hay formas de unir el pensamiento del sabio de Éfeso con el paralelismo que existe con la particularidad compartida del mundo exterior que somete al ello para formar un yo, como ya se dijo en palabras de Freud sobre la formación del yo y de su continuación hacia el ello formando un camino indiferenciado entre uno y otro.

3.5 El doble sentido del tiempo en el yo

Dado que se ha abordado la problemática del tiempo del Yo desde Freud, complementando la indagación desde otros autores, es necesaria una precisión:

Se ha visto que el yo tiene esta función de existir, en una realidad exterior con juntas, fechas, calendarios, primaveras, veranos, otoños e inviernos, un tipo de tiempo más bien estacional, como la figura de Krono, que repetía cada año las estaciones de cosecha: siembra y recolección; en este sentido, Krono tiene la apariencia de un tiempo humano, metrizado, contante y recursivo: un Krono que al desterrar a su padre, Urano, le dio al hombre la capacidad de acoplar su vida a los ciclos del cielo (para empezar), con las diferentes escalas de tiempo por sobre las cuales predomina el segundo como al unidad de todas ellas.

Entonces esto cobra el sentido en el momento que podemos reconocer los convenios a los que hemos llegado a través de nuestra metrización de los fenómenos que por el tiempo observamos, esta metrización no se refiere a nada más que a ponerle un intervalo repetitivo a los diferentes momentos que nuestro Urano castrado va repitiendo, algo que se viene haciendo desde hace siglos y que

se representa muy bien con el calendario de cualquier civilización creado con la observación astronómica:

Hay una serie de movimientos en la bóveda celeste a los cuales adecuamos nuestras rutinas y labores, así nace este Krono, siendo congruente con el personaje mítico, (ya mencionada en el capítulo 3) es posible unir al sabio de Éfeso también con esta figura mítica cuando éste habla de un mundo reconocido para todos en el cual todos, efectivamente, reconocemos las normas circundantes en él.

Un tiempo humano más que nada es al que nos referimos, o más bien un tiempo para humanos, en donde la representación de nuestras vivencias ocurre singularmente con la circularidad de Urano castrado, constante para nuestro yo, sólo puede obedecer y aceptar tal realidad. Al menos de forma parcial y consciente.

Pero una figura más sombría también aparece cuando hablamos del tiempo en la experiencia menos benévola, y es que el tiempo, este Krono que somete al yo, engulle, engullendo primero al objeto de amor de la infancia, los objetos externos, las experiencias que nunca más regresan de la misma forma y todo vestigio de algún retorno.

Así cobra doble sentido la cita que hemos puesto de Heráclito, por un lado tenemos a un mundo único y común dominado por los influjos de nuestro Krono que domina todo el movimiento, y más que nada, lo permite, para que la realidad siga en su curso transformándose y en movimiento, un mundo en constante cambio en el que no hay dos cosas, en apariencia, similares; y como dice Heráclito con su analogía del río, que sea semejante ni una sola vez una vez que entramos a este mundo, como el río que contiene en sí mismos los ciclos por los cuales se forma diferente agua, pero que toda ella nunca es la misma.

Entonces es posible aseverar que el yo adoptó ciertas cualidades de este mundo exterior, según hemos dicho con Freud, que el yo es básicamente cambiante, más aún, se debe a este entorno nunca semejante.

Pero entonces si el yo es tan cambiante, no podremos darle la importancia que requiere como para colocar la esencia de un hombre, ya que si es colocada la esencia del hombre en un proceso tan cambiante nuestra integridad misma ha de cambiar, y dejaremos de ser nosotros mismos para ser alguien más diferente de nosotros, como nos dice Heráclito, sobre el reconocimiento que tenemos de nosotros mismos (Colli pág. 57), entonces, como se dijo, algo debe de darnos esa certeza de reconocimiento.

3.6 La intromisión de los imperios de Aión en el hombre

Pero en ese caso debe de ser algo que no se transforme con los embates del tiempo, atemporal es decir, que las representaciones del tiempo no le afecten y a las cuales no necesite amoldarse: el psicoanálisis tiene otra arista sobre este problema: *“He llamado <<proceso primario>> a la modalidad de estos procesos que ocurren en el inconsciente, a diferencia de los secundarios que rigen nuestra vida normal de vigilia”* (Freud 1920 pág. 34); así se reconoce que el yo no guarda la esencia del hombre, sino que otro estrato es el responsable de llamarse proceso primario, ahora es posible agregar las características que Freud propuso en discusión del tiempo y su necesidad universal en el hombre.

“La tesis de Kant según la cual tiempo y espacio son formas necesarias de nuestro pensar puede hoy someterse a revisión a la luz de ciertos conocimientos psicoanalíticos. Tenemos averiguado que los procesos anímicos inconscientes son en sí <<atemporales>>. Esto significa, en primer término, que no se ordenaron temporalmente, que el tiempo no altera nada de ellos, que no puede aportárseles la representación del tiempo” (Freud 1920 pág. 28): a raíz de esta pista que dejó Freud, es posible negar ciertos aspectos de Krono, del tiempo humano, ese tiempo devorador y metrizado.

Es posible decir entonces que el tiempo de la bóveda celeste, de la figura de Urano castrado, es precisamente el que posibilita todo en nuestra realidad, sin él, ni movimiento, cambio o existencia pueden surgir, como en el mito genérico ya revisado, no podía haber existencia ya que no había distancia entre cielo y tierra, no había condición sin el nacimiento del tiempo (antes de esta separación llevada

a cabo por Krono), por lo tanto negarlo sería negar la existencia misma, sin embargo es posible afirmar, a interpretación de las palabras de Freud, que si bien el tiempo da al hombre, el tiempo es ajeno para el hombre en el proceso primario del aparato psíquico, en el proceso primario que es el inconsciente, tal como lo dijo Freud “...no se ordenaron temporalmente, que el tiempo no altera nada de ellos, que no puede aportárseles la representación del tiempo...” (Freud 1920 pág. 28), es decir que ya no está en contacto con el paso del tiempo, éste dejó de interferir en los procesos anímicos del inconsciente formándose así un proceso atemporal que desconoce los efectos y la presencia del tiempo de la realidad exterior, anteponiéndose otra, la realidad psíquica.

Así, la condición temporal del hombre, la condición del Krono, si bien es universal en el sentido de que sin ella la realidad efectiva, a la que se debe el yo, no tendría sentido, los procesos más primitivos del hombre son sin duda atemporales, ya se ha usado a otro gran dios genérico, Aión, para resaltar esta cualidad, se dijo que el inconsciente es regido por el dios Aión, que si bien es también un dios del tiempo, es un dios de un tiempo atemporal en el que la escala sucesiva presente-pasado-futuro no existe y es sencillamente un tiempo-todo presente, como sigue en nuestro análisis, en Freud, con las siguientes palabras: “*La indestructibilidad constituye una de las singulares peculiaridades de los procesos de este género. Nada hay que pueda ser llevado a término en lo inconsciente, donde no hay tampoco nada pasado ni olvidado*” (Freud 1900 pág. 611).

Se abre toda una nueva perspectiva ante el problema, ya se ha roto con las visiones parciales que tomaron las ramas de la psicología y se he colegido un nuevo escenario gracias a los mitos y la filosofía Griega antigua, y a las pistas que nos dejó el padre del psicoanálisis, Freud; se ha establecido un nuevo continente para la esencia del hombre y las implicaciones que tiene al ser atemporal este continente y su contenido: así deberán de ser resaltadas, y ya que el yo y el ello se siguen indiferenciadamente, se habrá de encontrar las particularidades de lo atemporal en la teoría freudiana también en un sistema que a nuestro parecer sólo se debe a esta realidad temporal que experimentamos de una forma consciente.

La discusión ya ha girado en torno a casi todos los ejes necesarios, pero todavía falta desentrañar estos Imperios del dios Aión. El tiempo sin tiempo en nosotros...



LA OTRA FORMA DEL TIEMPO

Freud no trató realmente, de forma depurada, el tema del tiempo en sus escritos, más bien dio a lo largo de su obra las consecuencias de un inconsciente atemporal, en lo concerniente a las dolencias psíquicas como neurosis e histeria quedó claramente fundado como un nudo en el tiempo que remitía al doliente a la misma escena una y otra vez: ya sea como una reorganización anterior de sus zonas erógenas y una reorganización psíquica (regresión), como una escena intensamente cargada de emociones que interfería con el principio de placer y requería un sobre-gasto de energía psíquica para tramitarla (compulsión a la repetición) o como una revaloración de lo sucedido dada la nueva evidencia que la realidad le mostraba (efecto posterior).

Se rescató ya el valor del tiempo y el mito en Freud, y en virtud de poder llevar a algunas consideraciones la problemática de la atemporalidad del inconsciente Freudiano el mito se habrán de amalgamar ambas perspectivas que abrirán algún camino por el cual seguir.

Las concepciones mitológicas entienden al tiempo como un eterno ciclo repetitivo, es decir, que una y otra vez pasarán los mismos eventos, esto puede verse en el ritual, que le da al mito la repetición de los eventos importantes, y así se une el tiempo mítico (el tiempo fuera de la historia, como la edad dorada en el mito griego en donde Krono era el regente) al tiempo mundano (el tiempo histórico, de los procesos de consolidación de las diversas culturas), una noción de unidad entre la eternidad y la historia, de lo imperecedero a lo pasajero.

Entonces, se tienen diferentes formas del tiempo de la cual la noción convencional, ese tiempo al que todo hombre está acostumbrado sólo es una de ellas.

Freud hizo lo mismo, existe un replanteamiento de Freud sobre el tiempo que es rescatable, ya se vio a grandes rasgos y sin arrojar conclusiones generales, de los fenómenos más sobresalientes de los efectos de la atemporalidad en el pensamiento de Freud.

4.1 La forma de Aión

La afirmación fundamental es la comprensión de la atemporalidad del inconciente en Freud tomando como ayuda al mito (con todo el peso que ya se ha señalado) de Aión. Para que sea más claro, usar los componentes descritos por los griegos antes de que naciera la misma filosofía en los mitos que poblaron su imaginación y su forma de comprensión del mundo.

Aión, como este ser siempre eterno, desconoce al tiempo, no es que no lo tome en cuenta, sencillamente es ajeno a él ya que no lo afecta, no lo toca, no lo determina...

Siempre joven y viejo, siempre iniciando mientras termina, siempre retornando de la misma forma, la dificultad que implica imaginar un tipo de ser que contenga esas salvedades sólo es similar a la dificultad que expresa Freud si es seguido en sus planteamientos de atemporalidad.

Se afirma, ahora, que la comprensión lineal del tiempo sólo es una más, la apuesta surge ahora con un planteamiento más amplio, la multicronicidad, múltiple, crónico-tiempo: un planteamiento en donde devenimos en diferentes tiempos diferentes, condensados más bien por un ahora continuo indiferenciado y por un "ha sido", "es" y "será" del tiempo lineal, cadenas del pensamiento conciente, que, sin embargo, no limitan, por limitar a la conciencia, al hombre en sí.

Ahora bien, la sincronía del tiempo, cambia por una forma de tiempo más bien multicrónica, en donde el comercio entre los sistemas temporales y atemporales comercian y hacen surgir una serie de fenómenos tan diversos como el *efecto posterior*, la *compulsión a la repetición* y la *regresión* en donde escenas de diferentes momentos se presentan (bajo la condensación) en una misma escena que unifica a las demás, es decir, un amasivo de muchos momentos que no se dividen ni se toman como escenas diferentes. Ésta forma de tiempo, la multicronía, es similar a lo que pasaba cuando el hombre de los lobos veía a una mujer en posición de *a tergo* y la misma escena lo remitía hacia la escena en

donde sus padres habían sido descubiertos por él mientras mantenían relaciones sexuales con su madre en la misma posición, *a tergo*, escena que así misma fue fantaseada, dada la ignorancia sexual de la que gozaba en su época de niño, cuando vio a una pareja de animales de corral copular en la misma posición (Freud 1917, págs. 37-57). Para este hombre todo aparecía en un mismo momento.

Entonces se tiene que los fenómenos de la multicronía son en sí efectos del comercio entre el inconsciente atemporal y la conciencia sujeta al tiempo, es decir, la multicronía no es la atemporalidad que ha sido analogizada con la figura mítica de Aión.

El siguiente esquema describe de forma gráfica la interpretación dada al planteamiento de la atemporalidad y de la cualidad multicrónica del tiempo en el hombre:

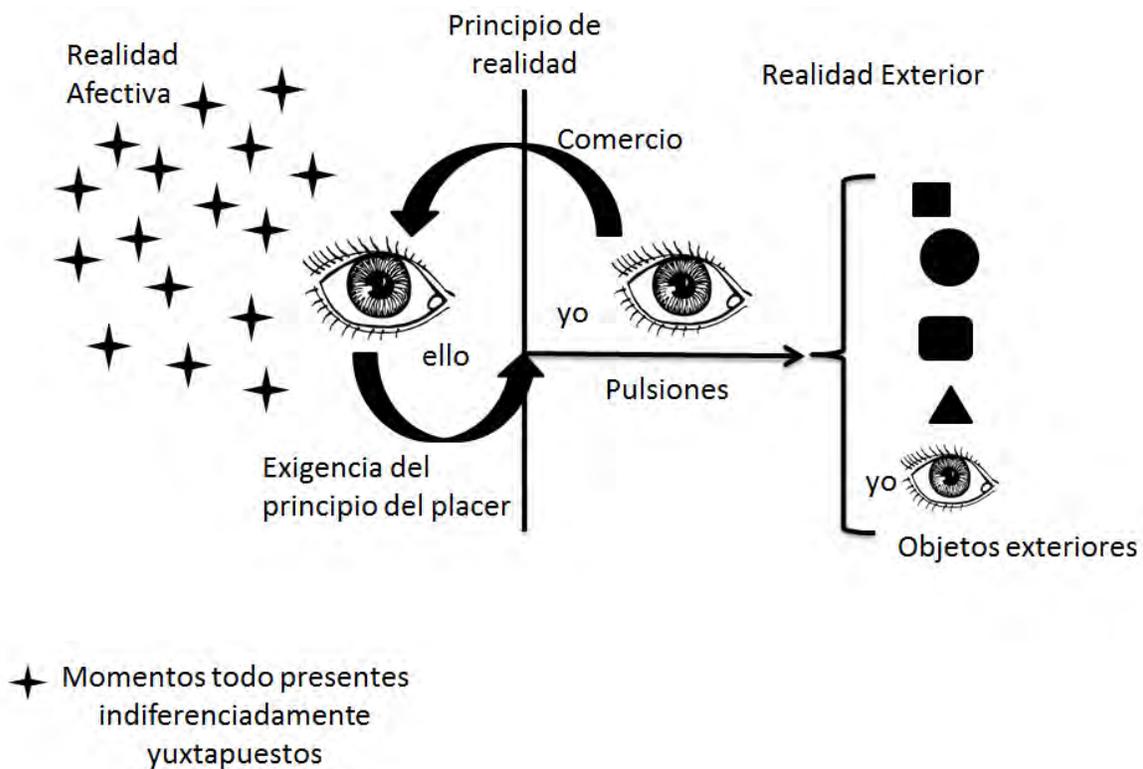


Figura 2: muestra los lugares y las formas de comercio entre el sistema temporal y atemporal (creado por el autor para los fines de la tesis)

Este esquema sintetiza cosas que a continuación se explicarán acerca de la atemporalidad del inconciente:

En primer lugar, el inconciente, como una definición aproximativa, podría decirse: es un *amasivo de escenas todo-presentes indiferenciadamente yuxtapuestas*. Es decir, un conjunto de escenas que no se pueden distinguir claramente unas de otras, sino que conviven mezclándose y reorganizándose por efecto *Nachträglichkeit*, es decir, por el efecto de la *posterioridad*, esto es, en virtud del comercio, se reelabora continuamente dado que, como todas las escenas están presentes, son un mismo ahora, como en el Ser-Uno parmenideano para quien “*este Uno indivisible... enteramente presente, es inoriginado e indestructible... no que fuera, no que vaya a ser, pues es Ahora totalmente, un Uno continuo*” (Coomaraswamy, 2001, pág. 63). Cualquier escena puede servir de ancla para otra y condensarse en una misma. Ninguna escena caduca, *todo-está-presente*.

A esta perspectiva se le ha dado la forma de estrellas dentro del esquema y al punto que definiría al ello y al yo se le han dado las figuras de un ojo respectivamente a cada cual, tiene una razón de ser.

Comparativamente, se podría pensar en estas escenas, estos momentos *todo-presentes indiferenciadamente yuxtapuestos* como las estrellas en el cielo nocturno: en la perspectiva del lego en astronomía, le parecerá que todas ellas están en un mosaico, igualmente distantes, salvo que unas son más brillantes que otras, sin saber, por supuesto, las distancias tan inconmensurables que existen unas de otras.

La mirada, este acto de voltear al cielo nocturno, será crucial, dado que lo que nosotros llamamos como constelaciones, son impresiones de nuestra atención y las formas que se nos figuran en el cúmulo de las estrellas, rezagos de nuestro pasado primitivo, de los generadores del saber astrológico, que entendieron al mundo de acuerdo a las similitudes de los signos que en la naturaleza existen: de pronto un cúmulo de estrellas, de cierta forma, observado desde cierto punto de vista, no es ya sólo un cúmulo de estrellas, sino que la unión de sus puntos se

asemeja a la forma de un pez, y entonces nace la constelación piscis (entendiendo que este proceso no es tan simple como se ha retratado aquí, sino que se ha explicado de forma esquemática).

Pero se necesitan dos puntos de vista: uno que vea las estrellas y los puntos que se unen de ellas, y otra que vea al pez. La similitud de ambos signos será dada por el comercio entre las dos miradas, entendiendo que de un punto de vista al otro no hay ningún punto divisible y tangible.

Entonces, el esquema cobra sentido una vez dicho lo anterior, son todas las escenas inconcientes no afectadas por la temporalidad de la conciencia las que existen de forma indiferenciada y una junto a otra, todas son un siendo, un este-momento. Este sistema es el atemporal. Pero no está aislado. Tal contacto es expresado por Freud en su ensayo *El Yo y el Ello* con la siguiente cita: “*La ponderación más inmediata nos dice que el ello no puede vivenciar o experimentar ningún destino exterior si no es por medio del yo, que subroga ante él al mundo exterior... En verdad no es lícito tomar demasiado rígidamente el destino entre yo y ello, ni olvidar que el yo es un sector del ello diferenciado particularmente.*” (Freud 1923, pág. 39)

Al igual que nuestro punto de vista en uno y otro momento, con las estrellas y el pez para formar la constelación piscis, la mirada de las escenas todo-presentes, existentes en la realidad afectiva, es decir, en el inconciente (entendido en el sentido dinámico), y la mirada del yo, a saber, el representante de la cultura, el gran protector de la realidad efectiva, de la realidad tangible, física y social, histórica y cultural, con su punto de vista, le va a dar a este punto de vista del ello el material requerido para formar una constelación afectiva de escenas, es decir, formará un condensado de escenas anímicamente cargadas. Una constelación. Un puñado de estrellas esparcidas que de pronto tienen forma para nuestros ojos.

Sin embargo, a diferencia del pez y las estrellas, cuyo punto de vista de ambos momentos no es dado al mismo tiempo, ya que deberá haber una brecha entre uno y otro punto de vista para que se lleve a cabo este proceso. Para el alma,

para los procesos anímicos, esto se da en un mismo momento, dado que son dos sistemas cuya mirada y punto de vista captura los momentos para formar las constelaciones. Es en este sentido donde entra el concepto del *instante* en donde entran en contacto la eternidad y el tiempo, (Campillo 1991. Pág. 7), el *instante [de la mirada]*

Así, en la analogía que se ha descrito, este mismo proceso del que hablamos: de las estrellas y los peces; sigue un orden establecido por la experiencia: no es posible decidir si un conjunto de estrellas tiene forma de pez sin antes haber visto a un pez, así no es posible: es necesario tener la imagen, dada por el punto de vista: del pez; para poder señalar que tal conjunto de estrellas es parecida, efectivamente, a un pez. De otro modo, se verá otra cosa: cosa que, originariamente, ya debió haber sido vista de antemano. Análogamente, las escenas almacenadas en la realidad afectiva atemporal, son escenas que, por sí mismas, son inocuas, flotan libremente sin entrar en real contacto entre sí, sin causar un gasto psíquico para la persona. Se podría decir que, por sí mismas, no son capaces de condensarse. ¿Qué hace falta para que se forme una constelación anímica?

A nivel de efecto posterior es como se forma la constelación anímica, en analogía, el pez debe haber sido visto antes, es decir, que la experiencia haya quedado en el pasado, una vez hecho eso, y bajo el punto de vista hacia las estrellas, se podrá poner el signo: pez; a la constelación. Sólo posteriormente: así, en la discusión sobre la formación de constelaciones anímicas, en analogía, el ello es ese punto de vista que se dirige hacia las estrellas, dirigiéndose a las escenas atemporales presentes en la realidad anímica, siendo el yo quien dirige su punto de vista hacia la realidad efectiva. Así, el yo, brinda escenas que, a través del comercio entre el yo y el ello, -a causa de que el yo se sigue hacia el ello sin un punto tajante de diferencia, es decir, indiferenciadamente algo es yo y luego, más abajo, por así decir, ello- es como estas constelaciones afectivas son creadas.

Entonces tenemos a un yo que comercia y está en contacto con el ello, lo llena de impresiones que, por el lado del ello, son condensadas en constelaciones

anímicas, por un lado, se usan las escenas presentes todas juntas en la realidad afectiva, pero por el otro, lo que entra por el sistema de la percepción, por el yo, debe anclarse: debe servir de material para reelaborar y desfigurar la escena, debe de poder servir para darle una salida y la intensidad requerida, a esta constelación afectiva.

Ahora: estas impresiones generadas por ambos puntos de vista, estas constelaciones afectivas que condensan varias escenas atemporales y temporales, unidas por algunas semejanzas entre las escenas inconcientes y la escena conciente demandan una salida hacia la conciencia. Ya que la realidad afectiva se debe al principio de placer, cuyo principal cause de acción es la descarga inmediata e inpostergada (Freud 1920, pág. 9).

En este sentido, se vuelve a encontrar una disparidad, una antinomia:

La insistencia por el principio de placer no es la cualidad de la realidad efectiva y el yo, más bien, aquí se encuentra el principio de realidad, donde el tiempo impera por su parte.

Estas constelaciones afectivas, que piden una irrupción directa en la conciencia, son censuradas por fenómenos propios de la realidad efectiva, tales como la censura: el esfuerzo de desalojo, el requerimiento de sacar de la conciencia las escenas intensas, o de desposeerlas de intensidad afectiva.

En este sentido, la representación inversa a la representación del comercio entre el yo y el ello, que es directa, se muestra censurada, es decir, el camino de regreso del ello al yo, encuentra el fin de su vía directa, estrellándose con el principio de realidad, censurando su vía y su descarga hacia la motilidad, gobernada por el yo.

4.2 El inconciente mítico

“los elementos opuestos convergen, pero de sus divergencias brota la más bella armonía; de hecho, la realidad entera surge de la confrontación” (Colli 2010, pág. 21).

Se revisaron desde el primer al tercer capítulo algunas aportaciones de filósofos, antropólogos, e incluso opiniones puestas en escena por Freud acerca del mito y su valor capital en la comprensión de los asuntos del alma humana.

Schelling, inicia poniendo en panorama el carácter poético de la naturaleza mítica y la formación de analogías que constituyen un tercer tipo de comprensión, no es ni esquemático (que entiende lo general mediante lo particular) ni alegórico (que entiende lo particular mediante lo general) sino que *“este último sintetiza las primeras dos formas de imaginación y representa asimismo una tercera, diferente y absoluta. Se trata, de hecho, de una síntesis superior en la cual lo particular y lo general resultan totalmente indistinguibles”* (Meletinski 2001, pág. 17). Es decir, la naturaleza es unida no ya en las referencias lingüísticas para nominarla crudamente, ni para hacer un despliegue de sus ilimitadas semejanzas poéticas, es una unión entre el mundo humano y el mundo natural.

Cassirer por su parte afirmaba algo cercanamente similar, añadiendo que el mito resolvía las dicotomías elementales <<sacro-profano>>, llevándolos a un punto armónico (ibíd. pág. 45). Entonces el papel del mito es mediar estos elementos antinómicos y armonizarlos.

La resolución entre mundo externo y mundo interno, desde la perspectiva que ha seguido la tesis, podría entenderse como mítica: hay dos elementalidades contrarias, el mundo externo, anterior a cualquiera de nosotros, y el mundo interno, que nace con nosotros.

En el esquema mostrado páginas atrás, hay precisamente un corte que no permite al ello entrar directamente en el mundo de la realidad efectiva, ese corte, ese punto impasable es llamado principio de realidad.

Se le ha atribuido otro componente para descargarse en la motilidad: a esa insistencia del principio del placer, excitado por los influjos del mundo exterior, llevados por el comercio entre el yo y el ello, que forma constelaciones afectivas condensando las escenas antes inocuas. Este componente es un mediador mitológico (Meletinski 2001, pág. 161), un personaje que reúne dos facultades

contrarias y las armoniza (independientemente que se contradigan o no). Este componente al que se le ha llamado mediador mitológico es: La pulsión.

La pulsión, al haberle dado el nombre de mediador mitológico, debe cumplir una exclusiva función: unir dos mundos contrarios. En este caso, el mundo externo y el mundo interno, el principio de placer y el principio de realidad, el sistema temporal y el sistema atemporal, es este componente el destacamento de Aión para formar sus imperios, que la realidad afectiva comande también en la realidad efectiva.

Se representa de la siguiente forma en el esquema:

Las constelaciones psíquicas que son formadas tratan de irrumpir hasta la conciencia, ésta, sin embargo, está protegida, salvo guardada, por el principio de realidad, que le impide a estas representaciones psíquicas de las escenas que están mezcladas irrumpir con toda su fuerza. Entonces queda otro camino, a pesar de sus deformaciones, de los cambios sufridos por la condensación de ellas mismas y de los influjos exteriores (entendiéndose que en las constelaciones psíquicas no sólo están mezcladas las *escenas todo presentes indiferenciadamente yuxtapuestas*, sino también esas escenas que se suman como influjos por el comercio del yo con el ello) son frenadas en su avance hasta la conciencia y la descarga por la motilidad. Una segunda transformación es necesaria, la forma del requerimiento de la descarga descansa ahora en un objeto que no le es propio, un objeto, exterior, que vendría a llamarse el objeto de la pulsión, que no le pertenece a la pulsión de forma propiamente dicha: *“El objeto de la pulsión es aquello en o por lo cual puede alcanzar su meta. Es lo más variable en la pulsión; no está enlazado originalmente con ella”* (Freud 1915, pág. 118).

Esta meta a la cual se dirige la pulsión, como se ve en palabras de Freud, es lo más variable, en pocas palabras, puede ser cualquier cosa: un zapato como en el caso del fetichismo, una persona del sexo propio o contrario como en el caso del enamoramiento, o una parte del cuerpo, como en el caso de la histeria, incluso el yo propio, como en el caso del narcicismo, en donde el yo es la meta de las pulsiones. Objetos, claro, exteriores, objetos afectados por la realidad física y

social, objetos que son continuamente devorados por Krono, ese tiempo siniestro que rige el entendimiento de la conciencia, la evanescencia de los instantes y la rigurosidad de los horarios que sostienen a la cultura.

Entonces la pulsión, como ese representante mitológico, ni interno ni externo sino ambos por igual, sostiene por un lado la atemporalidad del inconciente, y la temporalidad de la conciencia, tanto en su demanda (atemporal) como en su meta (temporal).

Parménides, como se vio en capítulos anteriores, proponía una forma estable e inmutable del Ser-Uno, o de las cosas que en realidad son, y no de las apariencias que se perciben, Platón, viendo la dificultad que mostraba el argumento del tiempo y la eternidad planteado por Parménides, planteó que:

“El mundo lo hizo Zeus según un paradigma auto-mismado, estable, vivo, y no generado, sino eterno; y como habría sido imposible dar entera la cualidad de eternidad a lo que era generado, <<quiso hacer de la Eternidad un algo móvil; y así, cuando estaba ordenada la totalidad del Cielo (Universo), hizo, de esa Eternidad que siempre permanece en su propia unidad, una imagen sempiterna, que se mueve de acuerdo con el número, es decir, eso que nosotros hemos llamado el “tiempo”. Simultáneamente, ideó los días y las noches, y los meses y los años, los cuales no eran antes de la generación del Cielo (Universo). Y éstos son todas partes del tiempo; de la misma manera que “era” y “será” son partes generadas del tiempo, aunque nosotros las mal aplicamos a la Esencia Eterna pues nosotros decimos que la Eternidad “es”, que “era” y el “será” sólo se aplica propiamente al devenir que procede en el tiempo, puesto que ambos son movimientos...>>” (Kentish 1999 pág. 64).

El sistema temporal, limitado y al cual se le acusa de ser momentáneo y estar sujeto al movimiento y el sistema atemporal, inmutable y siempre estable, presente en el hombre, ha sido señalado desde antes del nacimiento del psicoanálisis, como se ha visto, incluso antes de la filosofía, con el mito, que concilia dos naturalezas contrarias y las armoniza, ni la filosofía, en sus primeros años, pudo escapar del peso del mito, como se ve en el empleo de un representante mitológico demiurgo como Zeus, en el razonamiento antes citado, para conciliar el tiempo y la eternidad.

En el capítulo, la apuesta es darle a la pulsión la misma función, un conciliador de dos realidades, interna y externa, tiempo, movimiento, cambio y atemporalidad, inmovilidad, estaticidad... como se presenta en el esquema al inicio del capítulo.

Se dice entonces que la pulsión, al poder cambiar de meta, puede acoplarse a cualquier objeto de la realidad exterior para satisfacer la demanda, demanda por otro lado, que exige una escena idéntica (una demanda que rehúsa al tiempo) a la escena primitiva y originaria. Pero como la escena inconciente es mezclada con otras escenas posteriores, añadidas, sin representatividad del tiempo, al inconciente, por el comercio del yo al ello, para formar constelaciones afectivas con las *escenas todo-presentes indiferenciadamente yuxtapuestas*, ya lleva, la demanda, en sí misma, la escena, sólo requiere su descarga a por la motilidad en el mundo exterior, con un objeto que provea del gancho necesario por el cual pueda asirse la escena a descargar en forma de pulsión. La unión mítica de tiempo y no tiempo, armónica, más que congruente.

En este sentido, existe una reelaboración, no ya de las resistencias (Freud 1914, pág. 157) que harían de un análisis algo interminable con lo que constantemente regresen las resistencias y deformaciones (Freud 1937, pág. 233-236), sino también hay una reelaboración del material psíquico en el cual, como todo pasa en un ahora (Aión es la eterna simultaneidad, lo eternamente presente que ocurre todo el tiempo) puede anclarse nuevo material y encontrar su gancho para asirse a nuevas representaciones y nuevas formas de crear una pulsión, y llegar hasta la realidad efectiva.

La propuesta puede asirse a los principales fenómenos estudiados por Freud que le dieron evidencia del inconciente atemporal (entendiéndose que las diversas formas de comercio entre el sistema conciente e inconciente pueden ser entendidas como multicrónicas en vez de sincrónicas), y su eventual descarga, son las que moldean las diferentes formas en las cuales se enlaza lo temporal a lo atemporal:

4.3 Efecto posterior

Luis Tamayo Pérez, quien con su libro “la temporalidad del psicoanálisis” (Tamayo 1989), de la Editorial Universidad de Guadalajara ofrece tanto un apretado y denso resumen como una salida al problema de la temporalidad en Freud. Para él,

tomando cita y consejo de M. Pasternac, que el término *Nachträglich* (término alemán al que equivaldría el término traducido “efecto posterior”) tiene dos diferentes connotaciones, por un lado se ubica como *efecto retardado* que le confiere a una experiencia una suerte de latencia ajena a la memoria, quedada en el margen de la conciencia, que algún día se revelará; algo así como, nos dice, una bolsa de recuerdos semillas, que se plantan y salen del suelo inmediatamente, sino que tardan en germinar y salen a la postre.

Por otro lado tenemos la segunda aproximación del *Nachträglich* (“efecto posterior”) a la que se refiere “con posterioridad”, que se deriva, nos dice el autor siguiendo a Marcelo Pasternac, como lo que “habrá sido”, donde *“la flecha del tiempo se invierte y la tarea del análisis deja de ser buscar que se recuerde lo pasado para dedicarse a escuchar lo presentado”*. Es en este mismo sentido donde el término *Nachträglich* viene siendo lo mismo a una reorganización de lo sucedido a la postre de una nueva experiencia, como algo que de antaño no causaba dolencia, dada la ignorancia al significado de la escena, que quedó ignorada por la conciencia como algo amenazador y que quedó inocua, y posteriormente, dada una segunda escena, similar o cercana, donde la persona entiende el verdadero valor de la escena atestiguada de antaño, ésta adquiere un nuevo valor, como si la brecha del tiempo, sean minutos o años, realmente no importara, y fuera tomada como presente, a ese nivel de poderse reorganizar. Nos dice el autor que el tiempo el Freud tiene la forma de una flecha que puede retroceder en el tiempo para reorganizar las escenas (Tamayo 1989, pág. 53-61).

Pero primero se es necesario hablar de la concepción del tiempo lineal coperniqueana tradicional:

Esta aparece como una línea de tiempo en la que se describe la dirección clásica con sus 3 tipos de momentos: un momento presente en medio de dos momentos, los cuales no podemos llamarlos como “ahoras” y que describen la distancia temporal entre uno y otro, momentos que han sido, concebidos como un pasado; y que serán, concebidos como futuro. Esta línea del tiempo básicamente describe la

linealidad también para el marco empirista de nuestra realidad conciente y de nuestra experiencia más inmediata.

Sin embargo para Freud, como ya se dijo anteriormente, el tiempo tiene otra forma, la concepción freudiana del tiempo se describe aproximadamente así:

En la historia del individuo, existe una experiencia vivida en el pasado cuyo valor en la vida y experiencia de la persona es inofensivo e inocuo, se le ha llamado “experiencia inocua N” porque será esta experiencia la que será resignificada por el “efecto posterior” o *Nachträglich* en alemán, dado que el puro comercio existente entre la realidad afectiva y la realidad efectiva se ha descrito como multicrónico, la historia parece reorganizarse, resignificarse, sin embargo, este sólo es un efecto, la implicación más detallada describe un anclaje entre las diversas escalas temporales a las que se le han denominado como propias del dios Krono, sin embargo, en el inconciente, atemporal, las escalas de tiempo no existen, son propias de Aión, así, los momentos no se reorganizan en la medida de la multicronicidad, sólo son agregadas y mezcladas con las demás, almacenadas en el inconciente, es decir, por el comercio del yo al ello son agregadas, y se anclan a las demás experiencias cercanas, no por el periodo madurativo de la persona en la que aparecen (no se anclan a las que hayan aparecido más cercanamente) sino en su contenido, en la semejanza de las escenas.

En el mito de Krono, como se revisó, aparece un antes y un después, un antes de la existencia, y un después de la existencia, y tras ese periodo se adhieren los demás componentes al mito; como en el tiempo que sujeta la conciencia, aparece un antes y un después, un antes de la persona y un después, más aún, tras cada escena vivida existe un antes y un después también, pero el efecto *Nachträglich* (al que se refiere la reorganización) es un anclaje entre el mito de Krono y Aión, es decir, en apariencia existe un antes y un después, porque ante la mirada del inconciente no hay tales efectos, dado que todo es un ahora que se va agregando, sólo se agregan más escenas, se reorganiza, es por esto que el pasado es capaz de ser alterado y añadido con nuevos componentes, infinitos (porque esto puede

realizarse con cada escena que aparece en la realidad exterior), aquí, es en donde aparece el valor del inconciente mítico, un inconciente que se figura a nivel subjetivo, con la capacidad poética (la interpretación subjetiva del mundo) y la estructura misma de la realidad humana, la "*anatomía de la mente*" (Meletinski 2001, pág. 75) objetiva (la verdad universal del mito). Es decir, en el inconciente se rompe el tiempo, la conciencia lo obedece, a nivel poético las interpretaciones de las escenas ofrecidas del yo al ello por el comercio son reorganizadas subjetivamente al nivel de *efecto posterior*, pero la misma realidad aparece con sus escenas, con su realidad propia: es la unión entre la vida del hombre con el mundo exterior, las coordenadas míticas de Cassirer en las cuales el hombre y el universo son símiles (ibíd. pág. 45), pueden identificarse, aparecen con una lógica compartida, en este sentido, la del propio comercio inconciente-atemporalidad y conciencia-temporalidad. No es la batalla entre Krono y Aión, sino la armonía existente entre estas dos particularidades del hombre. La resolución armónica, que bien veía Heráclito: "*los que están despiertos tienen un mundo único y común, pero entre los durmientes cada uno se retira a un mundo propio*" (Colli 2010, pág. 93). El hombre, que vive en dos mundos, el propio y el ajeno, el comunal y el de cada quien, al igual que Freud, que en la interpretación de los sueños describe un panorama del durmiente que si bien habla y tiene la temática de la vigilia, es un mundo no habitado por la lógica de la realidad exterior, una trama que es diferente y que aparece cuando la censura de la realidad exterior se relaja y baja la guardia (Freud 1900, págs. 630-634).

En lo referente a lo citado de Tamayo, y las dos versiones que ofrece al lector sobre el Nachträglich de Freud, los recuerdos-semilla, con lo dicho en el párrafo anterior, no son sólo recuerdos que algún día pudieran germinar, o al menos no sin añadirle más componentes a la explicación: existen presentes todo el tiempo en el inconciente. Si bien son escenas inocuas que no representan en sí mismas algo intenso por la ignorancia del momento en el que son introducidas a la realidad afectiva (es decir, cuando son experimentadas por la persona) contienen, al igual que toda escena presente en la vida anímica, la capacidad de reorganizarse con nuevas escenas que le brinda el influjo de la vida exterior a través del yo.

Entonces estos recuerdos semillas, agazapados, contienen la capacidad de moverse y condensarse en una constelación afectiva intensa, siempre y cuando exista, en la realidad efectiva, un detonante, una escena, que les permita reorganizarse, el influjo de la vida exterior que le permita a la escena solidificarse, mezclarse, y encontrar un lugar en el campo externo de la realidad para que la pulsión nazca y exija la descarga.

Esta misma explicación contiene ambos tipos de Nachträglich, tanto el de efecto retardado como posterior, dado que son uno mismo, pues es tanto una latencia del recuerdo que espera a salir, como el habrá, sido mezclado en los *momentos todo presentes indiferenciadamente yuxtapuestos*, que desconocen al tiempo y se anclan con los momentos otorgados por el contacto con el exterior... Dada la experiencia equivalente, el gancho que puede anclar ambos momentos, vivida en el presente, la primera, antes inocua es resignificada por los procesos inconscientes, empatando ambas experiencias como una sola, reintegrando en la primera un valor similar e intenso como en la segunda.

Esta resolución armonizadora de los sistemas temporales y atemporales en el hombre contiene en sí misma la generación mítica de los pueblos antiguos, por un lado, tenemos la creación poética del mito, subjetiva, infinita, que enlaza los componentes por la similitud que se ve de forma personal, a través de las diversas formas de metaforizar e identificar los elementos convergentes de la realidad interna, en esta poética del mito es donde se encuentra la capacidad de condensación del inconsciente para formar constelaciones afectivas. Mientras que a nivel de la objetividad, segundo rasgo del mito, planteamiento de la verdad mítica, es decir, el mito aborda las problemáticas humanas con los elementos *a la mano* de cada cultura (ibíd. pág. 161), entiende los fenómenos naturales y sociales, enlaza tanto el carácter imaginativo y sentido del hombre como el mundo exterior que trata de entender. Es decir, el inconsciente no es una arbitrariedad, sino un sistema mitológico que trata asuntos externos de forma interna, plantea los elementos de la naturaleza humana y social de forma sentida y poética, no totalmente subjetiva, pero tampoco totalmente objetiva.

Para el planteamiento de la posterioridad, la reorganización es subjetiva (aunque ajena a la conciencia) aunque se hable aquí del tiempo mítico, que es el tiempo fuera de la historia, no organizado sino generador de la realidad afectiva, y los influjos objetivos, aunque se hable de una secuencia que puede ser categorizada como histórica y comunal.

Así, una experiencia de antaño inofensiva se resignifica para volverse intensa y lastimosa para la persona que la padece.

4.4 Compulsión a la repetición

El ensayo de Freud titulado *más allá del principio del placer* es sin dudas el escrito más importante para la tesis, en él Freud da serias evidencias que sustentan un tipo de temporalidad distinta: mejor dicho, más bien da serias evidencias la atemporalidad del inconsciente.

La principal de estas es la llamada *compulsión a la repetición*, un tipo de insistencia, de retorno, hacia una escena muy intensa afectivamente que se repite en la vida cotidiana como si ésta estuviera siendo vivenciada en cada ocasión: “*el enfermo –se sostiene- está, por así decir, fijado psíquicamente al trauma*” (Freud 1920, pág. 13). Es decir, la escena de la que nace esta enfermedad no deja que la persona se libere de ésta.

Podría quedarse sobre entendido este punto, como los efectos del recuerdo, como algo inocuo que no tiene mayores implicaciones y que podría ser explicado por los fenómenos de la memoria; sin embargo, Freud contraria esta afirmación: “*más bien se ve forzado a repetir lo reprimido como vivencia presente, en vez de recordarlo... en calidad de fragmento del pasado*” (Freud 1920, pág. 18).

Esta compulsión a la repetición es un fenómeno, entonces, que contraria fuertemente la meta principal de placer en el equilibrio anímico en el hombre. Este fenómeno se resuelve a intensificar la cantidad de excitación presente en la vida anímica, que contraria el principio del placer:

“Nos hemos resuelto a referir placer y displacer a la cantidad de excitación presente en la vida anímica –y no ligada de ningún modo-, así: el displacer corresponde a un incremento de esa cantidad, y el placer a una reducción de ella.” (ibíd. págs. 7-8)

Sin embargo, hay salvedades importantes que se deben hacer:

Los sistemas Conciencia, Preconciente e Inconciente no se ponen de acuerdo en cuanto qué meta deben alcanzar conjuntamente, es decir, hay disparidad entre lo que un sistema y el otro desea, *“en su mayor parte, el displacer que sentimos es un displacer de percepción”* precisamente de estos sistemas. Lo que uno desea, el otro lo siente como displacer.

Lo que no contraria el principio de placer, presente en cada uno de los sistemas, a lo mucho lo complica y lo hace irremediabilmente problemático para los demás sistemas cuya descarga y meta están en otra dirección respecto de los demás.

Este principio de placer diferente no es a lo que Freud se refiere cuando habla de la compulsión a la repetición, como algo insistente e hiperpotente, no es un error de percepción que satisface a uno y al otro lo estimula; es más bien, a lo que se refiere, un carácter que de ninguna forma podría satisfacer ni a uno ni a otro sistema en ninguna medida:

Así, queda claro que el fenómeno de la compulsión a la repetición es en vez de ser una simple rememoración de situaciones difíciles para la persona, una insistencia que tiene como núcleo una experiencia que rompe en sí con el principio del placer, como sigue a continuación:

“pero entonces debemos decir que, en verdad, es incorrecto hablar de un imperio del principio del placer sobre el decurso de los procesos anímicos. Si así fuera, la abrumadora mayoría de nuestros procesos anímicos tendría que ir acompañada de placer o llevar a él; y la experiencia más universal refuta enérgicamente esta conclusión. Por tanto, la situación no puede ser sino esta: en el alma existe una fuerte tendencia al principio de placer, pero ciertas otras fuerzas o constelaciones

la contrarían, de suerte que el resultado final no siempre pueda corresponder a la tendencia del placer” (Freud 1920, pág. 9).

La transferencia es en sí misma el motor que le permite a la persona retomar partes de la realidad que le provoquen la salida, la descarga, de escenas intensas y desagradables, para poder tramitarlas, permitiéndole a la persona, moverse de una forma negada al tiempo, es decir, poder actuar efectivamente sobre su historia, representar en la realidad nudos ahogados de pasado para poder tratarlos.

En la creación de las pulsiones, los mediadores mitológicos de los que se habla, la inherente contradicción en el principio de placer, la incapacidad de la descarga inmediata de las constelaciones afectivas, se rompe el panorama del comercio, los influjos de la realidad efectiva no le sirven para la descarga de la pulsión, la supresión es tan abrumadora que ni uno ni otro sistema quieren reconocer esa escena, el desconocimiento, la enajenación de ambas partes de la mirada, del yo y el ello, obliga a transferir la escena misma en la realidad efectiva, a repetir, más que a descargar, la constelación afectiva.

La reescenificación de la escena es precisamente una irrupción directa de Aión en las escala de tiempo gobernadas por Krono, la capacidad de retroceder en el tiempo en la realidad externa, de caminar en la realidad efectiva con la mirada del pasado por parte del yo, por la obligación del inconciente para que la escena se repita, y pueda actuar de forma directa sobre esta. Entonces la compulsión a la repetición es la ruptura misma del comercio, la intensidad de la escena rompe con el principio de realidad, las pulsiones, excedidas en afecto, forzan a los objetos exteriores a tomar la forma del pasado, la transferencia, el motor del fenómeno, permite reencontrar con facilidad los anclajes necesarios para repetir y revivir los momentos.

Las constelaciones psíquicas de las cuales se forman esos componentes que contrarían al principio de placer deben salir, también, en forma de escena, con todo lo que se le atribuye, es decir, una constelación afectiva que irrumpe en

forma de pulsión, una pulsión cuya urgencia es extrema, dado que el principio del placer no puede funcionar dada la irrupción de lo displacentero. Siguen siendo escenas, siguen siendo comercios, pero el principio de placer se queda suspendido, para poder descargar la escena desagradable. La transferencia es aquí la moneda de cambio que permite el comercio, la insistencia de algunas particularidades de la historia deformada y desprovista de sentido, como se aparecen algunas reminiscencias y locuciones de los sufrientes, hacia alguien o algo que ya no está allí, en el tiempo presente, pero sí en la eternidad misma de la escena, como nos dice Boecio: “*El ahora que pasa hace al tiempo, el ahora que permanece hace a la eternidad*” (Kentish 1999, pág. 4). Es Este ahora continuo el que hace imposible hacer pasar el tiempo realmente, efecto visible hasta en la cotidianidad, aquellas escenas repetitivas e insistentes que no pueden pasar simplemente y dejar de atorar al tiempo en un nudo estático que frena el dinamismo de Krono... Aión en nuestro mundo.

4.5 Regresión

Como ya se dijo capítulos atrás, Freud, en su ensayo *de guerra y muerte temas de actualidad* compara la vida anímica del hombre con el crecimiento biológico de éste: nos dice que, en el desarrollo biológico, es en donde el niño pasa de tener aspecto y características de un niño a tener las propias de un adulto, y entonces este crecimiento, esta maduración de sus características físicas hacen desaparecer o dejar como lejanos vestigios las características iniciales. Sin embargo nada parecido ocurre en el alma del hombre, donde “todo estadio evolutivo anterior se conserva junto a los más tardíos, devenidos a partir de él” (Freud, 1915, pág. 287). Es decir, no se suprimen, no quedan sólo relegados al recuerdo, quedan, en el sentido más extenso, almacenados junto a los demás: “*Lo anímico primitivo es imperecedero en el sentido más pleno*” (ibíd.).

Freud, después de varios años, en el *malestar en la cultura*, nos brinda una explicación más digerible y ejemplificada de forma que nos demos una idea de tal fenómeno:

“Adoptemos ahora el supuesto fantástico de que Roma no sea morada de seres humanos, sino un ser psíquico cuyo pasado fuera igualmente extenso y rico, un ser en que no se hubiera podido sepultar nada de lo que una vez se produjo, en que junto a la última fase evolutiva pervivieran todas las anteriores. Para Roma, esto implicaría que sobre el Palatio se levantarían todavía los palacios imperiales y el Septiozonium de Septimo Severo seguiría coronando las viejas alturas; que el castillo de Sant’Angelo aún mostraría en sus almenas las bellas estatuas que lo Adornaron hasta la invasión de los godos, etc. Pero todavía más: en el sitio donde se halla el Palazzo Caffarelli seguiría encontrándose, sin que hiciera falta remover ese edificio, el templo de Júpiter capitolino; y aun este, no sólo en su última forma, como lo vieron los romanos del Imperio, sino al mismo tiempo, en sus diseños más antiguos, cuando presentaba aspectos etruscos y lo adornaban antefijas de arcilla...” (Freud, 1930, pág. 70-71)

Tal representación de una realidad interna es difícil de poder imaginar, pero así sucede en las escalas de existencia del inconciente, sin una modalidad que defina el paso del tiempo a lo largo de las etapas de maduración, todo es guardado y considerado actual, nuevos materiales entran, pero no son considerados nuevos, ni los viejos como viejos, sino simplemente presente, como la metáfora que usó Freud con el supuesto de que Roma fuera un ser psíquico, todas las etapas de construcción estarían igualmente presentes. Esto es capitalmente importante, ya que si no son conservadas las etapas de desarrollo en este ser psíquico, no habría a que, valga la redundancia con el apartado, *regresar*.

En este sentido, la persona en cuestión, en su línea de vida, exterior, es decir, lo que solemos llamar pasado, presente, futuro, sufrió un acontecimiento que forzó a su realidad afectiva a retroceder en su escala de desarrollo, a una etapa anterior, un golpe que desarrolló una patología, *“las llamadas enfermedades mentales tienen que despertar en el lego la impresión de que la vida mental y anímica ha sufrido una destrucción. En realidad, tal destrucción sólo alcanza a las adquisiciones y desarrollos más tardíos. La esencia de la enfermedad mental consiste en el regreso a estadios anteriores de la vida afectiva y de la función”* (Freud 1915, pág. 287).

Este retroceso se vive desde dos perspectivas, el inconciente alberga todas las demás etapas madurativas, es decir, en el inconciente se viven las diferentes perspectivas de todas las etapas en conjunto, al hacer retroceder la escala de desarrollo de la persona en cuestión, se viven en conjunto también, en el yo, la etapa a la que se regresó, aunque hay un desacuerdo, debido a que la imagen de

la persona, los objetos y el desarrollo de la persona en su ambiente no coinciden con este retroceso, la exigencia está en discordia con el momento madurativo al que se retrocedió.

Este retroceso ocurre en el yo, en el representante de la realidad, a quien se debe el principio de placer, que sigue, conjuntamente, su camino en la realidad efectiva, mientras está, regresivamente, en otro momento de su desarrollo, un efecto de la multicronía creada a partir del comercio entre el sistema temporal y atemporal del hombre.

En este fenómeno es cuando se aprecia la capacidad atemporal del inconciente y el anclaje que se puede lograr con la filosofía antes citada: "*El mundo lo hizo Zeus según un paradigma auto-mismado...*" (Infra. Pág. 79)

La cita referida anteriormente extrae este tiempo mitológico del inconciente atemporal y el tiempo histórico de la conciencia temporal, para este efecto, lo que vendría a llamarse la sucesión de días, o el número, para ser congruentes con la cita anterior, es en sí misma la forma en la cual la temporalidad se sustenta de la eternidad, de cómo la permanencia sustenta al devenir: lo eterno e inmutable mantiene en un ciclo el correr de los años, sin embargo, en el inconciente es diferente, el comercio entre la conciencia y el inconciente permiten el movimiento por el cual la conciencia retrocede de su etapa madurativa, pero este retroceso es doble, dado que la mirada del yo, será ahora la mirada de la etapa a la que se retrocede, y esta misma mirada, al otorgar escenas con la deformación de la mirada a la cual es sometida al regresión del yo reafirma la regresión otorgando escenas al yo que le permitan anclar las constelaciones de una forma que madurativamente no coincide con el tiempo cronológico en el cual la persona está (la edad), pero sí con la escala de maduración a la que se retrocede. De este modo, el comercio y la creación de las pulsiones otorgan objetos y escenas que rompen con la hegemonía de Krono, afirmando la existencia de Aión y la capacidad de permanecer en cualquier ahora.



CONCLUSIÓN

Se me ocurren un número limitado de conclusiones, en verdad, sólo una, que contiene algunas preguntas que deben rehacerse más adelante.

Esta conclusión, general y única, es una vuelta por la tesis con unas pocas palabras. Algo en el hombre se resiste al tiempo y tiene forma de no tiempo. Su inconciente.

En este caso, su intención, su meta, es vencer al tiempo, no ceder ante él, de modo que se desdobra el tiempo y se muestra así mismo como una eternidad, en los diferentes casos en los cuales el inconciente encuentra una forma de poner el pie y estropear algo que busca la conciencia. Si es así, la clínica podría encontrar una nueva forma, precisamente, alegando a al primicia de que el tiempo realmente no pasa, y regresar a través de la historia, de la historia efectiva claro está, mientras que el relato afectivo encuentra su condición de reestablecerse en el mismo momento. Faltaría ampliar esta cuestión, el valor de la atemporalidad en la clínica.

En espacios ajenos a la clínica, en la historia de la persona, en tanto que la historia es el relato del hombre en el tiempo, ¿cómo queda si su esencia es atemporal? ¿Realmente podríamos hablar de la historia personal? ¿De la historia en cuanto progreso? ¿De la historia en cuanto progreso de la humanidad? ¿De la cultura? ¿Qué, si hay, en el hombre, algo opuesto al tiempo, en cuanto a la historia? ¿A la evolución? ¿Podría hablarse de una historización del inconciente? ¿Deseamos cosas diferentes a las que deseaban los griegos hace más de dos mil años? ¿Los persas hacen más de tres mil? ¿Los egipcios hace más de cuatro mil? ¿Existe una historia, en cuanto progreso, del inconciente? Y si no es así, ¿cuál es el valor de la historia realmente?

Y en tanto que actualmente, de acuerdo a algunos teóricos del saber humano, estamos en una época denominada pos modernista, en la cual su principal característica, de acuerdo a Lyotard, es la falta de meta relatos, y sin embargo, el mito, como estado vigente de habla, es aquello que le da su sostén, le permite, le

da su vida, a los demás discursos, seguiría siendo un meta discurso que le da sostén a los demás relatos, entonces cuál es la condición de la posmodernidad? ¿Requiere otra definición? ¿O es que el mito sigue repitiéndose vaciamente, como un cadáver que avanza por inercia? Honestamente, dado que el mito encuentra su vida en la estructura inconciente del hombre, opino que sigue vigente, entonces, si esto es correcto, se necesita una relectura de la posmodernidad que añada ese detalle a la condición, o sencillamente se descalifique el lugar de posmodernismo que se le ha dado.



REFLEXIÓN

“hombre soy, nada humano me es ajeno” (Terencio 165 a.C.).

La dificultad que presenta hablar del tiempo es conocida por los pensadores, cuando san Agustín advierte *“¿qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta yo lo sé. Pero si quiero explicarlo a quien me pregunta, entonces no lo sé”*, ahora bien, la dificultad estribó en el escrito dos veces, evidentemente, hablar del tiempo no tiene ninguna facilidad, pues bien, hablar del no-tiempo es de la misma forma, problemático.

La cita de Terencio, al inicio del apartado, tiene una razón de ser que debe ser ampliada y razonada que nos presenta una conclusión precipitada: dado que soy hombre, el tiempo no me debe de ser ajeno. Y sin embargo, no hay palabras precisas que logren describirlo, ampliarlo, documentar su trayecto, su naturaleza, su esencia, su por qué, su efecto, ultimo y amplio, sobre nosotros, seres humanos, sometidos a su guadaña.

¿Qué pasa? Si hombres somos, nada que sea humano debe sernos ajeno, y más bien, debería sernos cercano y estar con contacto con nuestro quehacer y entendimiento, tal como se entiende a la envidia, al odio, al dolor, o a la esperanza, al cariño, o a la inspiración, que no se puede reducir a simples expresiones, pero sí es posible trazar más ampliamente su efecto, naturaleza, esencia y efectos sobre nosotros, y no tanto del lado de los discursos disciplinados de la ciencia natural o humana, sino del lado de la poesía y la literatura.

Sin embargo, el tiempo representa un reto insondable, no es posible señalarlo con precisión, ni aproximadamente, hay entre nuestra representación de este elemento, en apariencia tan universal y ominoso, tan dominante y omnipresente, un abismo de dudas y salvedades.

Pues bien, si nos es ajeno el tiempo, es que realmente no es algo precisamente humano, entonces, otro orden debe estar presente en reemplazo del tiempo.

Parece ser que el planteamiento de la inmortalidad del alma, de la trascendencia de la esencia del hombre, de la permanencia de la existencia tras la muerte es un tema cercano que la simple evanescencia de nuestra existencia por el mundo.

Y es que el hombre no puede hablar del tiempo porque no lo conoce, no le es cercano, no le es símil, el tiempo no es algo humano, nuestra mortandad apenas es un aspecto más de lo humano, pero la trascendencia, la perduración de nuestra historia contra el tiempo es más cercano, el hombre no habla del tiempo, pero sí le habla a la atemporalidad, a la eternidad plasmada en el inconciente, a la permanencia de todo, y de la negación de perder algo... la inmutabilidad del inconciente es un aspecto del alma entonces.

La atemporalidad, este dios, apenas nombrado y más bien anónimo, Aión, es un dios más humano que Krono. Nos permite permanecer estoicos contra los embates del tiempo que todo lo trasforma y lo cambia... es quien, a fin de cuentas, nos permite reconocernos como nosotros mismos, que nuestra historia, sin importar qué tana agitada o cambiante sea, es un Dios que permite decir “nosotros mismos”, en vez de “ese que parezco ser yo, pero que ahora ya no soy” alojado, como agazapado, en el inconciente, tratando de asaltar los embates de Krono y su inclemente realidad mortífera y engullitiva, este Dios, de lo eterno, más cercano a lo humano.

Sin embargo, no sólo queda a nivel individual, remontémonos a las grandes escalas de tiempo que cada civilización ha mantenido y perseverado, en los hombres y mujeres que han logrado congelar sus nombres en un ahora que no les permite extinguirse de la memoria cultural de cada pueblo y nación, esos hombres, que soñaron, como Aquiles, que su nombre nunca muriera, se dirigían, sin saberlo, a un planteamiento que el psicoanálisis ha devanado y estudiado... la transmisión, habrá que remontarse a tótem y tabú, libro clave de Freud, cuyo paso del psicoanálisis individual de la persona, a un psicoanálisis de la cultura, fue hecho de una forma tan original.

No es sorpresa no poder salir de los hilos conductores que Freud marcó durante cerca de 50 años de trabajo intelectual: muy personalmente, lo considero un sabio, sabio que vio en el inconsciente una cepa transmisora, intergeneracionalmente y transgeneracionalmente, que propinaba, a las generaciones nuevas, de forma inconsciente, la historia de cada cultura, las culpas, los errores, las formas propias de la cultura, sus tótems, sus tabús, sus héroes, sus saberes e ignorancias: el aspecto mítico de la cultura en pocas palabras.

Este Dios de lo eterno, el demiurgo por excelencia, que permite toda vida sin ningún sacrificio, permite que la cultura permanezca no sólo exteriormente, no sólo en una realidad efectiva, está la cultura asegurada en las privaciones del inconsciente, en sus héroes, en sus formas de renunciar, y también la cultura, así misma, permanece transmitida y perpetuada en cada individuo, y por encima de ellos... este Dios de lo eterno es también quien le permite a los grandes hombres de la historia mantener inmortales sus nombres y legados, congelar la historia, preguntarse por los momentos, y que éstos regresen, como un efecto regresivo en la psicología de la enfermedad mental, y retroceder en el tiempo, no sólo Aión está anclado en el individuo, el mito de Aión se ancla, con potencia, en los aspectos fundamentales de la culturalización y la historia.

Entonces, ¿Qué sigue? ¿Qué más queda por decir? ¿Se ha dicho algo novedoso realmente? ¿O al menos se ha dicho algo?

Las preguntas asaltan, al que escribe, con imprudencia, me hace recapacitar sobre el escrito en su conjunto, tratar de sopesar su valor, de acentuar un verdadero camino, claro, entre las palabras y palabras que se citaron y salieron de la reflexión, y realmente la duda no es por menos.

El camino fue forzado, tal vez demasiado, entre los diversos autores, las analogías y cercanías entre una y otra idea de los diversos autores señalados es nivelada con la lejanía de éstos con el psicoanálisis, me contento con pensar que al forzar las cosas, o se rompen, o no se rompen, en retrospectiva, creo que el escrito no se rompió.

Me queda, por decir, que el ser humano, tal vez se esfuerza demasiado por padecer su mortandad, su transitoriedad, por demostrar los logros de su cultura, demostrar su maduración, lo desarrollado de su ciencia, lo clasificado de su mundo, lo lejano que le parece el hombre primitivo, y lo poco clara que les parece, a las generaciones actuales, la culpa que generó la cultura y la deuda entre los semejantes... pasa demasiado de su existencia pidiéndole al tiempo que lo arrastre al mar del no-retorno, ha olvidado demasiado de sí, de los rituales que le permiten hablar de los grandes tiempos dorados, de la creación, de la solidificación de su mundo, ha olvidado demasiado los nombres y las hazañas de quienes se esforzaron por permanecer sempiternos, pasa demasiado de su vida recordando los fracasos de su historia, de la irritabilidad que causan los años frente al espejo, del óxido que se acumula en su carros, de las nuevas arrugas en su rostro, de cómo, los libros, cada vez que uno los lee y vuelve a leer, se opacan un poco más, vive obsesionado con llegar a la junta a tal hora, de quedar con un amigo en cierto momento del día, de determinar qué pasa segundo a segundo en su día... pasa demasiados instantes quejándose del tiempo, y los mismos entregándose a él, como si las cosas, por pasar, ya estuvieran irremediablemente perdidas, en olvido...

Pues bien, Aión está presente también: por cada vida que éste mundo abandona, hay otra que llega y nos da motivos para quedarnos, por cada esperanza perdida, existe un sueño que nos salva, aunque sea un momento, de la pesada realidad, aplastante y cambiante: Por cada día que ha pasado vagamente, hay cientos que permanecen eternos, inmutables, y a los cuales es posible retroceder, dado que ahí están, almacenados en el inconciente, sólo es necesario el detonante que haga retroceder el tiempo, por cada amor perdido, esa triste realidad que adolece al hombre, que aplasta y mutila el corazón, por cada vez que ese amor se ha ido, tenemos un sinfín de formas de retroceder en el tiempo, de movernos, no sólo por el recuerdo, sino por la historia misma, por nuestra capacidad de no estar limitados al tiempo lineal y condenativo, sino a reescenificar los momentos, rencontrarlos, y saber que el tiempo realmente no ha pasado completamente, que algo ha permanecido, nuestra historia que regresa, nuestra felicidad que no es

pasajera, incluso el dolor y la miseria de algunos momentos, pero finalmente, sabemos que es al tiempo a quien finalmente no nos debemos; nos debemos, y Freud lo sabía, al menos así lo asumo, como asumo que los grandes poetas antiguos lo sabían, a la eternidad, rasgo mucho más humano que el tiempo, que no puede doblegar el espíritu del hombre.



BIBLIOGRAFÍA

Barthes R. (2010) Mitologías. Madrid, España. Siglo XXI editores

Campillo A. (1991) Aión, Chronos y Kairós, la concepción del tiempo en la antigua Grecia. Artículo en línea, recuperado de http://www.google.com.mx/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0C DUQFjAB&url=http%3A%2F%2Fwebs.um.es%2Fcampillo%2Fmiwiki%2Flib%2Fexe%2Ffetch.php%3Fid%3Dpublicaciones%26cache%3Dcache%26media%3Daion-chronos-kairos.pdf&ei=E3FjUflk5_HbBbvzgbgl&usg=AFQjCNEzPTQhh1DSGqk-sjeiBQgZF-2Wfg&sig2=_Oq5DhdDD1r-ZWID8we3CQ&bvm=bv.44770516,d.b2I

Colli G. (2010) La sabiduría Griega. Heráclito. Madrid, España. Editorial Trotta

Coomaraswamy K. (1999) el tiempo y la eternidad, Barcelona, España. Editorial Kairós

Freud S. (1900) La interpretación de los sueños. D.F. México. Planeta Agostini

Freud S. (1913) Tótem y tabú, algunas concordancias entre la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos. Tótem y Tabú. Tomo XIII, Buenos Aires, Argentina-Madrid, España, Amorrortu Editores

Freud S. (1914) Recordar, repetir y reelaborar. Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (Schreber), Trabajos sobre técnica psicoanalítica. Tomo XII, Buenos Aires Argentina-Madrid, España. Amorrortu Editores

Freud S. (1915) De guerra y muerte. Temas de actualidad Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, trabajos sobre metapsicología. Tomo XIV, Buenos Aires, Argentina-Madrid, España. Amorrortu editores

Freud S. (1915) la represión. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, trabajos sobre metapsicología. Tomo XIV, Buenos Aires, Argentina-Madrid, España. Amorrortu editores

Freud S. (1915) Lo inconciente. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, trabajos sobre metapsicología. Tomo XIV, Buenos Aires, Argentina-Madrid, España. Amorrortu editores

Freud S. (1915) pulsiones y destinos de pulsiones. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, trabajos sobre metapsicología. Tomo XIV, Buenos Aires, Argentina-Madrid, España. Amorrortu editores

Freud S. (1917) Duelo y melancolía. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, trabajos sobre metapsicología. Tomo XIV, Buenos Aires, Argentina-Madrid, España. Amorrortu editores

Freud S. (1917) De la historia de una neurosis infantil (el <<hombre de los lobos>>). De la historia de una neurosis infantil (<<el hombre de los lobos>>). Tomo XVII. Buenos Aires, Argentina-Madrid, España. Amorrortu editores

Freud S. (1920) Más allá del principio del placer. Más allá del principio del placer, psicología de las masas y análisis del yo. Tomo XVII. Buenos Aires Argentina-Madrid, España, Amorrortu Editores

Freud S. (1923) El yo y el ello. El yo y el ello. Tomo XIX. Buenos Aires, Argentina-Madrid, España. Amorrortu editores

Freud S. (1930) El malestar en la cultura. El porvenir de una ilusión, el malestar en la cultura. Tomo XXI, Buenos Aires, Argentina- Madrid, España. Amorrortu editores.

Freud S. (1937) Análisis terminable e interminable. Moisés y la religión monoteísta, Esquema del psicoanálisis. Tomo XXIII, Buenos Aires, Argentina-Madrid. España. Amorrortu editores

Freud S. (1937) Moisés y la religión monoteísta. Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis. Tomo XXIII, Buenos Aires, Argentina-Madrid, España. Amorrortu Editores

García M. (1948) lecciones preliminares de filosofía. Buenos Aires, Argentina. Editorial Losada.

Laville L. (1953) Introducción a la ontología. Distrito Federal, México. Editorial Fondo de Cultura Económica

Lévi-Strauss C. (2011) Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades. Madrid, España. Siglo XXI Editores

Levinas E. (2010) Dios, la muerte y el tiempo. Madrid, España. Catedra, colección teorema.

Losev A. (1998) Dialéctica del mito. T. M. Editores e Impresores Ltda. Santa fe de Bogotá. Colombia.

Meletinski M. E. (2001). El mito. Madrid. España. Ediciones Akal.

Núñez A. (s/n) Los pliegues del tiempo, Kronos, Aión y Kairós. Artículo en línea, rescatado de <http://www.artediez.es/exchange/kronos/tiempo.pdf>

Platón (2005) Parménides. Madrid, España. Editorial Alianza Editorial

Propp V. (2006) Morfología del cuento. Madrid. España. Editorial fundamentos

Schelling F. (2002) Las edades del mundo. Madrid. España. Ediciones Akal.

Tamayo L. (1989) La temporalidad del psicoanálisis. Guadalajara. México. Editorial Universidad de Guadalajara

Terry M. (s/n) la hermenéutica. Artículo en línea, rescatado de <http://www.ntslibrary.com/la%20hermeneutica.pdf>

Vernant J. (2010) érase una vez... el universo, los dioses, los hombres, Distrito Federal, México, Editorial Fondo de Cultura económica