



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Del mito al logos.

Una consideración sobre la persistencia de los elementos míticos en la modernidad.

Tesis que para optar por el grado de:

Doctorado en Filosofía

Presenta:

José Luis Solís Ruiz

Tutor:

Dr. Mario Magallón Anaya

CIALC-UNAM

Comité tutor:

Dr. Horacio Victorio Cerutti Guldberg

CCyDEL-UNAM

Dr. José Agustín Ezcurdia Corona

CRIM-UNAM

Ciudad de México, junio de 2019



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.

A Gudelia Espejo, por el amor, el cariño y los años compartidos.

A mis hijos Canek y Kenai, motivos de superación y valoración humanas.

Agradecimientos:

Este trabajo no hubiera sido posible sin la elocuente ayuda y gran apoyo del Dr. Mario Magallón, quien gracias a sus observaciones, sugerencias y asesoría permitió que esta investigación adquiriera corporeidad, sustancia y sentido.

Al Dr. Horacio Cerutti y al Dr. José Ezcurdia, por aceptar formar parte del Comité tutor, por su apoyo incondicional y sus valiosos comentarios.

A mi madre Eustolia Ruiz, hermanos y sobrinos, cuya cercanía siempre aportó solidaridad y certeza a nuestros vínculos.

A mis compañeros y amigos, con quienes de una forma u otra seguimos al pendiente de nuestras vidas: Gustavo Barajas, Paula Chávez, Mabeygnac Maza, Víctor Manuel Vázquez, Gustavo Sánchez, Karina Neria, Mitzy Castrejón, Andrea Motta, Luis Bernardo Pérez, Arturo G. Yáñez, Fernando Bustos.

Y en la ocultación icónica del sentido ya impenetrable de institución, de regla y de obligación se funda el uso más abstracto, pero no por ello menos opaco de la palabra “mito”.

Hans Blumenberg

La cultura no es otra cosa que la devota y ordenadora, por no decir benéfica, incorporación de lo monstruoso y de lo sombrío en el culto de lo divino.

Thomas Mann

Si no nuestra infelicidad, es la falta de seguridad respecto de la posesión de estados de felicidad lo que nos lleva a no olvidar el filosofar.

Hans Blumenberg

Índice

INTRODUCCIÓN	7
Capítulo 1. Mitología, la huella persistente del pasado	
La multiplicidad del mito	13
Nietzsche y la perspectiva romántica	16
Las definiciones del mito	25
La distinción del mito	41
La sincronicidad del mito y del ritual	42
Algunas consideraciones sobre el mito y el ritual	50
El sacrificio y la visión prometeica	52
El antecedente sacrificial	56
La búsqueda de un chivo expiatorio	62
El asesinato primordial según René Girard	70
La tragedia de Medea y su transfiguración sacrificial	79
Los dones y el potlatch, el sacrificio del abandono de sí mismo	82
Consideraciones finales	87
Capítulo 2. El acercamiento a la palabra y a la razón	
Mito y filosofía	89
Blumenberg y la protohistoria de la teoría	91
Tales de Mileto, protofilósofo	94
Heráclito y el concepto de logos	100
Empédocles y el tránsito mitológico	103
La diferenciación lingüística y simbólica	110
Edipo y Job, figuras expiatorias de la tragedia	115
El nacimiento de la filosofía	123
La mimesis y el lenguaje	127
El deseo mimético: la imitación como origen cultural	132
El deseo bíblico	137
Algunos comentarios en torno a la teoría mimética	139

Cassirer y la tragedia de la cultura	141
Marcuse y la cultura como elemento indistinguible de la sociedad	144
Freud y las limitaciones de la cultura	146

Capítulo 3. La modernidad confrontada

René Girard y el contexto de la violencia	153
La confrontación con la modernidad	157
El mito de la Ilustración	164
Barbarie e irracionalidad	171
Blumenberg y el concepto de realidad	175
Blumenberg y el absolutismo de la realidad	176
Blumenberg y la teoría metaforológica	179
Modernidad y nihilismo	188
Nietzsche, nihilismo y posmodernidad	194
La crítica al irracionalismo nietzscheano	203
Lukács, Nietzsche y la destrucción de la razón	205
Žižek y la exaltación de la modernidad	210
Blumenberg y la teoría del mundo de la vida	217
Mundo de la vida y vida moderna	222
Consideraciones sobre el engaño de la modernidad	227
a) La metafórica de la verdad, lo verosímil y el engaño	230
b) El espectador del mundo, el arte del distanciamiento y la simulación	232
c) La modernidad y el engaño estructural	235
d) Nietzsche y la visión futura del engaño	238
e) La caverna como espacio original del engaño	242
REFLEXIONES FINALES	248
BIBLIOGRAFÍA	257

Introducción

Es importante realizar una revisión amplia en torno al mito porque quedan varios puntos no aclarados, los cuales pretendemos señalar a lo largo de esta investigación. Partimos de la hipótesis de que las formas del mito son complejas y oscuras, que remiten a un empeño de inicial seguridad que posteriormente adquirirá visos de dominación, simulación y terror. A lo largo de la historia el mito evoluciona de tal forma que difumina sus iniciales contornos para mostrarse encubierto y soterrado y, más que desaparecer del todo, se transfigura con el arribo de la modernidad. La propia modernidad constituye una experiencia de dominación racional que entraña y deviene una de esas formas míticas.

Sostenemos que la modernidad posee un alto contenido mitológico. Asimismo, las propias características diversas y plurales del mito conllevan ya una carga de engaño inherente que la razón resulta insuficiente para exhibirla y, por el contrario, la refuerzan y recubren con un contenido siempre nuevo y cambiante, oscuro, emotivo y totalmente irracional. Lo anterior significa que la razón constituye un engaño aunque difícilmente es desentrañado. ¿Por qué? Porque la razón no se halla al margen de las emociones y su práctica puede estar determinada por un estado de ánimo incomprendido e incomprensible, un odio inconsistente, un amor presuroso, una apatía, una desesperanza, una abulia, un asombro, un cosquilleo cerebral o cualquier otro tipo de interjección corporal. La vida es pensamiento pero también es interacción con uno mismo y con los otros. La historia de la filosofía no es sino una vana o efectiva tentativa de dar consistencia al mundo, a la realidad, al entorno inmediato. En este punto creemos que los apuntes de Blumenberg sobre la teoría del mundo de la vida resultan de particular importancia.

Diversos autores han señalado la dificultad de la falta de precisión conceptual del mito. Para Hans Blumenberg, por ejemplo, la configuración del mito se halla vinculada al concepto de realidad vigente en la época predominante, y la historia de su recepción resulta ser la historia de las corrientes espirituales y socio-culturales. De esta manera, se observa en el mito un carácter libre, variable y pluridimensional, por lo que su recepción es un proceso vivo y dinámico. Según Blumenberg, la desmitologización del mundo moderno es otro mito más. Es decir, en la idea sobre lo mitológico subyace un carácter poco atendido por la filosofía, que ciertamente no se limita a la forma del mito en tanto poseedor de un contenido fantasioso, ficticio y ya superado. La tarea de la filosofía es dar claridad ahí donde se mantienen recovecos de oscuridad y resquicios de

encubrimiento. Lo que resulta entonces es un extraño contenido mitológico difícilmente aprehensible dado el intercambio de sus elementos variables y singulares, algunos de los cuales revisaremos en su momento. La cuestión que está presente también es si la filosofía no cae en la misma práctica de sometimiento y dominación que entraña el ejercicio y práctica del conocimiento. Así como el titán Prometeo hubo de robar el fuego divino e incurrir en el engaño para dar continuidad a la raza humana, quizá la filosofía necesita apelar a la auto-justificación de la racionalidad como elemento necesario en un mundo que trata de ignorar lo irracional, emotivo, lúdico, onírico y exagerado, artísticamente expresivo.

Rubén Dri señala, por ejemplo, que la ciencia, a diferencia del mito, enlaza el conocimiento con el poder o la dominación. Para Dri, el mito no tiene que ver con la dominación desde el conocimiento. ¿Se da en el mito una separación completa de la filosofía? No. La filosofía adquiere esta naturaleza mitológica doble, pero la modifica, cambia sus contornos, su lenguaje y su concepto, en tanto la filosofía se presenta como un discurso sometido a las configuraciones del conocimiento inserto en el ámbito del poder y la dominación. Nuestra investigación trata de delimitar la tarea de la filosofía y pregunta sobre si su práctica redundaría en una disciplina que entroniza el conocimiento para posteriormente utilizarlo en actividades de control, no sólo de crítica y reflexión, lo que de suyo sería una contradicción flagrante.

Roberto Calasso –al explicar el escepticismo gnoseológico de Thomas Browne– comenta que la filosofía, considerada ciencia natural y mundana es jurisdicción del diablo, quien puede ser considerado el más docto filósofo. El diablo no es sino símbolo de “todas las fuerzas que turban, oscurecen y debilitan la conciencia y determinan su regreso hacia lo indeterminado y lo ambivalente: centro de noche, por oposición a Dios, centro de luz. El uno arde en un mundo subterráneo, el otro brilla en el cielo”.¹ En contra de las fuerzas delimitadas y ordenadas, el diablo representa una regresión hacia el desorden, la división y la disolución, no sólo en el plano psíquico, sino también en los niveles moral y metafísico. Del mismo modo, en tanto demonio, “simboliza una iluminación superior a las normas habituales, que permite ver más lejos y con más seguridad, de un modo irreductible a los argumentos. Autoriza incluso a violar las reglas de la razón, en nombre de una luz trascendente que es no sólo del orden del conocimiento, sino también del orden del destino”.² Los secretos de la naturaleza son conocidos por Satán –dice Browne– y su presunción le impide esconder algunos y su envidia le prohíbe revelar otros. Inicialmente la filosofía pudo haber

1 Jean Chevalier, *Diccionario de los símbolos*, Editorial Herder, 1986, p. 414.

2 *Ibid.*, p. 407.

sido brujería y posteriormente devino lo que hoy es, instrumento de la razón; así, lo inventado por el hombre es filosofía, mientras lo aprendido es magia. El propósito principal del diablo sería, entonces, reducir la realidad al puro nivel de la filosofía. Si se responde que el propio diablo es ya una hipótesis no comprobada, el mismo Browne intenta salvar este escollo al decir que es parte de su máximo triunfo hacernos creer que él, como tal, no existe. De manera extensiva, la filosofía remite a un ejercicio de dominación de la naturaleza. “Para Browne, por lo tanto, la filosofía es un instrumento de verificación y control, y su uso específico será indicar cómo y hasta qué punto interactúan las operaciones de la naturaleza, permitiendo así distinguir lo verdadero de lo falso sobrenatural.”³

La verificación y el control, entonces, son parte primordial de la actividad filosófica, y el mito no es algo diferente de lo que realiza ésta en sus inicios. Tanto mito y filosofía comparten un denominador común: la tentativa de dominación sobre la naturaleza. De este modo, indagar las características diversas del mito es parte de la tarea que proponemos, no para reiterar lo que ya se sabe sino para explicar lo que posteriormente habrá de permanecer en el cambio. ¿Cómo se entiende y cómo ha cambiado el mito en la actualidad? ¿Por qué generalmente se le asocia con el engaño o la falsedad?

Por mucho tiempo se pensó que el mito era lo contrario de la verdad, una falsificación, simple superchería o mero relato ficticio. Por ejemplo, en 1947, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, en su libro *Dialéctica de la Ilustración*, pretendían mostrar que el mito remitía a una ilusión, a determinada falsedad, lo contraponían a la razón, en tanto desfigurador de la verdad. Aunque también señalaban que la propia ilustración o el iluminismo podían adquirir las formas del mito.⁴

Queremos dilucidar la manera en que se muestra la transición del pensamiento mitológico al pensamiento racional y filosófico. Lo anterior porque parece evidente y necesario establecer los puntos de encuentro y separación de dos entidades diferentes, pero compatibles en un punto crucial: la filosofía derivó del pensamiento mítico y se distanció del mismo. Sin embargo, en la actualidad,

3 Roberto Calasso, *Los jeroglíficos de Sir Thomas Browne*, FCE-Sexto Piso, 2010, p. 27. En ese tenor, Leibniz cita a Bacon: “La filosofía apenas saboreada, aleja de Dios, pero absorbida a fondo, reconduce a él.”

4 “El primer ensayo, que es la base teórica de los siguientes, busca esclarecer la mezcla de racionalidad y realidad social, y también la otra mezcla, inseparable de la primera, de naturaleza y dominio de la naturaleza. La crítica a la que en tal ensayo se somete al iluminismo tiene por objeto preparar un concepto positivo de éste, que lo libere de la petrificación en ciego dominio. En términos muy generales el primer ensayo podría resumirse, en su aspecto crítico, en dos tesis: el mito es ya iluminismo, el iluminismo vuelve a convertirse en mitología”. (Prólogo a la primera edición. Max Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Editorial Trotta, Madrid, 2005, pp. 55-56).

permanecen elementos míticos que han difuminado sus contornos, pero persisten de forma poco clara. Desentrañar y desenmascarar estos elementos es parte de la tarea que nos corresponde como acuciosos críticos de la modernidad.

En esta investigación se analiza el papel que los mitos representan para el mundo actual. De ahí la importancia de ubicar históricamente al mito si ello es posible, en tanto no hay un punto inicial de surgimiento, aunque acompaña al ser humano desde el comienzo. Es indispensable presentar algunas de sus características y su influencia en el pensamiento occidental. ¿En verdad resultan determinantes para nuestra conformación de la realidad o simplemente son parte de una etapa que ha sido rebasada? Partimos de la idea de que los mitos no han desaparecido como se pretende, sino por el contrario, se encuentran más presentes y tangibles que nunca. ¿Cómo? En la irracionalidad del mundo moderno, en la proliferación de un entorno competitivo, de desgaste anímico y personal, de invasión del universo interior para degradarlo emocional y activamente.

No es suficiente caracterizar a los mitos como meros relatos o fabulaciones con tintes de falsedad o de búsqueda de sentido. Habría que exponer su naturaleza “maligna”, de coerción social hacia el individuo, de imposición de formas expresamente aviesas. La naturaleza del mito sería, entonces, doble, como dual sería la naturaleza humana, donde coexisten de manera similar el bien y el mal, y cuya inclinación hacia un lado u otro dependerá entonces de una fría y calculada conciencia.

En el capítulo uno se busca revisar la multiplicidad del mito y la manera en que persiste a lo largo del tiempo, desde su fundación, así como por qué los mitos se vuelven repetitivos o poseen ciertas constantes y si ello influye para que de algún modo permanezcan en la memoria universal y colectiva. Se pretende estudiar la relación del mito con el lenguaje, con la creación poética y la imaginación en la fundación de la colectividad. Se revisarán algunos elementos inherentes al mito como la fabulación, el engaño, la mentira, la ficción, la agresión y la violencia escondida y de qué manera esto último ha influido y determinado el desarrollo de la modernidad, desde su instauración, sostenimiento y decadencia.

El capítulo dos habrá de inquirir entre las relaciones del mito con el logos, no como una transición natural de uno en otro, sino más bien como dos ámbitos análogos y semejantes que no obstante su diversidad contienen elementos de coincidencia y encuentro. De ahí la relevancia de observar el trayecto de los filósofos presocráticos o preplatónicos, insertos todavía en un mundo mágico y mítico. Lo simbólico, lo metafórico y mimético remite a un universo de alteridad que

viene a darle sostén y cohesión a la filosofía temprana. Se trata de investigar los elementos encubiertos del mito, de los cuales no puede desprenderse y que, además, necesita para pervivir. Por eso es indispensable indagar sobre la relación del hombre con la divinidad, la necesidad de la religión o creencia en aquello que escapa a la comprensión inteligible y que no obstante se encuentra latente en el corazón de muchas personas. Más que establecer una especificación de la naturaleza divina, buscamos un profundo acercamiento a la naturaleza humana, su complejidad, miedos, terrores, alegrías o sinsabores. Básicamente partimos de la idea que el miedo, como la maldad, son consustanciales al hombre: que nos hallamos en un mundo de oprimidos y opresores, que la elección entre un bando u otro depende del grado de adaptación del hombre sometido al escrutinio, la competencia o la valoración dentro de la sociedad.

El capítulo tercero establece un análisis del mundo moderno, donde la razón se instala como el eje rector de una visión que perdura hasta nuestros días. La crítica, haciendo uso de esa misma razón, nos lleva a delimitar sus alcances y limitaciones, la manera en que el conocimiento racional queda entronizado en aras de dar una versión definitiva sobre nuestra realidad inmediata, conduciéndonos por la vía de inobjektividad e incuestionabilidad a esta percepción del mundo. Nuevamente, nos apoyamos en Blumenberg, para decir:

El mundo de la vida tiene que tener un rasgo de unidad. Aun a riesgo de perder lo precioso de aquella multiplicidad de mundos de la vida biográficos y de obtener a cambio una árida abstracción, hay que buscar ese rasgo. Lo que nos puede orientar allí es que el mundo de la vida no puede ser algo general de orden superior como el 'mundo', sino un algo precedente de orden genético, del que se puede esperar que tenga capacidad de explicar lo que surge de él mismo.⁵

Remitirnos a los orígenes implica desentrañar lo que suele permanecer oculto. Indagar sobre el surgimiento y desarrollo de la época moderna nos permitirá atisbar en sus mecanismos de sujeción, comprensión o dominación, precisamente para acceder o construir nuevas formas de convivencia y entendimiento entre nosotros mismos. Más que vivir en un mundo de desapego y conmiseración, habría que centrarse en establecer las condiciones de confortabilidad y confianza humanas mediante la revelación de la estructura interna de un mundo en constante cambio y alteridad.

5 Hans Blumenberg, *Teoría del mundo de la vida*, FCE, Buenos Aires, 2013, p. 12.

El tema de la investigación resulta determinante para dar a conocer a un autor escasamente estudiado en México, no obstante que gran parte de su bibliografía se puede conseguir en traducciones al español. De antemano conviene señalar que nos centraremos en algunas de las ideas de Hans Blumenberg, filósofo, hombre de letras y humanista, lo que resulta novedoso y elocuente dada la vasta cultura de un personaje dedicado por entero al desarrollo de una serie de temas de gran alcance: el análisis literario, la metaforología, la fenomenología, la recuperación de filósofos como Husserl o Cassirer, la antropología, la política o la historia. Nunca resulta demasiado excesivo ahondar en el pensamiento crítico de un filósofo; el desarrollo del presente trabajo más que exhibir la grandeza teórica del autor referido busca retomar el hilo conductor de su pensamiento para reflexionar sobre nuestra propia situación histórica, humana, simbólica y mítica, de disquisición documentada que aborde una serie de temas que puedan orientarnos para seguir arrojando luz al camino de la existencia.

Capítulo 1

Mitología, la huella persistente del pasado

La interpretación de un mito constituye, una vez más, la propia historia del mito.

HANS BLUMENBERG

La multiplicidad del mito

¿Es posible aprehender la multiplicidad del mito? Pareciera que sí, aunque resulta más difícil desentrañar sus puntos de oscuridad y encubrimiento. La mayoría de los mitos que actúan en nuestras vidas, como afirma Denis de Rougemont, ya fueron expresados con anterioridad a nuestra existencia.⁶ De manera similar, James Frazer dice que la mente humana produce mitos, al margen de pertenecer o no a una comunidad primitiva.⁷ De ahí podemos establecer que hoy más que nunca, a pesar del progreso, la tecnología, y los avances de la ciencia, los mitos están presentes, permanecen encubiertos pero tangibles y persistentes.

Al indagar sobre todo aquello que permanece y deja una huella apenas discernible, pero huella al fin, Roberto Calasso, en *Ka*, señala: “nada puede ser exterminado porque todo deja un residuo, y todo residuo es un inicio”.⁸ Investigar sobre aquellos contenidos de la conciencia que perduran nos obliga, de igual modo, a inquirir sobre los contenidos mitológicos que no desaparecen, sino que, por el contrario, permanecen, se transfiguran y adquieren contornos diferentes a su inicial manifestación que indudablemente se mantienen en sus puntos centrales, como expresión de una comunidad que intenta no desaparecer del todo.

Alberto Sauret coincide en destacar el carácter de permanencia y singularidad del mito: “La sustancia mítica permanece atmosféricamente en el clima imaginario de los grupos humanos, para incidentalmente condensarse y precipitarse en renovadas manifestaciones, flota impalpable, como la densidad aérea, de cuya presencia nos percatamos cuando sorpresivamente resulta atravesada de

6 Denis de Rougemont, *L'amour et l'occident*, Union Générale d'éditions, Paris, 1939, pp. 14-15. “Se podría decir de una manera general que un mito es una historia, una fábula simbólica, simple y llamativa, que resume un número infinito de situaciones más o menos análogas. El mito permite tratar de golpe cierto tipo de *relaciones constantes*, y alejarlas del desorden de las apariencias cotidianas”.

7 Alberto Sauret, *Permanencia del mito*, Ediciones Coyoacán, México, 2001, p. 9

8 Roberto Calasso, *Ka*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1999, p. 15.

un haz luminoso.”⁹ En línea similar Erich Kahler sostiene también la persistencia del mito hasta la época actual:

La razón no puede suprimirlo, así como el pensamiento racional no puede penetrar en las capas más profundas y elementales de nuestra existencia. Pero el propio mito ha estado sometido a cambios, en los que ha dejado su huella la evolución de nuestro pensamiento y nuestra conciencia. De hecho, ha tomado las formas, métodos y resultados de nuestros logros racionales y, en consecuencia, se ha vuelto, a veces difícil de identificar.¹⁰

Kahler explica las modificaciones que sufre el mito a manera de paulatina evolución, primero como algo dado, como una suerte de creación al margen de lo hombres y después como elaboración de los poetas, de los videntes o de los sabios (como Empédocles o el profeta Elías); luego, con Platón vendrá la racionalización del mito, más semejante a una mitología de ideas, alma universal o demiurgo. Tal es la segunda forma del mito, como mitificación de pensamientos y creaciones humanas, lo cual, posteriormente, pudo observarse con más claridad en algunas figuras históricas (Carlomagno, Otón el Grande, Napoleón, Lenin o Hitler).

Sauret se refiere a ciertas situaciones de actualidad que entrañan un fuerte contenido mítico, como el llamado mito del progreso,¹¹ el cual ha estado presente en todo el siglo XIX que –a semejanza de los antiguos dioses– se habrá de tornar inmortal una vez que se asimile, sincretice o metamorfosee. Los mitos muestran su condición arquetípica si se revisan a la luz de la historia¹² y así las antiguas mitologías poseen una realidad directa comparable a los hechos históricos, aunque los actuales mitos modernos contienen la realidad del símbolo.

Hay aquí la contraposición entre el tiempo mítico, completamente circular, y el tiempo histórico, que remite a la visión del progreso y el futuro, del mirar hacia delante, fijarse metas y superar los hechos ya pasados y transcurridos, prácticamente remitidos al olvido. Desde el punto de vista de Sauret el mito es una institución de los pueblos ágrafos que, al privarlo de su oralidad, la versión literaria lo modifica y obliga a su revisión crítica.

9 Alberto Sauret, *op. cit.*, p. 17.

10 Erich Kahler, “La persistencia del mito”, en *Nuestro laberinto*, FCE, México, 1972, pp. 84-85.

11 Véase Franz Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*, Editorial Driada, México, 2008, pp. 57-62.

12 “Cualquier pintoresca figura histórica, cualquier vida aventurera, en rigor cualquier cosa o cualquier persona que se salga de lo ordinario en una aldea o una ciudad, lleva consigo el germen del mito”. *Ibid.*, p. 89.

El acento crítico lo propone Gadamer, principalmente en *Mito y razón*, al afirmar que el mito tiene su propia riqueza y credibilidad y la tarea filosófica es hacer justicia a lo mítico y a lo ritual, porque aún hay indicios de motivaciones religiosas en la presente época científica. Como bien señala Joan-Carles Melich en el prólogo, la cuestión importante en la actualidad no es tanto el límite de la ciencia sino si a partir del concepto de saber ilustrado puede alcanzarse la naturaleza de lo religioso.¹³ Gadamer, más que establecer la separación de lo mítico y lo racional, opta por mediar y retornar a aquella visión mítica justamente a partir de lo propiamente racional, lo cual parecería constituir ya un exceso porque el pensamiento racional tendría que convivir con el planteamiento mítico.

Generalmente se acepta que hubo un paso necesario de este planteamiento mítico al racional, como si fuera una serie de etapas que van ganando consistencia y solidez conforme transcurre el tiempo: la magia, el ritual y el mito dan lugar a la religión y, posteriormente, surge la filosofía y luego, con el arribo de la razón, la ciencia. En el caso de Gadamer, no hay tal sucesión del mito al *logos* y sí, por el contrario, una intromisión de uno en otro:

El paso del mito al *logos*, el desencantamiento de la realidad, sería la dirección única de la historia sólo si la razón desencantada fuese dueña de sí misma y se realizara en una absoluta posesión de sí. Pero lo que vemos es la dependencia efectiva de la razón del poder económico, social, estatal. La idea de una razón absoluta es una ilusión. La razón sólo es en cuanto que es real e histórica. A nuestro pensamiento le cuesta reconocer esto.¹⁴

El desencantamiento de lo real implica una superación de años de sometimiento a una realidad dominada por el temor, la magia, la fantasía y la irrealidad más recalcitrante ¿De dónde surge, sino es debido a las limitaciones de los seres humanos para controlar su entorno más inmediato? Hay una exigencia individual, quizá social, de confrontar y someter a la realidad, así como de mantener la perdurabilidad de los individuos y de los sujetos sociales, esto es, de confirmar su no extinción; la propagación de la especie en el mundo moderno no es sino el resultado de ese largo proceso evolutivo.

El desencantamiento de la realidad conduce –expresa Gadamer– al olvido del ser originario, que es el constituyente esencial de lo mítico, portador de una verdad propia, inalcanzable para la explicación racional del mundo, que tiene además, en relación con la verdad y “el valor de ser la

13 Hans-Georg Gadamer, *Mito y razón*, Editorial Paidós, Barcelona, 1993, p. 10.

14 *Ibid.*, p. 11.

voz de un tiempo originario más sabio”.¹⁵ La razón será, entonces, el punto de referencia ineludible para recuperar el tiempo perdido y establecer la valoración debida para con el mito. No se trata de una abierta exclusión del mito a los linderos de lo fabuloso, desconocido o irracional, sino una asunción del mismo, pero de modo consciente y efectivo, si algo así puede ser posible. El paso siguiente es la conformación mítica pero desde el ámbito de la racionalidad concisa y precisa. “Una nueva vuelta crítica, que lo será tanto del lenguaje como del pensamiento, debe mostrarnos que el logos nunca pierde su última condición de mito. Porque mito no es lo primitivo sino lo arcaico, es decir, nos presenta un problema que no es meramente de orígenes (históricos) sino de principios (antropológicos).”¹⁶ El logos, entendido como razón, no se opone de modo contrastante al mito, sino más bien se erige en su complemento.

Justo en ello radica la referencia a una humanidad que con el avance de la razón se ha perdido, característica de la modernidad más exigente: “El huracán del progreso es la drástica consecuencia del tiempo homogéneo y vacío en que se inscribe la historia: no se trata de una edificación constante sino de una incesante destrucción que ya percibieron Adorno, Horkheimer y Marcuse, aunque tal vez con menor profundidad y alcance que Benjamin.”¹⁷

La mitología, es decir, la visión romántica subjetivizada de la misma asumida por Gadamer, se contrapone al tiempo histórico y progresivo, pero lo que se resalta es una síntesis entre dos tipos de temporalidad que finalmente habrán de traducirse en uno solo, esto es, en la idea de no hay tal oposición sino una entera unidad de difícil disolución. El camino del mito al logos no es completamente casual, sino tiene una estructura que a veces suele pasar desapercibida. *El nacimiento de la tragedia*, de Nietzsche, deja traslucir parte de esa estructura invisible y nada evidente.

Nietzsche y la perspectiva romántica

La razón tendría que buscar una nueva mitología como auténtica religión del pueblo, al igual que lo habían hecho los pueblos de la antigüedad pagana. Nietzsche dio un paso adelante al ver en el mito la condición vital de la cultura. Intuye que hay una realidad oculta que no se muestra tal como es y cuya tarea por parte del filósofo es dejarla al descubierto. “La relación que el filósofo mantiene con la realidad de la existencia es la que el hombre sensible al arte mantiene con la realidad del sueño; la contempla con minuciosidad y con

15 *Ibid.*, pp. 15-16.

16 Alberto Sauret, *op. cit.* p. 11.

17 Patxi Lanceros, “Progreso” en *Diccionario de hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1997, p. 451. (Sobre la metáfora de Benjamin lograda desde la pintura “Angelus novus”, de Paul Klee).

gusto: pues de esas imágenes saca él su interpretación de la vida, mediante esos sucesos se ejercita para la vida.”¹⁸

El sueño resulta el sustrato oculto que habrá de mostrarse y ser experimentado “con profundo placer y con alegre necesidad”. De ahí la identidad con Apolo, “el Resplandeciente”, señor de la luz y la fantasía. Nietzsche contrapone a Apolo –el dios del orden, la belleza, el arte y el sueño– con Dionisos –el dios del vino, la embriaguez y el éxtasis– para posteriormente retomar a Schopenhauer y rescatar la noción del principio de individuación: “Como sobre el mar embravecido, que, ilimitado por todos lados, levanta y abate, rugiendo montañas de olas [más precisamente, de agua], un navegante está en una barca, confiado en la débil embarcación; así está tranquilo, en medio de un mundo de tormentos, el hombre individual, apoyado y confiando en el *principium individuationis*.”¹⁹

Tal principio equivale en Schopenhauer al espacio y al tiempo, los cuales singularizan lo que es idéntico de manera originaria, y gracias estas dimensiones la unidad esencial del todo se convierte en multiplicidad. Sobre esa referencia se destaca lo que más tarde Blumenberg llamará la metáfora del naufragio: “El hombre conduce su vida y levanta sus instituciones sobre tierra firme. Sin embargo, prefiere concebir el movimiento de su existencia, en su conjunto, mediante la metáfora de la navegación arriesgada.”²⁰

Blumenberg señala que hay toda una tradición que utiliza la metáfora como recurso para expresar estados de ánimo, tal como Horacio (*Odas*, escrita en 23 a. C.) introdujo la metáfora de la nave del Estado. Las metáforas dirigen, conducen, seducen, estimulan y orientan la cadencia de las asociaciones de ideas y, en este sentido, el naufragio ya superado constituye el punto de partida filosófico. Menciona la paradoja de Tales (acerca de un terremoto comparable con la oscilación de la nave sobre el mar) para comprender que el hombre –un ser de tierra firme– prefiere representar la totalidad de su situación en el mundo con las imágenes de la navegación.

Hay dos presupuestos para determinar la metafórica de la navegación y el naufragio, esto es, el mar como límite natural del espacio de las empresas humanas y su demonización como ámbito de lo imprevisible. La marcha errante sería la expresión del arbitrio de los poderes en la dificultad de retornar a la patria, vagar sin meta y finalmente el naufragio, en el que se pone en duda la fiabilidad del universo y se anticipa su contravalor gnóstico, es decir, en tanto creencia en una posible salvación divina mediante el conocimiento interior. ¿De dónde deriva esta necesidad de arriesgarse

18 Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 2003, p. 43.

19 *Ibid.*, p. 44 (la cita es de *El mundo como voluntad y representación*, L.IV, § 63).

20 Hans Blumenberg, *Naufragio con espectador*, Visor, Madrid, 1995, p. 13.

en una empresa de azaroso resultado? Debido al hastío y al aburrimiento que motivaron emprender el viaje marítimo, lo mismo que el deseo de obtener mayores ganancias y logros, anhelando una vida de lujo y opulencia, porque en el límite entre mar y tierra, “no tuvo lugar la *caída* en el pecado sino el *paso* al error de la inmoderación y la desmesura...”²¹ En tanto el naufragio surge como consecuencia de la navegación, la metáfora de la tierra firme y del inestable mar se toma como un esquema rector de la paradoja metafórica existencial, lo que hace suponer que haya también “una configuración igualmente acentuada, en la cual el naufragio en el mar se asocia con el espectador no implicado en tierra firme”.²²

La metáfora existencial alude al principio de individuación antes referido. Esta definición responde a una exigencia mítica, la cual remite a la unidad originaria que posteriormente se diversificará en la pluralidad del mundo, inserto en un espacio y tiempo puesto en marcha, muy semejante a la flecha histórica y temporal que no termina de caer.²³ La percepción de Nietzsche sobre tal principio no puede ser más extasiada y elocuente:

En ese mismo pasaje nos ha descrito Schopenhauer el enorme *espanto* que se apodera del ser humano cuando a éste le dejan súbitamente perplejo las formas de conocimiento de la apariencia, por parecer que el principio de razón sufre en algunas de sus configuraciones, una excepción. Si a ese espanto le añadimos el éxtasis delicioso que, cuando se produce esa misma infracción del *principium individuationis*, asciende desde el fondo más íntimo del ser humano, y aun de la misma naturaleza, habremos echado una mirada a la esencia de lo *dionisiaco*, a lo cual la analogía de la *embriaguez* es lo que más lo aproxima a nosotros.²⁴

La excepción que se asienta en la razón, en el *logos* mismo, es la percepción del pavor numinoso –de acuerdo con Rudolf Otto²⁵ en su libro *Lo santo*– propio del hombre primitivo ante su encuentro con lo sagrado. En este momento –según Nietzsche– “lo subjetivo desaparece hasta llegar al completo olvido de sí”. De este modo se renueva la alianza entre dioses y hombres,

21 *Ibid.*, p. 15.

22 *Ibid.*, p. 17.

23 “Zénon! Cruel Zénon ! Zénon d’Élée! M’as-tu percé de cette flèche ailée/ Qui vibre, vole, et qui ne vole pas!”. (¡Zenón! ¡Cruel Zenón!/ Me has atravesado con esta flecha alada/ ¡Que vibra, vuela y que no vuela!), Paul Valéry, “Le cimetière marin”. <https://wheatoncollege.edu/vive-voix/titres/le-cimetire-marin/>

24 Friedrich Nietzsche, *op. cit.*, p. 45.

25 Dice Blumenberg que Rudolf Otto creyó hallar lo numinoso en su forma primitiva al referirse a la posibilidad de protegerse de uno de los dioses recurriendo a otro: “Visto desde la óptica de las religiones, significa que algo anteriormente inhóspito e inmanejable, de una extensión difusa, queda confinado en enclaves con límites estrictamente sancionados”; “Si seguimos las huellas de la construcción de un absolutismo genuino de la realidad, los fluidos que en Otto son nombrados como *mana*, *orenda*, *manitu* y *wakanda* se habrán de ver, más bien, como restos y reliquias de aquel aura de superpotencia e inaccesibilidad que originalmente circundaba originariamente los fenómenos del mundo.” Hans Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, Ediciones Paidós, Barcelona, 2003, p. 22.

mostrándose las bondades del encuentro: la tierra ofrece sus dones, los animales salvajes se tornan pacíficos, el esclavo será libre, las limitaciones de la necesidad serán quebrantadas; se da la reconciliación con el prójimo y se arriba al “misterioso Uno primordial”, donde el ser humano deja de ser un artista y se convierte en obra de arte.

Nietzsche se hace eco de la postura romántica, entendida como un “descenso a las regiones inconscientes y como un retorno concertado a la infancia de la humanidad”,²⁶ es decir, apelando a aquello que permanece escondido en el hombre, y mediante el cual se une un mayor conocimiento de uno mismo, para que posteriormente pueda asimilarse a la naturaleza, a lo divino o a la unidad primitiva y futura.²⁷ La “escuela romántica” recibió este nombre en 1800, y filosóficamente inicia con Fichte y Schelling, y en literatura con Tieck, Wackenroder y Novalis. El Romanticismo se caracteriza por el “sentimiento propio de un nuevo comienzo, el espíritu alado de una nueva generación que salió a la luz preñada de pensamientos y a la vez con ánimo juguetón, dispuesta a llevar el temple de la revolución al mundo del espíritu y la poesía.”²⁸ El espíritu romántico permanece hasta nuestros días y se identifica con una propuesta de novedad y apelación a la locura y al sueño, identificados con la irracionalidad más desenfadada. “El espíritu romántico no se mantiene idéntico; más bien, se transforma y es contradictorio, es añorante y cínico, alocado hasta lo incomprensible y popular, irónico y exaltado, enamorado de sí mismo y sociable, al mismo tiempo consciente y disolvente de la forma.”²⁹

Uno de los principales aspectos que caracterizan al Romanticismo es considerar al arte como lo único verdadero y utilizado por la filosofía, concebido como una intuición estética trascendental que se objetiviza, pues sólo mediante el arte se puede conocer la auténtica naturaleza de lo real. El Romanticismo pretende la recuperación del mito, en tanto instancia que ilumina el origen del arte y la historia, y gracias al cual es posible percibir la realidad primordial. El impulso romántico consiste básicamente en “la nueva conciencia de sí que adquiere la autonomía artística, la animación para el gran juego y un sublime desinterés, y la promesa de una totalidad en pequeño.”³⁰ Presentados de esta manera, tales aspectos permiten ubicar los puntos de interés de la perspectiva romántica y que parecen aludir a una nueva concepción de su entorno inmediato.

La epistemología romántica va a tratar de desplegar, así, tanto las virtualidades

26 Albert Béguin, *Creación y destino*, tomo 1, FCE, México, 1986, p. 70.

27 *Ibid.*, p. 69.

28 Rüdiger Safranski, *Romanticismo. Una Odisea del espíritu alemán*, Tusquets Editores, México, 2014, p. 13.

29 *Ibid.*, p. 15.

30 *Ibid.*, p. 46.

poéticas como míticas del lenguaje en el marco de una anhelada renovación de la verdad, con toda su carga de metamorfosis de significados. Por eso el mismo Schelling concluye el *Sistema del idealismo trascendental* postulando la emergencia de una 'nueva mitología'. El proyecto, si bien no exento de ambigüedades y perplejidades, intenta rectificar la unilateralidad de una concepción 'ilustrada' que concibe unívocamente la emergencia del pensamiento racional como un paso del 'mito' al 'logos'.³¹

El retorno a una visión mítica de la realidad involucra una reflexión sobre la tarea de la razón, sus limitaciones e imposibilidad para comprender aspectos propios del arte o la poesía. La “nueva mitología” –afirma Schlegel– debe surgir de las profundidades del espíritu, semejante a la más artificiosa de las obras de arte, en tanto que las contenga a todas, como “un lecho nuevo y un recipiente para el manantial antiguo y eterno de la poesía”, como “el poema infinito que guarda las semillas de todos los poemas”.³² La aspiración de los románticos resulta elevada, perdidos en una vaga contemplación de espacios infinitos, deseos inalcanzables y reiteración de procesos de índole mítica. De manera similar Schleiermacher escribe que la religión es “aceptar todo lo limitado como una representación de lo infinito” y lo religioso es el “sentido y gusto para lo infinito”,³³ lo que habrá de redundar en entender no sólo el arte y la poesía de manera distinta, sino también al mito y a la mitología. A partir del reconocimiento de fuerzas impulsoras de la naturaleza y los impulsos del hombre en las cosas y en las emociones surge “la mitología del politeísmo como reflejo de las fuerzas fundamentales en lo numinoso.”³⁴ Para Schleiermacher sólo una mitología es adecuada al universo creador que brote de la experiencia de la libertad y la reconduzca a ella.

Es libre aquella mitología que vivifica al hombre, que incita sus fuerzas creadoras; aquella que no lo condena a sus orígenes, sino que le permite liberarse de ellos para aprender nuevos esbozos y cambios que rompan el anatema de lo siempre igual; brevemente: es libre la mitología que dispone al individuo para un universo creador, en el que aquél pueda constituir una parte orgánica, capaz de contribuir a la creación del mismo.³⁵

Por tanto, para Schleiermacher el núcleo religioso del mito debe buscarse en la relación con el todo inmenso y el despertar de la conciencia de la individualidad, que trae consigo la experiencia de la libertad. Safranski apunta que dos años antes de la publicación del libro de este autor, *Sobre la*

31 Arsenio Gean, “Romanticismo”, en *Diccionario de hermenéutica*, p. 505.

32 Friedrich Schlegel, *Fragmentos para una teoría romántica del arte*, Tecnos, Barcelona, 1987, p. 200.

33 Rüdiger Safranski, *op. cit.*, p. 137.

34 *Ibid.*, pp. 137-138.

35 *Idem.*

religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados, en 1797, hubo un intento por dar a conocer una nueva mitología, abierta al futuro y que reivindica la libertad, en un texto atribuido a Hölderlin, Schelling y Hegel, titulado *Primer programa de un sistema del idealismo alemán*. Ahí se dice que la primera idea es de uno mismo como representación como un ser absolutamente libre y donde también se expone la elaboración de una mitología al servicio de las ideas, esto es, una mitología de la razón.

Lo racional que una “mitología de la razón” exige debe cifrarse en el enfoque de la filosofía de la identidad, o sea, en la suposición de que en la sociedad y en la naturaleza actúa la misma razón que en el espíritu humano. Pero como la razón subjetiva es una nota de la libertad, en consecuencia el proceso total en que está implicado el hombre ha de entenderse en analogía con la libertad. Hegel y Schelling desarrollarán más tarde este enfoque a través de caminos diferentes, Schelling, con la mirada puesta en la naturaleza, y Hegel dirigiendo a la historia y a la sociedad el foco de su perspectiva.³⁶

Lo mitológico aquí consiste solamente en su revestimiento estético, porque de todas maneras se mantiene la primacía de la razón. Las ideas siguen siendo claras y distintas y sólo se hacen intuitivas con ayuda del lenguaje metafórico. Safranski aduce que estrictamente la mitología no existe si no se hace pública y sirve de formación para la comunidad. Además de que todavía no se observa el gusto y la preferencia por el infinito, sin olvidar que concebir lo mitológico como un “discurso inauténtico” o un “pensar en imágenes” es propio del pensamiento ilustrado. No obstante, la audacia romántica con que estos tres autores pretenden elaborar algo distinto, “se sienten como grandes yos, que se atreven con conciencia revolucionaria de sí mismos a producir algo que hoy se conoce como 'cambio de paradigma'.”³⁷

Si se entiende el cambio de paradigma como la elección de un nuevo modelo de comprensión y explicación del mundo, Blumenberg dirá que Vico fue el primero en “hablar de una naturaleza poética y creativa de las mitologías como un proceso fabuloso de otorgar nombres, relacionado con el surgimiento del lenguaje”. Posteriormente Schlegel formuló que el mito es una especie de poesía inconsciente de la tierra o una manera de poetizar el mundo sin saberlo; Schlegel hablará de una “floración primera de la joven fantasía”, autonomía primeriza de libertad esencial para el hombre. Blumenberg señalará el carácter originario de esa libertad, la cual no debe entenderse como una negación de una opresión precedente. Por el contrario, para el romántico el

36 *Ibid.*, p. 139.

37 *Ibid.*, p. 140.

caos no representa la amenaza oculta tras una colorida fachada de las genealogías, sino es la oportunidad de la fantasía, de la “poesía absoluta” que contiene al caos en las figuras engendradas a partir de él. De esta manera, mitología y poesía van de la mano.³⁸

La mitología como revisión de viejos contingentes de concepciones atemorizantes opresoras no sería, por lo tanto, lo inicial, sino la liberación que se erige en su contra, el mito “despojado de su vieja dignidad mística”, mientras que sólo un “modo de ver religioso” podría lamentar que “debido a la poesía mítica de los griegos, la suma seriedad de épocas pretéritas hubiese degenerado en un libre juego de la fantasía”.³⁹

Para una recuperación de la visión mítica –explica– habría que compensar y anular las decepciones y pérdidas derivadas del pensamiento racional, en caso de renovación o la autoconciencia del periodo racional que sí considera superado. Es decir, el retorno al planteamiento mítico es posible desde una postura prácticamente “irracional”, de abierta recuperación de un edén que se creyó perdido. La idea que subyace aquí es partir de una concepción de la historia como acumulación de datos no cerrados sino por el contrario, abiertos.

Por eso cuando Blumenberg afirma: “...siempre se podrá seguir admitiendo aún como fuerza lo que ha perdido su fuerza y como posible *anamnesis* lo que ha sido olvidado: las libertades del politeísmo se convierten así en el secreto anhelo de todos los reconocimientos y romanticismos que desconfían del ‘resultado’ y ‘éxito’ de la tradición entendida de un tal modo unitario” y luego pregunta: “¿Dónde reside la dignidad, la justificación razonable de esta contrastación?”,⁴⁰ se suscita una posible paradoja de vinculación entre lo que existió y lo que permanece presente, entre el mito pasado y la actualidad del logos, pero cuyo resultado final habrá de remitir a una apertura de interpretación, más que única y definitiva.

Por ejemplo, Jean Paul ya establecía la distinción entre la creencia en los dioses griegos y su posterior racionalización, contraste que resulta esencial pero no exhaustivo. Si se entiende la auténtica producción mitológica como libertad –y su repetición como manifestación de una determinada pretensión a esta libertad–, ello no es una confirmación histórica objetiva sobre un periodo mítico, sino sólo una perspectiva condicionada históricamente.⁴¹ Desde este punto de vista la determinación por parte de la historia resulta necesaria para comprender la racionalización del mito. La multiplicidad y variedad de los elementos, nombres y conceptos de lo divino fue lo que

38 Hans Blumenberg, *Mito y concepto de realidad*, Herder editorial, Barcelona, 2004, p. 17.

39 *Ibid.*, pp. 18-19.

40 *Ibid.*, pp. 19-20.

41 *Idem.*

limitó la propia capacidad de producción mítica, sobre todo por el temor a nombrar a la divinidad.

La prohibición del Decálogo (Éxodo, 20, 7) de utilizar el nombre de Dios en vano es propia y estrictamente la posición contraria a toda mitología y a su ligereza en el manejo de la figura e historia no fijadas de Dios y de los dioses. No es por azar que la mitología se convierte en poesía y que esta transición transforme, retroactivamente, su “material”. Schelling recomendaba retroceder a la primera impresión, esto es, recuperar el pasado para lograr una mejor comprensión del mismo.⁴²

Blumenberg realiza una revaloración histórica para tener una mejor idea del pasado mítico. A su vez, Gadamer –a semejanza del Romanticismo– sostiene que la enfermedad del presente o la enfermedad histórica consiste justamente en destruir este horizonte cerrado por un exceso de historia, esto es, por haberse acostumbrado el pensamiento a tablas de valor siempre cambiantes. La apelación de Gadamer radica en abrirse hacia una nueva forma de comprensión concedida por el mito.

Y, nuevamente, sólo es un pequeño paso el que conduce desde esta valoración del mito hasta la acuñación de un concepto político del mito, que resuena en el *nouveau christianisme* de Saint-Simon y que expresamente fue desarrollado por Sorel y sus seguidores. La dignidad de una vieja verdad es atribuida a la meta política de un orden futuro que debe ser creído por todos, como en otro tiempo el mundo comprendido míticamente.⁴³

Gadamer ya vislumbra el carácter cambiante y con nuevas líneas de desarrollo del mito. Las antiguas verdades pueden actualizarse y ser aplicadas en un ámbito como el político. Algunos autores, como Jean-Jacques Wunenburger, destacan la relación entre el mito y la religión con la política, dejando entrever que hay una coincidencia más estrecha que la comúnmente aceptada.⁴⁴ En una línea contraria, Manfred Frank reconoce que no se requiere de un nuevo mito, o un nuevo irracionalismo o neovitalismo, como sugieren quienes buscan en el mito un reencuentro con necesidades de comprensión y sentido humano, y más bien lo que hace falta es “una aguda

42 *Ibid.*, pp. 20-21.

43 Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 16.

44 “Los hombres tienen entonces necesidad, de manera inmemorial, de la imagen encarnada de una grandeza, de una majestad, de una omnipotencia, que emparenta el poder a cualquier cosa sobrehumana. Para inventar la política se tiene primero que inventar un todopoderoso que exceda la autoridad natural, psicológica, y que no tiene sentido hasta ser análogo a otra potencia, la de un dios. Sólo una persona emparentada con el dios, consustancialmente, puede estar dotado de esa potencia capaz de imponerse a una multitud de seres diferentes. El poder político no es, en su inmediatez, el de un hombre sino el de un hijo de dios.” Jean-Jacques Wunenburger, *Imaginaires du politique*, Ellipses marketing, Paris, 2001, p. 16.

conciencia de la crítica situación social y cultural cuyo diagnóstico es la herencia inolvidable de los prerrománticos”.⁴⁵ Incluso, para ir más lejos que Frank, esa aguda conciencia, en tanto producto de la razón, no es totalmente confiable en su apreciación de la “crítica situación social y cultural” simplemente porque la razón resulta limitada para fundar una crítica amplia y consistente, predeterminada como está por otros criterios de índole emocional y que escapan a su completo control.

Blumenberg considera que reconocer a la cosa es un punto de interés por parte del mito, en tanto resulta limitante concebir una disciplina en todos sus posibles y novedosos aspectos. La especialización supone un mayor saber del que normalmente se tiene, aunque el precio a pagar conduce a una mayor reducción y aislamiento del objeto de estudio. Al rechazar las definiciones preliminares deberán tener éstas al final de la obra un punto de partida que continuamente tendrá que ser restablecido o revisado. No obstante, no faltará la indignación de los especialistas que ven de modo indeterminado una cosa que hacía mucho tiempo resultaba clara por la que pudieron arrogarse una competencia y terminología difícilmente rebatible. “En el caso de los mitos, esto sucede ya en el momento en que se intenta tomar en serio el lenguaje ligero de la incompetencia que cree percibir o postular una realidad mítica más allá de las épocas arcaicas con sus maneras de pensar y de un primitivismo etnológico”.⁴⁶ Aunque conviene señalar que eso mismo no habría que descartarse, en aras de la polisemia y la diversidad interpretativa. La conclusión de Blumenberg remite a esta apertura a la comprensión de aquello que generalmente puede estar en la oscuridad o que resulta completamente sobreentendido:

Al objeto, desgajado de su univocidad como resultado de sus delimitaciones y convenciones que se han vuelto canónicas y que fue enfocado, por así decir, a modo de experimento desde nuevos ángulos, habría que preguntarle por sus propios motivos y los de sus constelaciones históricas, que le han hecho capaz de tal disolución y polisemia. Una disposición a la polisemia siempre es inherente a la cosa misma.⁴⁷

De ahí, entonces, la importancia de clarificar todos aquellos señalamientos que de manera despreocupada o sugerente pueden asignarse a la temática del mito, lo cual nos lleva a la multiplicidad con que pudiera ser definido.

45 Manfred Frank, “Neomitología” en *Diccionario de hermenéutica*, p. 398. Entre los prerrománticos se encuentran Rousseau, Henri Fuseli, Allan Ramsay, James Thomson, Richard Hurd, James Macpherson, Horace Walpole, Chateaubriand, entre otros.

46 Hans Blumenberg, *El mito y el concepto de realidad*, pp. 10-11.

47 *Idem*.

Las definiciones del mito

Etimológicamente *mythos* remite a una narración, a cualquier historia que se pueda relatar. Para los griegos significaba “relato” o “lo que se ha dicho”, con varios sentidos: una expresión, una historia o el argumento de una obra. El mito se opone al *logos* como la fantasía a la razón, como la palabra que narra a la que demuestra. “La palabra 'mitología' puede resultar confusa en nuestra lengua, pues puede denotar tanto el estudio de los mitos como su contenido o una serie determinada de mitos.”⁴⁸ *Logos* y *mythos* forman parte del lenguaje, igualmente fundamentales para el espíritu. Mientras el *logos* es un razonamiento y se apega a la lógica, el mito es un fin en sí mismo porque se cree en él o no, por capricho o por un acto de fe, si se le juzga ‘bello’ o verosímil. *Mythos* era utilizado para palabra, y apenas se distinguía de *epos* y *logos*. Además se le relaciona con el misterio, originariamente. Pero los usos se hicieron más específicos:

Mythos vino a ser la palabra para el sentido de relato más antiguo, primordial, de los orígenes del mundo, en la revelación divina o la tradición sagrada, de los dioses y semidioses y de la génesis del cosmos, la cosmogonía; y llegó claramente a contrastar con *epos*, la palabra como narración humana, y –a partir de los sofistas– con *logos*, la palabra como construcción racional.⁴⁹

El mito –según Pierre Grimal– atrae en torno suyo toda la parte irracional del pensamiento humano emparentado con el arte, en todas sus creaciones. La mitología conforma el conjunto de relatos maravillosos y leyendas de toda índole; circuló en Grecia entre los siglos IX y VIII a.C. Las leyendas pertenecen al ámbito religioso porque hacen intervenir fuerzas o seres superiores a los humanos. Estas leyendas se presentan como un sistema más o menos coherente de explicación del mundo. Los relatos míticos terminan perdiendo su carácter maravilloso y se ocultan bajo la apariencia de la historia. El mito griego “tan pronto se tiñe de historia, y sirve de título de nobleza a las ciudades o a las familias como se transforma en epopeya. Otras veces viene a recalcar o explicar las creencias o ritos de la religión. Ninguna de las funciones que, en otros lugares, asume la leyenda

48 G. S. Kirk, *El mito. Su significado y funciones en la antigüedad*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2006, p. 25.

49 Erich Kahler, *op. cit.*, p 84.

le es extraña”.⁵⁰

Gadamer, por su parte, analiza conceptualmente el mito, el cual consiste en lo dicho, la leyenda, la que no admite ninguna otra posibilidad de experimentar justamente eso, como experiencia personal subjetiva. El logos piensa la esencia de las cosas, de donde obtiene un saber de las cosas constatable en todo momento. No hay manera en el mito de reproducir o estudiar lo ya dicho. El mito remite a un tiempo originario en que los dioses y los hombres se relacionaban más estrechamente. Con el arribo de la Ilustración, de la modernidad propiamente dicha, no puede esperarse un vínculo con la divinidad como antaño. Se trata, más bien, de una caracterización del mito sin referencia a historias cuasi racionales fehacientemente superadas.

Otros autores, como Miguel Morey, señalan que el mito es un principio organizador de la vida social, en tanto establece un cuerpo de prescripciones y un principio de inteligibilidad. El mito también instituye un acontecimiento inaugural que da razón de la existencia de la colectividad en el presente, por referencia a un momento inicial. Todo acontecimiento que tenga lugar en la actualidad es entendido como repetición del acontecimiento original. El mito reduce así la aspereza de lo inesperado incluyéndolo dentro de un ciclo eterno en el que todo es repetición.⁵¹ Ciertamente esta apreciación resulta un tanto incomprensible si pensamos que hay una resonancia pretérita que se presenta en la época actual. Esa percepción no deja de tener un elemento de improbabilidad y poca sustentabilidad, lo cual seguiría moviéndose en un estado propio del pensamiento mítico. Habría que destacar en el mito el deseo de superar lo inesperado.

¿Por qué para el mito es tan importante limar la aspereza de lo inesperado? Porque inicialmente los primeros hombres sobre la tierra debían enfrentar un mundo desconocido, áspero y hostil. Hans Blumenberg comenta, en *El mito y el concepto de realidad*, que el origen y carácter originario del mito se presenta como terror y como poesía,⁵² porque el mito debe tornar congruente y comprensible todo aquello que resulta inicialmente incomprensible y, por ende, terrorífico. Hay una expresión desnuda de la pasividad frente al hechizo demoníaco y los excesos imaginativos de una apropiación antropomorfa del mundo, así como la elevación teomorfa del hombre. Pero todo

50 Pierre Grimal, *La mitología griega*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1989, pp. 9-11.

51 Miguel Morey, *Los presocráticos. Del mito al logos*, Editorial Montesinos, Barcelona, 1981, p. 12.

52 Hans Blumenberg, *El mito y el concepto de realidad*, p. 16. “Sobre este espectro se procesan o simulan materiales y formas de procedencia mítica. Por tanto, opino que el alcance del uso de la palabra se interpretaría de forma pertinente siempre y cuando se tomase como proyección de un proceso que transcurre en el tiempo, que despotencia los horrores iniciales frente a lo omnipotente y que, al rebajar las 'sanciones' y coacciones, finalmente engendra lo poético mismo o, cuando menos, la disposición para ello”. *Ibid.*, 103.

esto implica temor a lo desconocido. Elias Canetti, por ejemplo, afirma que el principal temor de los seres humanos era el contacto físico. Al comienzo de *Masa y poder* Canetti señala: “Nada teme más el hombre que ser tocado por lo desconocido”.⁵³ No obstante, habría un acercamiento con la propia naturaleza que, de entrada, resulta amenazadora. Canetti salva este escollo aludiendo a la masa, al grupo de congéneres que ayudará a superar dicho temor.

Rudolph Otto retoma este carácter terrible en la conformación de lo divino. Plantea lo numinoso, fascinante y terrorífico que hay en una concepción de todo aquello que se relaciona con lo sagrado. El sentimiento numinoso alude a lo provocado por un objeto exterior, el cual conmueve el ánimo con cierta tonalidad sentimental.⁵⁴ El pavor numinoso es distintivo y característico de la religión del hombre primitivo entendido como terror demoníaco. Tal sentimiento es superado posteriormente conforme evoluciona este impulso misterioso. “Pero aun en los casos en que este sentimiento ha llegado desde hace mucho tiempo a sus expresiones superiores y depuradas, sus excitaciones primarias pueden volver a brotar ingenuamente en el espíritu y ser de nuevo sentidas.”⁵⁵

Se comprende la idea común de que todo acontecimiento actual es entendido como repetición de un acontecimiento original. Hay un elemento de irracionalidad que no se pierde, sino por el contrario permanece latente y en el momento más inesperado puede presentarse. Otto remarca la tendencia a la racionalización que impera en la época moderna cuando se asignan predicados a Dios o cuando se investigan los mitos. Al momento que se establecen las características de lo numinoso como tremendo, majestad y energía, hay una observación sobre el error cometido por el mito cuando supone predicados naturales que, aplicados a lo inefable, traducen lo irracional, de tal modo que el resultado se acepta como un conocimiento científico acompañado por sus conceptos adecuados. Es decir, lo irracional no se puede definir como un concepto más, como si se le aplicara la idea de lo enorme, incomparable, incomprensible o inabarcable, o cualquier otro predicado, para luego pudiera ser entendido. Otto explica la

53 Elias Canetti, *Masa y poder*, Alianza editorial-Muchnik editores, Madrid, 2003, p. 7.

54 “Consideremos lo más hondo e íntimo de toda conmoción religiosa intensa, por cuanto es algo más que fe en la salvación eterna, amor o confianza; consideremos aquello que, prescindiendo de estos sentimientos conexos, puede agitar y henchir el ánimo con violencia conturbadora; persigámoslo por medio de los sentimientos que a él se asocian o le suceden, por introyección en otros y vibración simpática con ellos, en los arrebatos y explosiones de la devoción religiosas, en todas las manifestaciones de religiosidad, en la solemnidad y entonación de ritos cultos, en todo cuanto se agita, urde, palpita en torno a templos, iglesias, edificios y monumentos religiosos. La expresión que más próxima se nos ofrece para compendiar todo esto es la de *mysterium tremendum*.” Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza editorial, Madrid, 2001, pp. 21-22.

55 *Ibid.*, p. 25.

diferenciación que remite a la mayor extrañeza:

Misterio, en su acepción general (y por tanto más desvaída), significa solamente lo extraño, lo que no se comprende y no se explica. En consecuencia, es también un concepto tomado de la esfera de los sentimientos naturales del hombre, y que, gracias a cierta analogía, se nos ofrece como designación para aquello a que nos referimos, sin expresarlo íntegramente. Pero el misterio religioso, el auténtico *mirum* es –para decirlo de la manera más justa– lo *heterogéneo en absoluto*, lo *thateron*, *anyad*, *alienum*, lo extraño y chocante, lo que se sale resueltamente del círculo de lo consuetudinario, comprendido, familiar, íntimo, oponiéndose a ello, y, por tanto, colma el ánimo de intenso asombro.⁵⁶

Este ámbito completamente ajeno al ser humano y sólo del cual se puede tener conciencia de su manifestación es propiamente lo numinoso, lo misterioso, asombroso y, por ende, lo irracional que no puede comprenderse, sólo experimentarse por algunos individuos, como los místicos. Esa expresión ya se hallaba presente en el hombre primitivo.

El carácter esencial de ese primer estadio no consiste en habérselas –como cree el animismo– con 'almas', entes extraños que por casualidad no pueden ser vistos. Los 'espíritus', las almas y otros conceptos análogos no son más que el resultado de racionalizaciones posteriores, que intentan explicar de alguna manera el enigma del *mirum*, y que ejercen sobre la emoción misma un efecto debilitante, difuminador. No es de ahí de donde brota la religión. De ahí nace la racionalización de la religión, la cual llega a menudo a teorías de tan tosca construcción y a explicaciones tan plausibles que justamente por eso eliminan y desalojan todo *misterio*.⁵⁷

El proceso religioso fundamental queda de este modo anulado en su totalidad y el resultado son los mitos sistematizados o la escolástica desarrollada. Históricamente el mito pierde sus contornos y definiciones. Se intenta traducirlo y comprenderlo racionalmente o bien se entiende como simple superchería o bien como aguda fantasía.

Blumenberg, en *Trabajo sobre el mito*, llama a esta confrontación con el mundo como “el absolutismo de la realidad”, esto es, el ser humano no contaba con las condiciones determinantes de su existencia, de tal modo que “abandonó la protección de una forma de vida oculta y adaptada para exponerse a los riesgos de ese horizonte lejano en una esperanza duradera de dar alcance a lo hasta

⁵⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 38-39.

entonces ignoto”.⁵⁸ Ese entorno desconocido constituye la realidad que habrá de alcanzarse, aunque de la manera más difícil. Es decir, la idea que tiene el hombre de sí mismo es lo suficientemente audaz para romper con el esquematismo de sus limitaciones humanas. ¿Qué mueve a este personaje a aventurarse en terrenos por completo desconocidos? No de otra forma se ha de entender la expansión del hombre a lo largo del mundo. Jacques Attali comenta al respecto:

El sedentarismo no es más que un breve paréntesis en la historia de la humanidad. Durante lo esencial de su aventura, el hombre ha sido modelado por el nomadismo y está en proceso de convertirse de nuevo en viajero. Es más, a lo largo de los cinco milenios durante los cuales la agricultura se consideraba reina, la historia no fue más que una sucesión de batallas libradas por unos pueblos viajeros contra otros, antiguamente nómadas, que habían llegado poco antes y se habían convertido en los propietarios celosos de una tierra arrebatada a otros.⁵⁹

En efecto, el paso del hombre por el mundo es notoriamente extraterritorial. Su destino es no permanecer en un sólo lugar o, al menos, no por muchas generaciones. Hay una íntima necesidad que lo moviliza en incesante búsqueda de nuevos horizontes. Se podría decir que este impulso resulta inherente a su persona. Blumenberg, en *Naufragio con espectador*, alude a la metáfora de la navegación en tanto búsqueda de una razón de ser: “El hombre conduce su vida y levanta sus instituciones sobre tierra firme. Sin embargo, prefiere concebir el movimiento de su existencia, en su conjunto, mediante la metafórica de la navegación arriesgada. El repertorio de esta metafórica náutica de la existencia es proteico.”⁶⁰

Mircea Eliade explica que el hombre primitivo mantuvo una actitud de temor y desconfianza y no distinguía entre lo material e inmaterial, entre el mundo visible y el invisible, entre un objeto inanimado y uno animado. Le importaban las sensaciones y efectos presentes. No establecía diferencia entre la vigilia y el sueño, la alucinación y la imaginación nacidos del miedo a la realidad. Su vida se basaba en el presente y estaba consumida por un presente soberano equiparable a la eternidad.⁶¹ De modo similar, ya en plena modernidad, un chamán esquimal expone esta misma

58 Hans Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, p. 12.

59 Jacques Attali, *El hombre nómada*, Luna Libros, Bogotá, 2010, p. 11.

60 Hans Blumenberg, *Naufragio con espectador*, p. 13.

61 Eliade da la razón del miedo a lo desconocido: “El primitivo teme a las cosas o a las personas desconocidas porque ellas no coinciden, no concuerdan con la imagen que él se hace de sí mismo”. Pero no por desconocidas sino porque no las puede situar o agenciar, lo cual ya constituye una norma. El mayor terror es contradecir o suprimir la imagen que tiene de sí. *Fragmentarium*, Grupo Patria Cultural, México, 2001, pp. 59-60.

actitud del hombre ante la naturaleza:

Tememos al espíritu terrestre del tiempo, contra el cual tenemos que luchar para arrancar nuestro sustento a la tierra y al mar... Y tan ignorantes somos a pesar de todos nuestros *Shaman*, que tememos todo lo desacostumbrado. Tememos a lo que vemos a nuestro alrededor, y también a todas aquellas cosas invisibles que también están a nuestro alrededor, todo aquello que hemos oído en los cuentos y mitos de nuestros antepasados.⁶²

En este tenor, Cassirer explica que el hombre hubo de hallarse ante una nueva espiritualidad cuando el terror animal se convierte en asombro, dirigido en direcciones opuestas de miedo y esperanza, recelo y admiración, pues no de otra forma el estímulo sensible busca el escape de una nueva forma de expresión, tal como la idea de lo sagrado.⁶³ Walter Burkert señala que el mito, junto con la mención explícita e implícita del otro, muchas veces es una alusión a *lo inquietante* (*Das Unheimliche*, que también se traduce como fatídico, desmesurado o pavoroso, incluso siniestro),⁶⁴ presente en la existencia del hombre y la mujer, como fuerza destructora, amenazadora y aniquiladora de la vida. De ahí la necesidad del ritual (el sacrificio), porque establece un orden que permite el trato adecuado con las potencias agresivas y destructoras que anidan dentro y fuera del hombre; fuerzas que no solo han de ser sometidas y excluidas, sino que sobre todo han de ser integradas y armonizadas.⁶⁵

Precisamente el mito pone de manifiesto que el ser humano no solo engendra vida y crea

62 Erich Kahler, *Historia universal del hombre*, FCE, México, 1979, p. 38.

63 Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. II, FCE, México, 2003, p. 111.

64 Freud dice: “Lo siniestro vivenciado depende de condiciones mucho más simples, pero se da en casos menos numerosos. Yo creo que esta forma de lo siniestro acepta, casi sin excepción, nuestras tentativas de solución y puede en cada caso ser reducido a cosas antiguamente familiares y ahora reprimidas”. “Lo siniestro”, en *Obras completas*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1954, 18: 151-186. Blumenberg cita a su vez: “La afinidad de Sigmund Freud con el mito presenta una relación concéntrica con el ciclo mítico. Acaso esta ocurra ya en la vivencia italiana que él narra para fundamentar su concepto de lo «siniestro». El peso que da a aquel inocente suceso al incluirlo, posteriormente, en su propia obra, presupone que el punto de retorno de ese círculo, de esa repetición de lo igual, tenía para él una «significación» específica”. Lo siniestro consistiría en lo inexorable e infalible. *Trabajo sobre el mito*, p. 99.

65 Wittgenstein reflexiona sobre lo siniestro en algunas prácticas rituales de tipo sacrificial: “Creo que es obviamente la naturaleza interna de la práctica moderna misma la que nos impresiona como siniestra, y los hechos de sacrificios humanos que nos son conocidos indican solamente las circunstancias en que se practica y que no están contenidas en el relato de un festival tal, ya que no consisten tanto en determinadas acciones que caracterizan al festival, sino en aquello que podría llamarse el espíritu del mismo, el cual quedaría descrito cuando, por ejemplo, se describiese al tipo de gente que toma parte en ellos, el resto de sus formas de actuar, esto es, su carácter y el tipo de los demás juegos que practican. Y entonces se vería que lo siniestro reside en el carácter mismo de estos hombres.” *Comentarios a la rama dorada*, UNAM, México, 1985, p. 39.

posibilidades de todo tipo, sino que también es, constitutivamente, un agresor y un destructor. Burkert resume su posición de la siguiente manera: “El *homo religiosus* actúa y toma conciencia del hecho que también es un *homo necans*.”⁶⁶ Esto es, lo religioso y lo sagrado es propio del ser humano, pero también la parte oscura del alma, la negatividad, la agresión y el dar muerte. En la remisión del coro de *Antígona* que expresa la complejidad humana allí donde la metáfora de la navegación se mantiene latente: “Muchos son los misterios, pero nada más misterioso que el hombre. Él cruza la extensión del espumoso ponto en alas del noto presuroso, y lo surca oculto entre las olas que braman en su derredor.”⁶⁷

Queda claro que el ser humano tiende a dominar su entorno, la naturaleza y los animales; gracias a su ingenio puede procurarse el lenguaje y los alados pensamientos, protegerse del azar y la intemperie. Sólo de la muerte no puede evadirse. Pero de igual manera, unas veces resbala hacia el mal o se desliza hacia el bien.⁶⁸ Más adelante regresaremos a esta idea del hombre como transgresor y capaz de actitudes contrarias y contradictorias. Lo importante es resaltar el acercamiento que el ser humano tiene con el mito.

De ahí que repasemos la perspectiva de Blumenberg, para quien la mitología como revisión de viejos contingentes de concepciones atemorizantes y opresoras no sería lo inicial, sino la liberación que se erige en su contra, esto es, el mito “despojado de su vieja dignidad mística”, mientras que sólo un “modo de ver religioso” podría lamentar que “debido a la poesía mítica de los griegos, la suma seriedad de épocas pretéritas hubiese degenerado en un libre juego de la fantasía”.⁶⁹ El miedo es constitutivo de los seres humanos y, en este sentido, sería una motivación para enfrentar el mundo, para actuar de tal modo que establezca un entorno más amable y confortable. La religión es contraria al mito y suele provocar una disminución de su carácter fundamental, referido al sentido de inherente conformidad con su contenido creador y transfigurador.

66 (El hombre religioso es también hombre asesino). Lluís Duch, “El mito” en Varios autores, *Empalabrar el mundo. El pensamiento antropológico de Lluís Duch*. Edición de Joan-Carles Melich, Ignasi Moreta y Amador Vega. Fragmenta Editorial, Barcelona, 2011, p.258.

67 Sófocles, *Tragedias*, Ediciones Ateneo, México, 1984, p. 124. Giovanni Pico Della Mirandola refiere, al inicio de su *Discurso sobre la dignidad del hombre* (UNAM, México, 2003), que Hermes dice “Gran milagro, oh Asclepio, es el hombre”.

68 Néstor Braunstein realiza un análisis de este fragmento conocido como “Elogio del hombre” para recurrir a la traducción de Hölderlin y Heidegger de concebir al hombre no como “misterioso” o “maravilloso”, sino como “pavoroso” (unheimlich) o “siniestro”. “Nada que sea más siniestro (unheimlich) que el hombre”, en *A medio siglo del malestar en la cultura*, p. 193 y ss.

69 *El mito y el concepto de realidad*, pp. 18-20.

Blumenberg considera que para una recuperación de la visión mítica cabría compensar y anular las decepciones y pérdidas derivadas del pensamiento racional si se renovase o volviese a incluir lo que la autoconciencia del periodo racional considera superado, esto es, admitir que la idea en torno al mito es más amplia de lo que generalmente se entiende y, además, que no ha sido superada del todo:

...siempre se podrá seguir admitiendo aún como fuerza lo que ha perdido su fuerza y como posible anámnesis lo que ha sido olvidado: las libertades del politeísmo se convierten así en el secreto anhelo de todos los reconocimientos y romanticismos que desconfían del ‘resultado’ y ‘éxito’ de la tradición entendida de un tal modo unitario.⁷⁰

Esta interpretación remite a la posibilidad del fingimiento o del auto-engaño, básicamente al cambio o a la transformación que sufre el mito una vez que se inserta en la temporalidad de la historia, no ya en la referencia a un pasado remoto sino en su actualidad más inmediata. No es otra cosa el “admitir como fuerza” lo que ya no es fuerza o recurrir a la inquietante y nada segura reminiscencia de un pasado igualmente inquietante e inseguro. Además, el “secreto anhelo de todos los reconocimientos y romanticismos” de las libertades politeístas forma parte de una visión más idealizada en donde los dioses han perdido sus características iniciales de potencias naturales y se transfiguran en simples expresiones nostálgicas cuya fortaleza ha desaparecido. La tradición como tal no ofrece una sola explicación sobre lo que el mito debiera ser. Por el contrario, una multiplicidad de interpretaciones intenta entender la diversidad del mito.

La exigencia de Blumenberg consiste en dotar a la concepción mítica de un carácter social más amplio, en el sentido en que Cassirer lo concibe como “una objetivación de la experiencia social del hombre”, principalmente si se piensa en la experiencia de fatalidad y de coerciones opresoras (o a los actos incomprensibles para una visión pragmática actual). Anteriormente se había señalado que el carácter originario del mito surge como terror y poesía, es decir, como angustia y sublimación ante un mundo inhóspito y hostil. Por supuesto, habremos de decir que esta apreciación de Blumenberg no deja de ser también una visión romántica ante el mito. De hecho, todo lo que se dice del mito en nuestro mundo moderno es una racionalización o simple especulación sobre un inicial acontecimiento del que únicamente se conoce su posterior efecto. La

70 *Idem.*

racionalización es suponer lo que pudo haber sucedido sin tener los elementos suficientes para conocer con exactitud, al modo de la ciencia, el comportamiento de los seres humanos, justo cuando el mito hubo de presentarse. Permanece, sin embargo, cierta incomodidad en la objetivación o racionalización que se hace del mito, pues como afirmará luego Blumenberg que la celebración del absurdo como sentido habrá de resultar mítica. Por ejemplo, las historias vinculadas al totemismo establecen la convención siguiente, que las imágenes se experimentan en su potencial sancionador, donde temor y terror están enraizados, seguramente porque hay un afán, enteramente racional, de buscar un control, dominio o superación de todo aquello que puede conducir a horror o incluso error. La intuición de Blumenberg es contundente:

Y en la ocultación icónica del sentido ya impenetrable de institución, de regla y de obligación se funda el uso más abstracto, pero no por ello menos opaco de la palabra “mito”, con la que todavía en la actualidad se expresa la incompatibilidad total del mito con la configuración racionalizada de la realidad: “mítica es la celebración del absurdo como sentido”.⁷¹

El mito conduce a un estado de oscuridad y encubrimiento. Eso no es lo sorprendente, sino más bien conocer que llega a ese estado de modo cuasi inconsciente o desconocido. Blumenberg alude a la noción de institución, es decir, de organización social bien establecida que habrá de determinar las relaciones interpersonales sin mostrar la intencionalidad real. ¿Y cuál es esa intencionalidad? La dominación y control más efectivos, que sobre ello se funda la cohesión social.

El surgimiento del mito no sólo se da como una confrontación ante el terror sino también como un desenlace con la poesía: por ejemplo, Blumenberg ya había dicho sobre Vico que la naturaleza práctica y creativa de las mitologías como un proceso fabuloso de otorgar nombres y asimismo, en relación con el surgimiento del lenguaje, Schlegel aludiría a la poesía inconsciente de la tierra.⁷² Más aún, Vico plantea la “lógica de la fantasía” como una manera de contraponerla a la lógica de la primera regla cartesiana (admitir como verdadero sólo lo evidente, así como evitar la precipitación y la prevención) porque desustancializa a la historia de los conceptos, historia que forma parte de la tarea de la filosofía. La idea de Blumenberg es que no se trata de que el lenguaje

⁷¹ *Ibid.*, p. 16.

⁷² Véase *Supra*, p. 17. “La sabiduría de los antiguos, que Bacon en 1609 intenta recuperar por el procedimiento de la interpretación alegórica del mito, está oculta sobre todo en los nombres e historias que tienen algo que ver con los sonidos de la naturaleza.” Hans Blumenberg, *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría*, Pre-Textos, Valencia, 2000, p. 111.

filosófico se limite exclusivamente a una definición de conceptos, a la verificación de hechos o a clarificar lo dado. Por el contrario, la filosofía debe aspirar a observar y analizar lo producido por el hombre: “el mundo de sus imágenes y constructos, de sus conjeturas y proyecciones, de su 'fantasía', en ese nuevo sentido productivo desconocido para la Antigüedad.”⁷³

Si para Blumenberg mitología y poesía van de la mano, ¿qué es, entonces, la poesía sino la sublimación de sentimientos de angustia y temor, alegría o goce?, ¿qué es la mitología sino una manera de sublimar los miedos, la ira, el candor o el deseo mediante el lenguaje y la fantasía? Mitología y poesía son parte inherente de la expresividad original del hombre, en tanto que elementos propios permanecen en la actualidad, aunque reconfigurados de distinta manera. El asombro –de acuerdo con Cassirer– estaría detrás de la percepción mítica, el mismo asombro que posteriormente se hará notorio en la ciencia, en el filosofar y en la filosofía misma.

El hombre se encuentra ante el umbral de una nueva espiritualidad cuando el mero terror animal se convierte en el asombro que se mueve en una doble dirección, mezcla de actitudes opuestas, de miedo y esperanza, recelo y admiración; cuando de este modo el estímulo sensible busca por vez primera un escape y una *expresión*. Esta espiritualidad es la que hasta cierto punto se refleja para el hombre en la idea de lo 'sagrado'. Pues lo sagrado siempre aparece *al mismo tiempo* como lo lejano y lo cercano, lo digno de confianza y protector, pero al mismo tiempo inaccesible, como *mysterium tremendum* y como *mysterium fascinosum*.⁷⁴

Para Cassirer es indispensable recurrir a la filosofía para comprender a la mitología, sobre todo cuando la filosofía se había ocupado del mito mucho antes que otros campos de la cultura. La hipótesis de Cassirer es que todas las formas de existencia ya se hallan permeadas de “la atmósfera del pensamiento y la fantasía míticas”. Lo racional no se contrapone del todo a lo mítico y más bien permanecería al interior, ya sea modificado o subrepticamente insertado en una nueva interpretación de lo mítico.

Mucho antes de que el mundo se dé a la conciencia como un conjunto de 'cosas' empíricas y como un complejo de 'propiedades' empíricas, se le da como un conjunto de potencias e influjos mitológicos. Y la perspectiva filosófica propiamente dicha no

73 Hans Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, pp. 42-43. Aquí es donde se inserta el estudio y la importancia de las metáforas por parte de Blumenberg, equiparando este estudio con la “lógica de la fantasía” propuesto por Vico.

74 Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, p. 111.

podía arrancar el concepto del cosmos directamente de la fuente y suelo espiritual que lo sustentaba. El pensamiento filosófico en sus comienzos ocupó por mucho tiempo una posición intermedia y, por así decirlo, indecisa entre la concepción mítica y la auténticamente filosófica del problema del origen. Esta doble perspectiva se revela clara y marcadamente en el concepto que los primeros filósofos griegos crearon para resolver ese problema: el concepto de *arché*.⁷⁵

El concepto de *arché* como principio fundante metafísico delimita el campo de lo mítico y lo filosófico, participando de ambos, según Cassirer. Hay una autoconciencia metodológica de la filosofía cuyo uso crítico de la razón posibilita la superación de la perspectiva mítica, sobre todo cuando se confronta la idea del ser por parte de los filósofos de Elea, Parménides y Zenón. Así resulta determinante este progreso pues se afirma el mundo del logos como creación autónoma y la separación de las divinidades mitológicas. Ya no hay la coexistencia entre esas dos etapas sino la preparación de una para la otra.

Si frente al nuevo concepto del mundo y del ser que el pensamiento filosófico va conquistando progresivamente ha de conservar el mito una significación esencial cualquiera, alguna “verdad” aunque sea indirecta, esto sólo resulta posible, según parece, si vemos en él una indicación y una preparación para ese nuevo concepto del mundo. Las imágenes del mito esconden e implican un conocimiento racional que la reflexión debe extraer y mostrar como su verdadero embrión.⁷⁶

No hay una separación tajante entre mito y *logos*, aunque la suposición de que el mito implica ya el paso siguiente que remite a una situación de la ineludible llegada del logos, esto es, una determinación inexplicable, sobre todo si se considera que el pensamiento mítico exige una circularidad de la cual no pretende escapar, a sabiendas de su propia extinción. Hay, entonces, una visión histórica o evolutiva de la cultura, donde el cambio ocurre de modo paulatino y en perpetua ascensión del entendimiento.

De manera similar, Werner Jaeger, en *La teología de los primeros filósofos*, alude a Hesíodo como cosmogonista, y no teogonista, pues equipara a los dioses con aquellas potencias que engendran el ser de las cosas. Considera el pensar de Hesíodo todavía inserto en la mitología, lo cual es suficiente para hacer real su teología. De ahí que no le interese indagar la naturaleza de lo divino. “Y semejante etapa no llega hasta el momento en que el hombre cae en la cuenta de que su

⁷⁵ *Ibid.*, p. 17.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 18.

única fuente de certidumbre al tratar con lo real reside en la experiencia y en un pensar fundado en ésta y consecuente consigo mismo.”⁷⁷ Esta nueva concepción totalmente empírica no está desligada por completo de los elementos mitológicos, como generalmente se pretende, sino que acepta el problema de lo divino como herencia de la tradición anterior y lo replantea de forma novedosa. “El tipo hesiódico del racionalismo, con su interpretación y síntesis de los mitos tradicionales, ha cedido el paso a una nueva y más radical forma de pensar racional, que ya no saca su contenido de la tradición mítica, ni en rigor de ninguna tradición, sino que toma por punto de partida las realidades dadas en la experiencia humana, *ta onta*, 'las cosas existentes'.”⁷⁸

¿Qué había antes de la reflexión filosófica, antes de la pregunta por el ser o por la esencia misma de las cosas? ¿Acaso la visión mítica hubo de perdurar por miles de años antes de llegar al acontecimiento empírico? ¿El terror y la poesía se mantuvieron tanto tiempo al margen de la experiencia, cuando se supone que es a partir de esta experiencia ante el mundo que el ser humano debía establecer su explicación del mismo? ¿Cómo es que antes del arribo de la filosofía presocrática no hubo una reflexión similar y tuvo que esperar la aparición de los llamados físicos griegos? ¿Realmente es necesario que haya toda una atmósfera propicia para que se presente lo novedoso y contrario a toda tradición? No otra sería la respuesta.

Nietzsche, en *Los filósofos preplatónicos*, anota que los presocráticos representan el tipo de pensadores puros y no en mixtura, inventores y auténticos, pues son ellos quienes descubren “el camino del mito a la ley natural, de la imagen al concepto, de la religión a la ciencia”.⁷⁹ Nietzsche considera que el pensamiento de un filósofo, incluso el carácter de los individuos, puede explicarse a partir de los caracteres de la cultura en que se desarrolla. Justamente la cultura griega alcanza su plenitud durante ese periodo histórico que abarca del 600 al 300 a. C. “El hecho de que alguien filosofe o no filosofe está en relación con las raíces más profundas del hombre y de su pueblo. La cuestión es si tiene suficiente excedente intelectual libre no sólo para marcarse objetivos personales de carácter personal, sino para llegar con él a una intuición pura.”⁸⁰

Es esta intuición pura⁸¹ la que el filósofo está obligado a hallar para la formación de un tipo de pensamiento filosófico. La visión mítica no puede tener acceso a la intuición porque ésta, necesariamente, conduce a uno o varios conceptos, en tanto la mitología se funda en la emoción, en

77 Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos*, FCE, México, 2003, p. 23.

78 *Ibid.*, p. 24.

79 Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 20.

80 *Ibid.*, p. 21.

81 Jaeger entiende también como intuición la idea de Tales de que todas las cosas provienen del agua, prescindiendo de la expresión alegórica o mítica. (Werner Jaeger, *op. cit.*, p. 26).

la sensibilidad, el sentimiento y la imagen; de entrada le estaría vedado el conocimiento racional o sólo estaría presente de manera embrionaria, como afirma Jaeger. Nietzsche señala al respecto:

El intelecto no debe aspirar a recrearse furtivamente, sino a liberarse por completo y celebrar sus saturnales. El intelecto liberado intuye las cosas: de este modo, *lo cotidiano* se le aparece por vez primera *como digno de atención, como un problema*. Ésta es la verdadera característica del impulso filosófico: la admiración por lo que está por delante de todos. El fenómeno cotidiano es el devenir: con él comienza la filosofía jónica.⁸²

¿Por qué el devenir? Porque el tiempo histórico no tiene oportunidad en el pensamiento mítico, en tanto la ciclicidad es el elemento del mito. Lo cotidiano en el mito es una recurrencia constante de la temporalidad, esto es, la repetición, la reiteración constante de los sucesos. Por eso no hay una conciencia clara del pasado hacia el futuro, porque el carácter mítico se encuentra en un eterno presente que no cambia.

Las sociedades tradicionales poseen como rasgo común la rebelión contra el tiempo concreto e histórico, en una especie de añoranza del retorno periódico al tiempo mítico de los orígenes. Habría que pensar de dónde procede esta insatisfacción o inconformidad ante el tiempo presente y que, más bien, parece una aspiración posiblemente vana pero genuina para superar la muerte.

Mircea Eliade opina que esta aspiración conlleva a una mejor comprensión del entorno y, por consiguiente, de la propia condición del hombre primitivo. Hay una diferenciación entre dos maneras de entender la realidad, aunque igualmente válidas una y otra, donde además no debe haber una superioridad del pensamiento moderno sobre el pensamiento arcaico. De hecho, este último pretende también una fundación de tipo ontológico, semejante a la que desarrolla el pensamiento occidental moderno. Por ejemplo, la filosofía occidental se vuelve “provinciana” en el sentido que se refugia en su propia tradición y desconoce al pensamiento oriental, como sus problemas y soluciones, sobre todo porque no reconoce las experiencias del hombre primitivo. Al respecto, la perspectiva de Eliade resulta muy precisa: “Los problemas cardinales de la metafísica podrían experimentar una renovación gracias al conocimiento de la ontología arcaica.”⁸³

82 *Los filósofos preplatónicos*, p. 21.

83 Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 10. Cf *Tratado de historia de las religiones*, donde se presentan los principios de esa ontología arcaica.

De acuerdo con Eliade, las concepciones metafísicas arcaicas no utilizan un lenguaje teórico, sino más bien se valen del símbolo, el mito y el rito, con lo que se expresa un complejo sistema de afirmaciones coherentes sobre la realidad última de las cosas, lo que puede considerarse como metafísica. Esas concepciones con sus afirmaciones coherentes remiten a un pensamiento que no es totalmente primitivo, ya que presupone que éste debe tener cierto grado de inocencia, ingenuidad o superficialidad, sin ninguna influencia posterior. Por el contrario, pareciera que esa influencia resulta perdurable aunque un tanto inconsistente, al grado que ha pasado desapercibida en la actualidad.

Sin embargo, resulta aventurado sostener que se presente un tipo de metafísica en la actividad mítica, principalmente si se entiende que la metafísica implica ya un sistema elaborado de ideas o conceptos específicos sobre un tema igualmente especializado.⁸⁴ La visión de Eliade en torno al mito resulta muy semejante a la percepción romántica del mismo, cuando se le concibe como una mitología de la razón, lo que de inicio resulta contraproducente.

Para Cassirer, sin embargo, en la concepción filosófica moderna hay una vuelta hacia lo subjetivo cuando el mito se convierte en un problema para la filosofía donde se observa una dirección originaria del espíritu o un modo independiente de la configuración de la conciencia.

“...el camino de la verdadera especulación es justamente el opuesto a la dirección que sigue esa consideración disolvente; no quiere descomponer analíticamente sino comprender sintéticamente esforzándose por retroceder hasta las bases positivas últimas del espíritu y la vida. Y el mito siempre debe ser concebido sobre tal base positiva.”⁸⁵

Este regreso a las formas originarias del mito conlleva una esperanzadora creencia en los aspectos gratificantes del mito, aspectos que de alguna manera habrán de servir para superar el miedo inicial con la confrontación de lo real.

De esta manera, la mitología –sostiene Blumenberg– habla de sus objetos como de algo ya

84 “...no se perdió nunca en el término 'metafísica' el sentido de una investigación formal, estrechamente relacionada con la lógica (aunque no identificable con ella), de temas tales como el ser (y la analogía o univocidad del ser), los trascendentales, la substancia, los modos, la esencia, la existencia, etc., todos los cuales han sido considerados tradicionalmente como "objetos" de la metafísica.” (José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Editorial Sudamericana, Bs. As., 1964., p. 185. Aunque Eliade da una definición general de metafísica: “El camino de la sabiduría o de la libertad es un camino que lleva al centro de su propio ser”. (*Fragmentarium*, p. 140).

85 Ernst Cassirer, *La filosofía de las formas simbólicas*, p. 21.

sobrepasado, tanto en la epopeya como en la tragedia; pues en una hay la alegría y en la otra el suspiro de alivio de haber abandonado y dejado tras de sí las angustias y amenazas traumáticas. Atrás quedan los temores que Aristóteles llama la *katharsis pathemathon* o el tránsito liberador por las emociones de temor y compasión. Concebida la mitología como doctrina divina que provocaba angustia el carácter coercitivo y terrible que por medio de historias articuladas, las historias de dioses dejaron de atemorizar y se logró su recepción estética: “La mitología no dominó la piedad de los griegos, sino su fantasía...”⁸⁶

El mito ejerce fascinación para quien lo escucha, por ser mera representación y aunque necesitaba ser “creído”, nunca devino norma o credo, es decir, no se instituyó como algo verdadero. Conviene señalar que hay una diferencia entre la necesidad de ser creído y el llegar a instituirse como algo verdadero, de ahí que se le considere desde entonces como algo falso. Sin embargo, sus aspectos gratificantes tienen que ver con todo aquello que conduce a una exaltación del espíritu, sea como ficción literaria, como revelación poética o como sublimación de las emociones más intensas.

De acuerdo con Blumenberg el paso del mito al logos no es sino una transición a la abstracción y a la prohibición de imágenes (o a la represión del instinto, según Freud; a la prohibición de usar el nombre de Dios en vano, según la tradición bíblica). Para él, con la filosofía se alcanza la pura abstracción y, de algún modo, la superación del mito, dado que la prohibición de imágenes implica el uso de ideas o conceptos. En este sentido, la filosofía no supo comprender que el mito al anteponerse a la metafísica justifica de algún modo la alegoresis, esto es, el uso de una explicación por medio de imágenes. ¿Qué es la alegoría sino una idea rebozada de sentido mediante la utilización de un contenido imaginativo? En esta línea de superación del pensamiento mítico, la religión se vio en la necesidad de dogmatizar al mito y liberarlo de su contenido violento. A su vez, los neoplatónicos hubieron de concebir a la mitología como una verdadera metafísica, sin que se perdiera su carácter fantasioso.

Lo cierto es que en el paso del mito al logos se presenta una transición ineludible ante la conformación de un pensamiento cada vez más abstracto, apegado a los conceptos más que a las imágenes. Hay, entonces, un conjunto de interpretaciones sobre lo mítico, cuyo contenido mismo determina las modificaciones que a lo largo de la historia pueda estar sometido. “La tradición mitológica parece fundarse en la variación y en lo inagotable de su contenido inicial, susceptible de ser continuamente recreado y modificado hasta el extremo del volverse irreconocible, como el tema

86 *El mito y el concepto de realidad*, p. 23.

en las variaciones musicales.”⁸⁷ La mitología permite mostrar la novedad y la osadía respecto de lo familiar. Su fuerza radica en no ser consecuente. Su carácter originario es lo que la distancia del concepto de realidad de la época moderna, regida bajo el signo de la lógica de la consistencia. Lo mitológico por su parte conlleva el absurdo, la creencia como imposibilidad del entendimiento, como acto de fe y no de razón. Allí donde lo racional no cuenta, sino la creencia en el dios que puede ser experimentado o no. La conclusión de Blumenberg es precisa cuando menciona que el retorno a la mitología conlleva una búsqueda de sentido y superación de las limitaciones humanas y que, en el fondo, no entraña sino una curiosa paradoja, la que remite a una falta de libertad ante el exceso imaginativo:

Volver a llenar el mundo con dioses saciaría la pretensión de felicidad del hombre, pues transformaría las cosas a valores absolutos. Pero un “aquietamiento” de la voluntad como éste convertiría la libertad en un concepto fantástico y vacío de sentido y retrotraería el mito mismo, tal y como comparece en nuestra tradición, a la seriedad absoluta de sus orígenes y que ha sido superada en él. La relación de la mitología con la sublimación y plenitud de la existencia humana parece, sin embargo, consistir justamente en que es una exoneración de aquella seriedad, una libertad de la imaginación en el manejo de las historias de un poder otrora dominante.⁸⁸

Esta idea expresa el cuestionamiento de Blumenberg al establecimiento de una nueva mitología, que no es otra cosa que el retorno a la creencia de que los dioses no se han retirado del mundo, lo que equivale a decir que el mito se halla más presente que nunca. El problema es que la falta de crítica, cuestionamiento y el aquietamiento de la voluntad resultan una limitación que no conduce a ningún lado, excepto a la indulgencia y autocomplacencia del individuo. La tarea del hombre no radica, entonces, en permanecer en una situación confortable y nada ambiciosa porque la exigencia de la propia voluntad humana consiste en realizar todo aquello que está dispuesto a emprender, como el aventurarse en nuevos territorios o atravesar desconocidos mares. El ser humano, por tanto, no tendrá ningún tipo de paz ni logrará alcanzar la completa felicidad de su vida, excepto, quizá, con los alcances de la imaginación creadora.

87 *Ibid.*, p. 30.

88 *Ibid.*, p. 33.

La distinción del mito

El mito se presenta con características diversas, en apariencia contradictorias, pero lo cual no hace sino reflejar la complejidad de la naturaleza humana; conforma una enseñanza social y la adaptación al entorno inhóspito, pero posee un aspecto vinculado con la maldad inherente al hombre. Esta contradicción no está resuelta, al grado de asumir que el mito es una falsedad total o una completa verdad, que parte de la ficción y de la realidad misma. Ciertamente, el mito contiene ambos elementos que bien podrían entenderse de acuerdo con la idea de Aristófanes acerca de todo aquello que remite al misterio: “Muchas cosas ridículas y muchas cosas serias”.⁸⁹ En la actualidad, el misterio del mito no se ha esfumado del todo. Permanece, en efecto, el sentido y la significatividad del mismo, así como su referencia a lo desconocido, irracional y malintencionado de la conducta humana.

No existe la menor duda –según Lluís Duch– de que el mito se acerca a todas las cuestiones importantes y fundacionales en torno a la existencia humana. Cuestiones que también se plantea la filosofía. Sólo que difiere la manera de entender dichas cuestiones. No hay un paso lógico del mito a la filosofía, pero lo que sí hay son modos distintos de comprender situaciones similares. La filosofía presocrática no es la superación de la razón sobre el accionar mítico, simplemente es un avance histórico que recoge las enseñanzas anteriores y las modifica, quizá de manera subrepticia o no demasiado evidente, la cual resultó determinante para el surgimiento del pensamiento crítico y reflexivo.

Ahora bien, Duch reconoce que hay una «lógica del mito», la cual no es lineal, deductiva o inductiva, coimplicada con la relación «causa-efecto», preocupada más por el *terminus ad quem* (punto límite o final) que por el *terminus a quo* (punto de origen). No se trata de una lógica centrada, articulada, concretada en torno al *concepto*, sino en la «lógica del mito» se preocupa muy directamente de la *arqueología humana*, de cómo se conformaron los elementos que determinan a los seres humanos, sus deseos, esperanzas, impulsos y motivaciones directos. De aquí la importancia de los mitos de creación o de origen. Es cierto que la filosofía —la metafísica— también se preocupa del principio (*arché*), pero lo hace primordialmente como trabajo de fundamentación, de establecimiento de causalidades y de búsqueda de explicaciones. Para Duch resulta clara la separación y diferencia entre mito y filosofía porque el mito acostumbra a centrar su

89 En el *Banquete* dice Aristófanes: “...lo que yo temo en relación con lo que voy a decir no es que diga cosas risibles – pues esto sería un beneficio y algo característico de mi musa–, sino cosas ridículas.” Platón, *Banquete*, Editorial Gredos, Madrid, 2010, pp. 719-720. De modo muy parecido las musas dicen a Hesíodo: “Sabemos cómo decir muchas cosas falsas que suenen como verdades; pero también sabemos cómo expresar la verdad cuando lo preferimos.” Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, p. 17. (*Teogonía*, 27).

atención en la secuencia temporal con una *intención memorística* para llegar a aquello que ocurrió en los orígenes (“*in illo tempore*”), pero que hoy continúa siendo eficiente e insustituible para el ser humano. Quien sabe de dónde viene, sabe quién es y dónde se encuentra ahora mismo. Asegurarse de los propios orígenes es el medio para superar la angustia, porque en el origen hay plenitud y unión de los contrarios no como caos, sino como cosmos, como orden inteligible.⁹⁰ Precisamente este orden se da no sólo en el mito sino también en la filosofía y es el que nos interesa identificar, así como apreciar la estructura interna que le permite permanecer incluso en la modernidad más recalcitrante. Antes de entrar en materia, conviene observar la relación del mito con el ritual y con el sacrificio.

La sincronicidad del mito y del ritual

La perspectiva de Eliade –como ya se dijo– identifica mito y filosofía al considerar que el pensamiento arcaico utiliza el símbolo, el mito y el rito para sostener un sistema de afirmaciones coherentes sobre la realidad última de las cosas.⁹¹ Esto remite a un tipo de pensamiento que no es totalmente primitivo. Así, la significación y el valor de los actos humanos se presentan porque reproducen un acto mítico primordial y repetitivo. La nutrición, por ejemplo, renueva una comunión; el casamiento y la orgía colectiva son reiterativos porque fueron consagrados en el origen, por los dioses, los antepasados o los héroes.

Esta repetición consciente de gestos paradigmáticos determinados remite a una ontología original. El producto bruto de la naturaleza, el objeto hecho por la industria del hombre, no hallan su *realidad*, su *identidad*, sino en la medida en que participan de una realidad trascendente. El gesto no obtiene su sentido, *realidad*, sino en la medida en que renueva una acción primordial.⁹²

Hay una referencia a un acto originario, correspondiente a un modelo mítico, pero de otra naturaleza. Estas regiones donde predomina lo salvaje, inculto y primitivo están asimiladas al caos porque participan todavía de la modalidad indiferenciada, informe, anterior a la creación. Por eso,

90 Lluís Duch, “El mito”, *op. cit.*, p. 8.

91 Véase *Supra*, p. 33.

92 *Ibid.* p. 15.

cuando se toma posesión de un territorio, es decir, cuando se empieza a explorar, “*se realizan ritos que repiten simbólicamente el acto de la creación*: la zona inculta es primero ‘cosmizada’, luego habitada”.⁹³ La zona “cosmizada” se refiere a un orden creado, después de la inicial confrontación con la realidad imperante. Una vez que se comprende la realidad y se restablece el orden, ya puede el hombre comenzar su periplo alrededor del mundo, para después asentarse en el lugar que mejor le plazca.⁹⁴ Y una vez que encuentra dónde asentarse, entonces sí puede ocuparse en otras actividades de tipo cultural. Attali, refiriéndose a los grupos humanos en pleno movimiento, señala: “En esta larga travesía del tiempo, sólo sobreviven las especies mejor adaptadas a la errancia. Sólo progresan las técnicas de recolección y de caza compatibles con el movimiento. Sólo perduran las mitologías y ritos que dan sentido al viaje”.⁹⁵

La búsqueda de sentido forma parte de seres obligados a adaptarse a un medio inhóspito, el cual debe volverse menos agresivo. La elaboración de mitos y rituales forman parte de esta adaptación al mundo. El punto de vista de Blumenberg al respecto es bastante claro: lo tremendo y fascinante se vuelve soportable, aunque no en el sentido estético que comúnmente se le asigna. Por ejemplo, si el origen de lo demoníaco data de la primera vez que nombró el terror y la incertidumbre, entonces habría una manera de familiarizarse con los medios para conjurar el terror y la duda, tornando la mirada hacia lo útil y lo que ayude a establecer una cultura. Este sería el primer paso de la libertad frente a los relatos míticos. De ahí la atracción de contar en los rituales la parte humana de los dioses. “No olvidemos que la blasfemia es también un correlato del miedo a los poderes, una práctica mágica para, tal vez, descubrir su velada impotencia”.⁹⁶

Blumenberg destaca la transformación y asequibilidad de los dioses griegos, en el sentido de que se da una caracterización humana de los mismos: Hefaios pasa del dios del terror ígneo al dios inventor; a Zeus, para superar su representación de dios de la tormenta con atributos aterradoros, había que asignarle actos humanos; Apolo, el corruptor, se torna en dios luminoso y amable; Leto era una deidad de la noche, espacio donde radica el temor. La transfiguración parece ser el tema indispensable para volver asequible todo aquello que provoca terror:

93 *Ibid.* p. 19.

94 Jacques Attali hace un recuento del trayecto en el mundo de los homínidos hasta llegar al humano moderno, para lo cual hubieron de suceder millones de años. Reafirma la importancia del movimiento y la necesidad de recorrer el mundo cuando dice: “El hombre nace del viaje; tanto su cuerpo como su espíritu son moldeados por el nomadismo. Lo propio del hombre es, en primer lugar, la carrera de un bípedo”. (*El hombre nómada*, p. 13).

95 *Ibid.*, p. 14.

96 *El mito y el concepto de realidad*, p. 34.

El mito no tiende hacia el absoluto, sino, en dirección opuesta, hacia las categorías que determinan la religión y la metafísica. Aun así, este movimiento nunca podrá negar completamente su origen: una pura invención poética jamás habría conseguido este efecto, que consiste en que a los elementos, todavía ensombrecidos por un oscuro compromiso, se les sobrepone una capa de distendida indiferencia.⁹⁷

Blumenberg considera que la importancia de la evolución del mito es básica para entender su perdurabilidad. Señala que la historia no transcurre en las secuencias diacrónicas de lo que todavía no es, lo que es y lo que ya no es, sino en parataxis e hipotaxis sincrónicas, es decir, en yuxtaposición y subordinación de los contenidos históricos. Si usásemos una metáfora, ésta sería la de una red, más que el flujo del río en constante avance. “No existe un triunfo definitivo de la conciencia sobre su abismo: cultura, tradición, racionalidad, ilustración no indican lo que en la vida se puede hacer de una sola vez, de raíz y de una vez por todas, sino más bien el esfuerzo, continuamente renovado, por despotenciar, descubrir, deshacer y convertir en un juego.”⁹⁸

El abismo de la conciencia es todo aquello que puede atemorizar, pero que es necesario confrontar, aunque que no esté ya determinado, y continuamente está en proceso de cambio y reconsideración, incluso de reconstrucción, pues no otra es la idea que subyace a los verbos “despotenciar, descubrir, deshacer y conversión en un juego”. Quizá, en el inicio, el mito y el ritual pudieron surgir como un juego.

No se sabe con certeza cuál fue la primera manifestación, si el mito o el ritual, aunque hay diferentes teorías sobre el tema, destacándose aquella que los vincula de tal modo que operan de manera conjunta y donde no puede existir uno sin el otro. Así, ambos comparten un mismo origen, para luego tomar caminos separados.

William Robertson Smith⁹⁹ considera que al rito, más que relacionarlo con el dogma o la creencia, se le debe enlazar con el mito.¹⁰⁰ De hecho, piensa que el ritual era más importante que el mito para la religión antigua, y que generalmente el mito deriva del ritual, y no el caso contrario, puesto que muchas veces el mito es la explicación del uso religioso. Smith sostiene que los rituales son anteriores a los mitos, e incluso inicialmente no los requieren, aunque los mitos pueden desarrollarse al margen de los rituales. Sin embargo, este autor fue el primero en proponer que los

97 *Idem.*

98 *Ibid.*, p. 35.

99 Orientalista escocés, especialista en la Biblia, profesor de teología y editor de la *Encyclopaedia Britannica*. Su principal libro es *La religión de los semitas*.

100 Robert Segal (ed.), *The Myth and Ritual Theory*, Blackwell Publishers, Mass., 1998, p. 2.

primeros mitos surgieron en concordancia con los rituales. Si bien remarca que el mito es una explicación del ritual, niega que sea una explicación del mundo, tal como hubo de sostener Edward Tylor.¹⁰¹ Para este otro especialista sobre cultura primitiva, el mito es más importante que el ritual, el cual no es sino la aplicación del propio mito. Desde su perspectiva, el mito es la contraparte antigua y primitiva de la ciencia moderna.

James Frazer, en *La rama dorada*, propone una postura más lineal, al establecer la división de la cultura en las etapas de magia, religión y ciencia. En la primera etapa hay rituales, pero no mitos porque no hay dioses. En la religión hay mitos y rituales, pero no están estrechamente relacionados porque los mitos describen el carácter y la conducta de los dioses, mientras los rituales pretenden lograr el favor divino. En la combinación de estas dos etapas, los mitos y rituales funcionan de manera conjunta. Frazer afirma que los rituales presuponen los mitos, los cuales sugerirían las actividades que placen a los dioses, aunque por otro lado puedan ser independientes de los mitos.¹⁰²

Frazer presenta dos versiones de esta perspectiva mito-ritualística. En la primera versión el mito describe la vida del dios de la vegetación y el ritual recupera el mito o esa parte del mito que describe la muerte y el renacimiento del dios. El ritual opera bajo la ley de la semejanza, de acuerdo con la cual la imitación de una acción provoca su desenlace u ocurrencia. Aquí el ritual no manipula a la vegetación directamente, sino manipula al dios de la vegetación. En el ritual el ser humano interpreta el papel del dios y ejerce mágicamente lo que el dios puede realizar. Hay una representación humana que supone o cree firmemente en la conexión con una divinidad, para posteriormente actuar sobre la naturaleza.

En la segunda versión, la función del rey es primordial porque redundante en una apropiación total de la divinidad; ya no es un fingimiento, sino un convencimiento. En aquélla, el rey interpretaba el papel del dios de la vegetación, mientras que en la segunda el rey resulta en sí mismo divino, dado que el dios reside en él. Así como la salud de la vegetación depende de la salud del rey, la salud del dios estriba también en la salud del rey. Debido a la creencia de que la vida o el espíritu del rey mantienen una relación simpatética¹⁰³ con la prosperidad de todo el pueblo, la

101 Antropólogo inglés, fundador de la antropología cultural, miembro de la *Royal Society*.

102 Robert Frazer dice: “En lugar de que el ritual entrañe el mito, como en general se pensaba, la teoría de Frazer propone que el mito se desarrolló como una forma de explicar y justificar el ritual, el cual se desprende a su vez de premisas filosóficas profundamente arraigadas en la mente. Aunque la posición de Frazer acerca del orden de estas fases tendía a oscilar, en esencia permaneció constante: filosofía-ritual-mito”. (James G. Frazer, *La rama dorada*, FCE, México, 2011, p. 15)

103 Los principios de la magia simpatética son la semejanza (lo semejante produce lo semejante) y el contacto o

comunidad primitiva asegura su propio alimento con el asesinato del rey, mientras éste todavía se mantenga saludable y en buena forma, pues sólo de ese modo puede transferir el alma del dios a su sucesor; de caer enfermo o volverse senil, hay el riesgo de que el ganado también enferme y deje de reproducirse. De este modo, el rey muere no imitando la muerte del dios, sino en sacrificio para preservar la salud del dios.¹⁰⁴

Aquí se muestra la relación e importancia del sacrificio con el mito y el ritual. La muerte es necesaria para preservar la vida, aunque parezca contradictorio. No debe olvidarse que la visión mítica es circular, al fundarse en la renovación constante de la naturaleza¹⁰⁵; además, no resulta extraño tampoco que la visión arcaica busca la preservación de la especie, más que del individuo. Por eso el asesinato, entendido como sacrificio, de una persona convertida en rey, puede ser indispensable para el adecuado funcionamiento de la comunidad y de su relación con su entorno. Eliade comenta al respecto:

...todo territorio que se ocupa con el fin de habitarlo o de utilizarlo como “espacio vital” es previamente transformado de “caos” en “cosmos”; es decir, que, por efecto del ritual, se le confiere una “forma” que lo convierte en *real*. Evidentemente, la realidad se manifiesta, para la mentalidad arcaica, como fuerza, eficacia y duración. Por ese hecho, lo real por excelencia es lo *sagrado*; pues sólo lo sagrado *es* de un modo absoluto, obra eficazmente, crea y hace durar las cosas. Los innumerables actos de consagración –de los espacios, de los objetos, de los hombres, etc.– revelan la obsesión de lo real, la sed del primitivo por el *ser*.¹⁰⁶

El ritual resulta importante para fundar un culto y todo culto es en esencia sagrado. Lo sagrado es todo aquello que debe permanecer y perdurar, por encima de todo aquello que siempre es perecedero. La obsesión del hombre primitivo –de acuerdo con Eliade– y del hombre moderno se dirige hacia el *ser*.¹⁰⁷

contagio (las cosas que estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a distancia, aun después de no haber contacto físico). *Ibid.*, p. 23.

104 Robert Segal (ed.), *op. cit.*, p. 5.

105 “Para nosotros lo esencial es que en todas partes existe una concepción del fin y del comienzo de un período temporal, fundado en la observación de los ritmos biocósmicos, que se encuadran en un sistema más vasto, el de las purificaciones periódicas (cf. purgas, ayunos, confesión de los pecados, etc., al consumir la nueva cosecha) y de la regeneración periódica de la vida. Esa necesidad de una regeneración periódica nos parece en sí misma significativa”. (Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, pp. 54-55).

106 *Ibid.*, p. 20.

107 “La interrogación acerca del ser surgió en Grecia en virtud de ciertas experiencias y a consecuencia de cierta situación. Algunos pensadores preguntaron, ante todo, por el ser de las cosas. Ello se explica por dos razones: la

La pregunta por el ser de las cosas y la confianza en hallarlo remite al inicio de la filosofía griega, la cual supone que ha superado al mito desde el momento mismo en que sus preocupaciones se dirigen hacia todo aquello que ya no es mera apariencia, sino permanencia. La búsqueda de la permanencia no es exclusiva de los griegos. El pensamiento arcaico también aspira a dicha permanencia desde el momento mismo que, por medio del mito o del ritual, hay la tentativa de comprender y explicar el mundo y, en su caso, la existencia de alguna o varias divinidades.

Sobre el vínculo entre mito y ritual, Frazer señala que el mito antecede y le da significación al ritual: no se podría actualizar la muerte y renacimiento del dios de la vegetación sin el mito de la muerte y renacimiento del dios, a diferencia de William Robertson Smith, para quien el mito era una derivación del ritual. Si bien es cierto que para Frazer y para Tylor el mito sirve para explicar el mundo, la explicación para el primero sólo persigue un fin, esto es, controlar el mundo, y en este sentido el mito constituye el complemento de la ciencia aplicada y no sólo de la teoría científica.

Ernst Cassirer, en *Filosofía de las formas simbólicas*, sostiene que hay una razón de peso para considerar que el rito es anterior al mito. No se trata de considerar al rito una mera representación del mito y, por tanto, posterior al mismo. Por el contrario, el sentido del rito nunca es totalmente alegórico, imitativo o representativo, sino es completamente real. Los ritos, entonces, se hallan entrelazados con la realidad de la acción de tal modo que forman parte integral de ella.

En las más variadas formas y en las más diversas culturas encontramos generalmente la creencia de que la subsistencia de la vida humana y la existencia misma del mundo dependen de la correcta ejecución de los ritos. Preuss informa que para los indios coras y uitotos la ejecución de los ritos sagrados, de los festivales y cantos es más importante que el producto de todo el trabajo del campo, pues de los ritos depende toda germinación y florecimiento. El culto es el auténtico instrumento en virtud del cual el hombre domina al mundo, no tanto espiritualmente, sino de modo puramente físico.¹⁰⁸

Se establece así un sentimiento de identidad que no permite que haya una imitación o

primera, que creían en la posibilidad de que las cosas tuviesen un ser; la segunda, que se suponían capacitados para descubrir tal ser. Esta última razón es fundamental. En efecto, si hubo antes de los primeros filósofos hombres que preguntaron por el ser de las cosas, aconteció que sus preguntas iban dirigidas a alguien superior (a Dios, a los dioses, al Destino) que suponían ser la única entidad que podía contestarlas. En la pregunta filosófica griega, en cambio, la dirección de la interrogación revierte sobre el ente interrogante. Tenemos así ya varias características de nuestra pregunta: creencia en que hay un ser de las cosas; confianza en la posibilidad de encontrarlo; suposición de que para hallarlo no se necesita ningún auxilio exterior.” José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, p. 653.

108 Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, pp. 63-64.

representación del acontecimiento primordial, y más bien ocurre la transformación en el suceso mismo y en el acontecimiento inmediato, real y efectivo, tal como sucede en el ejemplo de Frazer con la apropiación –no representación– del rey como el dios de la vegetación.

Eliade opina que el mito es posterior en cuanto a su fórmula, pero anterior respecto de su contenido. Es decir, los temas mitológicos se dieron al inicio de los tiempos, pero la expresión de esos temas tuvo que esperar a su manifestación oral y escrita. Además, las sociedades tradicionales poseen como rasgo común la rebelión contra el tiempo concreto e histórico, en una especie de añoranza del retorno periódico al tiempo mítico de los orígenes. Habría, entonces, una actitud de temor y desconfianza del hombre primitivo ante el exterior, el que no distinguiría entre lo material e inmaterial, entre el mundo visible y el invisible, entre un objeto inanimado y uno animado. A este hombre le importan las sensaciones y los efectos presentes. De igual modo, no establece diferencia alguna entre la vigilia y el sueño, o entre la alucinación y la imaginación nacidos del miedo y la realidad. Su vida se basa en el presente y está consumida por un presente soberano equiparable a la eternidad.

La importancia de los ceremoniales védicos, escandinavos o romanos se presentan más claramente cuando se examina el sentido de la repetición de la creación, acto divino por excelencia. Muchos ritos implican un sacrificio, pues de esa manera el ritual queda animado. En ciertas cosmogonías arcaicas el mundo nace por el sacrificio de un monstruo primordial, que simboliza el caos. Así, para asegurar la *realidad* y la *duración* de una construcción se repite el acto divino de la construcción ejemplar: la creación de los mundos y del hombre.

Previamente se obtiene la “realidad” del lugar mediante la consagración del terreno, es decir, por su transformación en un “centro”; luego, la validez del acto de construcción se confirma mediante la repetición del sacrificio divino. Naturalmente, la consagración del “centro” se hace en un espacio cualitativamente distinto del espacio profano. Por la paradoja del rito, todo espacio consagrado coincide con el centro del mundo, así como el tiempo de un ritual cualquiera coincide con el tiempo mítico del “principio”.¹⁰⁹

El ritual se sustenta en el apego a un arquetipo o modelo divino. El rito, con la modernidad, llegará a ser considerado como idolatría, propio del paganismo, cuyos ecos se dejan oír en la adoración de los santos. Se piensa que el rito no tiene ningún valor salvífico, además de que suele

109 *El mito del eterno retorno*, pp. 27-28.

ser un sustituto de la fe. La idolatría es una actitud antirreligiosa y se define como una veneración de la divinidad, adulación viciosa en donde el sujeto piensa que será salvado sin que mantenga un comportamiento honrado.¹¹⁰

Héctor Solsona Quilis, en su ensayo “Mito y ritual”, reflexiona sobre la función social y ceremonial del rito. Después de señalar algunos equívocos en los que incurre Eliade cuando habla del paso del tiempo cíclico al histórico, ejemplificado en el sacrificio de Isaac, señala que no hay una relación clara entre rito y mito y que la interpretación de Eliade sobre los ritos por medio de la cosmogonía es falsa porque el mito no explica totalmente al rito.

El mito es símbolo de otra cosa, a saber: la formulación de reglas de juego de la interacción social, reglas que no se pueden fundamentar racionalmente y de las que no podemos dar cuenta. No hay reactualización de ningún instante de la creación sino es por la revivificación de la emoción numinosa (divina o sagrada) que debe ser reglamentada socialmente.¹¹¹

El autor concluye que teóricamente el mito debe fundar la *praxis* (la práctica del mismo, representada por el ritual); empíricamente todo apunta a que el mito es una racionalización *a posteriori* (posterior) del rito. Si el mito es la explicación de todo lo que es, entonces tiene lugar una revelación de carácter divino. Si el rito es anterior al mito, entonces el mito aparece como una revelación en el sentido de una toma de conciencia que no requiere divinidad alguna. En este caso, el mito es una racionalización, no una razón,¹¹² esto es, una explicación de un acontecimiento y no la mera confirmación de un hecho. Ante esta disyuntiva, elegir entre las acciones de los dioses o de los hombres, parecería que tendríamos que optar por la racionalización a la que nos conduce el mito, dado que el mito como explicación de “todo lo que es” no nos resulta, a nosotros, seres de la modernidad, suficiente.

Por su parte, Walter Burkert considera que el ritual religioso se presenta como institución colectiva, en tanto existe en el individuo una necesidad de pertenecer a la comunidad y no estar aislado. El ritual entraña una acción, concretamente en un acto sagrado, en el cual inicialmente había un sacrificio y luego el consumo de un animal doméstico dedicado a un dios. El sacrificio

110 José Miguel Odero, “Rito y ritualismo: una clarificación”, Universidad de Navarra, Pamplona, s/a.

111 *A parte rei*, núm. 18, <http://aparterei.com>, p. 6.

112 *Ibid.*, p. 7. La diferencia entre racionalización y razón no es del todo clara, aunque la primera se entiende como la mera acción de tipo racional y la segunda como la acción ya efectuada y confirmada.

representa todo un acontecimiento significativo y excepcional que permite distinguirlo de lo cotidiano. Burkert describe detenidamente los elementos del sacrificio y resulta destacable que sólo en el altar de piedra o el montón de cenizas se puede y debe derramar sangre. El ritual se presenta como una escenificación en la que todos deben estar involucrados, deben creer sin cuestionar la representación y, además, todos deben estar de acuerdo en realizarlo, principalmente la víctima propiciatoria, ya sea consciente o no del suceso.

El ritual queda establecido de manera unánime y predispone a los participantes a seguirlo al pie de la letra. El ritual, entonces, consiste en una serie de acciones habituales dirigidas hacia un fin definido. De no hacerlo, se le invalida y pierde el sentido de su actividad, la cual consiste concretamente en mantener un nexo consistente y fehaciente con la divinidad. Si bien es cierto que suele ir acompañado del mito, también es cierto que puede desprenderse y seguir su camino de manera autónoma e individualizada. La acción así realizada presenta una respuesta de calma y tranquilidad a los oficiantes. Todo ritual entraña, por tanto, este sentido de restablecimiento de un equilibrio que se creía perdido o quizás alterado.

Algunas consideraciones sobre el mito y el ritual

Plantear la cuestión sobre si se presentó primero el mito o el ritual resulta complicado, sobre todo cuando se ofrecen argumentos similares acerca de la preeminencia de uno u otro. Lo cierto es que ambos son importantes para entender el desarrollo del contenido de la conciencia mítica. Decimos conciencia porque el mito o el ritual entrañan una comprensión sobre su propia práctica y ejercicio. En este sentido, creemos que es importante considerar la opinión de Blumenberg sobre la recepción del mito, en tanto opera como atadura a lo objetivo al limitar la tendencia a la ilimitación de lo arbitrario por medio de la modalidad de un horizonte dado de antemano. Y en tanto la recepción del mito funciona como contenedor de múltiples ideas, creencias o interpretaciones, se muestra su necesidad para no excederse en explicaciones interminables de los fenómenos o de los diversos acontecimientos de un determinado grupo social. Posteriormente, Blumenberg explica que hay una confusión de lo significativo con lo verdadero porque “la significación es tan sólo aquella cualidad de los mitologemas que los mantiene dentro de la tradición por medio de la apelación a ‘elaboraciones’ siempre nuevas.”¹¹³ Además, no todo aquello que resulte significativo, como el mito o el ritual, tiene que ser necesariamente verdadero. Así, el

113 *El mito y el concepto de realidad*, p. 57.

mito no puede ser totalmente verdadero porque su definición ya entraña un contenido de cambio y reacomodo constante.

Cuando Blumenberg dice que la significación del mito es una alegoría o alegoresis, resulta un malentendido de esta “significación”, y no se entiende porque resulta extraño el “comparativo ontológico” que presupone (la evidencia momentánea de realidad es el grado supremo de un esquema ascensional, como sucede con la metáfora sobre la caverna de Platón). “Toda alegoresis exige una univocidad; será la ironía moderna la que ofrecerá ‘versiones’ donde elegir”.¹¹⁴ Incluso con esa pretensión de univocidad no se entiende la significación, porque ésta implica la polisemia, que es el fundamento de la reelaboración mítica. Schelling ya destacaba esta característica, lo que presenta las dificultades de identificar el mito con la verdad, al grado que el propio Schelling mencionaba que las propias teorías sobre el mito tienden a volverse ellas mismas mitológicas.

En apariencia hay una contradicción por parte de Blumenberg al señalar que la significación del mito es ya una alegoría, pero también al decir que la significación es polisémica. La alegoría es unívoca, pero no la polisemia. Sin embargo, apela a la recepción del mito por parte de la modernidad y es la modernidad la que presentará diferentes versiones o teorías del mito, lo que en sí mismo –de acuerdo con Schelling– constituye ya otra mitología.

Lo anterior no hace sino exponer las dificultades de la expresión mítica, dejando al descubierto una tendencia a exhibir las limitaciones de la misma, pero no obstante forma parte de una manera muy peculiar de comprensión. Dice Blumenberg al respecto:

Se ha intentado explicar las dificultades para acceder a la mitología por medio de la prelogicidad del pensamiento ‘primitivo’ sobre el que se fundamenta; pero las inconsistencias que nos llaman la atención podrían ser transgresiones de una construcción sistemática, que no tienen nada que ver con una vulneración del principio de contradicción. Parece más plausible la tentativa de Ernst Cassirer de asignar al pensamiento mítico una condición precategórica, o sea, atribuirle respecto de la asociación de fenómenos un margen más amplio y una menor rigidez.¹¹⁵

La idea de Blumenberg es intentar hacer comprensibles las estructuras precategoriales presentadas por Cassirer, “a partir de la diferencia en la comprensión de la realidad que le es inherente y, al mismo tiempo y como intención primera, hacer derivar de esta diferencia las formas

114 *Ibid.*, p. 58.

115 *Ibid.*, pp. 58-59.

e intensidad de la recepción del mito”.¹¹⁶ De ahí, pues, que se muestre inevitable el choque entre el concepto moderno de realidad (el cual es un contexto abierto, unánime, donde la realidad es resultado de una realización o comprensión, de una fiabilidad mantenida a través del tiempo, aunque nunca definitivamente asegurada, de una consistencia nunca concluida, que por ello depende del futuro) y la posibilidad de percibir en un dato la validez de la existencia –de lo que propiamente es– o pensarlo como apercebido y ver en ello una exhortación a la repetición (como hace el mito). Las dos posturas, en apariencia contrarias, resultan más bien complementarias, que es la idea eje que mantenemos a lo largo de nuestro trabajo.

El sacrificio y la visión prometeica

El sacrificio tiene una vinculación estrecha con el mito y el ritual, pero no se sabe con certeza de dónde derivó la idea de sacrificio, aunque en el mito de Prometeo se expresa ya una manera de comprender el ritual: en una época en donde convivían los dioses y los hombres por igual, Prometeo, el Titán, tuvo a bien repartir el festín entre unos y otros. Mediante engaño, dio “los huesos blancos de buey envueltos en brillante grasa” a los dioses y “la carne y entrañas grasientas con gordura guardó en un cuero, cubriéndolas en vientre bovino”¹¹⁷ a los hombres, aunque Zeus se percató del mismo,¹¹⁸ y posteriormente cobraría venganza ante este hecho y ante el otro engaño, el robo del fuego divino.

Kerényi reflexiona que hay algo de paradójico sobre la inicial relación entre dioses y hombres, principalmente cuando “el escenario de un primer acontecimiento conducente a nuestro mundo esté localizado en este mismo mundo”,¹¹⁹ aunque acepta que este tipo de paradojas son comunes en los mitos o mitologemas¹²⁰ cosmogónicos. Generalmente se acepta que el sacrificio tiene que ver con un primer acto de creación o como acto fundacional del orden imperante en el mundo. Kerényi pone de ejemplo a Cristo y la última cena como un acto cultural arquetípico que

116 *Idem.*

117 Karl Kerényi, *Prometeo (IV)*, Editorial Sexto Piso, México, 2011, p. 48.

118 “Y Zeus, que sabe planes eternos, lo advirtió y no ignoró la trampa. Pero preveía en su ánimo desdichas para los hombres mortales, que iban entonces a cumplirse. Y él tomó para sí en sus manos la blanca grasa. Se enfureció en sus entrañas y la cólera invadió su ánimo, cuando vio los blancos huesos del buey bajo la engañosa treta. Desde entonces en honor de los Inmortales las tribus de los humanos sobre la tierra queman los blancos huesos en los altares humeantes de los sacrificios”. Carlos García Gual, *Prometeo: mito y literatura*, FCE, México, 2009, p. 29.

119 Karl Kerényi, *op. cit.*, p. 50. Otra paradoja del mundo mitológico consiste en su existencia con anterioridad a los poetas, no obstante que son los poetas quienes dan forma a la mitología. (*Ibid.*, p. 31).

120 Un mitologema procede de mitología, actividad que se ubica junto a otras actividades trascendentes y lúdicas de la humanidad en periodos muy antiguos de la historia. (*Ibid.*, p. 9).

adquirió la forma del sacrificio fundacional para después convertirse en el gran sacrificio en el que se fundaría el mundo de la salvación. Posteriormente dice:

Sin embargo, este ejemplo sólo es citado por lo que representa de contraste: el sacrificio de la fundación del mundo cristiano debía poseer el sentido de la reconciliación, la resolución de la tensión, la igualación en cierto modo de la diferencia existente entre Dios y el hombre. Lo que contrasta con el acto tan diferente de Prometeo, que según el criterio del narrador debe explicar cómo es posible que en ciertos sacrificios de los griegos pensados para los celestiales moradores, los dioses recibieran la parte más atractiva, aunque menos valiosa.¹²¹

La idea del sacrificio es una manera de distinguir a dioses y hombres, cada quien con la respectiva parte de lo ofrendado, siendo los repartidores quienes obtienen lo mejor, y que en el fondo lo que logran es una legitimación de su práctica ritual y la separación de los representantes divinos. Comenta Kerényi al respecto: “La equidad de esta diferenciación, según Hesíodo, radica en el hecho de que los hombres son tal como se muestran en tanto que sacrificadores: unos engañadores engañados.”¹²² Curiosamente desde esta perspectiva se coloca a los hombres como si ellos fueron los que salieron perdiendo en el intercambio, cuando no es así porque comieron la mejor parte. Los males, las enfermedades y la muerte que, después de la astucia de Prometeo en contra de los dioses, harán su aparición como justo castigo divino no es, entonces, sino la sola manera de promover una enseñanza de tipo moral por el comportamiento inadecuado. No obstante, esa idea es cuestionable porque lo que busca es una explicación a una realidad presente e ineludible. La visión mítica concibe un estado ideal que posteriormente habrá de finalizar de modo contundente, tal como se ejemplifica en el mito de Prometeo: la separación con los dioses y el cargo de todos los males propios de la raza humana.¹²³ El arribo del mito no hace sino explicitar una situación ominosa pero recreando un pasado imaginario, contrastante por completo con eso que refiere Blumenberg como el absolutismo de la realidad,¹²⁴ en el cual el ser humano no tenía en su mano –ni creía tener– las condiciones de su existencia.

121 *Ibid.*, p. 51.

122 *Idem.*

123 Lo más importante para la comprensión del Prometeo –de Goethe– es el destino común humano y los hombres con el espíritu más desarrollado, quienes habrán de sobrellevarlo con mayor esfuerzo. (*Ibid.*, p. 22).

124 “Sea cual sea la esencia del ser pre-humano, empujado por un cambio forzado o casual de su espacio vital a percibir las ventajas sensoriales de la bípeda marcha erecta y a estabilizarla –pese a todas las desventajas internas que esto supone para las funciones orgánicas–, el caso es que, en definitiva, abandonó la protección de una forma de vida oculta y adaptada para exponerse a los riesgos de ese horizonte de percepción que se le abría como inherente a su perceptibilidad.” (*Trabajo sobre el mito*, p. 12).

La necesidad del sacrificio deriva del acto creador o fundacional del mundo. Generalmente, en la recepción de la tradición mítica hay algunos afectos de lo primitivo que retorna. Ante ello ya no se requiere argumentación alguna. Así ocurre con Prometeo:

La emergencia de la figura prometeica desde el renacimiento a modo de fósil-guía – cuando menos como una pretensión de audacia en la autoformulación de la época moderna– en la literatura fue excesivamente abordada en el sentido de un contentarse humanista con la constancia de un elemento cultural sancionado, o sea, a la manera de los trabajos sobre los tópicos. El carácter aclarativo de un “acontecimiento” como éste sólo tiene lugar cuando se percibe el entrelazamiento de las tendencias, opuestas en el plano formal, de constancia y variación, de unión y divagación, de tradición y audacia innovadora.¹²⁵

Las interpretaciones sobre Prometeo cambian con el tiempo. En el Renacimiento se le equipara con Adán; Wilhelm Schlegel considera que el Titán imitó la naturaleza y modela al hombre del barro; para Herder, sólo es un artista y no un técnico, su majestuosidad todavía no se convierte en la figura de autoafirmación y del nihilismo heroico; Vico señala que es el dominador de lo monstruoso, no el portador del fuego; Marx dice que es el santo y mártir más distinguido del calendario filosófico; para Heidegger, es el primer filósofo porque supo estar a merced de su destino; para la comedia ática, Prometeo es sólo un ladrón de la carne sacrificial.¹²⁶ Lo cierto es que la figura de Prometeo se mantiene incólume y singular a lo largo del tiempo y su apreciación, como su recepción, dependen en gran medida del contexto social donde se ubique.

Un extenso estudio sobre Prometeo y su recepción mítico-simbólica realiza Blumenberg en *Trabajo sobre el mito*. La tercera, cuarta y quinta partes del texto resultan una abrumadora y completa explicación sobre la recepción del mitologema de Prometeo en Occidente, no sólo con la imagen del personaje como ladrón del fuego divino o como fundador de la cultura, sino también como el protector de la humanidad. Blumenberg destaca este carácter del Titán como benefactor y artífice al mismo tiempo:

Los hombres son, por naturaleza, estúpidos, como los animales, e indignos de la existencia. Zeus los quiere aniquilar y cuenta con que, en la situación en que están, no podrán durar gran cosa. Y entonces interviene Prometeo, que es el primero que hace de estos seres auténticos seres humanos. Esa “profundización” del mitologema está ya

125 *El mito y el concepto de realidad*, pp. 39-40.

126 *Ibid.*, pp. 40-41.

a punto de dar el salto a una interpretación del fuego como la capacidad de creación e invención por antonomasia, ya que es un presupuesto para la transformación y refinamiento de todos los objetos de la naturaleza. La cultura sería, simultáneamente, tanto una forma de instruir como también de despertar la autocapacidad de activación del sujeto. Prometeo no sería, primero, el ceramista de la humanidad y, luego, el donador del fuego, sino el creador del hombre mediante el fuego; esto es lo que constituye la *differentia specifica* del hombre, como lo será, de nuevo, en la paleontología antropológica de la actualidad.¹²⁷

Conviene resaltar el elemento mítico en la generación del hombre. Ernst Cassirer alude, de modo semejante, a la teología órfica para ensalzar el origen titánico del hombre cuando refiere la leyenda de Dionisos Zagreo: hijo de Zeus y Semele, pero odiado y perseguido por Hera, quien incitó a los Titanes para matarlo. Escapa mediante repetidas metamorfosis, pero fue vencido revestido como toro, para luego ser despedazado y comido. Zeus castiga y destruye a los Titanes con el rayo. De las cenizas surgió la raza de los hombres.¹²⁸ De acuerdo con esta historia, en el origen del hombre habría una carga de asesinatos y muerte que de alguna forma marcaría su posterior existencia, y que devendría en *homo necans* (hombre asesino), como ya hubo de señalar Walter Burkert.

Por otro lado, Blumenberg explica que en el diálogo platónico *Protágoras* se cuenta que Prometeo y Epimeteo trabajan afanosamente a base de tierra y fuego en la producción de los seres vivos. Epimeteo persuade a Prometeo de que lo deje equipar a aquellas criaturas con las capacidades necesarias para la supervivencia. Cuando llega el día convenido para la terminación de la obra, Epimeteo ha incurrido en la torpeza de pasar por alto al hombre. De manera que éste se convierte en un *akósmêton génos*, expresión con un doble significado, pues se refiere tanto a su defecto de equipamiento natural como también a la transgresión que supone frente a la cualidad cósmica, a la ordenación del mundo. Prometeo resulta responsable de ceder ante su hermano la parte decisiva de la obra demiúrgica. Para posibilitar a aquel ser, desnudo y desvalido, la supervivencia, se convierte él mismo en delincuente al robar a los dioses la *tékhne*: la capacidad de forjar y tejer con ayuda de fuego, que puede representar perfectamente la posesión del *logos*, sustituto de todo aquello de lo que el ser humano había sido privado.¹²⁹

El vínculo de los hombres con Prometeo es muy cercano, ante lo cual Blumenberg afirma que el mito aparece como un proceso total de entrelazamiento de dioses y hombres; concretamente

127 *Trabajo sobre el mito*, p. 334.

128 Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, p. 54.

129 *Trabajo sobre el mito*, p. 359.

en el mito de Prometeo constituye la oportunidad para el hombre de pasar, de la indignidad, a la necesidad existencial que tenían los dioses.¹³⁰ Aún más, si el nombre de Prometeo pudo emerger en la alegorización y metafórica cristianas fue como prototipo de un único Dios para las dos funciones, esto es, la de creador y salvador de hombre.¹³¹

La diversidad de interpretaciones forma parte de la recepción mítica, en tanto el mito resulta cercano a la poesía y a la apertura interpretativa, sobre todo cuando ha sido superado por la racionalidad, propia de la época moderna. Lo relevante del tema es que permite entender la relación sacrificial, en tanto vínculo humano y divino. ¿Cuándo ocurrió la separación? es difícil saberlo, aunque sí podríamos suponer la necesidad de las representaciones de lo divino como parte de una necesidad inherente a los seres humanos para tener una mejor comprensión de su entorno. Tal es la exigencia del sacrificio.

El antecedente sacrificial

Para Ernst Cassirer al sacrificio le antecede el culto o ritual. El culto es la relación activa que el hombre establece con sus dioses. Ahí lo divino no se representa ni se imagina indirectamente, si no hay una influencia directa sobre ello. Cassirer reflexiona que los motivos mitológicos no derivaron de una intuición de un proceso natural, sino de la intuición de un proceso de culto. Lo cual quiere decir que la mitología hubo de proceder del ritual, el que constituye una conducta activa del hombre. Pero ¿cuál es precisamente el significado del culto? Si bien Hegel concibe al culto como el proceso eterno del sujeto por identificarse con su esencia y, si bien el sujeto religioso y Dios se encuentran separados, el significado del culto o del ritual es la unidad concreta del sujeto con Dios, donde se tiene la clara conciencia de que “el yo está en Dios y Dios en mí”.¹³²

En el desarrollo entre el culto y el ritual religioso ha alcanzado un motivo central el sacrificio, al asumir las más variadas formas: sacrificio de ofrenda o de purificación, sacrificio de súplica o de gracias o propiciatorio, lo que constituye en estas formas de manifestación un núcleo firme en torno del cual se agrupa la acción del culto. Aquí la creencia religiosa verdaderamente se visualiza y se transforma directamente en acción.¹³³ El oficiante establece una nueva relación

130 *Ibid.*, p. 373.

131 *Ibid.*, p. 384.

132 Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, p. 273.

133 *Idem.*

interpersonal al integrarse en una manifestación de cercanía no sólo con lo divino, sino también con sus compañeros. Esto resulta así porque la vinculación religiosa debe ser sólida y firme, en tanto convicción y necesidad. El ejercicio sacrificial remite a un lazo indisoluble, cuya pretensión es ser duradero e irrompible. Para lograr tal certeza se requiere la exhibición del poder inherente y que no es sino la contención del deseo.

La limitación que entraña el sacrificio es la limitación del apetito sensible, en tanto renuncia autoimpuesta por el propio yo. En esta propia continencia radica su poder. El poder del mismo radica en su auto-continencia (tal como ocurre con el ascetismo religioso), el cual no deja de ser egocéntrico: “al someterse el yo a determinadas privaciones físicas lo único que quiere lograr es fortalecer su mana, su poder y efectividad fisico-mágicos”.¹³⁴

No obstante, hay otro tipo de sacrificio, no únicamente el de la limitación de lo sensible y del deseo, que remite al sacrificio de ofrenda, de intercambio mutuo sometido a la necesidad (por ejemplo, el sacrificio védico de los caballos),¹³⁵ pues se piensa que el dios y el hombre se requieren por igual, y el sacrificio de ofrenda adquiere mayor profundidad y significado cuando ya no se atiende únicamente al contenido de la ofrenda, sino se centra en el modo de dar u ofrecer, que es la parte medular del sacrificio. Más adelante regresaremos a este punto al hablar del potlatch.

Como ya se había expresado, para Walter Burkert el ritual religioso es una institución colectiva, en tanto hay una necesidad de pertenecer a la comunidad. Mientras funciona de manera colectiva, el ritual de sacrificio entraña una representación o simulación que no debe descartarse. Burkert comenta:

Una vez que la procesión ha llegado al lugar sagrado, se traza un círculo que incluye el lugar del sacrificio, el animal, los participantes: la cesta sacrificial y el recipiente con el agua se llevan en círculo alrededor de todos y se delimita de este modo lo “sagrado” y lo profano. Todos están “en torno al altar”. Como primera acción colectiva, se vierte agua de la jarra sobre las manos de cada participante por turnos: éste es el “comienzo” (*archestha*). También se rocía el animal con agua, esto provoca que sacuda la cabeza, lo que es interpretado como señal de asentimiento.¹³⁶

134 *Ibid.*, p. 275.

135 “Clavados en el año como cuñas estaban los tres días finales de la *ásvamedha*, 'el sacrificio del caballo', que es el rey de los sacrificios: quien lo celebra se convierte en rey entre los reyes y obtiene todo cuanto desea. Las ceremonias duraban sólo tres días, pero todo el año convergía hacia aquel fragmento de tiempo.” Roberto Calasso, *Ka*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1999, p. 133.

136 Walter Burkert, *Religión griega arcaica y clásica*, Abada Editores, Madrid, 2007, p. 80.

Esta “interpretación” de la señal de asentimiento es una adecuación y reafirmación del acto sacrificial. Aquí hay una maniobra encubierta para realizar los sacrificios sin ninguna culpa ante la violencia que tendrá lugar. No se sabe con exactitud cuándo se dio la transición del sacrificio animal al sacrificio humano, o viceversa, o si se dio al mismo tiempo.¹³⁷ Más adelante Burkert señala que el sacrificio de animales es una muerte ritualizada seguida de un banquete de carne. El sacrificio tiene variaciones pero mantiene una misma estructura, como la ya mencionada. Con el arribo de la reflexión entre los griegos surge la duda, esto es, cómo se lleva a cabo un sacrificio hecho para un dios que no recibe nada a cambio. Y si esto es así, se debe buscar una manera de convencer a todos de que sí se logra un intercambio, así sea de tipo inmaterial o espiritual.

Se sabe que el sacrificio crea una relación entre quien lo realiza y el dios; los poetas narran cómo el dios recuerda el sacrificio con agrado o se enfurece peligrosamente si no se realiza (ver *Ilíada*, I, 40; *Odisea* I, 66; *Ilíada*, 9; Biblia, Caín y Abel). Pero lo que llega al cielo es sólo el vapor graso que sube con el humo; imaginar qué podrían hacer los dioses con él resulta casi una farsa; aquí, los hombres, mortales, dependientes de la comida, que matan. Bien es verdad que la narración de Hesíodo explica la división de las porciones entre dioses y hombres sólo como el fruto de un engaño.¹³⁸

¿Qué reciben los dioses a cambio? En realidad nada, porque el festín es para los hombres, no para los dioses. Ciertamente, se asume la divinidad para dejar patente una cosa: el mundo o la realidad resultan completamente ajenos y la única o una de las maneras de apropiarse del mismo es la fundación de un vínculo sagrado. ¿De dónde viene la necesidad de establecer tal vínculo? Blumenberg ya lo había mencionado como una forma de controlar el entorno, la realidad inmediata, además de que sería la manera de cumplir con su deseo de felicidad y de “transformar las cosas a valores absolutos”. De este modo, lo tremendo y lo fascinante se vuelve soportable.

El mito no tiende hacia el absoluto, sino, en dirección opuesta, hacia las categorías

137 G. van der Leeuw comenta: “Cualquier cosa puede ser portadora de poder y aun cuando ella misma no expresa nada acerca de su potencia, basta que se le diga para que sea poderosa.” (G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, FCE, México, 1975, p. 26). Lo cual podría aplicarse al sacrificio, respecto a que hay cierta modificación inherente al objeto sacrificial, en este caso, el uso de un animal, para después sustituirlo de modo casi natural con un ser humano. Calasso acota que gracias al conocimiento se pudo posponer el sacrificio: “El conocimiento no es una respuesta sino una desafiante interrogación: ¿Ka? ¿Quién? El conocimiento es el último subterfugio para no ser ejecutado, ya que permite obtener una dilación, aunque provisoria, para que la propia cabeza no sea cortada. Este era otro de los motivos por los que se celebraba el sacrificio del caballo.” Roberto Calasso, *op. cit.*, p. 156.

138 Walter Burkert, *op. cit.*, p. 81.

que determinan la religión y la metafísica. Aun así, este movimiento nunca podrá negar completamente su origen: una pura invención poética jamás habría conseguido este efecto, que consiste en que a los elementos, todavía ensombrecidos por un oscuro compromiso, se les sobrepone una capa de distendida indiferencia.¹³⁹

La mitificación –dice Kahler– no sólo surge de la inercia humana o de la continua regeneración de la urgencia mítica, sino también del temor del hombre al cambio, de la necesidad de protegerse de todo trastorno de los puntales de su vida. Antiguamente, el fundamento era la divinidad, donde se admitía lo incalculable de todo fundamento último y en el que se aliviaba el temor a lo impenetrable. El mito, como la magia y el conjuro, era el medio de acercarse y familiarizarse con lo divino.¹⁴⁰

La edad de la razón conduce, posteriormente, a una separación de la divinidad. Así, el cosmos y los orígenes del hombre y de sus instituciones han sido despojados del elemento divino. El universo queda abierto a múltiples investigaciones y el hombre experimenta cambios, que no son sino las transformaciones de sus modos de vida. Se intenta apoyar en la razón como una firme base para llevar a cabo con seguridad su mundo cotidiano como sus alteraciones y progresos materiales. “Con este propósito, para su tranquilidad, desea tener estable su razón, ponerla fuera de duda. De esta manera, la mitificación ha perdido su aspecto concreto; ya no adopta la forma de imágenes o ídolos, sino que se ha convertido en una pura función.”¹⁴¹

El temor del hombre al cambio y sus rupturas (temor a sí mismo y a su interioridad) es explotado por fuerzas interesadas en mantener tal estado de cosas y opuestas a toda reforma, las cuales cultivan intencionalmente la tendencia a mitificar las bases del Estado y el estilo de vida tradicional, impidiendo incluso su análisis. La racionalidad queda superada porque una vez que las bases originales se tornen inviolables y sagradas adquieren un carácter cada vez más irracional. Por ejemplo, los movimientos fascistas.

Con ayuda de estos hábiles mitos y su estatuaría inviolabilidad, los nazis lograron socavar los pilares morales de nuestra civilización, pilares que, a su vez, se apoyaban en principios que desde hacía largo tiempo no eran ya más que mitos. En esto, los nazis nos rindieron un servicio: lo que había parecido meramente deseable, ellos lo hicieron necesario; nosotros, por nuestra parte, estamos obligados a remodelar los

139 *El mito y el concepto de realidad*, p. 34.

140 Erich Kahler, *Nuestro laberinto*, FCE, México, 1972, pp. 91-92.

141 *Ibid.*, p. 92.

principios de nuestra civilización, someterlos a la prueba de nuestros conocimientos actuales y, por otra parte, hacerlos efectivos en nuestra vida de hoy.¹⁴²

Kahler destaca que no se puede erradicar una base fija e irracional de la propia existencia porque la razón no es suficiente para comprender el universo. En el caso de la física y el psicoanálisis, ambos provocan en el hombre “el primitivo estremecimiento ante los insondables abismos que han vuelto a abrirse en los límites del mundo exterior”; el psicoanálisis por revelar el secreto pavor del hombre a las profundidades de su mundo interno. La física, por su parte, ha probado que estas angustias son funciones unas de otras, que son ese mismo y único pavor a lo desconocido que es la verdadera fuente del mito.¹⁴³ Por consiguiente, el manejo racional del mundo resulta limitado porque hay infinidad de acontecimientos que escapan a la razón. Esto quiere decir que no hay nada definitivo ni acabado, puesto que está en un constante proceso de cambio y modificación, lo que de alguna manera remite a otra de las metáforas estudiadas por Blumenberg, “la corriente de la conciencia”, la que, por supuesto, no resulta del todo novedosa.¹⁴⁴ Con la corriente de la conciencia se alcanza la metáfora absoluta de algo que conforma la conciencia o la vida subjetiva.

La corriente de la conciencia es la metáfora dominante de la fenomenología de Husserl. Se vuelve dominante sobre todo para el que observa en retrospectiva, a quien ya se le hace difícil tener presente todavía que hubo otras metáforas que dominaron la historia de la representación de la conciencia: la del receptáculo espacial, la de la materia plástica y la de la superficie para escribir del material que fuera según la cultura. A diferencia de la metáfora de la fuente, y más aún de la fuente primordial, la metáfora de la corriente se formó primero en Husserl con absoluta independencia de toda infección provocada por el lenguaje de la 'filosofía de la vida'. La filosofía de la vida hace de la corriente de la conciencia la 'corriente vital' en Georg Simmel, e incluso la 'murmurante' corriente del ser en Max Scheler.¹⁴⁵

Blumenberg se decanta por la postura de Husserl, aunque reconoce algunos de sus

142 *Ibid.*, p. 93.

143 *Ibid.*, p. 95.

144 William James considera a la experiencia como una corriente de pensamiento o de la conciencia. Desde su perspectiva, no hay sensaciones aisladas. Por el contrario, concibe a la conciencia como una multiplicidad palpitante de objetos y relaciones, de modo que las sensaciones simples son resultado de una atención discriminadora. El pensamiento, entonces, habría de formar parte de una conciencia personal. Además, el pensamiento se halla en un cambio constante, inmerso en una continuidad y con la capacidad de elegir o seleccionar los objetos de su atención, los cuales son independientes entre sí. (*Principios de psicología*, FCE, México, 1994, p. 181.)

145 Hans Blumenberg, *Fuentes, corrientes, icebergs*, FCE, México, 2016, p. 122.

antecedentes, como Bergson (impronta o impulso vital) y Scheler (realidad total fluida). En Husserl la conciencia se presenta como “repertorio fenomenológico real completo del yo empírico” o como “entretejido de las vivencias psíquicas en la unidad de la corriente de vivencias”, lo cual no es muy diferente de lo que plantea William James sobre la conciencia, en tanto un elemento que fluye en la propia experiencia, y ésta a su vez remite a lo conexo, a todo aquello que se encuentra relacionado entre sí, como en un entramado o tejido, aunque la conciencia no se percate de esta vinculación, sea por sus limitaciones o simplemente porque se encuentra separada.¹⁴⁶

En Husserl la corriente de vivencias y la corriente de conciencia son equivalentes porque la vivencia forma parte de la unidad de la conciencia (en tanto corriente de la conciencia fenomenológicamente homogénea de un yo empírico). “La metáfora de la corriente hace aparecer precisamente esos contenidos como un todo real en lo que vivencia la conciencia es de tal manera *su* vivencia que no existe diferencia entre el contenido consciente y la vivencia”.¹⁴⁷ Lo anterior parece evidente *per se*, en tanto conciencia y vivencia conforman una y la misma cosa, aunque a Blumenberg le resulta indispensable precisar las sutilezas entre ambos conceptos, pues considera importante que hablar de la corriente de la conciencia no necesariamente conlleva a la idea del *cogito sum* (del ser pensante) y que sólo consiste en un recurso descriptivo, puesto que la evidencia esencial es justamente ese ser que piensa el mundo y se piensa a sí mismo, punto de referencia ineludible de una comprensión del entorno, o superación del terror inicial que le inspira la realidad circundante.

Esta última perspectiva del movimiento de la conciencia se contrapone a lo mítico, en tanto lo que no se mueve, ni cambia, ni se transforma es completamente mítico. De ahí, entonces, la necesidad de reexaminar las bases sobre las que vivimos, sin excluir la reconstrucción del sistema ante el cambio próximo. Cabría preguntar, ¿no hay plena conciencia en la visión mítica? No, porque el mito no requiere ser comprendido ni racionalizado, sólo sentido y expresado. Pero, ¿los sentidos y el sentimiento forman parte ya de la conciencia y de la vivencia? Ciertamente, si se equipara la conciencia con la razón, es claro que mito y logos (razón) poseen diferencias. Sin embargo, si el mito y el logos no son distintos y no sólo que el segundo deviene del primero, sino además que el mito no ha sido superado y pervive en el logos mismo, en este sentido hay una plena identificación

146 James alude aquí a la incapacidad humana de percibir la experiencia en su franco movimiento, en la constancia de un flujo que escapa a la percepción porque parece haber cierta necesidad de contenerla en los límites de la comprensión. De ahí que algunos comentaristas vinculen esta idea de James con el planteamiento bergsonian de “sumergirse en el flujo” de la temporalidad.

147 *Fuentes, corrientes, icebergs*, pp. 123-124.

entre la conciencia mítica y la conciencia racional, en tanto vivencias que se hallan en contextos diferentes. Conviene recordar que lo irracional suele aplicarse al mito, sin ser de su exclusividad, porque la irracionalidad se halla en la base de la conciencia. En este punto es importante señalar que el sacrificio tiene muchos elementos de tipo irracional, lo que se verá con más detalle en la presentación del chivo expiatorio exhibido por René Girard.

La búsqueda de un chivo expiatorio¹⁴⁸

Uno de los contenidos de irracionalidad que subyacen al comportamiento humano es la exposición de una víctima propiciatoria. El acto en sí no es nada racional y, por el contrario, posee elementos de contenida y atenuada violencia que resulta singularizada. La generalidad de la misma se pierde en aras de un convivencia pacífica o veladamente justiciera al encontrar un culpable y sobre él inducir las vejaciones y el crimen sin culpa ni castigo.

Así, la expulsión de la víctima para apaciguar a los dioses e intentar solucionar los desastres en una época de estrés, hambrunas, guerras o plagas es uno de los rituales tipo del mundo antiguo. Esta víctima suele ser un animal, aunque en Grecia no fue raro que los *pharmakoi* sean seres humanos e incluso que, en ocasiones, al menos en el mito, su expulsión sea definitiva, pues se les sacrificaba a los dioses. La evidencia más completa y antigua sobre el sacrificio humano del *pharmakós*¹⁴⁹ procede del relato de Hiponacte de Colofón, de mediados del siglo VI, en el que relaciona el sacrificio de víctimas humanas propiciatorias con las Targelias, una fiesta típica de los jonios. La víctima, después de ser alimentada con queso, pan de cebada e higos secos, era perseguida y golpeada en los genitales con escilas (una planta a la que se le suponían poderes mágicos y *apotropaicos*¹⁵⁰) y otras plantas “salvajes”, para acabar finalmente siendo quemada viva con madera “salvaje” y sus cenizas arrojadas al mar. De este modo, cargaba con los pecados de todos y, con su muerte, la comunidad quedaba purificada. Las Targelias, celebradas en Atenas entre el 6 y el 7 del mes Targelión como forma de celebrar el año nuevo y el comienzo de la primavera, tenían como base la purificación de la ciudad (y también la potenciación de su fertilidad) con el patrocinio de Apolo. De esas celebraciones también se dice que eran el momento en el que se

148 Levítico, 16, hace alusión al chivo emisario: “...y echando suertes sobre los dos, una para el Señor, y otra para el macho cabrío emisario, ofrecerá en sacrificio por el pecado aquél en quien haya recaído la suerte del Señor, más aquél a quien haya tocado la suerte del macho cabrío emisario lo presentará vivo ante el Señor para pronunciar oraciones sobre él y soltarlo luego al desierto”.

149 Su significado es doble: lo que alivia y lo que enferma.

150 Acción defensiva consistente en alejar el mal o propiciar un bien.

expulsaba a dos *pharmakoi*, uno para las mujeres y otro para los hombres, de extracción baja, ambos con higos atados al cuello. Estrabón,¹⁵¹ por su parte, narra cómo en el pasado los habitantes de Léucade seguían un antiguo ritual dedicado a Apolo por el que arrojaban desde un promontorio, como víctima expiatoria y *apotropaica*, a un hombre condenado por la justicia. La caída no tenía por qué ser mortal y, de hecho, para amortiguarla se le rodeaba de una “armadura” de plumas. Si no moría en el salto, una barca le recogía y transportaba fuera de las fronteras, pues lo importante es que los males que portaba salieran de la comunidad y ésta se viera libre de manchas. La expulsión de un miembro de la comunidad reforzaba, por tanto, la unión del resto y era el punto álgido del rito. Muriese físicamente o no, el *pharmakós*, al ser expulsado, estaba muerto para la comunidad y, por tanto, el sacrificio tenía entidad y significado o, lo que es lo mismo, existencia.¹⁵²

Se observa un fenómeno social que adquiere proporciones de contundente necesidad para el beneficio de la mayoría. Qué hay de trasfondo en esta actitud sacrificial: un engaño generalizado y un convencimiento de que la violencia y el crimen son aceptables siempre y cuando recaigan en un ser indeseable, marginal o señalado. El sacrificio entraña ya un ritual, de comunión entre los asistentes y de enlace con la divinidad. Durkheim ya había señalado la naturaleza religiosa del hombre, es decir, resulta completamente inherente a su persona la religiosidad.¹⁵³ El engaño forma parte de un componente social sin el cual no estaría protegido, incluso encubierto, porque el engaño debe pasar desapercibido y pensar o creer que se responde a un nuevo tipo de exigencia social, esto es, por el bien común. Ante esto, cualquier cosa puede ser justificable. Dostoievski modificará la fórmula al decir “si no hubiera Dios, todo estará permitido”, esto es, sin ley ni orden, sin control consciente, la sociedad se vendría abajo. Lo radical, sin embargo, es que resulta necesaria una ley para justificar exactamente lo que condena, el crimen. En esto consiste la institucionalización de la violencia.

¿Cuál es la sustitución elaborada por el sacrificio? Cambia el asesinato por un suicidio, pero

151 Historiador y geógrafo griego, nacido el 64 o 63 a. C. en Amasia y fallecido el año 19 o 24 a. C.

152 Ma. Cruz Cardete del Olmo, “El sacrificio humano. Víctimas en el monte Liceo” en *Ilu, revista de ciencias de las religiones*, 11, 2006, pp. 93-115. Frazer intenta atenuar la muerte de la víctima propiciatoria al decir: “...debemos ciertamente deducir que mientras las víctimas humanas en la Targelia parecen haber figurado en los últimos tiempos clásicos como víctimas expiatorias públicas principalmente y llevaban consigo los pecados, desgracias y penas de toda la gente, en una época anterior pudieron haber sido miradas estas víctimas como corporeizaciones de la vegetación, quizá del grano, pero particularmente de las higueras, y que el azotamiento que recibían y la muerte que les daban tenían como finalidad original vigorizar y rejuvenecer los poderes de la vegetación, que comenzaban a declinar y languidecer bajo el tórrido calor del verano griego”. James Frazer, *La rama dorada*, p. 463.

153 “Los ritos más bárbaros o los más extravagantes, los mitos más extraños traducen alguna necesidad humana, algún aspecto de la vida, ya sea individual o social”. Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ediciones Coyoacán, México, 1995, p. 2.

este suicidio conlleva un convencimiento y, si no hay tal, entonces es una obligación o una coerción de tipo social. Pero detrás de este convencimiento debe haber un engaño. Calasso lo dice de manera metafórica:

El fundamento del sacrificio está en lo siguiente: cada uno de nosotros es dos y no uno. No somos un ladrillo compacto, sino que cada uno de nosotros es los dos pájaros de los *Upanishad*, en la misma rama del árbol cósmico; uno come, el otro mira al que come. El engaño sacrificial, que sacrificante y víctima sean dos personas y no una, es la deslumbrante e insuperable revelación sobre nosotros mismos, sobre nuestro doble ojo.¹⁵⁴

La idea que subyace al sacrificio es doble: segar y recoger, matar y vivir o, en el caso del *pharmakós*, lo que enferma y cura a un mismo tiempo o también “cortar la cabeza a alguien” y “recoger una espiga con la mano” (del náhuatl *Quechcotona*). Esta contradicción inherente busca una resolución que persigue la continuidad de la existencia, pero a costa de la muerte de algo o alguien más, justificada o injustificadamente. Detrás de esta noción sacrificial y al inicio se halla el pensamiento mítico:

Los videntes védicos (*rsi*), no menos que los sacerdotes aztecas, tuvieron un agudísimo sentido de la precariedad. Cada instante de la duración debía ser arrancado por la fuerza, con la violencia, con la constancia, con la precisión del sacrificio, antes de que el sol se detuviera, antes de que todo volviera a dispersarse en Ahi Budhnya, 'la serpiente que habita el fondo del cielo', el inmenso amorfo, tiniebla sobre tiniebla.¹⁵⁵

La explicación es completamente irracional, pero debe ser creída y ejecutada sin cuestionar. Lo que se observa, sin embargo, es la relación del hombre con la naturaleza, sobre todo un vínculo de compenetración en aras de la sobrevivencia de los individuos insertos en lo social. Con el arribo de la modernidad y de la racionalidad compleja, lo que hay es la dominación y sometimiento de la naturaleza y la pretensión de controlar a la totalidad de seres humanos. Sea un planteamiento mítico o uno moderno, las dos modalidades ejercen un dominio parecido, con una diferencia mínima, su consideración hacia la naturaleza. Ambas se fundan en un engaño para mantener un orden en

154 Roberto Calasso, *La ruina de Kasch*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2001, pp. 137-138.

155 *Ibid.*, p. 139.

detrimento de la amenaza del desorden y el caos, pero una utiliza el sacrificio y la otra se vale de la institución judicial. Sin embargo, el engaño remite esencialmente a una idea de sacrificio que debe mantenerse a toda costa porque lo que se pretende es la dominación sea de la forma que fuere.

Que la naturaleza esté acompañada de retornos, respiraciones del tiempo, demuestra que es un objeto sacrificatorio. El mundo es una parte de sí que la divinidad ha separado de sí, dejando que viviera según sus reglas, y no según el arbitrio divino. Pero la cuerda invisible entre la divinidad y la creación no está cortada del todo, la divinidad siempre puede recuperar su mundo e intervenir brutalmente en él; el orden puede anularse, los astros pueden no regresar. De ahí el sacrificio realizado por los hombres a lo largo de esa misma cuerda, que, por otra parte es la columna de humo de la pipa sagrada; sube la oferta humana, esa parte de vida que no se deja vivir si no es reabsorbida en el cielo del cual ha descendido. Al ceder una parte del mundo a la divinidad, el sacrificante quiere que la divinidad le ceda el resto del mundo, sin volver a intervenir en él con su irrefrenable autoridad. El sacrificio tiende también a conquistar de la divinidad el permiso para utilizar el mundo.¹⁵⁶

Tal y como acostumbra en su reelaboración filosófica-literaria Calasso presupone y asume el planteamiento de su exposición. Da por hecho la relación entre el mundo y lo divino, así como la metáfora del suicidio divino consistente en la creación, a manera del cuerpo de la primera víctima, en donde lo divino pierde o se amputa una parte de sí. Por eso, según su movimiento de ciclos y constante retorno, el sacrificio es posible. La creación del mundo –tal es el presupuesto– es la parte que la divinidad ha dado en sacrificio y ya no puede controlar. De ahí que ceda el derecho de utilizar y dominar el mundo a los hombres.

Este dominio exige, entonces, buscar a un ejemplar para el sacrificio, aunque inicialmente no se promueve como tal, sino como un acto de justicia necesario para mantener el vínculo con lo divino. Si bien es cierto que Durkheim había establecido la relación entre lo religioso y lo social,¹⁵⁷ Roberto Calasso habrá de atribuir a René Girard una genialidad al conseguir empujar el análisis hasta el fondo que se considera como la mayor intuición antropológica de nuestro tiempo, opinión que quizá se ha vuelto un lugar común, lo que de alguna manera podría limitar su pensamiento, al

156 *Ibid.*, p. 141.

157 “En una sociedad totalmente secular como la Francia de fines del siglo XIX, entre sus *instituteurs* henchidos de libre pensamiento, ávidos de derribar capillas góticas y de fundar la moral laica, tenía que aparecer la iluminación de Durkheim: lo religioso es lo social. No antes ni en otro lugar se habría podido formular, con esa sobriedad tajante, con ese sabor de Ecole Normale, un axioma que implica la total reabsorción de la nube divina en el Gran Animal de Platón y de Simone Weil.” *Ibid.*, p. 159.

ubicarlo en un solo tema, esto es, el del chivo expiatorio.¹⁵⁸ Calasso destaca de la obra de Girard la crítica y el cuestionamiento del “perenne derramamiento de sangre” de la sociedad moderna, así como el encubrimiento del “ininterrumpido asesinato” por parte de la ciencia, al pretender esta última ignorar y no atender los temas que remiten a la violencia más inmediata. Para Girard, todas las especulaciones teológicas sobre el sacrificio son intentos sacerdotales por ocultar la horrible verdad, esto es, la violencia contra una víctima inocente. Además, el mecanismo sacrificial se muestra con mayor nitidez en la época moderna.

Toda su obra puede ser leída como un deslumbrante comentario a las palabras de Caifás, sacerdote acusador de Cristo: “Expedit vobis ut unus moriatur homo pro populo, et non tota gens pereat.”¹⁵⁹ Caifás aparece aquí como el político: “nadie ha actuado mejor que él como político.” Y su lucidez alude al tácito fundamento que encontramos en toda sociedad. “Esta es la paradoja terrible de los deseos en los hombres. Jamás pueden ponerse de acuerdo respecto a la preservación de su objeto; pero siempre consiguen ponerse de acuerdo respecto a su destrucción; no se ponen de acuerdo si no es a expensas de una víctima”.¹⁶⁰

En el texto de Girard, *El chivo expiatorio*, se hace referencia a la persecución de modo encubierto cuando alude al “Juicio del rey de Navarra” de Guillaume de Machaud y lo desenmascara como un ejemplo de persecución contra los judíos y no como lo que aparenta, un testimonio de la manera en que la peste se hizo presente. Si bien, para Girard, La Biblia, en general, y la muerte de Cristo, en particular, son ejemplo de cómo se pudo superar la acción sacrificial, al evidenciar el mecanismo de engaño y condenación de una víctima inocente, Calasso opina que una de las mayores debilidades de Girard consiste en la persecución, la cual se halla muy difundida en Occidente pero ignora a su vez el sacrificio, considerándolo más bien como simple superstición. Al respecto señala: “La expulsión de lo sagrado, que pertenece al sacrificio, se convierte ahora en limpieza de casa, evacuación fisiológica. Los judíos son insectos inmundos que deben ser barridos de las salubres salitas germánicas. Se habla de las 'purgas' estalinistas: millones de presuntos opositores son evacuados a los campos.”¹⁶¹ La metáfora aquí presente remite a una eliminación de

158 “Girard es uno de los últimos ‘puercoespines’ que sobreviven, según la tipología que Isaiah Berlin ha deducido sutilmente del verso de Arquíloco: ‘la zorra sabe muchas cosas, pero el puercoespín sabe una sola cosa grande.’ La ‘sola cosa grande’ que Girard sabe tiene un nombre: chivo expiatorio.” *Ibid.*, p. 160.

159 “Caifás era el mismo que había dado su parecer a los judíos de que era mejor que un solo hombre muriese por el pueblo”. San Juan, 18, 14.

160 Roberto Calasso, *op. cit.*, p. 160.

161 *Ibid.*, p. 161.

lo que está sucio y debe separarse del ámbito que conlleva pureza y limpieza. No hay una manera más evidente de arrostrar elementos indeseables que por medio de la descalificación.

A Calasso le parece una burla que la opinión general condene el antisemitismo y la persecución en general, por la clase de motivos que sea (raciales, policiales, religiosos, terroristas), y se haya vuelto una manera común de ejercer la política. El doble discurso y el encubrimiento de las verdaderas intenciones permiten realizar acciones condenables y condenatorias. Concluye del modo siguiente: “Si la verdad sobre el sacrificio se afirma al llamar ‘holocausto’ el exterminio de los hebreos, sin reconocer siquiera en la palabra un término técnico del sacrificio, esa verdad se asemeja a la parodia anticristiana más que a la palabra de Cristo”.¹⁶² Es decir, no hay modo expreso de hacer patente las verdaderas intenciones y a lo que se recurre es a una forma de modificar aquello que remite a un significado concreto, tal como sucede con el holocausto judío, que en realidad no fue un sacrificio general, sino una matanza elaborada y despiadada. Calasso deja al descubierto las sobradas intenciones de dominación y control irredento, muy por encima de una piadosa idea de sacrificio intrascendente.

Del mismo modo, la hipótesis de Girard de que el mecanismo sacrificial se torna patente en la sociedad moderna (la que realiza asimismo grandes esfuerzos para alejarse del mismo), roza una verdad a la que ningún antropólogo se había acercado jamás, esto es, al plantear una pregunta grave y siempre eludida: ¿quién inmolará a quién? Ciertamente que Calasso hace alusión a dos tipos de sacrificios, uno justo y otro injusto. En el primero (según Bernardino de Sahagún, el oráculo de Delfos y Baudelaire) la víctima iría con gusto y alegría, mientras que el segundo sería coercitivo y por obligación. El mecanismo sacrificial del chivo expiatorio se situaría en este segundo sentido. Sin embargo, Calasso duda de que haya un sacrificio al cual se asista con gusto y alegría: evoca la imagen en el ánfora tirrénica del sacrificio de Polissena (o Polixena), la cual expresa más el sometimiento y la imposición de una mayoría sobre la víctima. De igual modo, cuando comenta la historia de Chuang-tzu,¹⁶³ reafirma que nadie iría con gusto a ser sacrificado. Esencialmente Calasso considera relevante el que Girard establezca el planteamiento sacrificial para identificar a la modernidad como responsable de la violencia comunitaria:

162 *Idem.*

163 El oficiante de los sacrificios les habló a los cerdos: “¿Por qué os disgusta ser conducidos a la muerte? Os engordaré durante tres meses. Yo, en cambio, me disciplinaré durante diez días y durante tres ayunaré. Luego se os extenderán esteras de paja blanca y vuestros miembros serán colocados en bandejas cinceladas. ¿Qué más queréis?” Aunque luego reflexionó que seguramente los cerdos prefieren que se les alimente con salvado y cáscaras y seguir en su recinto, con vida. *Ibid.*, pp. 161-162.

Girard proyecta hacia atrás, hasta los orígenes, ese delirio que el occidental comienza por liberar y que después toma por cierto como un estremecimiento crédulo: la autonomía de la sociedad, su pretensión de referirse únicamente a sí misma, de explicarlo todo en relación consigo misma; y, por consiguiente, de considerar también las víctimas inmoladas a los astros como otros tantos dones para el equilibrio del grupo.¹⁶⁴

Girard observa por doquier una tensión social, incluso hasta en los fenómenos naturales, lo cual se equipara con la pretensión de Marx, donde el agua de la cascada no tiene ningún valor porque no es producto del trabajo. Sin embargo, Calasso reconoce que la extrapolación así realizada lo conduce a descubrir la violencia en la sociedad. Pero existe un sentido en el cual el mundo ya era así, esto es, el sentido por el cual desde el origen, aparece latente la pretensión del soberano aislamiento de la sociedad que sólo se manifestará unos milenios después. Así, Girard presupone que en el origen no hubo muerte, sino un asesinato o un linchamiento. Aunque antes del linchamiento fue el hambre y ésta constituye la muerte, por lo que en el hambre se conjugan muerte y asesinato.¹⁶⁵

Calasso cita el mito de Prometeo como el referente y acontecimiento primordial que es el fundamento del sacrificio,¹⁶⁶ tal como ya se ha señalado con anterioridad. El punto de vista cambia cuando se dice que en el ofrecimiento del sacrificio se está aceptando que un día seremos devorados, no por los hombres, sino por los dioses, los invisibles invitados al banquete, porque “matar es siempre matarse”. No obstante, para Girard, esta superposición es un engaño porque los dioses nunca se hacen presentes y son una mera suposición de dominación social, más que encuentro espiritual. Razón por la cual se le asigna una visión desencantada y desprejuiciada de la divinidad: “Pero el apasionado sectarismo de Girard es precioso: nos recuerda que, desde el origen, el sacrificio también sirve para que la sociedad descargue lo sagrado fuera de sí, que en caso contrario la paralizaría”.¹⁶⁷

Así es como el sacrificio, siendo parte de lo religioso, resulta una actividad social enteramente necesaria, sin el cual la comunidad perdería cohesión y firmeza, expuesta y próxima a la desintegración. Calasso reconoce, sin embargo, algunos elementos que se destacan entre el

164 *Ibid.*, p. 162.

165 *Idem.*

166 Zeus condena a los hombres a comer para poder sobrevivir. Por tanto, para poder comer, deben de matar, porque incluso arrancar una planta significa dar muerte. “Los dioses, engañados, sólo tendrán los ‘blancos huesos’ y el humo de las carnes, pero los hombres, que eligen las carnes suculentas, tendrán en herencia también el hambre, y por tanto la muerte”. *Idem.*

167 *Ibid.*, p. 163.

violento vínculo de lo religioso y lo social, como la irreversibilidad del tiempo, la muerte, el hambre y la deseabilidad. Elementos que para Girard son resultado del conflicto mimético que desemboca en la violencia del sacrificio. Aquí las limitantes son que sólo puede explicar la ciclicidad del tiempo, no su irreversibilidad, al igual que sólo se puede explicar el asesinato, no la muerte. También puede explicar el conflicto de los deseos miméticos, no la existencia misma del deseo. Calasso sugiere, entonces, invertir el axioma sociológico para afirmar que lo social es lo religioso. De este modo, cualquier punto del nexo social puede ser reconducido entonces a una zona en la nube de lo religioso, allí donde habitan fuerzas con las cuales el nexo social se propone tratar, y que remite sucintamente al dar y el tomar, que no es otra cosa que el sacrificio. “También aquí, como siempre, la cuestión reside en reconocer o no esas fuerzas; allí donde habitan los miles y miles de dioses védicos la navaja de Ockham ha rebanado todo nombre. Pero, si bien los dioses y sus nombres han desaparecido, la nube permanece. La nube es el dios ignoto.”¹⁶⁸

Efectivamente, Girard no puede explicar la irreversibilidad del tiempo ni la muerte, el hambre o los deseos porque forman parte de la violencia social y, en tanto efecto del conflicto, quedan supeditados a éste. La exigencia de Calasso va en el sentido de dar importancia a lo religioso por encima de lo social, es decir, lo religioso –el dios ignoto– permea todo el entorno de cualquier comunidad y la violencia, en tanto sacrificio, forma parte de ese elemento religioso. Al contrario de lo que supone Girard, las acciones violentas derivan de esa conformación de lo divino y no que lo divino deriva de la violencia.

Calasso enfatiza que sólo dentro del círculo sagrado se da la violencia, porque se puede golpear y matar, y en el exterior de ese círculo únicamente se puede vivir y actuar sin ser golpeados y destruidos. Lo sagrado representa, aquí, la condición necesaria para la manifestación violenta. Se podrá decir que la violencia surge mucho antes, en la situación de animalidad e instintiva de los primeros homínidos. Sin embargo, no se toma conciencia de tal situación hasta que se arriba al nivel de lo sagrado. Antes no. Eso significa que una vez racionalizadas las condiciones de vida y sobrevivencia, entonces y sólo entonces, la violencia puede adquirir significado y permanencia ritualizada.

168 *Idem.*

El asesinato primordial según René Girard

Precisamente lo que subyace al sacrificio ritual es la nostalgia por un paraíso perdido, donde se busca recuperar la condición edénica del antepasado, lo cual ha tenido algunas repercusiones en las creaciones culturales primitivas. Por ejemplo, en los mitos de pueblos que cultivan tubérculos se dice que la condición humana (mortalidad, sexualidad y trabajo) se debe a un asesinato primordial:

In illo tempore, un Ser divino, con frecuencia una Mujer o una Muchacha, a veces un Niño o un Hombre, se dejó inmolar a fin de que los tubérculos o los árboles frutales pudiesen brotar de su cuerpo. Este primer asesinato ha cambiado radicalmente el modo de ser de la existencia humana. La inmolación del Ser divino ha inaugurado tanto la necesidad de la alimentación como la fatalidad de la muerte y, por vías de consecuencia, la sexualidad, el único medio de asegurar la continuidad de la vida.¹⁶⁹

De este modo, el cuerpo de la divinidad inmolada se transformó en alimento. Aunque lo esencial consiste en evocar ese acontecimiento primordial que fundó la vida humana porque toda la vida religiosa de los pueblos primitivos es una conmemoración o más bien una rememoración. Así, el recuerdo reactualizado por los ritos o por la reiteración del asesinato primordial desempeña un papel decisivo, esto es, debemos cuidarnos mucho de olvidar lo ocurrido *in illo tempore*, en el tiempo primordial.¹⁷⁰

De acuerdo con Eliade, hay diferentes pruebas de que los sacrificios humanos se llevaron a cabo como una exigencia para favorecer las cosechas en diversos lugares como América central y del norte, África, en las islas del Pacífico y en la India. Así, el sentido de los sacrificios se debe buscar en “la teoría arcaica de la regeneración periódica de las fuerzas sagradas. Evidentemente, todo rito o argumento dramático que persigue la regeneración de una 'fuerza' es a su vez repetición de un acto primordial de tipo cosmogónico que tuvo lugar *ab initio*”.¹⁷¹

En esa situación cultural se ubica el canibalismo ritual. La preocupación de estos pueblos consiste en no olvidar lo ocurrido “en los comienzos”, *in illo tempore*. El sacrificio de animales, la cacería de cabezas o el canibalismo son simbólicamente solidarios de la cosecha de tubérculos o nueces de coco. De este modo, “la planta alimenticia no es *dada* por la Naturaleza: es el producto

169 Mircea Eliade, *El mito del buen salvaje*, Editorial Almagesto, 1991, p. 11.

170 *Ibid.*, p. 12.

171 Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Ediciones Era, México, 1972, p. 312.

de un asesinato, por cuanto es así que fue creada en el alba de los tiempos”.¹⁷² Se considera al canibalismo no un comportamiento natural, sino cultural, porque ha sido aprendido y tiene el sentido de dar continuidad a la vida social mediante el cuidado y consumo de los alimentos. Lo cual constituye una visión religiosa de la vida. Para que el mundo vegetal pueda continuarse, el hombre debe matar y ser matado; debe, por otra parte, asumir la sexualidad hasta sus límites extremos: la orgía.¹⁷³

Los excesos resultan saludables en la economía de lo sagrado porque rompen la barrera entre el hombre, la sociedad, la naturaleza y los dioses, es decir, ayudan a la circulación de las fuerzas y de la vida. Gracias a la regeneración y al descubrimiento de la agricultura, se dio un cambio de pensamiento –incluso teórico– porque aquella reveló al hombre la unidad fundamental de la vida orgánica, la analogía mujer-campo, acto generador-siembra, así como las más importantes síntesis mentales nacieron de esta revelación, esto es, la vida rítmica y la muerte comprendida como regresión.¹⁷⁴

Respecto a esta necesidad de representación simbólica, añade Attali sobre la situación del hombre primitivo, en pleno dominio agrícola: “De ahora en adelante, a su panteón de mujeres y toros se suman representaciones de la lluvia, del viento, de las cosechas. Comienzan a pensar el mundo de acuerdo con los ritmos de la tierra y ya no de acuerdo con aquellos de la errancia. Su más allá se presenta como un jardín, y ya no como un terreno de caza.”¹⁷⁵ Cerca del año 9000 a. C., aparecen ideas como la resurrección, la transmigración de la almas, nuevos viajes con retorno, semejante a la experiencia de las estaciones. Aquí se observa lo determinante del contexto económico y social para que el hombre pueda desarrollar un cambio en su manera de pensar y pasar a un tipo de pensamiento más abstracto y complejo. Desde este punto de vista, el sedentarismo propició la agricultura y la ganadería, lo que a su vez habría de dotar de nuevas habilidades a los hombres y la actividad ritual fue una de ellas. Pero esta actividad también hubo de vincularse con la violencia. “Entre todos los primeros hombres se vuelve a encontrar esta idea de que la no violencia podía devolver a los hombres su eternidad: conocen los estragos de la violencia. Por esta razón, para impedir que prolifere, la concentran en víctimas de sacrificio –humanas o animales–, a

172 *El mito del buen salvaje*, p. 13.

173 *Idem*. Véase también la práctica sacrificial de los khond, tribu dravidia de Bengala, en pp. 311-312, expuesto en el *Tratado de historia de las religiones*. “Generalmente la orgía corresponde a la hierogamia. A la unión de la pareja divina debe corresponder en la tierra el frenesí genésico ilimitado”. *Tratado de historia de las religiones*, p. 322.

174 *Ibid.*, p. 326.

175 Jacques Attali, *El hombre nómada*, p. 57.

quienes exterminan para mantener la paz en el seno del grupo.”¹⁷⁶ Plantear, entonces, si hubo alguna vez un crimen inicial que posibilitó la formación social y cultural de la humanidad, o bien si el asesinato colectivo difiere en alguna medida del asesinato individual, o incluso si acaso Caín, al matar a su hermano Abel, hubo de inaugurar una interminable serie de violencia social o colectiva,¹⁷⁷ todo ello habla de una nueva manera de pensar que se originó una vez que se dan algunos cambios en la organización social. Así pues, en el inicio de la historia humana se establece la violencia y el crimen como un modo de fundar la cultura.¹⁷⁸ Girard, en *Los orígenes de la cultura*, señala que respecto de la fundación de Roma y la roca Tarpeya, la lapidación y obligar a alguien a arrojar desde una gran altura son formas del asesinato ritual. La leyenda dice que Tarpeya, hija de Espurio Tarpeyo, uno de los generales defensores de Roma en el siglo IV a. C., traicionó la ciudad al permitir la invasión de los Sabinos, quienes la matan con sus escudos sin entregarle las joyas y el oro prometidos. Posteriormente la Roca Tarpeya pasó a ser un sitio para las ejecuciones, arrojando a las víctimas desde las alturas.¹⁷⁹

En el asesinato de Tarpeya todos participan y no hay un responsable de la muerte. Es una pena ejecutada unánimemente, como una manera de unir al grupo en tanto no hay un poder centralizado ni judicial que canalice el mimetismo o la imitación conflictiva. Por eso resulta importante elaborar un dispositivo que mantenga la distancia con la víctima, al mismo tiempo que se da la participación conjunta. Aquí encuentra el Estado su origen como institución: “La cultura, bajo sus diferentes aspectos, emerge de un asesinato que es al mismo tiempo por un proto-ritual: y vemos que aparte de esta institucionalización legal, la Biblia dice también que la domesticación de animales, la música y la técnica surgieron a partir de Caín y de su estirpe”.¹⁸⁰

176 *Ibid.*, p. 73.

177 Para Girard, Caín es el fundador de la primera cultura, puesto que primero hay un crimen y luego la ley contra el mismo. La ley constituye la fundación de la cultura, dado que la pena capital ya constituye el asesinato ritual, lo que deriva en una ejecución codificada en la cual participa toda la comunidad.

178 Girard suscribe que la lectura de Shakespeare lo llevó al análisis del deseo, las rivalidades miméticas y el asesinato fundacional.

179 Espurio Tarpeyo fue cónsul romano en el año 454 a. C. La leyenda dice que mientras Roma fue asediada por el rey sabino Tito Tacio, Tarpeya, hija del comandante de la ciudadela, se acercó al campo sabino y les ofreció la entrada a cambio de “lo que ellos llevaban en sus brazos izquierdos”. Deseando el oro, ella se refería a sus brazaletes, pero en lugar de ello los sabinos le lanzaron los escudos –que llevaban en el brazo izquierdo– sobre ella y así quedó aplastada hasta la muerte debajo de tal peso. Su cuerpo fue entonces lanzado desde la roca Tarpeya, que pasó a ser conocida como el lugar de ejecución para los más destacados traidores de Roma.

180 Véase Génesis 4, 20-22, 68. Caín edificó la ciudad de Enoc, en la tierra de Nod (errante). De su descendencia, Tubal-caín fue el artífice del bronce y del hierro; Jabal, el padre de los que habitan en tiendas y crían ganado; Jubal, el padre de los que tocan el arpa y la flauta. Todos ellos son hijos de Lamec, quien retoma y potencia la ley de Dios: “Que un varón mataré por mi herida, y un joven por un golpe. Si siete veces será vengado Caín, Lamec en verdad setenta veces siete lo será”.

Girard ubica el origen del conocimiento y de la cultura en el momento mismo que se establece un orden. ¿Por qué es importante el orden? Porque de esa manera se supera el caos primordial que había en el origen. El caos simboliza lo amorfo, lo indiferenciado y sin forma. El orden, por el contrario, significará la delimitación de contornos, el establecimiento de formas que puedan ser comprendidas. Detrás de este tránsito de lo amorfo a lo ordenado hay dos concepciones contrapuestas, el pensamiento arcaico ante el pensamiento moderno.

En la Pasión de Cristo, en los dramas bíblicos o míticos, incluso en los ritos arcaicos, se descubre un mismo proceso de crisis y resolución que se basa en la víctima única, en un mismo ciclo mimético. La idea común es la del papel fundamental y fundador de la víctima única y su asesinato unánime. Las instituciones culturales (clanes totémicos, subdivisiones territoriales, incluso el alimento vegetal o animal) surgen de este hecho concreto. “El cuerpo de la víctima se compara en ocasiones a una simiente que habrá de descomponerse para germinar. Germinación inseparable de la restauración del sistema cultural deteriorado por la crisis anterior o de la creación de un sistema totalmente nuevo, que suele aparecer como el primero jamás engendrado, como una especie de invención de la humanidad.”¹⁸¹

Girard le recrimina a Eliade que hable de un asesinato creador¹⁸² que aparece en numerosos relatos de orígenes y mitos fundadores, sin ofrecer una explicación universal que, desde su propia opinión, sí podría efectuarse. En ese sentido, encuentra el asesinato fundador no sólo en los mitos, sino también en la Biblia. Por ejemplo, el asesinato de Abel por Caín no lo considera un mito de este tipo, sino la interpretación bíblica de todos los mitos fundadores porque cuenta la sangrienta formación de la primera cultura así como sus sucesivos hechos y que desde su perspectiva constituye el primer ciclo mimético representado en la Biblia.¹⁸³

La propia violencia inspira a los asesinos un saludable temor al hacerles comprender la naturaleza contagiosa de los comportamientos miméticos y vislumbrar las desastrosas consecuencias. De tal modo que los personajes bíblicos aluden a modelos, a una comunidad, y no estrictamente a personas o seres individuales y diferenciados. Ese primer asesinato deja una enseñanza o sabiduría al asesino o asesinos, una prudencia que permite moderar la violencia. En ese momento, Dios promulga la primera ley contra el homicidio (“Si alguien mata a Caín, será éste vengado siete veces”), la cual constituye la base de la cultura cainita. Más que el carácter

181 René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2002, p. 116.

182 Concretamente en *Historia de las creencias e ideas religiosas*, Payot, Paris, 1978, p. 84.

183 René Girard, *op. cit.*, p. 116.

abrumador de la retribución, lo que restablece la paz es la naturaleza ritual de la séptuple inmolación, su enraizamiento en la calma que sigue al asesinato inicial, es decir, la comunión unánime de todos en el recuerdo de ese asesinato.¹⁸⁴ Esta ley no pretende que prevalezca la venganza, sino limitarla, en tanto conforma una repetición ritual o sacrificial, forjada en la unanimidad de la comunidad. De ahí que la ley contra el asesinato es sólo la reedición del mismo y más que su naturaleza intrínseca, lo que la diferencia de la venganza salvaje es su espíritu. “En lugar de ser una repetición vengadora, que suscite nuevos vengadores, es una repetición ritual, sacrificial, una repetición de la unidad forjada en la unanimidad, una ceremonia en la que participa toda la comunidad.”¹⁸⁵

Para Girard resulta importante la distinción entre repetición ritual y repetición vengadora, pues contiene las diferencias que posteriormente prevalecerán para establecer o inventar la cultura. Considera importante no confundir el sacrificio y la pena de muerte, como si estas dos instituciones ya existieran antes de ser creadas. Desde su punto de vista, el carácter de la legislación es claro porque la ley que surge del apaciguamiento suscitado por el asesinato de Abel conforma la matriz común de todas las instituciones, esto es, es el fruto de dicho asesinato aprehendido en su papel fundador. Por lo tanto, el asesinato colectivo se convierte en fundador por medio de sus repeticiones rituales.¹⁸⁶ De esa manera se limita y domestica la violencia salvaje por medio de la violencia ritual.

La violencia del asesinato ritual tiene un efecto tranquilizador y calmante, al sentir que han liberado a la comunidad del responsable de sus males. Para Girard ese efecto es ilusorio, lo que no es suficiente para justificar la creencia en la virtud creadora de ese asesinato, común a los mitos fundadores o al Génesis bíblico. Afirma que “la interrupción temporal de la crisis no basta para explicar la creencia de tantas religiones en el poder fundador del asesinato colectivo, en su poder no ya de fundar comunidades, sino de asegurarles una organización duradera y relativamente

184 “La palabra Caín designa la primera comunidad constituida por el primer asesinato fundador. De ahí que haya muchos asesinos potenciales y sea preciso impedir que maten”. *Ibid.*, p. 117.

185 *Idem.*

186 *Ibid.*, p. 118. Wunenburger refiere a su vez: “La muerte violenta, el asesinato del prójimo, sobre todo del hermano sanguíneo, vienen a desgarrar el tejido social y hacen caer sobre la sociedad y la misma humanidad la amenaza de una autodestrucción, agregada a la muerte natural o a la violencia de la naturaleza misma. Nosotros, sin dudar del mal actual, vivimos en sociedades vigiladas, refinadas a través de los años, para medir el impacto de este miedo, de este temor de ver a la familia, al clan, a la tribu, a la misma ciudad hecha estragos y diezmada por el crimen. De ahí la importancia vital para nuestros ancestros de conferir a un hombre poderoso y respetado la capacidad de juzgar, de designar un culpable y de castigar hasta la muerte para mantener el orden.” (Jean-Jacques Wunenburger, *Imaginaires du politique*, p. 23).

estable.”¹⁸⁷ Y es precisamente la estabilidad social lo que se busca en toda comunidad. Sin embargo, Girard reconoce que el efecto reconciliador provocado por el asesinato no puede prolongarse indefinidamente. En este sentido, la existencia o perpetuación de las instituciones culturales no depende únicamente del asesinato. Su perspectiva es que la sociedad resulta más relevante que los individuos, porque sus miembros no podrían subsistir aisladamente. El presupuesto es que en el inicio no hubo muerte natural, sino un asesinato o linchamiento.

En una línea semejante de discusión se encuentra Georges Bataille, para quien el principio del sacrificio es la destrucción, pero no el aniquilamiento, puesto que sólo se busca destruir la cosa, pues ésta es lo que el sacrificio pretende destruir en la víctima. Lo profano es el mundo de las cosas y de los cuerpos, lo que resulta totalmente contrario al mundo santo y mítico.

Solamente a partir de la representación mítica de espíritus autónomos el cuerpo se encuentra del lado de las cosas, en tanto que le falta a los espíritus soberanos. El mundo real permanece como un desecho del nacimiento del mundo divino: los animales y las plantas separados de su verdad espiritual se reúnen lentamente con la objetividad vacía de los útiles, el cuerpo humano mortal se asimila poco a poco al conjunto de las cosas. En la medida que es espíritu, la realidad humana es santa, pero es profana en la medida en que es real.¹⁸⁸

Bataille delimita un mundo de otro: el ámbito de lo profano separado de lo mítico o santo, ubica el sacrificio en este último para reafirmar la validez de lo espiritual dentro del sacrificio. No explica ciertamente cómo se llega a asumir lo santo, excepto como una vaga representación que hubo de surgir en el hombre primitivo, pero igualmente como la experiencia de “una especie de horror impotente,”¹⁸⁹ pero igualmente ambiguo, semejante a un síntoma de atracción y repulsión que el hombre no puede evitar.

No obstante, sostiene que “El sacrificio destruye los lazos de subordinación reales de un objeto, arrebatando a la víctima del mundo de la utilidad y la devuelve al del capricho ininteligible”,¹⁹⁰ lo que expresa en realidad es una instancia de dominación y muerte donde la víctima queda supeditada a una arbitrariedad completamente absurda. La existencia, una vez objetivada, resulta inútil, por lo que resulta preferible suprimirla. Más aún, Bataille señala que durante el sacrificio, el

¹⁸⁷ *Ibid.*, pp.121-122.

¹⁸⁸ Georges Bataille, *Teoría de la religión*, Taurus Ediciones, Madrid, 1991, p. 42.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 39.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 47.

animal pasa del mundo de las cosas (de lo profano o real) al mundo que le es inmanente, íntimo y conocido (el ámbito de lo sagrado o espiritual). Al parecer, si uno está inmerso en sí mismo, alcanza el nivel de intimidad suficiente, quizá, para conocerse a uno y al otro, incluso al sujeto en relación con su entorno.

Bataille delimita lo concerniente a la naturaleza y al hombre: “La separación previa del sacrificador y del mundo de las cosas es necesaria para la vuelta de la *intimidad*, de la inmanencia entre el hombre y el mundo, entre el sujeto y el objeto. El sacrificador tiene necesidad del sacrificio para separarse del mundo de las cosas y la víctima no podría ser separada de él a su vez si el sacrificador no lo estuviese ya él mismo de antemano”.¹⁹¹ Bataille justifica así el sacrificio, en tanto retorno a la intimidad del sacrificado mediante la intervención, verídica o no, de lo divino. Se cree perteneciente al mundo soberano de los dioses y de los mitos, al mundo de la generosidad violenta y sin cálculo, como su mujer pertenece a sus deseos. Esta postura remite más bien al sacrificio o repetición ritual, que anteriormente Girard mencionaba, y excluye la violencia sin sentido o la repetición vengadora. La justificación así aducida no es legítima, porque el sacrificador asume una petición de principio, esto es, forma parte del mundo mítico que tiene todo el derecho (fatuo, por cierto) de ejercer la violencia ritual.¹⁹²

La idea de Girard es más contundente cuando señala que en numerosos rituales hay una dualidad o ambivalencia del sacrificio, esto es, puede ser una cosa muy santa o una especie de crimen. Este doble aspecto, legítimo e ilegítimo, deriva del carácter sagrado de la víctima. “Es criminal matar a la víctima porque es sagrada... pero la víctima no sería sagrada si no se la matara”.¹⁹³ Hay un círculo vicioso, que envuelve lo sagrado y el crimen, cuyos contornos resultan muy difuminados. De ahí que Girard sigue esperando una solución a esta ambivalencia, pues considera que incluso hasta el siglo XX se ha utilizado el término sin que haya habido una completa aclaración del mismo, puesto que la misma tragedia griega está llena de violencia sacrificial. Señala también que algunos libros como el de Anthony Storr, *Human aggression*, sugieren que los mecanismos fisiológicos de la violencia tienen poca variación de un individuo a otro. “Si la

191 *Ibid.* p. 48.

192 Reconoce Bataille lo que sólidamente no se sostiene: “Claro está que es un monólogo y la víctima no puede oír ni responder. Es que el sacrificio esencialmente da la espalda a las relaciones reales. Si tuviese cuenta de ellas faltaría a su propia naturaleza, que es justamente lo opuesto de este mundo de cosas que es la *realidad* distinta. No podría destruir al animal en tanto que cosa sin negar su *realidad* objetiva. Esto es lo que da al mundo del sacrificio un aspecto de *gratuidad pueril*. Pero no se puede al mismo tiempo destruir los valores que fundan la realidad.” (Las cursivas son mías). *Idem.*

193 René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2002, p. 9.

violencia desempeñaba un papel en el sacrificio, por lo menos en ciertos estadios de su existencia ritual, encontraríamos ahí un interesante elemento de análisis, por ser independiente, por lo menos en parte, de unas variables culturales con frecuencia desconocidas, mal conocidas, o menos bien conocidas, tal vez, de lo que suponemos.”¹⁹⁴ En efecto, tales variables culturales remiten a una práctica ritual que es inherente a todo tipo de sacrificio, sea animal o humano. El elemento constante es la violencia ejercida. Según Storr, es más difícil satisfacer el deseo de violencia que suscitarlo, sobre todo en condiciones sociales normales. La sociedad, en general, y la cultura, en particular, se encargan de limitar o coartar el deseo de la violencia y su tarea consiste más bien en encauzarla por la vía del sacrificio, lo que habla entonces de una sucinta reflexión sobre los peligros de la violencia al interior de una sociedad, comunidad o grupo humano.

En este punto coincide Girard cuando dice que la violencia no es totalmente irracional, porque puede encontrar razones excelentes cuando busca desencadenarse.¹⁹⁵ También reconoce que esas razones no son tomadas totalmente en serio, pues la misma violencia tiende a olvidarlas. “La violencia insatisfecha busca y acaba siempre por encontrar una víctima de recambio. Sustituye de repente la criatura que excitaba su furor por otra que carece de todo título especial para atraer las iras del violento, salvo el hecho de que es vulnerable y está al alcance de su mano.”¹⁹⁶ La víctima pierde su identidad al momento de ser elegida, pero en tanto se encuentra en una situación de violencia controlada, se torna simbólica y cualquiera puede serlo. Esto lo observa de la lectura de Konrad Lorenz, lo que le permite equiparar la conducta animal con la conducta humana.¹⁹⁷

Girard se pregunta si el sacrificio ritual no se basa en una sustitución parecida, al utilizar animales en el sacrificio para desviar la violencia contra seres cuya muerte no importa. Remite a la idea de que las víctimas animales tienen algo de humano, como una forma de engañar a la violencia (elección de animales preciosos por su utilidad, dulces, inocentes, domésticos). Habla de una sociedad de ganado bovino, jerárquica y dividida con el fin de reproducir las diferenciaciones culturales, como doble de la sociedad humana. La hipótesis de Girard al respecto, al aceptarse o

194 *Ibid.*, p. 10.

195 Sobre la racionalización de la violencia, véase el libro de Wolfgang Sofsky *Tratado sobre la violencia*, Abada Editores, Madrid, 2006. “La estatalización de la violencia significa también la racionalización y el desarrollo incesante de las fuerzas destructivas... La violencia emotiva es por lo general fragmentaria, a menudo derrochadora, basta en sus medios y limitada en su alcance; la violencia racional en cambio es constante, intensa y dosificada”. (p. 20)

196 *La violencia y lo sagrado*, p. 10.

197 Por ejemplo, el caso del pez que requiere pelear con adversarios que, de no haberlos, dirige su agresión contra la propia familia. Véase Konrad Lorenz, *Sobre la agresión. El pretendido mal*, Siglo XXI, Madrid, 1972.

rechazarse, elimina la diferencia moral entre inocente o culpable.¹⁹⁸ ¿Cuál es el grado de responsabilidad de la sociedad ante una situación de violencia? ¿No hay culpa ni castigo ni responsabilidad? ¿La violencia es gratuita, necesaria o de qué manera se encauza? Para Girard se puede engañar a la violencia por medio de la sustitución. Tal es el caso de Caín y Abel. En el Antiguo Testamento y en los mitos griegos los hermanos son enemigos. La violencia que podría darse entre ellos se disipa si se dirige a víctimas terceras o sacrificiales. Aquí alude a la sustitución en el caso del sacrificio de Isaac por su padre Abraham o en la bendición de Isaac a Jacob, su hijo menor, en lugar del primogénito Esaú: “El animal siempre aparece interpuesto entre el padre y el hijo. Impide los contactos directos que podrían precipitar la violencia.”¹⁹⁹

La sustitución sacrificial supone una cierta ignorancia, pues mientras se presenta, el sacrificio no puede hacer patente el desplazamiento sobre el que está basado. No debe olvidar completamente el objeto original ni el deslizamiento que permite pasar de este objeto a la víctima inmolada, sin lo cual ya no se produciría la sustitución y el sacrificio perdería su eficacia. ¿En realidad la sustitución sacrificial es realmente ignorante de su funcionamiento o acaso es necesario suponer que el engaño debe estar fincado sobre la complacencia de los actores involucrados? Al personaje de Jacob frecuentemente se le asocia con la manipulación astuta de la violencia sacrificial. También alude al engaño de Ulises ante el Cíclope en la *Odisea*, donde de manera similar el animal se interpone entre la violencia y el ser humano condenado a morir.

Girard critica a quienes sostienen (Lévy-Strauss, Hubert y Mauss) que el sacrificio no responde a nada real. El sacrificio se define como una mediación entre un sacrificador y una divinidad. Para la modernidad no hay ya el elemento divino, por lo que el sacrificio sangriento y la institución queda rechazada para ubicarse en el ámbito de lo imaginario. Remarca nuevamente que la operación sacrificial supone cierta ignorancia, por lo que los fieles no conocen y no deben conocer el papel desempeñado por la violencia.

En esta ignorancia, la teología del sacrificio es evidentemente primordial. Se supone que es el dios quien reclama las víctimas; sólo él, en principio se deleita con la humareda de los holocaustos; sólo él exige la carne amontonada en sus altares. Y para apaciguar su cólera, se multiplican los sacrificios. Las lecturas que no mencionan a

198 “La relación entre la víctima potencial y la víctima actual no debe ser definida en términos de culpabilidad y de inocencia. No hay nada que ‘expiar’. La sociedad intenta desviar hacia una víctima indiferente, una víctima ‘sacrificable’, una violencia que amenaza con herir a sus propios miembros, los que ella pretende proteger a cualquier precio”. *Ibid.* p. 12.

199 *Ibid.*, p. 13.

esta divinidad permanecen prisioneras de una teología que transportan por entero a lo *imaginario*, pero que dejan intacta. Nos esforzamos en organizar una institución real en torno a una entidad puramente ilusoria; no hay que sorprenderse si la ilusión acaba por prevalecer, destruyendo poco a poco hasta los aspectos más concretos de esta institución.²⁰⁰

Girard apunta a una franca crítica a esta teología encubierta, en lugar de rechazarla por completo. Es decir, trata de revisar las relaciones conflictivas que el sacrificio y su teología disimulan y satisfacen al mismo tiempo. Deja al descubierto, así, el sutil engaño que esconde la violencia sacrificial, donde la alusión a la divinidad es sólo el pretexto para justificar un crimen totalmente innecesario, pero indispensable para el correcto funcionamiento de la sociedad.

La tragedia de Medea y su transfiguración sacrificial

¿De qué manera puede manifestarse la modificación del tratamiento sacrificial en una situación de sobra conocida como la tragedia de Eurípides, *Medea*, cuyo personaje ha pasado a ser una de las figuras de la madre terrible que dio muerte a sus hijos por celos, venganza e ira contenida? El crimen aquí presentado resulta modificado debido a un tratamiento o interpretación diferente. La tragedia se muestra de modo incontrovertible y la exhibición del odio reconcentrado es más que evidente por parte de la hechicera y mujer sabia a un mismo tiempo, como si en ella contuviera dos mundos distintos y aparentemente distantes, el mítico y el racional, la pasión y la razón alternadas. Su preparación del crimen es contundente:

Yo haré que sus bodas sean amargas y dolorosas, amarga su alianza y el exilio que me aleja de mi tierra. Mas, ea, no ahorres ninguno de tus conocimientos, Medea, en tus planes y artimañas. Avanza hacia tu acción terrible, ahora debes dar prueba de tu valor. Ves el trato que recibes. No debes pagar el tributo del escarnio en la boda de Jasón con una descendiente de Sísifo, tú, hija de un noble padre y progenie del Sol. Tú eres hábil y, además, las mujeres somos por naturaleza incapaces de hacer el bien, pero las más hábiles artífices de todas las desgracias.²⁰¹

Una vez puesto en marcha el mecanismo de la violencia no puede detenerse. Lo que sigue es la manifestación de una irracionalidad incontrolable, de la pasión desbordada que tampoco está libre de una ilación de pensamientos y reflexiones sometidos a una meta, la venganza artera. No hay arrepentimiento ni temor a lo que se avecina, y lo que se observa es el carácter contradictorio de un

200 *Ibid.*, p. 15.

201 Eurípides, *Medea*, Editorial Gredos, Madrid, 2010, p. 48.

personaje llevado al extremo de su condición.

Me equivoqué el día en que abandoné la morada paterna, fiándome de las palabras de un griego que, con la ayuda de los dioses, nos pagará justa compensación, pues nunca más verá vivos a los hijos nacidos de mí, ni engendrará un hijo de su esposa recién uncida, pues es necesario que ella muera con muerte terrible por mis venenos. Que nadie me considere poca cosa, débil e inactiva, sino de carácter muy distinto, dura para mis enemigos y, para mis amigos, benévola; la vida de temperamentos semejantes es la más gloriosa.²⁰²

Carlos García Gual opina que Eurípides es el dramaturgo más moderno, crítico y psicológico, el más profundo intérprete de la existencia, con fuerza expresiva y una visión lúcida de una humanidad doliente, que “se anticipó a las maneras de sentir y pensar de la época posclásica, y fue un precursor de la nueva concepción del mundo y del individuo, angustiado y doliente, cuando los valores colectivos de la polis y del saber mítico entraron en una crisis decisiva”.²⁰³ Esta crisis parece dar lugar a una manera diferente de confrontar el pensamiento mítico, desde la perspectiva de una racionalidad incisiva y rigurosa, pero también contradictoria, como el personaje de Medea.

Una visión distinta de esta figura es la ofrecida por la escritora Christa Wolf en su libro del mismo nombre, *Medea*, versión novelada de la tragedia cuyo tratamiento del personaje se coloca en el polo opuesto de la versión de Eurípides. Así, Medea no es culpable de asesinar a su hermano, Apsirto, ni de matar a Glauce, ni a sus hijos. La visión que se ofrece es la de una víctima, suerte de chivo expiatorio que debe sufrir por ser diferente. Habla de la fundación de la ciudad a partir de un crimen. Huye con Jasón y su padre la llama traidora; se le acusa de la muerte del hermano menor, cuyos huesos arroja al padre y éste desiste en ir tras ella. Detrás está la búsqueda del vellocino de oro, la huida, la llegada a Corinto, la exclusión y posterior persecución de Medea. También está el deseo que, como dice Acamante, “son nuestras ansias o deseos los que dan valor a un material y a otro no”,²⁰⁴ o como observa Jasón: “Una posesión hasta ahora poco apreciada se vuelve preciosa de pronto cuando otro la codicia.”²⁰⁵

Los ecos del mecanismo mimético girardiano se tornan cada vez más evidentes. La muerte de Apsirto obedeció a un crimen en cuya atmósfera flotaba la lucha por el poder. Después viene la ayuda de Medea para que Jasón obtenga el vellocino. Jasón y Medea pertenecen a mundos

202 *Ibid.*, p. 66.

203 *Ibid.*, p. 11.

204 Christa Wolf, *Medea*, Editorial Debate, Madrid, 1998, p. 38.

205 *Ibid.*, p. 49.

diferentes. Medea cree en la reencarnación, en la separación del alma y del cuerpo. Por eso colgaban los restos de los hombres en los árboles para ser devorados por las aves y la diosa los reconstituiría posteriormente. El sacrificio permanece latente, aunque Jasón niega rotundamente que de donde proviene no realizan sacrificios humanos. El sacrificio tiene un ineludible vínculo con el poder. Detrás de toda esta historia hay malentendidos, engaños, afán por conservar el poder, asesinatos, asignación de culpas y chivos expiatorios.

Medea representa al pensamiento arcaico, mientras Acamante es su contraparte, el pensamiento racional. “Vive escindido en construcciones mentales cuidadosamente levantadas que él toma por la realidad, pero que no tiene otra finalidad que soportar la conciencia, ligeramente vacilante, que tiene de sí mismo.”²⁰⁶ Acamante no soporta la contradicción, se considera superior y se cree un hombre justo. Circe, hechicera por igual, se solidariza con Medea al decirle que buscan una mujer que les diga que no son culpables de nada y que los dioses que adoran los han arrastrado a sus empresas. Medea es consciente de su situación en un mundo diferente, donde hay vencedores y víctimas. Su idea está apegada completamente al planteamiento mítico, al hablar de fuerzas que unen a los hombres con los seres vivos y que deben moverse libremente para que la vida no se detenga, donde los pensamientos y los sentimientos no están separados. De igual modo habla del renacimiento de las cosas, de los seres.

Por su parte, Acamante es el escéptico y el hombre racional al decir: “Aprendí que no hay mentira que sea tan burda que la gente no la crea si corresponde a su deseo secreto de creer en ella” y “El hombre se protege en cuanto puede organizar algo”.²⁰⁷ Mientras que para Medea en todo mal hay un grano de bien, acepta la idea del destino, de que las cosas ocurren porque tenían que pasar, de que la vida social ordena las fuerzas funestas y de que el miedo se mitiga mediante la rabia contra otros. “Guardo silencio cuando tengo que participar, por compasión con nosotros los mortales que, cuando abandonamos a los dioses, atravesamos una zona de espanto de la que no todo el mundo sale ileso.”²⁰⁸ Y cuando la multitud se vuelve contra ella sabe que no todos son víctimas que se dirijan al matadero sumidas en una silenciosa resignación, mientras se pregunta si las circunstancias son externas o internas. La personalidad de Medea sugiere a alguien sumamente perspicaz y cuestionadora de la situación en que se encuentra.

Frontal y altanera, conocedora de peligrosos secretos, Medea resulta inoportuna ante

206 *Ibid.*, p. 79.

207 *Ibid.*, pp. 122-123.

208 *Ibid.*, p. 175.

la corrupción de turno, la voracidad del poder, la represión y la xenofobia. Quiere despertar conciencias pero, sobre todo, se exige no aletargar la propia. La construcción de la heroína se basa en una suma inteligentemente forjada de rasgos que se delinean sin apuro en las reflexiones de su entorno y de ella misma.”²⁰⁹

Las lecturas complementarias del texto de Wolf remiten al ámbito psicológico, social, político, religioso, ético, de género, del exilio o de la marginalidad. Lo que resulta en un claro estudio del poder y del comportamiento humano. La obra resulta igualmente una esmerada meditación sobre las consecuencias del exilio y sobre la venganza, no de parte de Medea sino de la ciudad, proclive a encontrar víctimas expiatorias en una coyuntura sociopolítica determinada, dice Elbia Difabio.²¹⁰

Por su parte, Berit Balzer expone la importancia de la novela de Wolf: “el cuestionamiento de unos valores considerados 'inamovibles', la reinterpretación, la revelación de la cara oculta de las cosas es, en definitiva, una prerrogativa de toda buena literatura. Si la versión de Eurípides sobre Medea era altamente 'ideologizadora', para Christa Wolf se trata de desenmascarar esos mecanismos clásicos confeccionadores de mitos útiles.”²¹¹

Los dones y el potlatch, el sacrificio del abandono de sí mismo

Hay otra variante del sacrificio y tiene que ver con lo que se ofrece y comparte con los demás, a modo de regalo y entrega ¿Puede el sacrificio ser solamente ejercido de manera violenta? Al parecer no. Dice Bataille, por ejemplo: “El poder que tiene la muerte en general ilumina el sentido del sacrificio, que opera como la muerte en lo de que restituye un valor perdido por medio del abandono de ese valor. Pero la muerte no le esta necesariamente unida y el sacrificio más solemne puede no ser sangrante. Sacrificar no es matar, sino abandonar y dar.”²¹²

De modo semejante, Gerardus van der Leeuw, en *Fenomenología de la religión*, plantea el sacrificio como una entrega de dones, distinto al banquete sacrificial. Hay aquí el planteamiento que el sacrificio no es un fenómeno de relación dual o binaria, entre una víctima y su sacrificador, sino

209 Elbia Difabio, «Por qué me odian» (Medea de Christa Wolf), p. 62 <https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/ojs/index.php/Texturas/article/download/.../7301>

210 *Ibid.*, p. 66.

211 Berit Balzer, “Medea, de Christa Wolf: la otredad reexaminada”, en *Interlitteras*, Universidad Complutense de Madrid, enero, 2005, p. 51. <https://www.researchgate.net/publication/303960585>

212 Georges Bataille, *op. cit.*, p. 52. Cassirer señala también: “Ya en el sacrificio de ofrenda se revela una nueva y más libre relación entre el hombre y la divinidad, en la medida en que la ofrenda aparece justamente como libre obsequio”. (*Filosofía de las formas simbólicas*, p. 276).

unitaria. Antes de explicar el sacrificio, van der Leeuw señala que en el principio se encuentra el rito, esto es, un determinado comportamiento con un sentido muy bien definido, posterior y derivado del juego, pues el rito es un juego sujeto a reglas. De ser el caso, el hombre es un niño que ha dejado de serlo para luego fingir serlo mediante una normatividad establecida de antemano. ¿De dónde viene esta necesidad de establecer límites o reglas, así sea de modo vago, sobre todo si se asume que el ritual conforma un sutil acuerdo de reafirmación social? Ciertamente lo que se muestra con el ejercicio ritual es un sentimiento de sociabilidad y vínculo solidario, completamente religioso.

Van der Leeuw delimita el papel del sujeto religioso, en tanto que es sujeto y objeto a un mismo tiempo, al igual que no habría diferencia entre una acción interior y otra exterior. Aunque lo que sugiere es que detrás de esta diferenciación hay una relación sutil entre el hombre y el poder, es decir, de su mutua influencia e interrelación. Así, el “mundo superior” y el “mundo circundante” se limitan a ser solamente “mundo”: “El hombre que busca, huye o tiene una relación con el poder, se encuentra en el mundo”, participa en el mundo, se preocupa por el mundo y se “cura” del mundo (según Heidegger), lo que en términos religiosos equivale al extrañamiento y a la angustia ante el mundo. Hay una confrontación del hombre con el mundo, el que no es “dado” simplemente, sino que debe negarlo para reafirmar su humanidad. “El hombre ve en la vida algo más que lo dado; contempla una posibilidad. Pero esta posibilidad exige su actividad. Su *extrañeza* debe transformarse en *comportamiento*, su comportamiento en *perpetración*. Su comportamiento tiene que estar concorde con lo poderoso, que se le revela.”²¹³ De lo que se trata, finalmente, es apoderarse de la vida y forzarla a entrar en una conducta firme. Esa conducta es el rito, porque el rito entraña un determinado comportamiento o apoderamiento, al apoderarse de la vida. “Así, pues, la primera cultura fue el culto; se encuentra al principio de toda cultura. Arte, lenguaje, agricultura, etc., todo procede del encuentro del hombre con dios. Lo que llamamos cultura o civilización es sólo un culto secularizado. Y también el rito encontró el camino hacia la adoración mucho antes que el pensamiento.”²¹⁴

El extrañamiento y la angustia hacia el mundo obligan al hombre a enfrentarlo de tal modo que lo pueda controlar y comprender por medio del rito. Pero una vez que se introduce la noción de lo divino, debe someterse, arrodillarse, ante esa nueva categoría. El comportamiento del hombre en el mundo no es del todo indiferente, sino tiene una intención, que corresponde a la finalidad del

213 G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, p. 327.

214 *Idem*.

poder. Van der Leeuw recuerda que el objeto de la religión consiste en lo otro o lo extraño. De ahí que el asombro, como en filosofía, también es aplicable a la religión.²¹⁵ Así, en la religiosidad primitiva conviene sustituir la idea de lo divino por lo otro, lo heterogéneo o lo extraordinario; lo familiar por el distanciamiento.²¹⁶

De manera similar, Marcel Mauss en su “Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas”, aceptaría esta idea del sacrificio como un don, una dádiva, la cual debe ser devuelta porque hay un compromiso tácito e ineludible, que conlleva un vínculo del que difícilmente se evadiría. Mauss se pregunta sobre el sentido entre algunas comunidades primitivas de aceptar o no regalos. Hay la suposición de que una vez aceptados los regalos o la hospitalidad, no hay la obligación para devolverse. Se entiende que se aceptan porque son bienes y un medio para fortalecer el contrato del cual forman parte. No obstante, la idea de Mauss es que cuando se acepta un regalo hay la obligación de devolverlo, porque hay un contrato que subyace a tal acto. El regalo que se ofrece no es totalmente voluntario porque hay una obligación o necesidad de restitución. Mauss se ha interesado por el régimen de derecho contractual y por el sistema de prestaciones económicas. No sólo se intercambian bienes o riquezas, sino también gentilezas, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas, ferias. Estas prestaciones y contraprestaciones las denomina sistema de prestaciones totales y se representa por la alianza entre dos tribus, ya sean australianas o norteamericanas.²¹⁷

Una forma típica pero más desarrollada y más rara es el “potlatch”, principalmente entre tribus del noroeste americano. Significa alimentar o consumir. En medio de banquetes, fiestas, ritos y ceremonias, se establece una red de ritos, prestaciones jurídicas y económicas, así como de fijación de rangos políticos. Sin embargo, también subyace un principio de rivalidad y antagonismo que termina en la muerte del jefe contrario; de igual modo hay la destrucción suntuaria de las riquezas acumuladas con el único fin de opacar al jefe rival, que también puede ser un asociado (abuelo, suegro, cuñado). El *potlatch* sería de este tipo, como una prestación total de tipo agonístico. Ejemplos de este tipo de intercambio solamente se habían encontrado en América, Melanesia y Papuasía. En otros sitios el intercambio es más elemental, aunque se han encontrado

215 “Pero hay una experiencia que se liga con lo otro, lo que extraña. La teoría, e incluso la más leve generalización, están todavía muy lejos; hay que conformarse con la afirmación empírica: este objeto está fuera de lo habitual. Esto se desprende del *poder* que desarrolla. La fe más antigua es puramente empírica”. *Ibid.*, p. 13.

216 Tal es la noción de *mana*, en tanto poder o influjo no físico, casi sobrenatural, pero que se revela en la fuerza y capacidad de un hombre. También puede significar prestigio o éxito, del guerrero o de su arma. *Ibid.*, pp. 14-15.

217 Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1971.

formas intermedias entre este tipo de cambios por una rivalidad más exasperada. Señala que incluso en el mundo moderno, con los festines y bodas, se observa algo parecido.

En el *potlatch* hay dos elementos importantes, esto es, está en juego el honor, el prestigio, el mana conferido por la riqueza, por un lado, y por el otro lado, la obligación absoluta de devolver estos dones bajo la pena de perder ese mana, esa autoridad, talismán y la fuente de riquezas representada por la misma autoridad. Otra característica fundamental que lo determina es la rivalidad, el combate y la destrucción. Girard habla del *potlatch* examinado en el contexto del consumo de ostentación o en la exhibición de los propios bienes. Posteriormente se practica el no-consumo de ostentación, es decir, mostrar que no realizan un consumo como anteriormente lo hacían, como una manera de mostrar que los deseos no son importantes. “Abstenerse voluntariamente de algo, con independencia de qué sea, es la demostración última de que uno es superior a ese objeto y a quienes lo codician.”²¹⁸

El *potlatch* implica un desprecio por la riqueza personal, sobre todo entre los jefes de la tribu. Entraban en competición y ganaba quien se desprendía de más cosas. Al institucionalizarse esta actividad se acabó con los bienes que trataban de intercambiar los grupos rivales. “Una gran cantidad de riqueza se despilfarró de este modo en estas competitivas exhibiciones de indiferencia hacia la riqueza, que tenían como objetivo real la adquisición de prestigio. De modo que es posible rivalizar en la renuncia más que en la adquisición, en la privación más que en el placer.”²¹⁹

Desde su punto de vista, el propósito habitual del intercambio de regalos en las sociedades es evitar que la competición mimética se desboque. Sin embargo, el espíritu de la rivalidad es tan poderoso que puede transformar desde el interior incluso aquellas instituciones que existen únicamente para prevenirla. “El *potlatch* atestigua la formidable terquedad de la rivalidad mimética”.²²⁰ El *potlatch* se puede definir como “un pedazo congelado de crisis mimética” que termina ritualizándose y que interviene en atenuar el descontrol competitivo. En cualquier sociedad la competición puede adquirir formas paradójicas porque contamina las actividades que inicialmente estaban al margen de la competición. La persecución de un mayor empobrecimiento puede ocupar el lugar de la persecución de mayores adquisiciones y que tengan un mismo significado. El sacrificio realizado en el *potlatch* tiene que ver con el orgullo del grupo, mientras

218 René Girard, *La anorexia y el deseo mimético*, Marbot Ediciones, Barcelona, 2009, p. 33.

219 *Ibid.*, p. 34.

220 *Ibid.*, p. 35.

que en el mundo moderno se compite entre individuos, pues la comunidad ha perdido su valor como tal. “Cada individuo acaba encontrando su equivalente personalizado en la locura del *potlatch*”.²²¹

Para Marvin Harris el *potlatch* tiene que ver con el impulso de prestigio, efectivamente, pero el enigma radica no en que haya gente que anhele prestigio, sino que comience a competir por adquirirlo, así como otros lo hacen para obtener tierra, proteínas o sexo. “El objeto del *potlatch* era donar o destruir más riqueza que el rival. Si el donante del *potlatch* era un jefe poderoso, podía intentar avergonzar a sus rivales y alcanzar admiración eterna entre sus seguidores destruyendo alimentos, ropas y dinero. A veces llegaba incluso a buscar prestigio quemando su propia casa.”²²²

Harris considera que la lectura de *Patterns of culture*, de Ruth Benedict, obligó a pensar que el impulso de prestigio hacía imposible explicar los estilos de vida de acuerdo con factores prácticos y mundanos. Desde su perspectiva, el *potlatch* no es resultado de un capricho maniaco, sino resulta de condiciones económicas y ecológicas definidas. De no haber adecuadas condiciones, el despilfarro conspicuo se transforma en un consumo no conspicuo y tampoco hay competidores en busca de estatus. El *potlatch*, entonces, ayudaba a un jefe a justificar y validar sus pretensiones a la jefatura. Para Ruth Benedict, este anhelo obsesivo de los jefes era la causa del mismo, aunque Harris discrepa acerca de que el sistema económico estaba al servicio de la rivalidad por el estatus y más bien es lo contrario, la rivalidad de estatus está orientada al servicio del sistema económico.

Todos los ingredientes básicos de los festines kwakiutl, salvo sus aspectos destructivos, están presentes en sociedades primitivas ampliamente dispersas por partes diferentes del mundo. En su núcleo fundamental, el *potlatch* es un festín competitivo, un mecanismo casi universal para asegurar la producción y distribución de riqueza entre pueblos que todavía no han desarrollado plenamente una clase dirigente.²²³

La idea de Marvin Harris se ubica en el llamado materialismo cultural, el cual combina el pragmatismo con el empirismo y con el marxismo, mediante el estudio de las condiciones

221 *Ibid.*, pp. 36-37.

222 Marvin Harris, *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, Alianza Editorial, Madrid, 2011, p. 128.

223 *Ibid.*, p. 132.

materiales para una comprensión científica de la vida.²²⁴

Consideraciones finales

A bordar el mito desde diferentes perspectivas nos ayuda a clarificar algunas de las razones sobre por qué resulta tan problemático. Inserto como está en los orígenes de la humanidad y de la cultura, el mito es referente ineludible para entender nuestra época actual. Ya sea que se entienda como un mero relato ilustrativo de tiempos remotos o que se asuma como un ejemplo de búsqueda o explicación sobre nuestra existencia, el mito posee tal grado de plasticidad que le permite perdurar y modificar sus contornos iniciales. Emparentado con el ritual y el sacrificio, muy cercano a la religión, lo mismo que a la filosofía, el mito ofrece una gama de matices que permite vislumbrar una singular presencia que no puede ser obnubilada y, por el contrario, nos permite entender que esas mismas modificaciones por las que se ve afectado (como relato fantástico, cosmogonía, irracionalidad, racionalidad encubierta, indicador de sentido, violencia oculta, institucionalización o socialización) resultan inherentes a esa característica suya de adaptación y consecución de un fin, que no es otro sino la unidad explicativa para comprender el inmediato entorno, volverlo afín y cómodo a una naturaleza humana temerosa, angustiada, incluso asombrada o disgustada. En el fondo subyace un ferviente deseo de aceptación y comprensión (con el *potlatch* y los dones) de sí mismos, de agrandar a los otros e imponer sus ideas, costumbres o regalos. Pero también subyace el anhelo de entender y explicar el mundo aludiendo a potencias divinas o extramundanas, de las cuales se intuye vagamente su necesidad, pero de no existir, resulta obligatoria su creación, dada la expresividad de una humanidad en ciernes que ha asegurado su permanencia en un mundo sometido a los vaivenes de la razón en perpetua lucha contra lo irracional, caótico e inestable. Tan semejante al combate que emprende Marduk contra la serpiente Tiamat:

El mundo de la cultura humana puede describirse con las palabras de esta leyenda babilónica. No pudo surgir sino hasta que se combatió y dominó la tiniebla del mito. Pero los monstruos míticos no quedaron completamente destruidos. Fueron utilizados para la creación de un nuevo universo y en éste perviven todavía. Las

224 “El materialismo cultural es la estrategia que ha resultado ser más eficaz en mi intento de comprender las diferencias y las semejanzas entre sociedades y culturas. Se basa en la sencilla premisa de que la vida social humana es una reacción frente a los problemas prácticos de la vida terrenal.” Marvin Harris, *El materialismo cultural*, Alianza Editorial, Madrid, 1994, p. 11.

fuerzas del mito fueron reprimidas y sojuzgadas por fuerzas superiores. Mientras estas fuerzas intelectuales, éticas y artísticas están en plenitud, el mito está domado y sujetado. Pero en cuanto empiezan a perder su energía, el caos se presenta nuevamente. Entonces el pensamiento mítico empieza nuevamente a erguirse e inundar toda la vida social y cultural del hombre.²²⁵

¿Qué sucede en la modernidad? El pensamiento mítico no ha desaparecido del todo. Lo que hay es una transfiguración y asimilación del mismo. La famosa dicotomía *mythos-logos* resulta poco convincente e inoperante y lo que perdura es la diversificación de los elementos míticos: la fabulación, el engaño, lo irracional, lo simbólico, incluso la violencia, se hallan más patentes que nunca.

225 Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, FCE, México, 1996, p. 352.

Capítulo 2

El acercamiento a la palabra y a la razón

La filosofía es un compendio de afirmaciones improbables e irrefutables que se han escogido mirando a su rendimiento.

HANS BLUMENBERG

Mito y filosofía

Como ya se ha visto, la idea general que se tiene sobre el mito es la de una tradición occidental, opuesta a lo real y a lo racional, en tanto se concibe como una ficción y un absurdo.²²⁶ Ciertamente fueron los presocráticos quienes se plantearon la verdad o la mentira del mito, aunque se mueven en el terreno del mito, más que en la cientificidad porque los mitologemas han servido a un pensamiento que no poseía un lenguaje propio y donde lo irracional impregna el camino que los presocráticos iniciaban.²²⁷

Se ubica el poema de Parménides como el testimonio claro del surgimiento de la filosofía a partir del mito. La revelación del camino verdadero es el del ser, en tanto ahí radica la salvación, la seguridad y la confianza. El ser parmenídeo “ocupa el lugar del símbolo del *centro* de los mitos. Captar el ser no es una tarea meramente intelectual. Se trata de una acción vital, mística, religiosa. Encontrar el ser es encontrar el centro, el lugar sagrado, cargado de sentido, la plenitud”.²²⁸ Duch apunta al respecto: “La incurable tensión, que con frecuencia se ha transformado en cruel batalla, entre *mythos* y *logos*, expresa muy adecuadamente el profundísimo desgarramiento interior de la cultura occidental en general y el de los individuos de la cual forman parte, concretamente.”²²⁹

Se destaca, por tanto, de manera inicial el significado vital del mito y más que representar la mentalidad de la sociedad primitiva, constituye la propia vida humana en general, tal como para Eliade los mitos consisten en el relato de la creación, pues éste cuenta cómo se efectuó algo o llegó a ser. En este sentido, Eliade los vincula con la ontología en tanto habla sólo de realidades, de cosas que sucedieron “realmente”. Los mitos relatan cómo una situación pasó a ser otra, cómo se pobló el mundo, hablan de la transformación del caos en cosmos, de los inmortales que devinieron mortales, de la escisión de la unidad primigenia en una pluralidad de tribus o naciones o incluso, de los seres andróginos que se convirtieron en hombres y mujeres.

226 Jean-Pierre Vernant, *Entre mito y política*, FCE, México, 2002, p. 101.

227 Véase Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura*, Herder, Barcelona, 2009, p. 44 y ss.

228 Rubén Dri, *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Biblios, Bs. As., 2008, p. 165.

229 Lluís Duch, *op. cit.*, p. 46.

Los mitos contienen tres etapas, que son la separación, la transición (o limen) y la incorporación. Después de la separación, viene el periodo transitorio, en donde el individuo no se halla en un lugar determinado, sino en el limbo. Aquí se presentan las ideas de muerte o nacimiento, donde la muerte conduce a una nueva estructura, una especie de retorno a los primeros principios y de evaluación del patrimonio cultural. La incorporación remite a la eficacia ontológica de los mitos para quienes los escuchan o creen en ellos, porque transforman o recrean a los creyentes. El carácter liminal del mito explica cómo las cosas llegaron a ser lo que son. Al parecer la visión mítica va perdiendo sus contornos y se acerca cada vez más a una concepción filosófica. No resulta casual que Aristóteles resalte que el asombro es la característica común entre el mito y la filosofía, aunque la filosofía supera al primero en su capacidad para salir de la ignorancia.²³⁰

Si bien es cierto que el mito inicial es un relato fabuloso, entraña un contenido de verdad, al ser una explicación limitada, pero explicación al fin, de algunos fenómenos naturales o completamente humanos. Al ser los mitos una tentativa de explicación, se piensa en la ingenuidad o inocencia de los mitos, como si pertenecieran a una época primitiva del hombre temeroso, dubitativo y frágil. Después, con el arribo del conocimiento mediante la ciencia y la filosofía, se cree que los mitos fueron superados, se olvidaron o se tornaron extintos.

Aunque hay quien dice –como Rubén Dri– que la ciencia, y no el mito, enlaza el conocimiento con el poder, por nuestra parte tendríamos que delimitar la función de la filosofía y si es capaz de actuar de esa manera, como una disciplina que entroniza el conocimiento para posteriormente utilizarlo en su provecho. Además, habría que explicar si los mitos se limitan exclusivamente a exhibir cierta capacidad de asombro y otorgar sentido a la vida, no de forma individual, sino comunitariamente. ¿Hasta qué punto es factible la idea de Lluís Duch sobre que nuestra cultura no se puede desarrollar correctamente al margen de la relación o coimplicación “*mythos-logos*” (imagen-concepto, romanticismo-ilustración, historia ejemplar o sagrada-historia fáctica o crítica)? Cuando se ha intentado suprimir uno de los dos términos, el destino trágico de la cultura ha resultado en un discurso totalitario, que acaba en el totalitarismo y en los campos de concentración, tal como escribe George Steiner cuando dice que en la actualidad se ha agotado el poder de la palabra, de las “antiguas palabras”. Para Duch la causa fundamental de este agotamiento

230 “...en efecto, los hombres –ahora y desde el principio– comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen del Todo. Ahora bien, el que se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe (de ahí que el amante del mito sea, a su modo, 'amante de la sabiduría': y es que el mito se compone de maravillas).” Aristóteles, *Metafísica*, Editorial Gredos, Madrid, 2011, p. 76.

ha sido el reduccionismo expresivo que ha experimentado la cultura en todos los ámbitos de la vida (religión, cultura, filosofía, formas de vida social y política). Por eso postula una especie de neomitologización ilustrada:

Quizá la tarea intelectual, pedagógica, antropológica, cristiana (una suerte de *praeparatio evangelii*) que ahora mismo deberíamos llevar a cabo debería consistir, por un lado, en una *remitización* que no fuera una recaída en el irracionalismo y, por otro, en una *ilustración* que no comportase el destierro de los lenguajes icónicos, insinuativos, evocativos e invocativos.²³¹

Desde este punto de vista, los discursos policéntricos resultan incómodos porque hay una marcada tendencia al monocentrismo expresivo, axiológico y sentimental. No hay duda, sin embargo, de que sólo un discurso, una forma de vida y una organización social que mantengan en firme la vigencia de las polaridades constitutivas del ser humano son aptas para ir fijando de manera creativa y humanizadora de los individuos. Por eso para Duch es necesario hacer efectiva la intuición de Nicolás de Cusa de concebir al ser humano como *coincidentia oppositorum*, porque de su viabilidad depende su futuro. De ahí que las oposiciones entre palabra-silencio, *mythos-logos*, imagen-concepto, hombre-mujer, son formas de expresar la necesaria, armónica e inestable coincidencia de los contrarios del extraño ser que “no es ni ángel ni bestia”. La recuperación del elemento teórico no puede ser más necesaria:

Hemos de volver a un concepto de contemplación, a la *theoria*, que no tiene nada que ver con el poder (*Macht*) ni con todo eso que nosotros podemos hacer con él. Necesitamos con urgencia una rehabilitación del concepto clásico y original de teoría, de contemplación, que no intervenga en absoluto en sus objetos de conocimiento, sino que se limite a contemplarlos y permita que sean aquello que son. El fomento de la actitud reverencial (*ehrfürchtig*) y contemplativa del hombre es una de las misiones de la filosofía y de la ética, que podrán incluso influir en la praxis científica.²³²

Blumenberg y la protohistoria de la teoría

Retomando esta idea de la teoría como contemplación y exclusión del poder, Blumenberg va más lejos al remontarse a la protohistoria de la teoría. En su libro *La risa de la muchacha tracia* sostiene que la protohistoria de la teoría es una suposición, aún antes de

231 Lluís Duch, “El mito”, en Varios Autores, *Empalabrar el mundo. El pensamiento antropológico de Lluís Duch*, pp. 260-261.

232 Citado por Duch: Hans Jonas, *Technik, Medizin und Ethik*, Praxis des Prinzips Verantwortung, Frankfurt a. M., 1987, p. 319.

que la teoría se presente como tal, porque solamente es una evocación de lo perdido, que es la misma protohistoria. La protohistoria remite al origen, a lo que pudo haber sido y a los ecos que han llegado a nosotros, que no es otra cosa que una alusión a un presente demasiado cambiante. Ante esta inestabilidad del presente, la postura del hombre consiste en aferrarse al recuerdo, a la memoria individual y colectiva, valiéndose de la razón como ancla y timón en su empresa. En toda teoría la razón es determinante para ofrecer una explicación completa y veraz sobre un problema dado. El ejercicio teórico se apega a la razón más inmediata:

Ese empeño en contra de la lenta desaparición o de la mera pervivencia, muestra la “calidad” de aquello que ha seguido los pasos de la reflexión y que no cesa de seguirlos. Se trata de una historia que ha probado su interés en la historia. En lugar de lo que ya no es posible saber, esa historia puede saber, al menos, lo que aún mantiene viva la extrañeza de que haya algo así como “teoría”, su falta de obviedad.²³³

La teoría no resulta demasiado obvia, sino por el contrario, es una reelaboración de lo existente, requiere todo un proceso mental para entenderla y asimilar sus resultados, así como su ulterior resonancia. A partir de la contemplación (*theoros* significa espectador) y la observación atenta, el hombre debe ser capaz revisar y reflexionar sobre lo observable, esto es, su entorno inmediato. Hay una inquietud en él que lo mantiene alerta y consciente en todo momento de que su estancia en la tierra no es gratuita o, de serlo, debe haber una motivación para entender esta su situación al borde o en el límite del mundo, de su mundo. De ahí que haya un propósito que conlleva a formular doctrinas o escuelas. Lo que rivaliza con ello –dirá Blumenberg– es un movimiento de la historia que arroja productos incesantemente. Este movimiento vuelve al enfoque del espectador del mundo y de las cosas.

Aquí se presenta la imagen del espectador que juzga y califica al otro espectador, el filósofo en actitud contemplativa pero igualmente inquisitiva. Éste conforma la figura del personaje distraído, inmerso en quehaceres ajenos a la cotidianidad, pero incapaz de enfrentar esas prácticas comunes, razón por la cual puede ser objeto de burlas e incomprensión. Debido a Platón (en *Teeteto* y *Protágoras*), Tales es el filósofo aludido, aunque una versión anterior remite a las fábulas de Esopo, donde el personaje es un astrólogo y cuya moraleja o historia (*logos*) se aplica a gentes que se hacen notar por su comportamiento extraño y no actúan como personas normales.²³⁴

La protohistoria la presenta el espectador, entendida como rareza del espectador nocturno

233 Hans Blumenberg, *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría*, p. 9.

234 *Ibid.*, p. 21.

del mundo y su choque con la realidad, reflejada en la risa de la muchacha como observadora que observa a ese otro espectador ensimismado. “Que cualquier teórico pudiera todavía reconocerse hasta el día de hoy ahí, aunque no suceda ni tenga por qué, es la prueba insidiosa a la que puede someterse la extrañeza de la teoría en cualquier mundo ‘realista’”.²³⁵

El espectador tiene que ser nocturno porque sólo así se percata del universo, de la naturaleza infinita y de los espacios siderales. Durante el día no abarca sino el horizonte de su mirada. Sin embargo, el observador se convierte en objeto de estudio por alguien en apariencia ajeno a su realidad. Tales es el ejemplo fehaciente del espectador que enuncia la protohistoria, porque con sus frases “Todo está lleno de dioses” y “Todo proviene del agua” hubo de terminar con el mito y dar inicio a la explicación que habrá de fundar la teoría. La primera aseveración confirma una creencia de corte completamente mítico, mientras la segunda afirmación pretendería superar esa creencia. Dice Blumenberg:

Lo que “sucedió” entre las dos proposiciones es el asunto de la protohistoria: el filósofo no mira de día el agua, cae en ella de noche porque convierte el cielo estrellado en asunto del espectador del mundo. Esto no es casual. El que así mira al cielo había logrado el primer “éxito” de la teoría, en general, a quitar a sus conciudadanos el temor ante un suceso natural de un modo nuevo: consiguiendo predecir un eclipse de sol.²³⁶

Se usa la teoría para minimizar el temor, lo mismo que el mito fue utilizado en el inicio para reducir el miedo. El mito, como la teoría, cumplen con la misma función. Una vez instalados en la teoría, ésta se torna contraproducente: la risa de la muchacha tracia es la burla por la manera en que la teoría se vuelve contra su practicante. Exponerse a los demás y ser objeto de risa es parte de la tarea teórica.

Contemplar a los espectadores de un tipo de deporte del que no se conocen ni el desarrollo ni las reglas puede incitar a la risa, y sólo una cultura del respeto nos impide percibir como una tragicomedia del absurdo el fervor con el que los creyentes de una religión extraña siguen su culto. La mayoría de las veces la teoría domesticada no nos permite mirar en medio de nuestro mundo, porque se ejercita en departamentos estancos, tan semejantes a los de nuestras burocracias que se confunden con ellos. Pero también la seriedad profesional acredita lo no disimulable en las formas de comportamiento de la teoría como componente de una realidad que depende de tantas condiciones existenciales desconocidas que hace que pertenezca a

235 *Ibid.*, p. 10.

236 *Idem.*

la forma y sabiduría de vida no reírse, mejor, de lo extraño.²³⁷

A mayor abstracción, mayor comicidad del teórico. Se observa un cambio de perspectiva con la filosofía griega. En el caso de Tales, el mito no ha desaparecido del todo, pero sí hay una modificación en la manera que el sabio o el filósofo se involucra con su entorno, sobre todo porque hay una tentativa de explicación en que el espectador deja de serlo y se inmiscuye como actor. Blumenberg expone así su postura:

Es inevitable que tengamos que aceptar, en vez de muestras arcaicas, cosas más cercanas en el tiempo, que, si no son, para su época, algo mítico, sí son algo que tiende a las cualidades de lo mítico, probando con ello también que ese fenómeno de mitificación no pudo darse por acabado con la sentencia del protofilósofo de que todo estaba ya lleno de dioses.²³⁸

Tales de Mileto, protofilósofo

Para Blumenberg hay un trasfondo mítico en la caída del astrónomo Tales. Por un lado, se encuentra la muchacha que ríe como hija del dios Pan, de ahí que el conflicto entre el mundo de aquél y el de las “divinidades preolímpicas de la tierra, de las cavernas, del paisaje arcádico y de la indolencia alejada del cielo, estaría presente en ella más ladinamente aún de lo que estaba en el intento platónico de sugerirlo mediante la introducción de la tracia en la fábula del tracio o frigio Esopo.”²³⁹ A su vez, Bacon habrá de identificar alegóricamente a esa hija de Pan con una filosofía que en su locuacidad engendra infinitas e infructuosas teorías sobre la esencia de las cosas. La confrontación entre el mito con la teoría queda de este modo establecida y lo que se tratará de hacer es delimitar sus contornos. Sin embargo, Blumenberg resalta de antemano la disminución y pérdida por parte de la teoría y, en consecuencia, de la filosofía ante el propio mito:

La verdadera filosofía, la *sapientia veterum*, ya estaba perdida entonces, cuando Tales se apartó del mundo repleto de dioses en lugar de apurar y renovar la sabiduría oculta en nombres y acontecimientos míticos. La sospecha principal de todos los románticos, de que con el comienzo de la historia llegó el final de la verdad, subyace a la modernidad desde que creyó saber cómo hay que comenzar de nuevo.²⁴⁰

237 *Ibid.*, p. 11.

238 *Trabajo sobre el mito*, p. 81.

239 *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría*, p. 112.

240 *Ibid.*, p. 113.

Nietzsche presenta a Tales de Mileto como el primer filósofo liberador del mito, gracias a su cosmología acuática, la que obedecía al criterio de un realismo cuyo concepto de realidad le granjeó la incompreensión de la criada, personaje que no fue capaz de apreciar “la ‘profundidad de pensamiento’ en el violento abandono del cosmos y en la caída en el único elemento original.”²⁴¹ En primer término, Nietzsche considera a Tales un hombre políticamente influyente, pero también un gran matemático y astrónomo, y de ahí deriva su sensibilidad por lo abstracto, y no por lo mítico ni alegórico. Así que resulta “curioso que *dado su ánimo contrario a los mitos* fuera, a pesar de ello, reconocido en Delfos como uno de los Sabios.”²⁴² En *Los filósofos preplatónicos* Nietzsche trata de delimitar el carácter de la razón filosófica:

El pensamiento filosófico puede rastrearse en todos los ámbitos del pensamiento científico, incluso en la actividad científica más elemental: la conjetura filológica. Aparece de súbito en los razonamientos más simples: el entendimiento jadea con dificultad bajo él en busca de nuevos puntos sólidos, después de habersele aparecido la llave mágica.²⁴³

Nietzsche coloca a la filosofía como una anticipación de la ciencia, pero expresa este paso de lo mítico a lo racional como algo natural en el hombre, habituado sobre todo a la abstracción. Aunque su explicación de cómo llega a esta abstracción no deja de sorprender un poco, en tanto alude a una suerte de revelación o “llave mágica”. Así, relata una historia de dos hombres que caminan en un bosque y al llegar a un arroyo deben enfrentar las piedras arrastradas lentamente por el agua corriente abajo. El primero escapa de inmediato apoyándose en las piedras mientras se hunden detrás suyo, mientras el segundo permanece quieto, para luego probar abrirse paso poco a poco. La imagen de la historia resulta insuficiente para imaginar la situación de piedras arrastradas por el agua, no obstante a Nietzsche le resulta suficiente para inducir su ejemplo hacia la idea que le interesa:

Primero debe construirse [el hombre] los fundamentos que aseguren sus pasos profundamente meditados; cuando esto no funciona, no hay Dios que le ayude a saltar el arroyo. ¿Es ésta una velocidad mayor? No, es un aletazo de la fantasía el ir saltando de posibilidad en posibilidad, las cuales, entretanto, se tienen por certezas: aquella le

241 *Ibid.*, p. 169.

242 *Ibid.*, p. 170.

243 *Los filósofos preplatónicos*, p. 41.

muestra una idea genial y él adivina en ellas certezas demostrables, formas. En especial, sin embargo, su fantasía tiene la fuerza de captar rápidamente las similitudes: después, la reflexión lo mide todo con sólidos conceptos supliendo con relaciones causales lo observado conjuntamente. —Pero incluso una filosofía como la de Tales, que no ha sido demostrada, tiene su valor: todos los puntos de apoyo se resquebrajan cuando la lógica y la solidez de la experiencia dejan paso a la frase: “Todo es agua”. Cuando se hunde lo que la ciencia ha construido, todavía resta la obra de arte.²⁴⁴

En efecto, la explicación de Nietzsche termina con una valoración de corte completamente estético, lo cual quiere decir que la racionalidad depende en última instancia de la fantasía, el sueño, la poesía o el arte mismo. Por su parte, Blumenberg completará esta idea del filósofo situado entre dos aguas:

No está claro quién prevalece: si el matemático Tales enfrentado al mito o el político que quiso eliminar el efecto particularizante de los mitos locales en pro de unificaciones más altas. De todos modos, la única proposición fidedigna que nos ha llegado de Tales, que el principio de todo sea el agua, puede leerse también como un mito substitutorio unificador, ofrecido a las ciudades costeras de Jonia. Su misión sería ponerles ante los ojos no sólo su origen común, sino también la condición de su común supervivencia.²⁴⁵

El filósofo que intenta alejarse del mito termina confirmando al mismo. Del mismo modo, la filosofía no puede manejarse al margen del contenido mitológico porque es parte consustancial a ella. En los comienzos mismos de su manifestación, la filosofía no puede evadir aquello que en el origen la conforma, el mito. A pesar de que se concibe a la filosofía presocrática como la separación del mito, todavía resulta evidente su vinculación con la mitología. Blumenberg señala nuevamente: “La expresión de su fastidio, de que todo está lleno de dioses, con cuya totalidad formal cuantitativa competía el nuevo principio de la ubicuidad del agua, se mostró como constatación de un hecho más fuerte: el primer filósofo fracasó ya con el primer proyecto político que produjo el primer paso de la filosofía.”²⁴⁶ ¿Por qué se habla de un proyecto político? Porque de acuerdo con Nietzsche el paso importante de Tales se dio también en el ámbito político, no sólo como hombre de ciencia, sino como persona que asesora y favorece la auto-afirmación de las ciudades jonias.²⁴⁷ Ante esto,

244 *Idem.*

245 *La risa de la muchacha tracia*, p. 171.

246 *Ibid.*, p. 172.

247 “Tales debió ser un hombre políticamente influyente: según Heródoto (I, 170), instó a los jonios a defenderse de la amenaza persa mediante una confederación de estados; según Diógenes Laercio (I, 25), fue él quien impidió a los milesios que se atrajeran sobre sí la enemistad de Ciro aliándose con Creso. Por lo demás, Tales debió acompañar a

dice Nietzsche, Tales fracasó frente a la pervivencia del antiguo concepto mítico de *polis*. En efecto, la perspectiva mítica no entiende a la ciudad como sometida a un orden o a una organización equilibrada. La posición del filósofo ante el pensamiento mítico es inestable desde el origen, en tanto está expuesto a las burlas y la poca consideración del común de los mortales.

Jean-Pierre Vernant subraya, en su texto *Entre mito y política*, que la racionalidad lograda con los griegos mantiene una correspondencia con la vida social y con la vida política. De no haberla, no hay tal correspondencia, como sucede todavía con los filósofos presocráticos. Por eso Nietzsche sostiene que Tales fracasó ante el mito. Esto no quiere decir que antes de ellos no hubiera racionalidad, la había pero de modo no sistemático. Vernant explica la equivalencia del modo siguiente:

No es por azar que si la ciudad, en sus aspectos democráticos, tal como aparece en el siglo VI, en particular con Solón, es contemporánea del desarrollo de ese tipo de racionalidad. Pensemos en eso que los griegos llaman los *sophoi*, los sabios. Su sabiduría consiste justamente en el hecho de que ellos han pensado el cuerpo social, la comunidad humana de una ciudad, exactamente en los mismos términos y sobre el mismo registro que los filósofos jónicos habían pensado el universo, es decir, el cosmos. Se trata, además, del mismo término.²⁴⁸

El cosmos se organiza con elementos múltiples que obedecen a una ley común. De lo que se trata en la ciudad es que el poder (*kratos*) no sea acaparado por un solo elemento de la ciudad, pues de lo contrario aparece la tiranía. Para que exista la ciudad como tal, en equilibrio, el poder debe colocarse en el centro del espacio cívico (isonomía). Solón rechaza la tiranía y acepta la isonomía, el equilibrio.

Solón coloca las mismas categorías y las mismas representaciones en el plano social que el filósofo en el plano del pensamiento del universo. No es la inteligencia la que está determinada por lo social o lo económico; es la vida social en todos los niveles, así se piense en Tales, que ha participado de la vida política y que decidió escribir un libro sobre la naturaleza, o en Solón, comprometido con la vida política. En los dos casos, su universo intelectual está modelado por todos los planos de su actividad, y esos planos tienen una relativa coherencia.²⁴⁹

Creso (según Heródoto I, 75) en su campaña contra Ciro y dio a éste la posibilidad de pasar el Halis mediante la construcción de un canal.” *Los filósofos preplatónicos*, p. 39.

248 Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 87.

249 *Ibid.*, p. 88.

Sin embargo, Tales todavía no puede ser considerado un hombre teórico como más tarde se entenderá, porque sólo el teórico, con la perspectiva a largo plazo sobre las cosmogonías, después de Kant, perduraría con éxito. Blumenberg considera que el hombre de Estado había minusvalorado aquello en lo que se había aventurado y sobrevalorado lo que podía ofrecer con su mito substitutorio, esto es, de que “todo procede del agua”. Esta idea era el impedimento de su realización porque “si la *polis* era el núcleo de la voluntad helénica y se fundaba en el mito, abandonar el mito significa tanto como abandonar el viejo concepto de *polis*” –dice Nietzsche. La filosofía no pudo conseguir dejar atrás esta idea. “La fuerza universalizante vendrá de allí de donde el mito es auténticamente débil, es decir, de Roma, o saldrá de la dogmática de las grandes religiones, de esa dogmática que las legitima en la inmisericordia de sus imperativos de unidad.”²⁵⁰ Es decir, la superación del mito habrá de llegar con la reafirmación de la religión, por un lado, o con la transformación de la racionalidad filosófica en pensamiento científico.

Para Blumenberg el filósofo Tales observador del cielo y ridiculizado por la criada pudiera ser una figura de la resignación, un hombre retirado a sus noches de observación de las estrellas, retirado también a la filosofía como instrumento a largo plazo de disputa con el mito, el cual todavía no había sido superado. Además, al afirmar que “todo está lleno de dioses” se excluye el lugar que le corresponde a la naturaleza y todavía se tiene presente parte del pensamiento mítico.²⁵¹ De este modo, Nietzsche reprocha a los griegos, y a su observación del fracaso de Tales ante el mito, el antropomorfismo de su propia concepción del mundo: la desaparición de la naturaleza o de lo que ésta hubiera sido, bajo las proyecciones que el ser humano lanzó sobre ella y en las cuales éste no reconoce en ella otra cosa que a sí mismo.²⁵²

El fracaso en la lucha contra el mito es sólo superficialmente la catástrofe peculiar de Tales de Mileto; en él se podían mostrar las consecuencias del fracaso de la desmitificación sólo de modo más drástico que en ninguna parte, porque la sumisión de las ciudades jonias siguió de cerca a su dureza de oído filosófica y a su obstinación, en historias concretas. Ya el origen de la filosofía decidió sobre aquello sobre lo que no se le sería difícil decidir incluso mediante distinciones más sutiles entre fenómeno y realidad.²⁵³

250 *La risa de la muchacha tracia*, pp. 172-173.

251 Retrotraer a los dioses conduce a la felicidad y a limitar la libertad humana.

252 *La risa de la muchacha tracia*, pp. 173-174.

253 *Ibid.*, p.174.

Tales se sitúa a medio camino de la distinción entre mito y logos. Vernant ya había dicho que no obstante ubicar a la filosofía jonia como el origen del pensamiento racional, en ellos y en otras civilizaciones anteriores como los babilonios o los chinos ya se daba el manejo de la racionalidad y, más bien, con los jonios hay elementos racionales e irracionales.²⁵⁴ Sin embargo, Tales es realista porque miró en las profundidades de la naturaleza sin uso de la fabulación fantástica, como requisito para la supervivencia de la *polis*. Más aún, a Tales se le reconoce haber planteado problemas de naturaleza claramente filosófica, haber utilizado la analogía cuando observa los imanes y el ámbar para sostener que las “cosas tienen alma” o cuando a partir de un madero en el agua afirma que “la tierra descansa en el agua”, que aunque la analogía resulta débil, se le reconoce como el pionero en el uso de la misma para la argumentación, además de ofrecer una respuesta de tipo no mitológico al problema griego del origen.²⁵⁵

En este punto, la posición de Blumenberg es clara al señalar que la formación del origen del mundo es inconsciente porque alguien funda la filosofía y la ciencia mientras lo único que quiere es encontrar el órgano con el que hacer frente a la pérdida de la libertad, provocada por la creencia en los dioses. Sobre todo si se ve en el *logos* el objetivo final del distanciamiento del mito o sólo una medida de sustitución para contrarrestar el dicho de que “todo está lleno de dioses”. Aunque Blumenberg reconoce que la frase se puede leer de modo distinto, como una manera de finalizar con el mito y enlazar con su sustituto, aunque hubo de convertirse en el comienzo de una cadena sin fin de nuevos enunciados que volvieron a alejarse de la restricción radical al usar la expresión ‘todo’.²⁵⁶ Acepta también que el mundo mítico no era un mundo sujeto a la regularidad. Advierte de igual modo que Sócrates es el consumidor de la destrucción del mito. Su conclusión, de cualquier manera, es la permanencia del mito:

El mito, arduamente transformado por ellos [los presocráticos], quizá más bien encubriéndolo que superándolo, no es más que, tampoco, un arrebol vespertino así de algo que se nos substraе inalcanzablemente. Que se nos substraе también benévolamente, porque de todos modos no estaríamos a la altura de su descubrimiento, como ha sucedido desde siempre con aquello a lo que poder mirar sólo de espaldas era

254 Véase *Entre mito y política*, p. 81.

255 Jonathan Barnes, *Los presocráticos*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2000, pp. 12-25

256 En *Trabajo sobre el mito* comenta: “Cuando Tales de Mileto mostró, con su oscura sentencia –de que ‘todo está lleno de dioses’–, el agotamiento de la forma de pensar mítica, esto quedo convertido, para la historia posterior, en una especie de constatación definitiva.” p. 33.

ya el privilegio más propicio del superviviente y, por eso, del que ha podido contarlo. Los presocráticos y el mito se vuelven virulentos como aquello que nada tiene que ver con la racionalidad de la cura.²⁵⁷

Permanencia que se expresa de forma encubierta y nada evidente. En el caso de los filósofos presocráticos, en concreto Tales de Mileto, su tentativa de explicación sobre el origen del mundo no está exenta de un contenido mítico, no obstante que no hay mucha información sobre sus testimonios, lo cual no deja de ser una limitante al respecto. Sin embargo, respecto a Tales hay la coincidencia sobre el contenido de sus afirmaciones a partir de Aristóteles, Heródoto y Diógenes Laercio. Jonathan Barnes reconoce que la característica de los filósofos presocráticos era su racionalidad y de ahí que se les pueda considerar como los primeros científicos empíricos, aunque intenta definirlos a partir de sus aspectos no científicos:

No ha de suponerse que los hombres racionales deban rechazar resueltamente lo sobrenatural. Con frecuencia y con razón, los estudiosos comparan la cosmogonía naturalista de los filósofos milesios con historias mitológicas como las que encontramos en la *Teogonía* de Hesíodo. Pero a veces no se comprende la esencia de esa comparación: lo significativo no es que la teología se convierta en ciencia ni los dioses en fuerzas naturales, sino que unas fábulas no razonadas fueran sustituidas por una teoría razonada, que el dogma diera paso a la razón.²⁵⁸

El paso de la fábula a la razón –o del mito al logos– todavía no queda completamente clarificado. En este momento resulta todavía indistinguible la separación entre ambos.

Heráclito y el concepto de logos

Se piensa en algunos filósofos presocráticos como los que inician el rompimiento con la tradición mítica, aunque tal rompimiento no resulta tan extremo. Por el contrario, todavía es posible observar algún elemento de tipo religioso en los autores. Así, Pitágoras habrá de fundar una orden religiosa; Jenófanes ataca la transmigración de las almas pitagórica, pero pugna por un mayor conocimiento filosófico de Dios; la exposición de Parménides es de tipo religioso-místico, donde el mundo sensible es apariencia, y su poema responde a cuestiones de índole religiosa de su tiempo.

Pitágoras, Jenófanes y Parménides, todos pertenecen a la nueva cultura de la Italia

257 *La risa de la muchacha tracia*, pp. 203-204.

258 Jonathan Barnes, *op. cit.*, pp. 10-11.

meridional que fue el resultado de la fusión del intelectualismo importado de Jonia con el fondo social y religioso de la raza nativa. En Heráclito, que aparece al cabo de la línea, vemos a estas mismas cuestiones religiosas alterar la Jonia, la cuna de la filosofía.²⁵⁹

Sin embargo, Heráclito es el primero en hacer uso del concepto de *logos* y su posterior riqueza explicativa. A pesar que se concibe su pensamiento como parte de la filosofía jónica de la naturaleza considerando al universo como una suma de materiales que se transforman mutuamente. Lo anterior no es sino la realidad aparente, tras la cual se descubre una más profunda.

El hombre, llevado de la mano del pensamiento, no se limita ya a expresar sus propias “opiniones”, sino que capta un algo universal y divino. Lo que los griegos llamaban la *idie fronesis*, la concepción “privativa” del hombre, cede el puesto a una ley cósmica. Es así como el hombre escapa, con Heráclito, al mundo mítico de los sueños y al mundo limitado de las percepciones de sus sentidos.²⁶⁰

Generalmente se ubica a Heráclito entre los filósofos milesios, aunque merece una situación aparte. Primero, por su estilo lapidario y contundente en sus fragmentos. Aunque Barnes no comparte la opinión que sus sentencias sean enigmáticas: “La oscuridad de los escritos de Heráclito ha sido habitualmente exagerada. Como todos los presocráticos, es proclive a una molesta vaguedad, recurre frecuentemente a las paradojas, y tiene una cierta predilección por los juegos de palabras. Pero los juegos de palabras son inofensivos y las paradojas no siempre son oscuras.”²⁶¹ Si bien señala que no hay un sentido oculto a lo expresado en sus fragmentos. Barnes traduce *logos* como relato, y es lo que un hombre dice (*legei*). Jaeger, a su vez, señala que el tono de sus máximas es distinto al que expresan las reglas de la vida de la sabiduría gnóstica. “Su estilo no puede reducirse a ningún común denominador, pero abraza cierto número de elementos conectados entre sí.”²⁶² Jaeger traduce *logos* como palabra y, refiriéndose al primer fragmento, comenta que el lenguaje es el de un “profeta que trata de sacar a los hombres de su sopor”, no corresponde al de un maestro ni al de un intelectual; más que proferir las palabras de un dios, por el contrario, presenta un “principio de acuerdo por el que ocurren todas las cosas”, lo cual muestra ya un distanciamiento cualitativo con el pensamiento de corte mítico.

259 Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, p. 111.

260 Ernst Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, p. 13.

261 Jonathan Barnes, *Los presocráticos*, p. 74.

262 Werner Jaeger, *op. cit.*, p. 114.

Heráclito es el profeta de una verdad de la que tiene conocimiento intelectual, pero esta verdad no es puramente teórica, como la revelación de Parménides. Se ha prestado poca atención al hecho de que mientras que Parménides siempre emplea las palabras *noein* y *noema* cuando quiere designar la actividad del espíritu filosófico, Heráclito prefiere la palabra *fronein*, el término griego tradicional para “pensar justo” o “intuición justa”, con un paladina referencia a la conducta práctica del hombre.²⁶³

La expresión “pensar justo” o “intuición justa” de Heráclito se relaciona más con un conocimiento de tipo moral y religioso. Se pensaría que de este modo abandona la creencia en los dioses, lo cual no ocurre de manera radical, sino de modo paulatino. En algunos fragmentos²⁶⁴ todavía se alude a los mismos de una manera u otra. Sin embargo, destacan las sentencias que remiten al *logos*, no obstante que la traducción puede resultar problemática. Por ejemplo, tanto *epos* como *logos* significan “palabra”, “narración”, “canto”, aunque *epos* solía ser más frecuente de utilizar antes de Heráclito. “La elección de Heráclito estaría en conexión con su polémica contra la épica, por lo que invertiría la relación de valor entre los dos términos, elevando *logos* a la dignidad de palabra genuina, enunciativa de un contenido inteligente, y rebajando *epos* al significado de lenguaje inexpresivo del vulgo.”²⁶⁵ Mondolfo opina que los pitagóricos pudieron influir para que Heráclito aceptara el uso de *logos* como un conjunto de preceptos y doctrinas, incluso como discurso sagrado. De manera similar, Clémence Ramnoux suscita la problemática en torno a la función de la palabra como *logos* y su relación con el vocabulario, categorías, esquemas, corporaciones religiosas, rituales de iniciación, leyendas e interpretación de oráculos. No entraremos en detalle sobre las transformaciones que el concepto representa para la filosofía, aunque sí mencionamos la opinión de Cassirer sobre el mismo, para quien todo el conocimiento de la realidad hubo de someterse al concepto fundamental del *logos* y, por ende, al de lógica.

Y la cosa no cambió tampoco al verse desplazada de nuevo la filosofía del lugar predominante que venía ocupando, es decir, cuando “lo universal y lo divino” empezó a buscarse en otro campo, inasequible a ella. El cristianismo combate contra el intelectualismo de la filosofía griega; más no por ello puede ni quiere retornar al simple irracionalismo. El concepto de “logos” se halla también profundamente enraizado en el pensamiento cristiano.²⁶⁶

263 *Idem.*

264 Los fragmentos 9A, 24, 32, 53, 63, 67, 79, 86, 102 y 119.

265 Rodolfo Mondolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, S. XXI Editores, México, 2000, p. 156.

266 Ernst Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, p. 13.

¿Cómo pudo adquirir tan variados y diferentes sentidos una palabra a lo largo de la historia, desde su utilización? Palabra, relación, discurso, fama, medida, proporción. Hay quien sostiene que *logos* no significa razón y se considera una expresión lingüística utilizada cuando se quiere indicar el pensamiento expresado con palabras. “Por consiguiente, puede servir para todo discurso, así como para la doctrina por él expresada.”²⁶⁷ Mondolfo señala la complejidad del concepto como la esencia de las cosas, la lucha de los opuestos, un conocimiento del que deriva al mismo tiempo la palabra y la acción, también como regla, ley o fórmula de las cosas, o bien, comprensión de la unidad de los opuestos. Todo lo cual nos lleva a entender el concepto como la formulación de una abstracción, propio de un tipo de pensamiento organizado y sistemático, posiblemente de una elevada racionalidad crítica. Racionalidad que trata de alejarse de la actividad propiamente mitológica.

Empédocles y el tránsito mitológico

Las ideas y opiniones de los primeros filósofos griegos se encuentran fuertemente vinculadas con sus observaciones acerca de la naturaleza. Este tipo de pensamiento tuvo a la poesía y a la mitología como el orden común de donde habría de derivar. Paulatinamente, el pensamiento de los filósofos presocráticos demarca su territorio, separándose cada vez más de una idea de índole mitológica o teológica. Situada en los inicios del pensamiento occidental, la filosofía presocrática hace uso de una racionalidad evidente, apoyada en la observación, pero aún sujeta a los atavismos de lo irracional y sin sentido. No obstante, se percibe una atmósfera de evolución y cambio, en la cual la apreciación por su entorno natural conlleva una manera distinta de concebirlo.

Ramnoux señala que el genio griego no fue más contemplativo que el de los pueblos del desierto; pero su asombro ante el cielo deja un sitio a la curiosidad por el arte. “Los griegos admiran, por su belleza, los secretos de los números y los del alfabeto, el arte de configurar los planos y el de inscribir las frases... No satisfechos con reunir en una figura inscribible el ámbito explorado con las navegaciones, imaginan o fabrican modelos de todas las cosas, incluso el sol, los planetas, la bóveda estrellada y lo que rodea al todo.”²⁶⁸ No se le puede escamotear, entonces, a la

267 Rodolfo Mondolfo, *op. cit.*, p. 158.

268 Clémence Ramnoux et al. *Historia de la filosofía*, S. XXI Editores, México, 1980, p. 4.

cultura griega su influencia y legado. Entre estos primeros estudiosos de la naturaleza se cree que difícilmente pudieron hacer uso del método experimental, aunque también se afirma que pudieron muy bien respetar los principios observables en la naturaleza, esto es, la contraposición de elementos a partir de una unidad esencial o primera.

De Empédocles se dice que fue quien mejor preservó el nexo entre el ser cósmico y el ser humano. Su pensamiento físico no aparece en su forma más pura, sino complicado con los esfuerzos que emprendió para interpretar en términos metafísicos los fenómenos de naturales, según Jaeger²⁶⁹. En sus fragmentos se halla presente una cosmología naturalista y una concepción religiosa de la existencia. En un tono similar Barnes señala que su estilo poético resulta muy seductor en su ciclo cósmico, aunque también dice que poesía y razón no siempre cohabitan y “Empédocles pierde en capacidad de raciocinio lo que gana en talento poético.”²⁷⁰

En Empédocles se reunió por igual el político, el sacerdote o el mago. Sin embargo, estaba considerado entre los sabios de su época, aunque se le ubica entre los años 495 o 435 antes de nuestra era. Para Nietzsche el sentido etimológico de la palabra “sabio” proviene de *sapio* o sabor, *sapiens* o saboreador, y *σαφής* o sabroso, y explica que éste no sólo debe conocer lo que se deduce de los principios, sino los principios mismos; por consiguiente la sabiduría habrá de consistir en la ciencia que contenga los principios de las cosas más dignas de conocer.²⁷¹

De acuerdo con Nietzsche, Tales es uno de los primeros filósofos porque, a diferencia de sus antecesores (Homero, Hesíodo) su pensamiento no posee un carácter mítico, sino que hace uso de conceptos, establece una sistematización y muestra una imagen del mundo. De este modo, Nietzsche habrá de definir a la filosofía como “el arte de representar en conceptos la imagen de la existencia global”,²⁷² y a Tales como el primero en cumplir con dicha definición. Empédocles también cumple con esta asignación.

Empédocles cumple con diferentes características –según Diógenes Laercio– que le permiten ser llamado filósofo: fue discípulo de Pitágoras, su discurso poseía fluidez, aunque se le reprochó haber vulgarizado, con sus versos, la doctrina pitagórica, sobre todo sus teorías sobre la naturaleza. También se le atribuye imitar a Parménides, o bien de ser discípulo de Jenófanes e

269 Werner Jaeger. *La teología de los primeros filósofos griegos*, p. 130.

270 Jonathan Barnes, *op. cit.*, p. 368.

271 Nietzsche señala: “Hay que distinguir claramente entre σοφία (sabiduría) e inteligencia (habilidad): inteligente se llama al que descubre la bondad de sus tareas; pero lo que Tales y Anáxagoras saben se llama extraordinario, maravilloso, difícil, divino, aunque también inútil, porque para ellos la sabiduría no tiene nada que ver con los bienes humanos”. (*Los filósofos preplatónicos*, p. 23).

272 *Ibid.*, p. 22.

imitar los versos épicos, aunque no habría de frecuentar a los pitagóricos sino más tarde. De Zenón hubo de aprender la austeridad y el ascetismo. Aristóteles lo consideraba como el inventor de la retórica y a Zenón el inventor de la dialéctica; Laercio agrega que Empédocles imitó el estilo de Homero, fue un maestro de la elocución e hizo uso de todo tipo de metáforas y figuras muy cercanas a la poesía.²⁷³

¿Cuál es, entonces, la importancia y originalidad del pensamiento de Empédocles, si al parecer se le priva en una primera instancia de cualquier rasgo de originalidad y genio creador? ¿En dónde radica la sutileza de su filosofía, si bien es cierto que sus textos *Sobre la naturaleza* y las *Purificaciones* son también dos grandes poemas estructurados en versos hexamétricos? ¿Qué tan próximas se encontraban la filosofía y la poesía en su época, y cómo han devenido disciplinas distintas pero con intereses y búsquedas afines? ¿La manifestación y evolución del mito constituyó un elemento fundamental para la paulatina reafirmación de una explicación poética o filosófica?

Según Nietzsche, Platón no poseía una concepción original, puesto que su filosofía deriva de elementos socráticos, heracliteanos y pitagóricos; lo ubica como el primer gran carácter mixto. Sin embargo, considera a los filósofos presocráticos como personajes “puros”, al descubrir el camino del mito a la ley natural.²⁷⁴

¿Hay alguna originalidad en Empédocles, al margen de que no se le considere así debido al uso de elementos o estructuras poéticas muy comunes en su tiempo, o que se le sitúe como continuador de la doctrina parmenídea? Nos interesa destacar el nexo con la filosofía que le antecedió para observar su pensamiento inserto en un periodo que va del mito a la formulación de la filosofía natural. Así, en él se muestra una concepción que todavía no delimita con exactitud el ámbito de la religión o del mito y el de la incipiente filosofía natural, cercana a la física. Situado como se halla en un periodo de transición, las ideas de Empédocles se transmiten mediante la vía poética, pero lo que presenta es una cosmogonía que apela a la razón más expresa. Coincidimos, no obstante, con la aseveración de Jean Bollack²⁷⁵ respecto de que el lenguaje personal, difícil e iniciático de Empédocles, a pesar de algunas características tomadas de Homero, no se deja comprender sino mediante el estudio de las leyes que subyacen en el mismo, esto es, las leyes del dinamismo de lo mezclado, es decir, los límites entre el lenguaje poético, religioso y mítico, por un lado, y el propiamente filosófico, por otro lado, comienzan a desaparecer cuando se postulan los

273 Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, GF-Flammarion, Paris, 1965, pp. 144-145.

274 Véase nota 78. Friedrich Nietzsche, *op. cit.*, p. 20.

275 Jean Bollack, *Empedocle*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1965.

fundamentos de la realidad, obtenidos por el ejercicio de la racionalidad y el pensamiento. El lenguaje del mago o del poeta adquiere la categorización del filósofo natural que esgrime y sopesa las auténticas facultades del hombre.

Jaeger menciona, al valorar la importancia de su filosofía, que la complejidad del mundo interior de Empédocles radica en algo más que una cuestión puramente individual, porque refleja principalmente los diversos estratos internos de la cultura de Sicilia y la Magna Grecia, además que prueba la solidaridad intelectual y espiritual de estos dos centros vecinos de la colonización helénica en occidente:

El hecho de que tan diversos elementos intelectuales estuviesen ya tradicionalmente a manos y prestos a fundirse entre sí en el mismo individuo no podía dejar de dar origen a un nuevo tipo, sintetizador, de personalidad filosófica. No es sorprendente por tanto que el espíritu de Empédocles sea de una extraordinaria amplitud y tensión interna. Comparte con la imaginación del poeta la plástica flexibilidad de la reacción.²⁷⁶

Los dos poemas de Empédocles mantienen en común una realidad poética y la adopción de la forma de la poesía, lo que para los griegos es mostrarse bajo la forma del mito: “La filosofía de la naturaleza de Empédocles se presenta como una auténtica teogonía, y la imaginación mítica del filósofo-poeta saca una nueva vitalidad del rico contenido sensible de las fuerzas físicas con que construye su cosmos.”²⁷⁷ ¿Hasta qué punto las imágenes poéticas o míticas utilizadas por Empédocles adquieren un significado distinto al original, como una manera de superar el temor o la desconfianza que causa la confrontación con el mundo? Herbert Frey expresa, de manera similar al planteamiento de Blumenberg, que mediante el mito los griegos lograron superar un mundo originalmente lleno de horror. El mito debía hacer desaparecer el miedo, aquello que le causaba al hombre su incapacidad de dominar el mundo.

Porque en términos arcaicos el miedo no se refería tanto a aquello que aún no se hubiese reconocido, sino a lo propiamente desconocido. Lo desconocido carece de nombre y al no tener nombre no se le puede conjurar ni invocar ni atacar por medio de recursos mágicos. Una vez que se hayan encontrado nombres para lo desconocido

²⁷⁶ *La teología de los primeros filósofos griegos*, p. 133.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 134.

se da una familiaridad con el mundo, por lo menos en un nivel imaginario.²⁷⁸

El nombrar a las cosas significa hacerlas familiares y dotarlas de sentido. De igual manera, ofrecer una explicación a los fenómenos naturales del mundo significa hallar un orden y un equilibrio ante el caos ingobernable. Esta idea confirma que el mito antecedió al pensamiento racional, pero también le ofreció el punto de apoyo para desarrollarse.

Roberto Calasso presenta, en *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, una serie de apuntes acerca del mito, en donde reconoce la diversidad de sus figuras, así como su plasticidad histórica, puesto que estas figuras no surgen aisladas, sino son recurrentes, en que experimentan muchas vidas y muertes: “En cada una de estas vidas y estas muertes están presentes todas las demás, y resuenan. Podemos decir que hemos cruzado el umbral del mito sólo cuando advertimos una repentina coherencia entre incompatibles.”²⁷⁹ De esta manera, una vez traspuesto el umbral entre lo mitológico y lo lógico se obtiene un sentido que anteriormente no estaba presente. La apariencia adquiere visos de realidad que puede ser confirmada o verificada. La verdad se manifiesta sin contratiempo y la naturaleza puede tener una explicación razonada y razonable.

Los griegos –según Nietzsche– veían a la naturaleza como simple mascarada y disfraz de los dioses humanos, además de que la separación entre verdad y apariencia resultaba muy profunda. Por eso la tendencia griega a la sistematización era demasiado fuerte al momento de determinar el orden y la génesis de los dioses. Así, el intelecto liberado intuye las cosas y lo cotidiano se muestra como problema.²⁸⁰

En Empédocles lo desconocido y nebuloso adquiere la forma de un reconocimiento, el cual lleva a cabo quien es intermediario entre el hombre y el mundo, como el mago, el chamán o el visionario. Al inicio de *Sobre la naturaleza*, Empédocles lanza en el verso 343 una arenga en contra de los sentidos y la incapacidad del hombre para “entender o aprehender cada cosa por donde es clara.”²⁸¹ Luego, a quién se remite para establecer los elementos del mundo sino a personalidades míticas (Zeus, Hera, Edoneo, Nestis) como las cuatro raíces que dan sustento a las cosas, las cuales se mueven en un sucesivo tránsito de la pluralidad a la unidad y de la unidad a la pluralidad.

278 Herbert Frey, *Nietzsche, Eros y occidente*, IIS-Miguel Ángel Porrúa, México, 2001, p. 113.

279 Roberto Calasso, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Anagrama, Barcelona, 1990, p. 28. Abunda al respecto: “El mito, al igual que el lenguaje, se ofrece por entero en cada uno de sus fragmentos. Cuando un mito deja actuar la repetición y la variante, aflora por un instante el esqueleto del sistema, el orden latente, cubierto de algas”. p. 127.

280 *Supra* nota 81.

281 Las referencias al poema de Empédocles son del libro de G. S. Kirk, *Los filósofos presocráticos*, Editorial Gredos, Madrid, 1994, pp. 99-100.

Además, ahí confluyen por el amor y se disgregan por la discordia.

La visión metafórica o mítica de Empédocles encierra, no obstante, un elemento que más tarde retomará el pensamiento metafísico, esto es, la inmutabilidad en el cambio, cuyas resonancias remiten a Parménides y Heráclito. Las raíces o los elementos (agua, fuego, aire, tierra), “en la medida en que lo uno ha aprendido a desarrollarse a partir de lo múltiple y la pluralidad surge de nuevo de la división de lo uno, de la misma manera nacen y no tienen una vida estable. Y en la medida en que jamás cesa su continuo intercambio, así también existen inmóviles siempre en su ciclo.”²⁸²

A partir de estas imágenes y de este conocimiento, del cual Empédocles mismo se considera como oscuro demiurgo o mero transmisor de la sabiduría, la elaboración de una temprana metafísica o una singular filosofía se vislumbra: “ningún mortal tiene nacimiento, ni existe el fin de la muerte detestable, sino sólo la mezcla y el intercambio a lo que está mezclado.”²⁸³ Más todavía, la alusión a los elementos fenoménicos tiene franca relación con una filosofía natural. No hay generación ni corrupción, sino simple transformación e intercambio de las cosas, de los seres vivos y de todo aquello que constituye lo real. Empédocles afirma que del amor y del odio “procede todo lo que fue, es y será en el futuro; brotaron árboles, hombres, mujeres, fieras, grandes aves y peces que viven en el agua y también los dioses de larga vida, los más honrados.”²⁸⁴ Hay una paulatina asignación de las facultades de lo permanente en el cambio a lo que se transforma en tanto individuos, especies o pertenecientes a un género; es decir, el vaivén de la vida y la muerte está supeditado al accionar de la atracción y la repulsión, donde subyace la continuidad perenne, la inmovilidad en el cambio.

Jaeger reconoce las similitudes de la cosmología de Empédocles con las de Anaximandro y Heráclito, principalmente en la interpretación de los procesos naturales por medio de analogías tomadas de la vida política y social del hombre, rasgo característico del pensamiento cosmológico griego. De igual manera, el círculo o la esfera representan la imagen de la perfección y ordenación de las cosas en el mundo griego. Empédocles no podía estar al margen de esta idea. Reconoce que la esfera, igual a sí misma, es la forma del mundo cuando es ordenado por el amor.²⁸⁵ Esta esfera se

282 Cita 348, *Ibid.*, pp. 102-103.

283 Cita 350, *Ibid.*, p. 107.

284 Cita 355. *Ibid.*, p. 110.

285 Cita 357. *Ibid.*, p. 112.

regocija en su gozosa soledad,²⁸⁶ pero al prevalecer la discordia, la esfera entra en movimiento.

Para Jaeger la esfera o el “Sphairos” es una reminiscencia del Ser de Parménides, “semejante al volumen de una esfera bien redonda”. Los cuatro elementos se encuentran sujetos por Harmonía, la que impide que se manifiesten sus rasgos distintivos. Dado que la esfera es igual por todos lados, su reposo se refiere a una fase especial del proceso cósmico y la doctrina de los cuatro elementos incluye tanto a la física milesia (con su teoría de la fuente primigenia de todo devenir) como a la idea del Ser parmenídeo.

Las resonancias de otras anteriores formas del pensamiento filosófico son evidentes en el particular caso de Empédocles, cuyo pensamiento comparte con la filosofía jónica la búsqueda de un principio, aunque más que un principio único o monista, aboga por un principio cuádruple que lo coloca en la posición típica del pluralista. Bollack expresa: “El Ser no es separado de las cosas ni por la simplicidad ni por el nombre. Las cosas que así devienen son igual de profusas que aquél, el cual ocupa, sin mediación ni velo, el mundo que tenemos delante nuestro.”²⁸⁷ De esta manera, Empédocles es el punto de transición de dos formas de pensar, la filosofía jónica, que reduce todas las cosas a la unidad, y los “modernos” representados por Anaxágoras, Demócrito y Leucipo, quienes multiplican los principios, las semillas o los átomos al infinito y las sustraen a la mirada.

A diferencia de estos últimos, la exuberancia de su lenguaje en *Sobre la Naturaleza* y su dinamismo creador de frases, lo coloca muy aparte de la sobriedad racionalista de autores como Anaxágoras y Demócrito. Tal confianza debe tener una raíz religiosa o la certidumbre de la salvación divina. Así, el poema de las *Purificaciones* sería el resultado de su búsqueda intelectual y de su conocimiento de una indubitable experiencia interior proveniente de la teoría órfica del alma, en tanto demonio, vinculada con la creencia griega de Hesíodo acerca de que los espíritus de los muertos continúan existiendo como bandadas de demonios que merodean invisibles por el mundo. Empédocles sostiene en el epílogo al primer poema: “Si, apoyado en tu inteligencia poderosa, las contemplas [a las cosas] benévolamente con puras ejercitaciones, estarán todas contigo durante toda tu vida y de ellas obtendrás muchas otras cosas, pues las harán crecer a cada una según su disposición, de acuerdo con su propia naturaleza.”²⁸⁸ Luego termina con una admonición a los mortales, quienes se le acercan (equiparable a “un dios inmortal”) para ofrecer honores, pedirle consejo y buscar alivio a las dolencias del cuerpo.

286 Cita 358. En su “circular soledad”, menciona la edición de John Burnet, *Early greek philosophy*, Adam & Charles Black, London, 1908, fragmento 28, p. 245.

287 Jean Bollack. *op. cit.*, p. 19.

288 Cita 398. G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 137.

Empédocles se sitúa como un individuo inmerso entre dos tendencias en apariencia antagónicas, pero que terminan siendo complementarias. De la magia a la filosofía, de la versificación del poeta a la afirmación del filósofo, de la revelación que se torna medio para alcanzar niveles de comprensión y reafirmación humana hacia la elaboración de un pensamiento propio y personal, Empédocles reúne todos y cada uno de estos aspectos diversos y divergentes. El carácter mágico y poético de su pensamiento conlleva elementos de fascinación que cumple con lo que Harold Bloom dice respecto de lo ‘visionario’, en tanto modo de percepción por el cual objetos y personas son vistos con una intensidad aumentada, además de poseer connotaciones espirituales. Así, con frecuencia visionaria, “la poesía intenta domesticar al lector para llevarlo a un mundo donde todo lo que mira tiene un aura trascendental.”²⁸⁹

Los poemas de Empédocles conjugan factores diversos cuyo contenido remite a una visión personal del mundo que cumple con los objetivos del quehacer filosófico, esto es, indagación, búsqueda, reflexión y divulgación de un saber acerca de la naturaleza, del mundo, de la realidad, incluso del mismo ser humano.²⁹⁰ Esta visión sólo será posible apreciarla en su dimensión lingüística.

La diferenciación lingüística y simbólica

La razón griega –de acuerdo con Vernant²⁹¹– se expresa esencialmente en los discursos porque era una razón retórica, immanente al lenguaje. De ahí que los pensadores griegos deduzcan sus principios a partir de un análisis de la argumentación oral y de reglas que presiden el manejo del lenguaje. Esta lógica del discurso o lógica analítica de la palabra ha perdido hoy mucha de su importancia y de su valor, por ejemplo en el pensamiento científico. El episodio milesio del punto de partida ha encontrado otras secuencias. Por ejemplo, a partir del momento en que se hace un discurso en prosa, que pretende ser un texto explicativo, se plantea el problema del rigor demostrativo interno de la exposición. Es decir, “la narración mítica se desarrolla sin preocuparse de su propia coherencia; la prosa explicativa, por el contrario, es un escrito que debe rendir cuentas. Se suscita la crítica, las objeciones, la controversia. De ese modo, intervienen espontáneamente las cuestiones de la coherencia y de la no-contradicción interna del

289 Harold Bloom, *Cómo y por qué leer*, Anagrama, Barcelona, 2002, p. 77.

290 “Pero no estaría bien despedir a Empédocles por fantasioso, por ser un escritor de ciencia ficción versificada. Hay fragmentos que intentan ser descriptivos y aclaratorios, que son auténticas contribuciones a las ciencias naturales: los dos largos símiles que tratan de la estructura del ojo (B 84) y de la naturaleza de la respiración (B 100) no son sino los ejemplos más conocidos”. Jonathan Barnes, *op. cit.*, p. 368.

291 Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 79 y ss.

discurso.”²⁹²

Por esa razón la distinción entre mito y logos se hará con dificultad. Aunque sí conviene señalar la determinación que el propio lenguaje ejerce para la comprensión de esa diferencia. En este punto, conviene retomar lo dicho por Wittgenstein cuando sostiene: “Toda una mitología está depositada en nuestro lenguaje”. Sabe que el lenguaje es fundamental para entender el mundo, sobre todo si la etimología de mito remite a una narración, historia o a un relato. En este vínculo del lenguaje en relación con el entorno, Wittgenstein reconoce la importancia de las metáforas para la comprensión del mundo, de ahí que revise algunas ideas sobre el pensamiento mítico, a propósito de la lectura de *La rama dorada*, de Frazer:

En los antiguos ritos tenemos las prácticas de un lenguaje mímico altamente desarrollado. Y cuando leo a Frazer me gustaría decir a cada paso: todos estos procesos, estos cambios de significados los tenemos ante nosotros aun en nuestro lenguaje oral. Cuando se le llama ‘lobo del grano’ a aquello que se oculta en el último haz, pero también al haz mismo y al hombre que lo hacina, en todo esto reconocemos un proceso lingüístico que no es muy conocido.²⁹³

Para Wittgenstein, Frazer se equivoca al presentar las concepciones mágicas como errores, al considerar que le resulta difícil descubrir el error en la magia, por ello apela, sobre todo, al sentido común. Piensa que el intento por dar una explicación, en algunos casos, es desacertado, porque sólo se puede unir correctamente aquello que se sabe. La explicación dada por Frazer no es suficiente o no es satisfactoria. No le resulta relevante aludir a ciertos elementos extraños o terribles. Sólo conviene apegarse a la descripción de la realidad. Ante la descripción, la explicación resulta insegura, porque “toda explicación es una hipótesis.”²⁹⁴ Y en tanto toda explicación resulta ser una hipótesis, es decir, una teoría, sólo a ella le corresponde el error. Lo cual no ocurre con el pensamiento mítico. Wittgenstein supone que el hombre primitivo realiza prácticas ceremoniales, las cuales poseen cierto sentido, incluso tienen un principio general. Delimita así la parte correspondiente al pensamiento primitivo y al pensamiento moderno, cuya característica es la elaboración teórica, la cual puede conducir al error. En el caso del hombre primitivo, considera que una actividad como la magia o el ritual puede estar exenta del error, porque más bien remite a significados:

292 *Ibid.*, p. 86.

293 Ludwig Wittgenstein, *Comentarios a la rama dorada*, p. 29.

294 *Ibid.*, p. 13.

Ningún fenómeno es en sí especialmente misterioso, pero cualquiera puede parecerlo así, y precisamente lo característico del espíritu cada vez más despierto del hombre es que un fenómeno tendrá significado para él. Casi podría decirse que el hombre es un animal ceremonial. Si bien esto es en parte falso y en parte carente de sentido, sin embargo hay también algo de cierto en ello.²⁹⁵

¿A qué certitud alude Wittgenstein? Seguramente a la ofrecida por lo simbólico. Cuando dice que el hombre primitivo es un “animal ceremonial”, se refiere al hombre como religioso o simbólico, tal como Cassirer lo concibe, esto es, lo simbólico como el elemento que dota de sentido a las expresiones del ser humano. Para Cassirer lo esencial de la vida religiosa, incluido lo mitológico, no es el miedo, sino su metamorfosis, esto es, su aceptación y posterior comprensión, sobre todo ante la muerte. El mito contiene una enseñanza en su planteamiento y resolución de tal problema, en tanto la muerte no es un término, sino un cambio en la forma de vida. A semejanza de lo expresado por Wittgenstein, el pensamiento mítico se ha intentado explicar tanto de un modo semejante como de un modo diferente del pensamiento teórico. Sin embargo, lo mítico y lo moderno mantienen vínculos muy estrechos, en tanto forman parte de una misma cultura porque “en toda actividad humana y en todas las formas de la cultura humana encontramos una unidad de lo diverso”²⁹⁶ y contienen elementos que comparten, por ejemplo, el uso de la simbolización.

Los resultados de esos primeros intentos de análisis y sistematización del mundo de la experiencia sensorial son bien distintos de los nuestros. [Sobre la necesidad de la mente primitiva para clasificar, dividir, ordenar, clasificar su entorno] Pero los procesos son muy parecidos y expresan el mismo deseo de la naturaleza humana de avenirse con la realidad, de vivir en un universo ordenado y de superar el estado caótico en el cual las cosas y los pensamientos no han adquirido todavía forma definida y estructura.²⁹⁷

Cassirer ofrece una definición del mito que brota de profundas emociones y no sólo de procesos intelectuales. Más todavía, no es una emoción, sino la expresión de la emoción, que encuentra significado en la imagen, en lo simbólico. De esa manera, el estado pasivo del mito adquiere una connotación activa, un proceso activo. Así, el simbolismo mítico tendría una función objetiva, esto es, la objetivación de los sentimientos.

El pensamiento mítico refuerza principalmente los vínculos sociales, al valorar la tradición

295 *Ibid.*, p. 21.

296 Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, p. 48.

297 *Ibid.*, p. 22.

como ley suprema e inviolable. Dicha tradición, entonces, no puede ser cuestionada. ¿Qué sucede con el pensamiento racional o moderno? La crítica se torna una constante y la tradición deja de serlo para poder ser modificada y adaptada a nuevas formas y criterios de comprensión. Esa crítica va de la mano con la tradición, es ineludible a ella, y de ahí también la importancia de distinguir el mito del logos, y reflexionar sobre este último. Cuando Cassirer anuncia que “el logos anuda el nexo entre el individuo y el todo”,²⁹⁸ eso significa que hay la aspiración por alcanzar un ser universal, distinto por completo a delimitar el yo más personal e íntimo. Esto ocurre porque la comprensión del lenguaje se presenta como la expresión típica de la comprensión del universo. El lenguaje está en una situación de antecedente para lograr un tipo de conocimiento mayormente exacto, como el científico.

El lenguaje, con los medios de que dispone, no puede engendrar, ni siquiera alcanzar, el conocimiento científico. Constituye, sin embargo, una etapa necesaria en el camino que conduce a este tipo de conocimiento; es el medio sin el cual no puede nacer ni desarrollarse el saber en torno a las cosas. El acto de dar nombre a las cosas constituye la fase preliminar y la condición indispensable para llegar a determinarlas, es decir, para lo que constituye la función peculiar y específica de la ciencia.²⁹⁹

El lenguaje no es una mera reproducción de contenidos y relaciones proporcionados por los sentidos, sino que constituye una “determinada dirección fundamental de nuestra acción espiritual”, una totalidad de actos psíquicos-espirituales que permite mostrar nuevos aspectos de la realidad. En este sentido, no es un simple producto, sino un proceso continuo y renovado constantemente, que de modo paulatino define los contornos de su universo. De ahí que “la conciencia del lenguaje, la conciencia incipiente del símbolo, va imprimiendo su sello a la percepción y a la intuición, a medida que ella se fortalece, esclarece y extiende.”³⁰⁰ El lenguaje permite establecer un universo común y objetivo entre los individuos, es decir, un vínculo inextricable entre la conciencia del lenguaje y la conciencia de los objetos que el lenguaje expresa. “También desde el punto de vista genético podemos afirmar, por tanto, que el lenguaje es el primer 'universo común' en que penetra el individuo y que sólo por mediación de él logra adquirir la visión de una realidad objetiva.”³⁰¹ Con esto podemos afirmar al lenguaje como esencial no sólo para la comunicación y para la transmisión de ideas, sino como determinante para la conformación de la individualidad y personalidad de los seres humanos. Y a la par que Vico proclamaba como la verdadera meta del saber no el

298 *Las ciencias de la cultura*, p. 26.

299 *Ibid.*, p. 27.

300 *Idem.*

301 *Ibid.*, p. 28.

conocimiento de la naturaleza, sino el propio autoconocimiento, así se presenta nuestra situación ante el mundo por medio del lenguaje.³⁰²

Para Cassirer el saber se limita a nuestra propia creación, lo que se da únicamente en el mundo del espíritu, no en el de la naturaleza, porque lo que el hombre puede llegar a comprender de verdad no es la esencia de las cosas, puesto que su espíritu nunca estará en condiciones de agotar por completo esas cosas, sino solamente la estructura y el carácter peculiar de sus propias obras.³⁰³

Autores como Steiner destacan la inspiración poética porque este discurso (por lo demás, esencial y lleno de sentido) constituye una estructura o serie, internamente coherente, infinitamente connotativa e innovadora, al ser “más rico que el de la sumamente indeterminada e ilusoria experiencia sensorial.”³⁰⁴ Habría que verificar o acaso clarificar si esto último es completamente cierto, si el lenguaje poético puede superar la experiencia sensorial. La comparación resulta inevitable porque el mito parece actuar de la misma forma y, si es así, el planteamiento resultaría en que el propio mito resulta superior al pensamiento racional. Tendríamos que explicar, entonces, el vínculo entre la elaboración poética y aquel sustento último de índole mitológica o filosófica, lo que finalmente le daría sentido y razón ser.

Por eso Cassirer considera al mito, al lenguaje, la religión y a la poesía como los objetos verdaderamente adecuados al conocimiento humano. Vico, por ejemplo, lleva hacia una lógica de la ciencia de la cultura, del lenguaje, de la poesía y de la historia, y no sólo de la matemática o de la ciencia de la naturaleza. Aunque la obra de Vico, *La ciencia nueva*, ofrece mejor el planteamiento de problemas que soluciones, aunque es Herder quien proyecta “el resplandor de la conciencia filosófica sobre lo que en Vico aparece todavía envuelto en la penumbra semimítica.”³⁰⁵ Esta “penumbra semimítica” evoca la oscuridad del mito en su manifestación, poseedor de cierto contenido de dispersión o encubrimiento que no puede exhibirse. De la obra de Herder se puede estudiar la aparición e irrupción definitiva de una nueva forma de conocimiento, de la cual se trasluce la manera libre de moldear la materia a que va adherida, al igual que el modo espiritual de

302 George Steiner sostiene que después de Mallarmé y Rimbaud una antropología seria tiene una teoría o una pragmática del *logos* como núcleo formal y sustantivo. Steiner entiende al *logos* como palabra y por eso habla de modelos genéticos del lenguaje, los cuales presentan dos posturas: la explicación naturalista o positivista y la explicación trascendente. La primera postula que hay una evolución y carácter del lenguaje que forma parte de un *continuum*. La segunda señala que el lenguaje es más bien un proceso o momento de creación especial, postura que excluye el *continuum* entre la comunicación animal y el lenguaje del hombre. De esta última se derivan dos vertientes: una dice que el problema del origen del lenguaje es trivial o insoluble y la otra plantea que el habla es un don divino (modelo teológico o esencialista). Esto último es lo que concibe Cassirer como el riesgo de postular un saber divino o absoluto que transgrede las propias fronteras, aunque por eso menciona la postura de Vico sobre la importancia del personal conocimiento.

303 Ver *Las ciencias de la cultura*, pp. 19-20.

304 George Steiner, *Pasión intacta*, Ediciones Siruela, Madrid, 1996, p. 47.

305 *Las ciencias de la cultura*, p. 21.

dominio y penetración sobre la misma. Esa nueva forma de conocimiento pretenderá combatir el dogmatismo tiránico de la Ilustración: “Declara [Herder] la guerra a esta tiranía en nombre de aquella máxima fundamental que por primera vez le inculcara su maestro Hamann. Lo que el hombre está llamado a realizar tiene que ser obra de la conexión y unidad íntegra de todas sus fuerzas; lo aislado es siempre desdeñable.”³⁰⁶

De ahí derivaría la relación entre la expresión poética y el lenguaje, entendido este último como el punto principal de integración y adaptación al mundo. El interés por el lenguaje poético se debe a que algunos autores (Heidegger, Mallarmé) lo consideran como primordial para la reafirmación y expresión del ser humano. En este sentido, la elaboración poética resulta ser el origen y punto de partida de la creación. Y la creación poética va acompañada de la imaginación, la inspiración y el desarrollo final del pensamiento racional. Por consiguiente, la creatividad poética remite a algún oscuro vínculo con lo divino o misterioso, incluso mítico. Algunos autores consideran la separación inicial entre la palabra y el sujeto, en tanto que las palabras pertenecen a la eternidad y son anteriores a quien escribe (Valérie Larbaud). Otros piensan que, anterior a la prosa, existió primero el alfabeto y luego el verso (Mallarmé); de donde se desenvuelve su intensidad y misterio.

Los contenidos de corte irracional (sean míticos o divinos) no pueden ser explicados, sólo aceptados. Pero si hemos desterrado a los dioses mediante la razón, las preguntas que surgen son: ¿a quién debemos encomendarnos si los dioses se han retirado de nuestro mundo, incluso de nuestros sueños? ¿Cuál es la situación del hombre moderno ante lo divino o dónde ha ido a recaer este elemento? ¿Se inserta en los sueños, en las alucinaciones o en el uso irrestricto de sustancias entéogenas y embriagantes? ¿Qué ocurre con los elementos míticos encubiertos? De estos elementos soterrados quisiéramos destacar el de la violencia, porque detrás de los mitos hay una tendencia a la agresión de la comunidad contra el individuo, como ocurre en el caso de Edipo.

Edipo y Job, figuras expiatorias de la tragedia

Sobre el personaje de Edipo pesa una enorme carga de culpa y castigo que ha permanecido a lo largo de los siglos. Forma parte de una tragedia que exhibe el deterioro y la perplejidad del personaje conforme enfrenta el conocimiento de su origen y, con ello, de su auténtica personalidad. En el caso de Job está presente también un castigo que habrá de recibir por su

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 22. Safranski menciona la inquietud de Herder por superar la razón mediante un lenguaje “que se ajuste a la misteriosa movilidad de la vida; y que más que conceptos busque metáforas.” (*Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, p. 22).

condición de ser humano feliz y completo. ¿Hay similitud entre ambos, al margen de una culpa que no debiera haber recaído en ellos, puesto que podrían considerarse completamente inocentes?

Girard, en *La ruta antigua de los hombres perversos*, considera a Job como víctima que no tiene ninguna culpa, en este caso, como víctima propiciatoria, objeto de una expulsión intelectual que se ubica en la prolongación de la antigua violencia física. Semejante a Edipo, Job también pudo cometer un crimen invisible, pero a diferencia del personaje griego, Job se defiende, pues se trata de un hombre rico, de Estado, cuya carrera se ha perdido. Girard remarca la idea anterior al expresar: “El chivo expiatorio es un ídolo roto en mil pedazos. Ascensión y caída están enlazadas.”³⁰⁷ Lo que observa en ambas situaciones es el paso de la adoración al aborrecimiento por parte de una comunidad donde se produce un mecanismo mimético, porque “los miembros de la comunidad se influyen recíprocamente, se imitan unos a otros en la adulación fanática y, a continuación, en la hostilidad más fanática”. Así, la violencia colectiva contra los “grandes” se interpreta como venganza divina o intervención punitiva por parte de la divinidad ante una acción considerada como inconsistente. “Como en la tragedia griega, el ascenso y caída de los grandes constituye un misterio sagrado cuya conclusión es la parte más apreciada. Aunque siempre sea la misma, siempre se espera con impaciencia.”³⁰⁸

Hay aquí un discurso excesivo antes del linchamiento o ante su proximidad, tal como el coro griego cumple dicha función antes del sacrificio de la víctima, sea Edipo o Penteo, en *Las Bacantes*. De esa manera la violencia es sacralizada, lo cual quiere decir legitimada. Los discursos de los amigos revelan una “verdadera mitología de la venganza divina, porque participan en su linchamiento, los amigos no comprenden el papel de chivo expiatorio desempeñado por Job. La paradoja de la violencia fundadora se revela aquí de una manera espectacular. Quienes construyen lo sagrado con su propia violencia son incapaces de comprender la verdad.”³⁰⁹ No es que sean incapaces de comprender la verdad o la realidad de lo que está ocurriendo. Sabedores de los sucesos y acontecimientos violentos, encubren sus instintos e impulsos homicidas con la justificación y legitimación de la violencia. La apelación a lo sagrado no forma parte sino de esa violencia evidente.

En *La violencia y lo sagrado* Girard expone que la violencia unánime del grupo se transfigura en epifanía de la divinidad. El grupo debe percibir su propia violencia colectiva como

307 René Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona, 1989, p. 24.

308 *Ibid.*, p. 29.

309 *Ibid.*, p. 40.

sagrada y sólo ocurre esto si la ejerce unánimemente contra una víctima inocente, cuya inocencia desaparece por esta decisión. La contraposición entre un discurso sagrado y otro desacralizante descubre la verdad de cualquier religión violenta. “En todas partes, los perseguidores obligan a sus víctimas a emprender ‘la ruta antigua’, viajes que sólo nos llegan bajo la forma de epopeyas de la venganza divina en las representaciones transfiguradas que se realizan sobre ello. Son lo que llamamos mitos”.³¹⁰ De esta manera el mito configura la representación de la violencia.

Hay una comparación entre Edipo y Job, dado que en los dos textos se esconde un sólo fenómeno, que consiste en la metamorfosis del ídolo popular en chivo expiatorio. Hay también la presencia de crímenes como el parricidio y el incesto, lo que interesa más a la modernidad y no que Job sea inocente. Con ello se muestra el vínculo entre el crimen y la mitología:

¿A qué se debe la presencia de esos crímenes en el mito? Se ha dicho que no planteo la cuestión en términos que habría que hacerlo. El mito es de origen desconocido: la prudencia nos obliga a considerarlo totalmente ficticio. Nunca sabremos si en Tebas hubo nunca un rey llamado Edipo. Sólo podemos conocer esas cosas psicoanalíticamente, freudianamente sin duda, o quizá jungianamente, pero nada más. Al preguntarme sobre la génesis concreta de estos temas y presumir que se trata de un fenómeno de multitud, doy prueba de un realismo ingenuo, echo a perder ese agudo sentido de la certidumbre que nuestros contemporáneos tienen en todo.³¹¹

¿Hasta qué punto Girard parte de un supuesto poco sustentable, esto es, asumir que solamente una perspectiva de sentido común, de realismo ingenuo, puede explicar la naturaleza violenta de los mitos? ¿Dónde queda el sentido espiritual y estético de los mismos? De entrada, Girard descalificaría esta segunda percepción, al resaltar únicamente la suya, cuando ambos puntos de vista son igualmente aceptables. La cuestión consiste en observar cuál tendría una mayor relevancia dentro de esta investigación. Si se limita a la mera interpretación psicoanalítica del fenómeno como tal, es seguro que no arrojará mucha claridad acerca del tema, sobre todo porque el famoso complejo edípico tiene bases mínimamente consistentes.³¹²

310 *Ibid.*, p. 47.

311 *Ibid.*, p. 48.

312 Resulta importante consultar el libro de Michel Onfray, *Freud. El crepúsculo de un ídolo*, donde analiza las aspiraciones y limitaciones de la doctrina freudiana. Por ejemplo, dice: “Que Freud haya enredado adrede la madeja, mezclado deliberadamente las pistas, borrado a sabiendas las huellas, teorizado la imposibilidad del asunto, falsificado los resultados de sus descubrimientos y practicado casi todo el tiempo la licencia literaria ocultándose detrás del pretexto científico; que haya destruido cartas y procurado recuperar las más peligrosas, que amenazaban el brillo de su leyenda: todo esto es, muy por el contrario, lo que hace interesante la tarea. La biografía intelectual de Freud se confunde con la biografía intelectual del freudismo, que engloba, como es obvio, la biografía intelectual

Job es un chivo expiatorio fallido porque proclama hasta el fin su inocencia. Si lo convencieran de su culpabilidad se tendría sólo la perspectiva de los amigos, de los perseguidores o lo equivalente al mito. Un mito para Girard es la “fe absoluta en la omnipotencia del mal de la víctima que libera a los perseguidores de sus recíprocas recriminaciones y, por tanto, forma un solo cuerpo con la fe absoluta en la salvación.”³¹³ Queda clara su postura respecto a que el mito consiste en un elemento que conduce al engaño y al convencimiento de la culpabilidad de la víctima, convertida ahora en chivo expiatorio. Por eso las acusaciones arraigan tan fuertemente que se ven elevadas a la categoría de verdad puesto que son inseparables de Job y se confunden con él, incluso si no se pueden reconocer ya como acusaciones. Tal es la característica del mito: difumina sus contornos y su especificación inicial, que consiste en liberar del temor ante el absolutismo de la realidad, según lo expresado por Blumenberg.

La diferencia entre Edipo y Job es que el primero se asume finalmente como culpable, mientras que Job siempre se considera a sí mismo como víctima. Para Girard la Biblia presenta esta diferencia al exhibir el engaño del mito, porque si Job no se defendiera, las acusaciones tomarían fácilmente el sesgo inverosímil y abusivo que tienen en el mito, principalmente porque se alude al parricidio y al incesto³¹⁴ para que las multitudes desencadenen su ira.

Tanto Edipo como Job son chivos expiatorios, con la diferencia que Edipo es un chivo expiatorio logrado y Job uno fallido. El chivo expiatorio generalmente reconoce su culpa y asume que debe ser castigado. Lo que transforma la perspectiva de los perseguidores en verdad indiscutible es la sumisión final de Edipo al veredicto de la multitud. Girard destaca la violencia colectiva que se vuelve contra un solo individuo. Seguramente sí hay un motivo para ejercerse, pero lo que no hay es un marco legal y de justicia. ¿Qué hacer con los responsables de alterar o modificar el orden? Ante la mirada moderna, resulta una violencia gratuita e irracional. ¿Está justificada? Sobre este personaje, Martín S. Ruipérez apunta que su grandeza debe comprenderse en un marco histórico-cultural muy concreto:

del psicoanálisis.” pp. 106-107.

313 René Girard, *op. cit.*, p. 49.

314 “Si bien el mito no resuelve explícitamente el problema de la diferencia, lo resuelve de manera tan brutal como formal. Esta solución es el parricidio y el incesto.” *La violencia y lo sagrado*, p. 80. “El parricidio es la instauración de la reciprocidad violenta entre el padre y el hijo, la reducción de la relación paterna a la 'fraternidad' conflictiva. La reciprocidad está claramente indicada en la tragedia.” “También el incesto es violencia, violencia extrema y, por consiguiente, extrema destrucción de la diferencia, destrucción de la otra diferencia principal en el seno de la familia, la diferencia con la madre.” *Ibid.*, p. 83.

En la nueva sociedad de la polis, libre ya de las ataduras del clan familiar, el hombre adquiere conciencia de su capacidad personal de actuar y de sentirse dueño de sus actos con autonomía respecto de las potencias religiosas que dominan el mundo. Sobre este fondo el problema en la tragedia es en qué medida el hombre es realmente el origen de sus acciones y personalmente responsable de ellas. Edipo ciertamente no lo era y sin embargo, sufre sus consecuencias: paga la culpa hereditaria de que Layo no hiciera caso al mandato de Apolo de no engendrar hijos. El sentido trágico surge cuando el hombre reflexiona sobre lo absurdo de la culpa hereditaria sin haber adquirido una autonomía plena que le haga sentirse libre de la intervención de fuerzas superiores e irracionales.³¹⁵

Ruipérez alude a la diversidad de versiones sobre el mito de Edipo, remontándose las más antiguas a la *Iliada* y la *Odisea*, las cuales no coinciden con la versión de Sófocles. Refiere el sentido que dicho mito representa para el psicoanálisis, cuya explicación remite a una simbología muy elemental, además de que reconoce que estas explicaciones casi no resultan relevantes para los helenistas. En el caso de considerar el mito como fenómeno natural, está la representación simbólica de Edipo como disco solar y su enfrentamiento con la Esfinge consistiría en un rito de iniciación, mientras lo sucedido a Edipo conformaría una serie de ritos por la conquista del poder.

Ruipérez expone también la consideración del mito como cuento popular e incluye nombres de personajes que describen un rasgo físico o psíquico que los define: Edipo “el del pie hinchado”, Layo “el Zurdo”, Yocasta “la famosa por su hijo”, etcétera. De igual modo, el tema de Edipo se conoce como cuento, relato, leyenda, canto épico y libro popular, además de tragedia, drama, poema y novela. Por otra parte, la antropología estructural alude a estructuras que organizan y dan significado al conjunto temático, no sólo a los motivos aislados, donde prácticamente todas las interpretaciones resultan válidas porque el mito permanece como tal mientras así es percibido. Complementa el autor esta idea de variedad interpretativa desde el punto de vista histórico:

Por nuestra parte, con la perspectiva histórica, que para nosotros es ineludible, y considerando que en una sociedad primitiva un mito es la expresión de un pensamiento colectivo, estimamos que el mito de Edipo es un cuestionarse sobre el núcleo mismo de la familia cuando el hombre ha descubierto (ya desde la domesticación de animales en el Neolítico) el nexo de causa-efecto entre la relación sexual hombre-mujer y el nacimiento de un nuevo ser. La historia mítica de la dinastía tebana se interroga fundamentalmente por las estructuras de parentesco patrilineal.³¹⁶

315 Martín S. Ruipérez, *El mito de Edipo. Lingüística, psicoanálisis y folklore*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 18.

316 *Ibid.*, p. 46.

De lo anterior se deduce que el mito de Edipo posee una diversidad de interpretaciones que lo transforman en algo más complicado que lo generalmente aceptado por la tragedia griega y la interpretación psicoanalítica. De modo similar, el texto de Jean-Joseph Goux, *Edipo filósofo*, presenta el tema como un mito de investidura real fallida o de iniciación masculina esquivada, al margen de un orden imperante: la soberanía mágico-religiosa e intelectual, la fuerza física y de combate, la actividad procreativa y económica. Así, el personaje funda una autonomía del saber mítico y da lugar al gesto filosófico. “Edipo es la figura prototípica del filósofo que rechaza los enigmas sagrados para instaurar la perspectiva del ser humano y del yo.”³¹⁷

Blumenberg también ofrece su aportación al tema, pues explica que incluso en medio de un horripilante retorno a un origen desconocido, como en el mito de Edipo, hay un factor de infalibilidad que señala en dirección al plan fundamental de una precisión más profunda. Claro que es el engeguamiento (*âtê*) lo que hace que se mantenga esa precisión; como fatalidad dispensada por los dioses, significa un instrumento de una enigmática producción de sentido, que sólo a los que están a merced de tales fatalidades les parece un burla de todo tipo de sentido. Diógenes de Sinope, el primero de los cínicos, manifestaba, al respecto (según testimonio de Dion Crisóstomo), un plausible malentendido, a saber, que este Edipo no era más que un tonto de capirote, Incapaz de digerir sus propios descubrimientos. La tragedia de Edipo, atribuida a Diógenes –atribución puesta en duda por Juliano–, acaso no es más que una parodia, pues ésta es lo que queda cuando se han dado ya por caducadas aquellas condiciones de seriedad con la que se tomaba el material mítico.³¹⁸

En esta amplitud de concepciones, la perspectiva de Girard resulta original e ilustrativa, sobre todo si algunas opiniones difieren en que Edipo no puede ser encasillado como chivo expiatorio. No se puede negar, sin embargo, que el mito exagera la violencia y el propio Edipo no puede escapar a su espiral de ira incontrolable, distinto a la transmisión literaria del mismo:

Con frecuencia se elogia a Sófocles por haber creado un Edipo fuertemente individualizado. Este héroe tendría un carácter “muy suyo”. ¿En qué consiste este carácter? A esta pregunta se responde tradicionalmente que Edipo es “generoso” pero “impulsivo”; al comienzo de la obra se admira su “noble serenidad”; respondiendo al deseo de sus súbditos, el rey decide consagrarse al misterio que les abrumba. Pero el menor fracaso, la menor demora, la menor provocación hacen perder al monarca su

317 Jean- Joseph Goux, *Edipo filósofo*, Editorial Biblos, Bs. As., 1999, p. 15.

318 *Trabajo sobre el mito*, p. 98.

sangre fría. Cabe, pues, diagnosticar una propensión “a la cólera”: el propio Edipo no deja de reprochársela, designándola, según parece, como aquella debilidad única pero fatídica sin la cual no existe un héroe realmente trágico.³¹⁹

Girard reconoce que la cólera de Edipo no es la primera, sino es antecedida por otras más antiguas, las cuales tampoco son las originarias. Investigar la violencia implica remitirse a lo típicamente mítico. Y el objeto ante el cual giran los personajes es el conflicto trágico. “Cada cual, al comienzo, se cree capaz de dominar la violencia, pero es la violencia la que domina sucesivamente a todos los protagonistas, metiéndoles a pesar suyo en un juego, el de la reciprocidad violenta, al cual siempre creen escapar por el hecho de que toman por permanente y esencial una exterioridad accidental y temporal.”³²⁰ Para Girard la violencia permanece y resulta necesaria mientras las acciones individuales son superadas y no pueden hallarse al margen de la misma, por mucho que el personaje así lo crea. La importancia estriba en que nada prácticamente puede escapar a la violencia. Al mito la violencia le resulta inherente. Ello se debe a que todos los personajes, en la medida de su responsabilidad, participan en la destrucción del orden cultural representado por la ciudad de Tebas y lo concerniente a su estabilidad. Si nada escapa a la vorágine de la violencia, el propio mito iría en contra del orden y la razón y participaría en su supervivencia. Por eso no resulta extraña la siguiente afirmación de Girard:

Si eliminamos los testimonios que se acumulan contra Edipo en la segunda parte de la tragedia, podemos imaginarnos que, lejos de ser la verdad que cae del cielo para fulminar al culpable e iluminar a todos los mortales, la conclusión del mito no es más que la victoria camuflada de una parte sobre la otra, el triunfo de una lectura polémica sobre su rival, la adopción por la comunidad de una versión de los acontecimientos que sólo pertenece en un principio a Tiresias y a Creonte, y que a continuación pertenece a todos y a nadie, habiéndose convertido en la verdad del propio mito.³²¹

La verdad del mito es una violencia evidente que involucra a todos y ante la cual nadie puede sustraerse. Girard señala que ha habido persecuciones a lo largo de la historia, por lo que reflexiona acerca de la violencia inserta en la cultura, su definición y compatibilidad. Hay que señalar que parte de una idea equivocada o limitada del mito, al decir que el mito es solamente

319 *La violencia y lo sagrado*, p. 76.

320 *Ibid.*, p. 77.

321 *Ibid.*, p. 81.

ficción y como tal el mito es impenetrable y conlleva a engaño, igual que la idea contraria, esto es, de que lo religioso lo convierte en verdadero.

El humanismo escéptico pasa por alto la crítica suprema de lo religioso cuando en realidad es su heredero, y, como todo heredero, demasiado interesado en la perpetuación del capital que hereda como para no ser secretamente respetuoso con él. En condiciones radicalmente alteradas por la revelación bíblica, el humanismo escéptico impide la revelación del papel desempeñado por el mecanismo victimario en la génesis y en la organización de los mitos. Se sitúa en la prolongación directa de lo religioso victimario cuyo secreto protege.³²²

Girard observa el vínculo entre lo religioso y aquella disciplina que debería distanciarse del mismo, lo que designa como humanismo escéptico, que también puede entenderse como un tipo de humanismo ilustrado, crítico de todo aquello que le resulta carente de objetividad o falta de verdad, como el mito o la religión. Lo importante es que deja al descubierto una relación que en apariencia no podría darse o que debiera estar contrapuesta, en tanto unos apelan a la exclusividad de la razón y los otros a la emoción y el sentimiento. Es la misma postura que Horkheimer y Adorno exponen en su *Dialéctica de la Ilustración*.

En la tragedia hay una rivalidad mimética, donde Edipo es una víctima y no un completo responsable.³²³ Sófocles sugiere que Edipo pudo no ser culpable, al minimizar el parricidio y el incesto, aunque al final termina aceptando su situación culpable. La desmitificación de la tragedia no se logra y no deja de ser sino una mera tentativa. A pesar de que Girard sugiere que de los múltiples asesinos de Layo se deja entrever una violencia colectiva, no resuelve el enigma en su totalidad, sobre todo si se considera el proceso victimario en un texto envuelto en una red de alusiones al papel de chivo expiatorio que Edipo acaba por desempeñar de acuerdo con un guión preestablecido, como si al aceptar la realeza todo hombre estuviera expuesto a ser considerado un chivo expiatorio; Girard agrega irónicamente que si Edipo se hubiera resistido a su destino, entonces tendría a todo mundo contra él: los helenistas, Heidegger, Freud y toda la Universidad. Por eso alude a la pérdida del efecto catártico de la violencia colectiva: “La hermosa forma trágica, la

322 *La ruta antigua de los hombres perversos*, p. 53.

323 “El mito sustituye la violencia recíproca esparcida por doquier con la transgresión formidable de un individuo único. Edipo no es culpable en sentido moderno, sino que es responsable de las desdichas de la ciudad. Su papel es el de un auténtico chivo expiatorio humano”. *La violencia y lo sagrado*, p. 86.

forma por excelencia, perdería su equilibrio porque carecería de conclusión presentable.”³²⁴ Por tanto, en la actualidad esta forma ya no continúa porque los subterfugios sacrificiales se han agotado y la violencia es más evidente e inaudita, aunque todavía es posible observar ciertos resabios de aquel mecanismo sacrificial. La tarea de la filosofía consistiría, entonces, en mostrar esos resabios míticos que aún permanecen.

El nacimiento de la filosofía

¿Cuándo surge la filosofía? Los orígenes de la filosofía son oscuros. Se cita a los filósofos presocráticos como el antecedente directo de la filosofía. Giorgio Colli afirma que el surgimiento de la filosofía se debió a una reforma expresiva, es decir, una nueva forma literaria, un filtro a través del cual se condicionó el conocimiento anterior a Platón. “La tradición, en gran parte oral, de la sabiduría, ya oscura y avara por la lejanía de los tiempos, ya evanescente y tenue por el propio Platón, para nosotros aparece así falsificada también por la inserción de la literatura filosófica.”³²⁵

Colli recurre a Nietzsche para establecer el origen de la filosofía y, por ende, de la sabiduría. Nietzsche explicó el origen de la tragedia a partir de una interpolación del conjunto de la documentación histórica utilizando imágenes y conceptos obtenidos de la tradición religiosa, entendidos como símbolos; Nietzsche se remite a Dionisos y Apolo (lo dionisiaco y lo apolíneo) para explicar el surgimiento y decadencia de la tragedia griega. De la misma forma, ambas deidades aparecen cuando Colli indaga en torno a la sabiduría griega, aunque coloca en primer término a Apolo, en lugar de Dionisos porque justamente en Delfos se hubo de manifestar la inclinación de los griegos hacia el conocimiento.

Para aquella civilización arcaica el conocimiento del futuro del hombre pertenecía a la sabiduría. Apolo simboliza ese ojo penetrante, su culto es una celebración de la sabiduría. Pero el hecho de que Delfos sea una imagen unificadora, una abreviatura de la propia Grecia, indica algo más, a saber, que el conocimiento fue, para los griegos, el valor máximo de la vida.”³²⁶

324 *La ruta antigua de los hombres perversos*, p. 61.

325 Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets Editores, México, 2009, p. 14.

326 *Ibid.*, p.16.

En el caso de los griegos, la adivinación va ligada al conocimiento porque desde el inicio entraña un aspecto teórico, esto es, un conocimiento del futuro y la comunicación del mismo, lo que se establece a partir de la palabra del oráculo, tocado por la divinidad. “En la palabra se manifiesta al hombre la sabiduría del dios, y la forma, el orden, la conexión en que se presentan las palabras revela que no se trata de palabras humanas, sino de palabras divinas.”³²⁷

Apolo es el dios que comunica la sabiduría, pero al hacerlo implica cierto grado de perversidad y crueldad con su imagen. El conocimiento, más que con Dionisos, se relaciona con Apolo, porque es en Delfos donde se expresa la palabra divina. Sin embargo, hay un contenido de violencia y ferocidad en la expresión dada por Apolo; etimológicamente significa “aquel que destruye totalmente”; también se le conoce como “aquel que hiere de lejos” o “aquel que actúa desde lejos”, epítetos que remiten a un tipo de violencia diferida. Aunque no es del todo clara la característica violenta del dios con la sabiduría griega.

Pero la palabra de Apolo es una expresión en que se manifiesta un conocimiento; siguiendo las formas según las cuales las palabras de la adivinación en la Grecia se acoplan en discursos, se desarrollan en discusiones, se elaboran en la abstracción de la razón, será posible entender esos aspectos de la figura de Apolo como símbolos que iluminan todo el fenómeno de la sabiduría.”³²⁸

Es decir, la acción a distancia, lo terrible, la destrucción y la crueldad en Apolo tienen un determinado sentido que no puede ser desdeñado, vinculado por supuesto con el saber, lo cual implica cierto grado de poder y éste, a su vez, de violencia contenida o expresa.

A diferencia de Nietzsche, para quien lo apolíneo representa el orden, la belleza y el arte, Apolo tendría relación con un carácter místico y extático, manifestado en las palabras delirantes del oráculo delfico. En el *Fedro* de Platón se destaca, por ejemplo, la locura concedida por un don divino. Ahí “la 'manía' profética figura en primer plano, hasta el punto de que, para Platón, el testimonio de la naturaleza divina y decisiva de la 'manía' es el hecho de que constituya el fundamento del culto delfico”.³²⁹ De este modo, Apolo no sería el dios de la medida y la armonía, sino de la exaltación y la locura, a la par de Dionisos, y ambos resultarían complementarios para entender una forma de vida apegada a la locura poética o a la locura erótica, a la palabra y el

327 *Idem.*

328 *Ibid.*, p. 19.

329 *Ibid.*, p. 21.

conocimiento (Apolo) y a la inmediatez de la vida (Dionisos).

Las figuras de ambos dioses servirán para conjugar los elementos contrarios. El sueño y la ebriedad se erigen, de igual modo, como dos grandes elementos que invitan al desdoblamiento y a la trascendencia humana, a tal grado que se acaba por rebasar la línea de demarcación de lo sagrado y divino. Calasso comenta que, en tanto descendientes de Zeus, los dos constituyen la contraparte que en algún momento habrá de conjugarse. Por un lado, Dionisos representa la imagen de la serpiente y el toro. Por el otro, Apolo mata a esos dos animales. Ambos se tornan complementarios y divergentes, aunque necesarios en la configuración del mito: uno es el arma y el otro se sirve del arma. Así, desde que aparecieron, la vida de Psique oscila entre el abrazo del uno y del otro.³³⁰

Colli afirma que esta oscilación del alma o de la mente representa para uno la embriaguez y para el otro el ensueño. Al hablar sobre el sentido de *El nacimiento de la tragedia*, argumenta que el fuego lento del libro se revela en el sueño de Apolo y la ebriedad de Dionisos, y en donde la mirada adivinatoria de Nietzsche se muestra en esta elección dual y mágica. Por un lado se identifica al sueño con el vehículo específico de la creación artística. Mientras que la naturaleza más profunda del estado dionisiaco se concentra en la interioridad pura o en la intuición del dolor del mundo, de la voluntad metafísica en un elemento místico. El comentario de Colli dilucida la importancia de estas características de alta estima para los griegos:

La naturaleza humana dispone de dos instrumentos para su liberación, el mito griego tiene dos dioses. El acoplamiento de estos dioses hace que se dispare el relámpago de una intuición, que se sacuda una fantasía que es apenas mediocre y que ahora comienza a hacer reflexionar inclusive a los eruditos. En realidad, aquellos dioses no disponen sólo de la ebriedad y el sueño como instrumentos de liberación. Ante todo, y en común, poseen al hombre con su locura.³³¹

Para Colli el mito resulta más remoto que la propia locura. En su ensayo “La señora del laberinto” esgrime la simbología del laberinto. Platón en el *Eutidemo* usa la expresión “arrojados en un laberinto” para referir una complejidad dialéctica y racional inextricable. En tanto el laberinto es creación de Dédalo, un personaje apolíneo en quien confluyen las capacidades inventivas del artesano y de la sabiduría técnica, “primera formulación de un *logos* todavía inmerso en la

330 Roberto Calasso, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Anagrama, Barcelona, 1990, p. 191.

331 Giorgio Colli, *Introducción a Nietzsche*, Folios Ediciones, México, 1983, p. 22.

intuición, en la imagen”.³³² El laberinto se presenta como creación humana, apolínea, pero al servicio de Dionisos. El laberinto es una construcción que involucra el juego artístico, el artificio mental y el contenido violento, aunque como figura arquetípica o fenómeno primordial, el laberinto habrá de prefigurar al logos. ¿Qué otra cosa, sino el 'logos', es un producto del hombre, en el que el hombre se pierde, se arruina?³³³ El uso de la razón implica una manera incontrovertible de enfrentar al mundo, sea como artificio o como comprensión. Así, el laberinto es una realidad en que alguien, quien sea, puede hallarse atrapado y el reto consiste, precisamente, en salir del mismo. La construcción del mismo, como el escape, sólo se logra mediante la razón. La medida resulta determinante para lograr tal cometido, pero no el exceso. De ahí que los excesos de la razón puedan conducir a la ruina. En la historia de Teseo y Ariadna, en tanto Teseo vence al Minotauro, se da el triunfo de Apolo sobre Dionisos, y en tanto Ariadna opta por Teseo, es la mujer la que sobrevive a la diosa cercana a Dionisos. “El símbolo que salva al hombre es el hilo del 'logos', de la necesidad racional: precisamente la discontinua Ariadna reniega de la divinidad animal que lleva en sí, al proporcionar al héroe la continuidad, al entregarse ella misma a la continuidad, para hacer triunfar al individuo permanente, para redimir al hombre de la ceguera del dios-animal.”³³⁴

La imagen del laberinto constituye un símbolo del logos y la superación del mismo implica también el uso de la razón. Conforme pasa el tiempo, las divinidades de Dionisos y Apolo se tornan menos terribles y violentas. Dionisos se expresa en la poesía y la música, y queda emparentado con Orfeo. “Gracias a la naturaleza de los símbolos que aparecen en esos documentos órficos [tablillas funerarias utilizadas en los misterios eleusinos], los atributos de Dionisos, las imágenes y los objetos que acompañan al fenómeno de la iniciación, obtenemos una visión más benévola, redentora, de Dionisos.”³³⁵ Apolo, por su parte, se manifestará en el arte y en la sabiduría. “El juego apolíneo incumbe al intelecto, a la palabra, al signo: en cambio, en Dionisos el juego es inmediatez, espontaneidad animal que se goza y se acaba en la visibilidad; como máximo, consiste en abandonarse al azar, como sugiere el otro atributo órfico de los dados.”³³⁶

El movimiento oscilatorio de uno a otro, sin duda, remite a la formación de la cultura, en tanto el lenguaje y el pensamiento son parte esencial de la misma. El juego, como azar o precisas leyes, tampoco puede ser obviado. Schiller es otro referente ineludible porque no sólo retoma la

332 *El nacimiento de la filosofía*, p. 28.

333 *Ibid.*, p. 30.

334 *Ibid.*, p. 32.

335 *Ibid.*, p. 35.

336 *Idem.*

idea del arte para educar y refinar la sensibilidad, sino también el juego. “Desde su punto de vista, el mundo estético no es sólo un campo de prácticas para el refinamiento y el ennoblecimiento de las sensaciones, sino que es, además, el lugar donde el hombre se convierte explícitamente en lo que ya es siempre de manera implícita, en 'homo ludens'.”³³⁷ Así, la formación de la cultura se habrá de sustentar en el juego. Por su parte, Benjamin sostiene: “El juego infantil se halla completamente saturado de conductas miméticas, y su campo no se encuentra en modo alguno limitado a lo que un hombre puede imitar en otro. El niño no juega sólo a 'hacer' el comerciante o el maestro, sino también el molino de viento y la locomotora. ¿Qué utilidad extrae de esta educación de la facultad mimética?”³³⁸ La facultad mimética es determinante para la fundación de la cultura.

La mimesis y el lenguaje

Mimesis en griego e *imitatio* en latín significan imitación. Wladislaw Tatarkiewicz, en *Historia de seis ideas. Arte, belleza, creatividad, mimesis, experiencia estética*, menciona el cambio que ha tenido el concepto a lo largo de la historia. La etimología es oscura y la palabra no era utilizada en tiempos de Homero y Hesíodo, sino que probablemente se originara con los rituales y misterios dionisíacos. En un primer significado, la mimesis como imitación representaba los actos de culto realizados por un sacerdote en el baile, la música y el canto. Posteriormente, en el siglo V a. C., la palabra ya no designaba una realidad interior, como la danza, la mímica y la música, sino la reproducción del mundo externo.

Demócrito y Platón utilizaron la palabra para designar la imitación de la naturaleza, aunque con la diferencia de que para el primero se refería a cómo funciona la naturaleza (era una elaboración práctica, aplicable a las artes utilitarias, como la fabricación de telas, las edificaciones o el canto). A su vez, Sócrates, Platón y Aristóteles usaron el concepto como copia o elaboración artística de la apariencia de las cosas, derivado de la reflexión acerca de la pintura y la escultura. Sócrates opinaba que estas artes se dedicaban a construir el parecido de las cosas, al imitar lo que vemos. “El hecho de que Platón y Aristóteles aceptaran esta teoría fue igualmente importante: gracias a ellos se convirtió durante siglos en la principal teoría de las artes.”³³⁹

337 Rüdiger Safranski, *op. cit.*, p. 42. La tesis de Schiller dice: “el hombre sólo juega cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra, y sólo es enteramente hombre cuando juega.” Los juegos se refieren a la literatura y al arte en general. El juego también implica rituales, tabúes y símbolos.

338 Walter Benjamin, “Sobre la facultad mimética”, en *Conceptos de filosofía de la historia*, Terramar Ediciones, La Plata, 2007, p. 109.

339 Wladislaw Tatarkiewicz, *Historia de seis ideas. Arte, belleza, creatividad, mimesis, experiencia estética*, Tecnos/Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 302.

Sin embargo, cada uno le asignaba un sentido diferente. Platón utilizaba el término de forma inconsistente, tanto para la música y la danza como para la pintura o la escultura. Luego lo aceptó para designar casi todo lo relacionado con la pintura, la escultura y la poesía. Posteriormente pensó que la imitación era una copia pasiva y fidedigna del mundo exterior, idea que básicamente era descriptiva, más que normativa; además, no aceptaba que el arte imitase la realidad porque pensaba que la imitación no era el camino hacia la verdad. En una palabra, minimizaba la noción imitativa al concebirla como mero artificio.

Para Girard la interpretación de Platón sobre el problema de la imitación recorta una parte esencial, lo que anunciaría al pensamiento occidental posterior, esto es, su indiferencia y desconfianza sobre el tema. Platón señala solamente comportamientos, maneras o costumbres individuales o colectivas, palabras o maneras de hablar, pero siempre de representaciones. No se refiere nunca a comportamientos de apropiación. Estos comportamientos son importantes porque son susceptibles de ser copiados y no hay razón para excluirlos. Al no decir nada al respecto, Platón deja de lado un aspecto importante de la imitación, lo que también afectó a sus sucesores, como Aristóteles. “Es Platón quien ha determinado de una vez por todas la problemática cultural de la imitación y es una problemática mutilada, amputada de una dimensión esencial, la dimensión adquisitiva que es también la dimensión del conflicto.”³⁴⁰

Si el rol mimético es fundamental para el hombre, debe haber una imitación adquirida o de apropiación en que importa estudiar los efectos y sopesar las consecuencias. Esta imitación es más evidente en los niños que en los adultos, porque estos últimos han aprendido a reprimir y controlar sus deseos. “Buena parte de lo que llamamos cortesía consiste para cada uno en desaparecer delante del otro para evitar las ocasiones de la rivalidad mimética. Lo que muestra que la rivalidad mimética es un fenómeno retorcido que puede resurgir ahí donde se cree haberla superado, y que el renunciamiento de sí mismo puede tornarse rivalidad.”³⁴¹

El *potlatch*, por ejemplo, consiste en una mimesis invertida, de renunciamiento en lugar de apropiación, con las mismas consecuencias desastrosas. En la sociedad esta represión mimética debería consistir en una mayor preocupación cuya solución explicaría ciertos rasgos de la cultura. Hay una similitud con el psicoanálisis respecto a la idea de la represión del deseo, que alude al complejo de Edipo, aunque en el caso de los animales no habría esta idea de un inconsciente

340 René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Éditions Grasset et Fasquelle, Paris, 1978, p. 16.

341 *Ibid.*, pp.17-18.

problemático.

Girard critica a Platón, a Aristóteles y a la tradición occidental no haberse percatado del conflicto que es inherente a dicha actividad imitativa. Reclama a Platón el haber sido hostil a la idea de imitación, pues comparte el mismo terror de los pueblos primitivos a la mimesis, aunque en su obra no explica completamente esta reticencia hacia los conflictos que trae consigo la mimesis de apropiación. Platón, en *La República*, describe los efectos indiferenciados y violentos de la mimesis, donde se observa surgir el tema de los gemelos y del espejo.³⁴² Resalta que no se ha leído a Platón a la luz de la etnología, lo que sería importante para deconstruir la metafísica. Por eso es importante estudiar lo religioso para comprender la filosofía, dado que no se puede entender lo contrario. Lo que le hace falta a Platón es la rivalidad mimética que se halla en el origen de la mimesis de apropiación.

Walter Benjamin, en su ensayo “Sobre la facultad mimética”, considera que el hombre posee la más alta capacidad para producir semejanzas. Esa percepción no es sino el residuo de otro tiempo más difícil para conducirse de tal manera. Para Benjamin la facultad mimética es histórica, pues posee un sentido filogenético y ontogenético, referente a la especie, por un lado, y referente al individuo por el otro. La relación con el individuo se debe a la actividad del juego, la cual se remonta a la infancia, pues ahí es donde el niño desarrolla su personalidad. Posteriormente la utilidad que extrae de esta actividad remite al sentido filogenético, esto es, a que la imitación se extienda a sus congéneres. Aunque opina que no es suficiente pensar el concepto de semejanza. Agrega que ni las fuerzas ni los objetos miméticos han permanecido inalterables a lo largo de la historia, sino que la facultad mimética se ha visto transformada.

La dirección de esta transformación parece determinada por un creciente debilitamiento de la facultad. Puesto que es evidente que el mundo perceptivo del hombre moderno no contiene más que escasos restos de aquellas correspondencias y analogías que eran familiares a los pueblos antiguos; el problema aquí consiste en determinar si se trata de la decadencia de esta facultad o más bien de su transformación.³⁴³

342 “...si quieres tomar un espejo y hacerlo girar hacia todos lados: pronto harás el sol y lo que hay en el cielo, pronto la tierra, pronto a ti mismo y a todos los animales, plantas y artefactos y todas las cosas de que acabo de hablar.” Platón, *República*, Editorial Gredos, Madrid, 2011, libro X, 596 e. Sobre el temor de Platón a la mimesis, véase también *República*, libro III, 392 d-393 d; *Alcibíades*, 133 a; *Timeo* 46 a-c; *Sofista* 239 d.

343 Walter Benjamin, *Conceptos de filosofía de la historia*, p. 110.

Benjamin sugiere estudiar la astrología porque antiguamente los acontecimientos o procesos celestes, la danza, entre otras actividades culturales, eran susceptibles de ser imitados, lo que posibilitaba que los niños nacieran con la facultad mimética, y en “estado de perfecta adecuación a la configuración actual del cosmos.”³⁴⁴ La apelación a la astrología es importante para comprender lo que Benjamin denomina la semejanza inmaterial. En la actualidad no hay esta manera de entenderla, aunque el lenguaje es la manera para comprender dicha semejanza, así sea parcialmente. El concepto –de semejanza inmaterial– proporciona algunas indicaciones, al ordenar palabras de diversos lenguajes que significan la misma cosa, y alrededor de este significado como centro, sería necesario indagar cómo todos esos lenguajes resultan similares a ese significado, y que pueden a menudo no tener entre sí ninguna semejanza. “Pero esta especie de semejanza es ilustrada sólo por las relaciones entre palabras de diversos lenguajes que significan la misma cosa en los diversos lenguajes.”³⁴⁵

La semejanza se relaciona también con la palabra escrita, la que esclarece mejor la naturaleza de la semejanza inmaterial, mediante la relación de su forma escrita con el objeto significado. Así, esta semejanza fundamenta las tensiones entre lo dicho y lo entendido, entre lo escrito y lo entendido y entre lo dicho y lo escrito.

La grafología ha enseñado a descubrir en las escrituras imágenes que en ellas esconde el inconsciente de quien escribe. Es necesario pensar que el proceso mimético que se expresa así en la actividad de quien escribe era de máxima importancia para el escribir en los tiempos remotísimos en que surgió la escritura. La escritura se ha convertido así, junto con el lenguaje, en un archivo de semejanzas no sensibles, de correspondencias inmatrimales.³⁴⁶

El lenguaje y la escritura no se pueden desvincular de su elemento semiótico, esto es, de su significado. Para Benjamin no es improbable que la rapidez en el escribir y en el leer refuerce la fusión de lo semiótico y lo mimético, de significado e imitación, en el ámbito del lenguaje.³⁴⁷ La lectura de vísceras, de las estrellas o las danzas remiten a una lectura de lo no escrito y más tarde se realizó una nueva lectura, a partir de runas o jeroglíficos. Benjamin plantea esta evolución

344 *Idem.*

345 *Ibid.*, p. 111.

346 *Idem.*

347 *Ibid.*, p. 112.

simultánea del lenguaje y la escritura para que el hombre pudiera comprender mejor su entorno. De ahí deriva, entonces, la importancia de la mimesis o imitación cuyo origen se remonta a las primeras prácticas rituales del hombre primitivo.

Es lógico suponer que fueron éstas las fases a través de las cuales aquella facultad mimética que había sido el fundamento de la praxis oculta hizo su ingreso en la escritura y en el lenguaje. De tal suerte el lenguaje sería el estadio supremo del comportamiento mimético y el más perfecto archivo de semejanzas inmateriales: un medio al cual emigraron sin residuos las más antiguas fuerzas de producción y recepción mimética, hasta acabar con las de la magia.³⁴⁸

Benjamin destaca la función espiritual de todo lenguaje y equipara el ser lingüístico con el ser espiritual, puesto de lo que se trata es de establecer cierta comunicación. Cuando afirma que el lenguaje comunica el ser lingüístico de las cosas, pero su manifestación más clara es el lenguaje mismo,³⁴⁹ define el lenguaje como algo inherente del ser humano, dado que no es un agregado o algo externo que pueda ceñírsele como mero adorno multicolor, y en tanto forma parte de su esencia como tal, el hombre es capaz de nombrar las cosas, el mundo más inmediato, conforme su conocimiento se acrecienta y delimita lo que posteriormente vendrá a ser una cultura personal y social.

Benjamin, sin embargo, colocará a Dios como meta y fin último del esfuerzo lingüístico. Toda su disquisición en este ensayo “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” tiene como punto central la referencia a lo divino y tal es su conclusión: “Todo lenguaje superior es traducción del inferior, hasta que se despliega, en la última claridad, la palabra de Dios, que es la unidad de este movimiento lingüístico.”³⁵⁰ Esta aspiración y justificación no es del todo convincente, aunque sí resulta suficiente para entender la importancia del lenguaje en tanto constituye una franca expresión de entendimiento y asimilación de la realidad en que vivimos. Más adelante podemos regresar sobre el punto de si la hipótesis divina es relevante o no para la

348 *Idem.* A propósito de esta idea de semejanza inmaterial, Joseph Campbell, en su conferencia “El mensaje de la mitología”, afirma que la idea elemental ya está contenida en la idea folclórica, cuya fuente es la imaginación o el espíritu. La inflexión folclórica remite a la sociología de la cultura local. Los rituales también encierran instrucciones elementales como esa idea. El crecimiento de las personas jóvenes y su entrenamiento en la vida ritual y en el orden moral de la sociedad son introducidos por las ideas elementales, en tanto raíces de la propia naturaleza. De modo que la primera función consiste en inducir a los niños en la sociedad, dado que las ideas elementales contenidas hablan profundamente al propio espíritu del individuo, el cual se vincula con la sociedad. Tal es el tipo de compromiso proveniente de esta identificación social, derivada de la inducción en una cultura tradicional. (<http://www.consciouslivingfoundation.org/ebooks/Span13/Campbell%20Joseph%20-%20Mensaje%20de%20la%20mitologia.pdf>)

349 Walter Benjamin, *op. cit.*, p. 93.

350 *Ibid.*, p. 108.

explicación del mundo. Aquí conviene hacer una breve digresión sobre la mimesis vinculada, no sólo con el lenguaje, sino también con la violencia en general, elemento de expresión también muy humano.

El deseo mimético: la imitación como origen cultural

La teoría mimética de Girard afirma que el deseo surge siempre de la imitación del deseo del otro, tomado como modelo. Su planteamiento considera también que la sociedad debe establecer cierta jerarquización o distinción entre el sujeto que desea y sus modelos, pues de no hacerlo entonces la imitación se volverá antagónica. La rivalidad entre el modelo y su sujeto imitativo se presenta cuando el segundo pretende lograr el mismo objeto de deseo, objeto que disminuirá en importancia conforme la rivalidad se acrecienta. ¿Por qué este postulado sobre el mimetismo se considera una teoría? Porque presenta una explicación que pretende ser válida de manera general en torno a una conducta humana concreta y porque también trata de ser demostrada con numerosos ejemplos.

El acercamiento al deseo mimético se dio a partir de algunas de las grandes obras literarias, en las que encontró muchas semejanzas: el esnobismo en Proust, la vanidad en Stendhal, o en la obra de Cervantes y de Dostoievsky, aunque en forma un tanto diferente. Luego surgió la idea del deseo mimético, esto es, el deseo imitado que nunca es verdaderamente espontáneo, ni original, sino que deriva de los intereses personales de los otros.³⁵¹ Girard trata definir las relaciones entre individuos y la psicopatología relacionada con la definición de su identidad, y cree percibir al mismo tiempo las consecuencias del mimetismo a nivel social, debido a que provoca conflictos que desembocan en la violencia social y colectiva. En esta etapa también se produce una tentativa para controlar la violencia. “La posibilidad misma de la emergencia de la cultura presupone el descubrimiento del mecanismo de control de la violencia que nace de la 'mimesis de apropiación'.”³⁵²

La mimesis de apropiación es el deseo de tener lo que el otro posee. ¿Para qué? Seguramente para no sentirse disminuido, inferior o, incluso, poder establecer un equilibrio con el otro y, posteriormente, sobrepasarlo, tener más posesiones y creerse superior, semejante a un dios. La idea es que si hay una inclinación natural al deseo de las posesiones del otro, entonces debe existir entre los grupos humanos una tendencia muy fuerte a la rivalidad. ¿Siempre se manifiesta de

351 “Hacia una antropología de la frontera. René Girard entrevistado por Marie-Louise Martínez”, en *Revista Anthropolos*, Barcelona, núm, 213, 2006, p. 17.

352 René Girard, *Los orígenes de la cultura*, Editorial Trotta, Madrid, 2006, p. 11.

este modo el deseo de adquirir lo que el otro, como posible rival, posee? Desde la perspectiva de Girard la respuesta es afirmativa, pues parecería impensable que pudiera ser de otro modo, principalmente si se acepta que justo aquí se origina o se funda la cultura de una comunidad. Reflexionar sobre el mimetismo equivale a pensar la condición humana, porque si bien la imitación lleva al conflicto entre semejantes, también es el fundamento de toda transmisión cultural. La base cognitiva y conductual de la cultura se halla contenida en esta facultad imitativa. Así, la imitación tiene un valor liberador del estatus del objeto sobre el que se enfocan todos los individuos que experimentan el deseo. La teoría mimética concilia los elementos bipolares de fenómenos surgidos a través de una estructura única, aunque ambivalente, como la imitación. El mecanismo del chivo expiatorio³⁵³ permitirá levantar el precario edificio de las instituciones y de las normas éticas que frenan los conflictos, pero favorecen los aspectos positivos del mimetismo, como la educación, el conocimiento o el arte.

El paso de la adoración al aborrecimiento de la víctima por parte de la comunidad se produce por un mecanismo mimético en la misma. Se destaca el proceso o mecanismo mimético que conduce a la imitación, a querer lo que posee el hombre modelo, el rey o funcionario que todo lo tiene. Posteriormente habrá de surgir la rivalidad a partir del hecho de querer lo que el otro posee. Los miembros de la comunidad se influyen recíprocamente, al imitarse unos a otros en la adulación fanática y en la hostilidad más fanática. Girard ejemplifica lo anterior al remitirse a aquellos hombres que suelen destacar en su comunidad pero que terminan mal. “La 'ruta antigua de los hombres perversos' comienza por la grandeza, la riqueza y el poder, pero concluye con un fulminante desastre.”³⁵⁴ De esta manera, hay un fenómeno recurrente. El hombre perverso se presenta como el orgulloso que rechaza la ayuda de Dios y no reconoce el apoyo de éste en su ventura presente, la cual posteriormente se convertirá en desgracia. La violencia colectiva contra los “grandes” hombres se interpreta como venganza divina o intervención punitiva de la divinidad.

El desastre que espera a “los hombres perversos” al acabar su carrera, al final de la “ruta antigua”, debe parecerse a esas fiestas primitivas cuyo desarrollo, incluso atenuado y ritualizado, hace pensar en un fenómeno de multitud. Todo concluye con un simulacro de chivo expiatorio al que se quema o ahoga. Los antiguos etnólogos suponían violencias más extremas tras las formas que observaban. Muchos investigadores contemporáneos les creen víctimas de su imaginación romántica y

353 Entendido como un acontecimiento sistémico que permite la canalización de la violencia colectiva.

354 René Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos*, p. 25.

colonialista. Por el contrario, pienso que los antiguos etnólogos tenían razón.³⁵⁵

Esta persecución no es totalmente gratuita porque tiene un sentido específico, en tanto el deseo es intrínseco a la naturaleza humana. La adopción de la teoría mimética exige tomar conciencia del propio deseo mimético, como si se buscara una especie de autenticidad existencial, la que no siempre se cumpliría. “La definición del deseo mimético es más radical y no admite ninguna excepción. Supone además renunciar a la distinción romántica entre lo auténtico y lo inauténtico. No existe deseo auténtico, todo deseo pasa por los otros...”³⁵⁶ El deseo así definido queda establecido como mecanismo porque, primero, designa todo proceso que parte del deseo mimético; segundo, continúa con la rivalidad mimética; tercero, se exaspera en la crisis mimética o sacrificial; y cuarto, concluye con el chivo expiatorio.

Girard distingue entre deseo y apetito, en tanto el hambre o el apetito sexual es una cuestión biológica y todavía no es deseo. El apetito se convierte en deseo cuando entra la imitación de un modelo. Si el deseo es mimético o imitativo, el sujeto desea aquello que posee aquel que le sirve como modelo. El conflicto surge cuando el sujeto convive en un medio similar al de su modelo, o le resulta cercano. La rivalidad no se presenta cuando el modelo a seguir permanece distante. Hay, pues, dos tipos de deseo mimético: el deseo sin rival, donde no hay contacto entre el modelo y el imitador; y el deseo que suscita la rivalidad, impregnado del objeto del rival.

El deseo mimético es un esquema dinámico porque al desear el objeto del modelo y, al percatarse de que es imitado, el modelo desea más intensamente su objeto porque éste adquiere mayor valor. Es decir, se convierte en imitador de su imitador, con lo cual sus papeles se repiten y se obtiene cierta simetría, “una especie de máquina infernal que es una escalada del deseo”,³⁵⁷ la que provoca la obstaculización entre los dos del respectivo objeto de deseo.

Y desde ambos lados se tratará de interpretar ese conflicto en términos de diferencias: yo soy distinto del otro, no pienso lo mismo, no estamos de acuerdo, etc. Aunque realmente estamos muy de acuerdo en todo. Y el deseo mimético siempre es semejanza, identidad, ausencia de diferencias. Es un principio de conflicto que tiene algo de irreductible precisamente porque no puede interpretarse en términos intelectuales.³⁵⁸

355 *Ibid.*, p. 28.

356 *Los orígenes de la cultura*, p. 49.

357 “Hacia una antropología de la frontera. René Girard entrevistado por Marie-Louise Martínez”, pp. 17-18.

358 *Ibid.*, p. 18.

Girard estudia algunas obras de Shakespeare donde el antagonismo no tiene solución porque no hay un compromiso posible entre los contendientes. De ahí deriva que la cultura consiste en no comprender este conflicto porque lo evita y lo transforma. Al hacerlo los antagonistas no pueden llegar a algún acuerdo. El esfuerzo por resolver los conflictos radica en encontrar un territorio intermedio, el cual no tiene la posibilidad de ser hallado, por lo que la rivalidad engendra más bien una teoría del conflicto y no una teoría del deseo. El vínculo entre deseo y conflicto es la contribución de Girard al pensamiento antropológico y filosófico.

La mediación interna es la proximidad del modelo y de su imitador. Esa cercanía conlleva a desear lo que el otro posee y conforme se vuelven cada vez próximos ocurre lo inverso, que el modelo también imite al otro, por lo que surge la rivalidad. “O sea que siempre se evoluciona hacia más reciprocidad, y por tanto hacia más conflictividad. Es lo que llamo una relación de dobles.”³⁵⁹ El objeto deseado desaparece y sólo permanece el conflicto. La crisis mimética se convierte en una crisis de indiferenciación, es decir, de pérdida de contornos y diferencias, lo que provoca, entonces, que el conflicto se extienda de manera contagiosa. La violencia, entonces, resultaría imparable.

Girard no considera el deseo como expresión auténtica del yo, como algo que perteneciera al individuo, lo cual supondría que apegarse al objeto del deseo sería predeterminado. Asume que si el deseo es propio, siempre se desearían las mismas cosas, lo cual sería muy semejante al instinto. Sostiene que hace falta la imitación para dotar al deseo de movilidad:

El deseo mimético es lo que nos hace humanos, lo que nos permite escapar a los apetitos rutinarios, puramente animales, y construir nuestra identidad, que no puede en modo alguno crearse a partir de nada. La naturaleza mimética del deseo es lo que nos hace capaces de adaptación, es lo que proporciona al hombre la posibilidad de aprender todo cuanto necesita saber para poder participar de su propia cultura. Esta última no se la inventa el individuo, sino que la copia.³⁶⁰

En este sentido, imitación y aprendizaje van de la mano, aunque se utiliza la palabra imitación para designar lo que se considera inauténtico, razón por la cual casi no se ha estudiado en las ciencias humanas como una verdadera teoría de la acción psicológica que explique el comportamiento imitativo. En la imitación se da un cierto grado de inconsciencia. Se piensa que la

359 *Los orígenes de la cultura*, p. 52.

360 *Ibid.*, p. 53.

imitación se da sólo en la infancia y no en la edad adulta, razón por la cual no se reconoce cuando ocurre o hay quien se avergüenza de llevarla a cabo, así sea inconscientemente.

Girard utiliza tanto la palabra mimetismo, que tiene un menor grado de conciencia, como imitación, donde la conciencia es mayor. Además, no todo mimetismo es deseo, como lo ha identificado Freud y todo el siglo XX. Remarca que hay una actitud para no querer discutir sobre este problema. Deplora que las teorías de la imitación no hablan nunca de la mimesis de apropiación ni de la rivalidad mimética. Expone el ejemplo de un niño que establece con los adultos una mediación externa o imitación positiva y con los niños de su edad realiza una mediación interna o de rivalidad.

El deseo y la rivalidad mimética ya estaban presentes en los mitos y en los textos religiosos. Los mitos cuentan sucesos reales, aunque deformados. No son relatos fantasiosos o fabulosos y, más bien, poseen un carácter hasta cierto punto objetivo. “Los mitos organizan cierto saber –la palabra veda significa justamente saber, ciencia–, en parte falso, en parte verdadero, acerca de todo lo que concierne al deseo y sacrificio.”³⁶¹ Los hombres, dioses y demonios fueron creados por el sacrificio,³⁶² el cual es capaz de apaciguar las rivalidades y los conflictos. Los dioses y los demonios pelean por un objeto que generalmente no remite a algo concreto, sino a una abstracción, como la voz, el tiempo o el ganado en su totalidad, no una parte. “En efecto, en cada episodio, los Devas vencen a los Asuras gracias al sacrificio, que ejecutan mejor que sus rivales; y esta victoria ritual lo que les asegura la posesión del objeto en disputa. Cuanto más se profundiza, más claramente se entiende que los objetos mismos no tienen importancia alguna, que no son más que simples pretextos para la rivalidad.”³⁶³

La conclusión de Girard es que la rivalidad se mantiene a pesar de todo, pues la paz no interesa ni a dioses ni a demonios. En este sentido el mimetismo engendra las rivalidades y las exaspera al tornarse recíproco, por lo que parece claro que la imitación provoca la rivalidad. “Esa misma imitación explica todas las simetrías y reciprocidades que marcan nuestros relatos antes de que intervenga el sacrificio, única cosa capaz de producir una diferencia decisiva, que siempre

361 *Los orígenes de la cultura*, p. 57. También dice que los mitos invierten sistemáticamente la verdad, al absolver a los perseguidores y condenar a las víctimas. Además de que son siempre engañosos porque nacen de un engaño. (*Veo a Satán caer como el relámpago*, p. 17).

362 Véase, por ejemplo, la mitología hindú (Sylvain Lévi, *La doctrina del sacrificio en las Brahamanas*, PUF, Paris, 1966).

363 *Los orígenes de la cultura*, p. 58.

favorece a los dioses.”³⁶⁴

La imitación del deseo de los otros no se limita a los dioses, sino es propio también de los hombres. Así se presenta la violencia extrema y así se torna necesario el sacrificio para solucionar los conflictos. La teoría de René Girard puede parecer extrema y un tanto reduccionista si limita su idea de la generación de la violencia a la mimesis o a la rivalidad mimética. Su explicación, sin embargo, arroja luz suficiente para entender el mecanismo sacrificial y resulta muy relevante para entender las relaciones al interior no sólo de la comunidad primitiva sino también de la sociedad moderna.

El deseo bíblico

La Biblia no resulta ajena al deseo y a la rivalidad mimética: Adán desea el fruto que le fue ofrecido a Eva por la serpiente. El asesinato de Abel por Caín se presenta por envidia, la cual conforma la rivalidad mimética. El décimo mandamiento prohíbe desear las cosas ajenas: “No codiciarás la casa de tu prójimo, no desearás la mujer de tu prójimo, ni su siervo ni su criada, ni su buey, ni su asno, ni cosa alguna de tu prójimo”. Para Girard no es casual que la Biblia ubique a este deseo como meramente marginal, sino por el contrario resulta de capital importancia, porque se refiere al deseo común de todos los hombres. Además, si se cumple este mandamiento los anteriores se realizan sin problema, esto es, no matar, no cometer adulterio, no robar, no levantar falso testimonio contra el prójimo. La causa de estos crímenes se debe al deseo mimético. En los Evangelios, Jesús recomienda imitarlo a él, mejor que al prójimo, para evitar la rivalidad mimética.

El modelo que la rivalidad mimética alienta en nosotros, no es forzosamente peor que nosotros mismos. Incluso puede ser mejor; pero si desea del mismo modo que nosotros, de manera egoísta y ávida, imitaremos también su egoísmo, lo mismo que él imitará el nuestro, y seremos entonces pésimos modelos el uno para el otro. Modelos rivales, en suma, que siempre acabarán peleando entre sí, peleando cada uno con su imitador.³⁶⁵

La mimesis se convierte en puro antagonismo cuando el objeto causante del conflicto desaparece. Lo que sigue es que los dobles proliferan y la crisis mimética se extiende y se

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 59.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 61.

intensifica. Lo único que hace posible la reconciliación de la comunidad es la elección de una víctima propiciatoria, adoptada de forma unánime.

En plena locura de la violencia mimética, surge un punto de convergencia bajo la forma de un miembro de la comunidad que pasa por ser la única causa del desorden. Dicho miembro es aislado primero, y finalmente masacrado por todos. No es más culpable del que pueda serlo otro cualquiera, pero la comunidad entera está convencida de lo contrario. El asesinato del chivo expiatorio pone punto final a la crisis, por el hecho mismo de ser unánime.³⁶⁶

En los rituales se puede observar la naturaleza mimética del proceso expiatorio. El ritual se inicia con un desorden introducido de modo voluntario, con una crisis simulada que, posteriormente, se desencadenará en la inmolación ritual de la víctima. Se trata de reproducir la crisis mimética que conduce al sacrificio de la víctima única, con la esperanza de que la repetición renueve el poder conciliatorio. Restablecido el equilibrio, el chivo expiatorio adquiere características divinas, poseedor de un don que permitió el alivio de la comunidad, se convierte en una deidad todopoderosa, tanto para hacer el bien como para hacer el mal.

Desde la perspectiva de Girard, el mecanismo mimético no obedece a un determinismo y el origen de la cultura reposa en el mecanismo del chivo expiatorio. La elección de la víctima no es al azar, sino que depende del grado de comprensión alcanzado por los perseguidores, así como de la víctima, que puede alterar el proceso. Explícitamente Girard habla de Cristo, quien se señaló a sí mismo como víctima ante los perseguidores y exigió no entregarse a la violencia ni a la condenación de víctimas inocentes. En este sentido, el deseo mimético es paradójico porque parece estar firmemente ligado al objeto y es tanto su deseo de conseguirlo que después se vuelve oportunista (se proyecta sobre cualquier otra cosa u objeto que encuentra), la persona se enfoca sobre modelos sustitutivos y sobre adversarios sustitutivos. “La era de los escándalos, en la que vivimos, constituye justamente un ‘desplazamiento’ de este tipo.”³⁶⁷ Todo gran escándalo colectivo proviene de un escándalo entre dos vecinos bíblicos, varias veces multiplicado. *Skandalon* significa en los Evangelios “rivalidad mimética”; equivale al antagonismo entre iguales; los malos sentimientos vienen del hecho de que los deseos se frustran.

366 *Ibid.* p. 62.

367 *Ibid.* p. 69.

Cuando un *skandalon* que se da a pequeña escala se hace oportunista, tiende a converger con el gran escándalo televisivo, y aquel que lo vive se siente confortado por el hecho de que su indignación la comparte muchísima gente. Es tanto como decir que la mimesis, en lugar de apuntar sólo hacia nuestro vecino, hacia nuestro prójimo, nuestro rival mimético personal, pasa a desplegar un movimiento lateral que nos coloca frente a un síntoma de crisis en aumento, de contagio creciente. El escándalo mayor se traga a los más pequeños, hasta que no queda más que uno solo, e igualmente una sola víctima; es entonces cuando emerge el mecanismo del chivo expiatorio.³⁶⁸

Algunos comentarios en torno a la teoría mimética

De acuerdo con Alejandro Llano, la teoría mimética se inspiró en el psicoanálisis, en el estructuralismo de Lévi-Strauss y el posestructuralismo. Girard “mantiene que el deseo no es una pulsión dominante y unívoca, carente de teleología y por ello más destructiva que perfeccionadora de lo humano en el hombre y la mujer; en realidad, el deseo representa sólo – entre otras– una modalidad de nuestras tendencias”.³⁶⁹ Girard no ofrece una completa fenomenología de las emociones, aunque se aluda a la separación entre *eros* y *agape*, *desiderium* y *effusio*, entre el amor placentero y la amistad benevolente.

¿Qué tan cierto resulta la idea de que se quiere lo que los otros desean? ¿En realidad el deseo es tan determinante como para desbordarse en el conflicto o la rivalidad? El budismo es una alternativa para la superación del deseo: la primera noble verdad del budismo sostiene que la existencia implica el sufrimiento (Siddhartha llega a esa conclusión cuando se percató que en el mundo hay enfermedad, vejez, muerte y ascetismo); el sufrimiento es causado por la indulgencia ante los deseos insaciables, de acuerdo con la segunda noble verdad; la tercera noble verdad dice que todo sufrimiento cesará al suprimir los deseos; la cuarta noble verdad señala que, en tanto está uno vivo, se debe vivir moderadamente, de acuerdo al “óctuple noble sendero”: creencia, aspiración, lenguaje, acción, humanidad, desarrollo, pensamiento y concentración rectas.³⁷⁰ ¿Cómo se puede superar esta idea de mimetismo sino es por medio de una postulación de corte ético, esto es, presentar una exigencia ética que obligue a dominar el deseo, no el deseo en sí mismo, sino el deseo de lo que los otros o cada uno quiere? ¿Dónde queda la motivación personal, interna, que permite desear o sentirse atraído por lo que a uno le gusta, al margen de si se obtiene o no aquello a

368 *Ibid.*, pp. 69-70. (Cita los siguientes ejemplos: los judíos, el caso Dreyfus, los inmigrantes africanos, los musulmanes, el *Julio César*, de Shakespeare).

369 Alejandro Llano, *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, p. 15.

370 Robert Ernest Hume, *The world's living religions*, Charles Scribner's sons, New York, 1924.

lo que se aspira? La limitación de la teoría mimética de René Girard radica en el deseo individual y no considerar otras formas del mismo.

Aunque para José Ma. Mardones, en *El retorno del mito*, Girard ofrece una explicación de tipo antropológico social para ubicar las relaciones humanas causantes de la violencia generalizada, al afirmar que el ser humano es un ser de deseo, pero no de un deseo propio, sino uno de tipo social o de los otros, imitativo o mimético. Gracias a este tipo de deseo se da el aprendizaje social y la formación de la cultura. El riesgo, sin embargo, radica en el conflicto o rivalidad que provoca el desear el mismo objeto que otra persona también quiere, que redundará en un deseo de tipo individual, y posteriormente de corte social:

En el proceso imitativo generalizado yo soy modelo de mi propio modelo y modelo para el que me imita y así en una secuencia sin fin. El resultado es un reforzamiento recíproco de la mimesis, es decir, de la rivalidad. Es decir, estamos ante la generación de una turbulencia social general, una auténtica máquina infernal de rivalidad, envidia, celos, y finalmente violencia recíproca e interminable. La reciprocidad de las relaciones humanas, vista desde la imitación, explica la rapidez y hasta la invisibilidad del mecanismo mimético.³⁷¹

Lo anterior ofrece un acercamiento estructural de la violencia, a partir de la cual se siguen las demás violencias sociales. Esta intuición se expresa míticamente en la violencia fratricida fundadora. Aparentemente Girard abogaría por la idea de que la maldad es intrínseca a la naturaleza humana. Sin embargo, para Mardones los seres humanos no son intrínsecamente malvados ni buenos, como pretende la Ilustración. Más bien el mimetismo es el causante que agrava sus conflictos, aunque de la misma manera también los contrarresta. La rivalidad es controlada por medio de individuos cuya función sea la de canalizar la violencia colectiva. De aquí deriva el chivo expiatorio. “La muerte colectiva real de alguien –chivo expiatorio– es el modelo del sacrificio. La muerte de esta víctima tiene el poder de reunir a la comunidad alrededor de ella, de proyectar sobre esa víctima arbitraria sus odios y antagonismos y de poner fin a la crisis mimética real.”³⁷²

Después vendrá, para la formación de la cultura y las instituciones, la sacralización de la víctima. La víctima ya no tiene sólo el carácter para destruir a la comunidad, sino también para unificarla por medio de su carácter sagrado. La religión y, por consiguiente, lo sagrado, se vuelven

371 José Ma. Mardones, *El retorno del mito. La racionalidad mítico-simbólica*, Editorial Síntesis, Madrid, 2000, p. 127.

372 *Ibid.*, p. 128.

necesarios para la conformación social. “Lo sagrado, a esta altura, aparece como un esfuerzo inmenso por mantener la paz social. Una primera racionalización e intento de disolución del mecanismo mimético. Un engaño colosal de la cultura.”³⁷³

Tanto Girard como Mardones asumen una postura reduccionista si solamente conciben la teoría mimética como la causa de la violencia y el posterior equilibrio de la comunidad mediante la víctima sacrificial y la sacralidad institucionalizada. Aciertan cuando fundan la cultura en un gran engaño que, por lo demás, parece indispensable e ineludible. Es decir, la formación de la religión y la cultura se fundarían en este mecanismo de imitación que debe ser suprimido y la mejor manera de suprimirlo es contener la violencia por medio de elusiones y tergiversaciones, lo cual no siempre se logra. Y no se logra porque el engaño y la violencia suelen mostrarse conjuntamente.

Cassirer y la tragedia de la cultura

¿Por qué la violencia resulta necesaria y cómo es que a partir de la violencia se fundan las instituciones sociales y culturales? Todo el trabajo de investigación de Girard va en este sentido, esto es, demostrar que la sociedad moderna, a semejanza de la comunidad primitiva, no puede comprenderse al margen de la violencia. De igual modo, el análisis social tampoco puede entenderse si no se estudia el desarrollo cultural de un pueblo o nación. De ahí la importancia de establecer un acercamiento a la cultura, a su origen o fundación, y a su desarrollo.

La cultura se puede entender como un cuerpo complejo de normas, símbolos, mitos e imágenes que penetran al individuo en su intimidad, estructuran los instintos y orientan las emociones.³⁷⁴ También puede comprenderse como el equivalente al capital social o comunitario, esto es, la creación objetiva de la inteligencia social, derivada de la interacción de las inteligencias individuales, y adquirida por una entidad ideal en la que participan esas mismas inteligencias. De ese modo, la cultura consistiría en el conjunto de soluciones que un grupo social ofrece a los problemas humanos. Para adquirirla se tendrían que cumplir al menos dos requisitos: ser colectiva y tener cierta duración. Y esto constituiría la herencia social.³⁷⁵

La cultura sería, entonces, el conjunto de la actividad espiritual de la humanidad, el conjunto de los conocimientos, el grado de desarrollo científico e industrial, el estado social, el arte y las

373 *Ibid.*, p. 129.

374 Edgar Morin, citado por José Antonio Marina, *Las culturas fracasadas*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2010, p. 63.

375 *Ibid.*, p. 64.

ideas de una sociedad. Esta designación de cultura remite a distintas actividades esencialmente humanas, que valora el ejercicio pleno de sentido ante la confrontación del hombre con su entorno. Esta perspectiva enaltece la cultura como una serie de valores que pueden ser determinantes para la mejor conformación del entorno social.

Ortega y Gasset opina, por ejemplo, que la tarea de la cultura es salvar las apariencias, porque la cultura es una interpretación o explicación de la vida. En ese sentido, la máxima capacidad del hombre es cuando adquiere conciencia plena de sus circunstancias.³⁷⁶ De modo similar, José Gaos afirma que la persona humana se forma en el medio de la cultura en que se encuentra al nacer y con que va encontrándose en el curso de su vida. Este proceso de formación consiste inicial y básicamente en una predominante incorporación de la cultura en su autenticidad por el fondo nativo del individuo y una inclusión de éste en la cultura.³⁷⁷

Hay también la postura contrapuesta de Cassirer, quien reflexiona sobre la cultura,³⁷⁸ no como una forma de enriquecimiento humano, sino como una actividad que aleja a las personas de su verdadera existencia. Presenta a Rousseau como el personaje que aludía a este distanciamiento de los valores de la cultura y al retorno a la naturaleza. Posteriormente alude a Kant, quien ya no creerá que la exaltación y el refinamiento de la cultura intelectual puedan resolver los enigmas de la existencia y curar los males de la sociedad.

Pero incluso si la razón práctica ejerce su primacía sobre la razón teórica, la esperanza del hombre por ser dichoso continuará siendo vana. Para Kant la dicha no es la verdadera meta de las aspiraciones humanas; lo verdaderamente valioso no son los bienes recibidos por el hombre, sino el auténtico valor radica en sus propios actos y en aquello por lo que llega a ser. Cassirer afirma, como Kant, que la cultura no puede darle la felicidad al hombre, sino aquello que lo hace digno de merecerla. “La finalidad de la cultura no es la realización de la dicha sobre la tierra, sino la realización de la libertad, de la auténtica autonomía, que no representa el dominio técnico del hombre sobre la naturaleza, sino el dominio moral del hombre sobre sí mismo.”³⁷⁹

376 José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*. Dice Jorge Novella en la introducción: “Vemos que no sólo es el medio natural, ya que la circunstancia se convive, se relaciona con los otros, con la gente, configurando el horizonte de lo que el hombre puede llegar a ser. Es a través de la circunstancia como el hombre se relaciona con el mundo y busca el significado y alcance de lo que tiene ante sí.” p. 25.

377 José Gaos, *Ideas de la filosofía, 1938-1950*, UNAM, México, 2003, p. 225.

378 “Percibimos, dentro todavía del círculo mágico del mito y la religión, el sentimiento de que la cultura humana no constituye algo dado y obvio, sino una especie de prodigio que necesita de explicación.” Ernst Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, FCE, México, 1965, p. 10.

379 *Ibid.*, pp. 156-157.

Aquí hay un tipo de paradoja, extremadamente pesimista, alrededor de la cultura: conforme el progreso de la misma deposita nuevos dones para la humanidad, el individuo, en forma creciente, se ve excluido para poder disfrutarlos, esto es, los bienes se incrementan, pero al hacerlo dejan de ser útiles. Tal es la tragedia de la cultura, en que el individuo no extrae ya de ésta la conciencia de su poder, sino solamente la certeza de su impotencia espiritual.³⁸⁰ Por tanto, la cultura no conlleva a una situación de total armonía y comprensión social, sino remite a un ámbito de mayor complejidad y contrariedad, “plagada” de los más agudos conflictos interiores, lo que hace a decir a Cassirer que la cultura lleva una vida dialéctica y dramática.

No es un simple acaecer, un proceso que discurra serena y tranquilamente, sino una acción que es necesario abordar constantemente de nuevo y que jamás está segura de su meta. De aquí que no pueda entregarse nunca sencillamente a un candoroso optimismo o a una fe dogmática en la ‘perfectibilidad’ del hombre. Cuanto la cultura construye amenaza con deshacerse nuevamente en sus manos. Tiene siempre, por tanto, si la contemplamos solamente a la luz de su obra, un no sé qué de insatisfactorio y de profundamente problemático. Los espíritus verdaderamente creadores ponen toda su pasión en su obra, pero es precisamente esta pasión la que se convierte en fuente de nuevos y nuevos sufrimientos.³⁸¹

Por tanto, la cultura no es algo absoluto, sino un punto de transición, un puente de intercambio personal. Su proceso vital resulta inagotable en la creación de tales mediaciones y transiciones. Este proceso, desde la perspectiva individual o del propio creador, posee un carácter escindido. Sin embargo, resulta determinante para quienes llega la obra así creada, porque no miden con el mismo rasero con que el creador mide su obra.

La obra se convierte en mediadora entre el yo y el tú, no al transferir un contenido acabado del uno al otro, sino al encender en la actividad del primero la del segundo. Así se comprende también por qué las obras verdaderamente grandes de la cultura no se alzan nunca ante nosotros como algo sencillamente estancado e inmóvil, que en este estancamiento comprime y entorpece los libres movimientos del espíritu. Por el contrario, su contenido sólo existe para nosotros a medida que nos lo vamos asimilando constantemente y lo vamos creando y renovando, una y otra vez.³⁸²

380 *Ibid.*, p. 4.

381 *Ibid.*, p. 7.

382 *Ibid.*, p. 9.

La movilidad y el cambio es parte integral de la cultura. Conforme avanza, la humanidad agrega nuevos conocimientos a lo ya adquirido, de lo cual se esperaría un determinado aprendizaje y una sabiduría necesaria. ¿Por qué no ocurre de esa manera? Tal es el trasfondo que subyace en la modernidad, que a pesar del continuo progreso, no se ha logrado una mejor etapa en la sociedad, es decir, no hay mejores seres humanos y la libertad de movimiento del espíritu pugnada por Cassirer puede verse truncada de forma irreversible. Esto significa que lo bueno, bello y verdadero, valores universales, no suelen dominar el ámbito de la cultura.

Marcuse y la cultura como elemento indistinguible de la sociedad

En esa misma línea de pensamiento se ubica Herbert Marcuse, en cuyo texto *Cultura y sociedad* afirma, a diferencia de Aristóteles, que sólo cuando se pretende que lo bueno, lo bello y lo verdadero sean valores universalmente válidos y obligatorios, que “desde arriba” debieran penetrar e iluminar el ámbito de lo necesario, del orden material de la vida, se crea el concepto de cultura, lo que constituye un elemento fundamental de la *praxis*³⁸³ y de la concepción del mundo burguesas.

La doctrina de que todo conocimiento humano está referido a la *praxis* fue uno de los principales elementos de la filosofía antigua. Por ejemplo, Aristóteles pensaba que las verdades conocidas debían conducir a la *praxis* tanto en la experiencia cotidiana, como en las artes y las ciencias. Los hombres, en ese sentido, necesitan del esfuerzo del conocimiento, de la búsqueda de la verdad, porque a ellos no les está revelado de manera inmediata lo que es bueno, conveniente ni justo. De acuerdo con Marcuse la teoría antigua, cuando habla de la superioridad de las verdades situadas por encima de lo necesario se refiere también a lo socialmente “superior”, porque las clases superiores son las depositarias de estas verdades. Esto es lo que contribuye a afianzar el poder social de dichas clases, cuya “profesión” consiste en hacerse cargo de las verdades supremas. La idea es que todos los individuos tienen que someterse a los valores culturales e incorporarlos a su vida, porque la civilización recibe, en última instancia, su alma de la cultura. Comenta al respecto:

383 La actividad humana es, por tanto, actividad conforme a fines, y éstos sólo existen por el hombre, como productos de su conciencia. Toda acción verdaderamente humana exige cierta conciencia de un fin, el cual se supedita al curso de la actividad misma. La define como “actividad consciente objetiva” o “forma de actividad específica”. (Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, S. XXI Editores, México, 2003, p. 28 y p. 263. *Praxis* también se define como “tipo de acción que se crea a sí misma, diferente de la motivada externamente”. (Mauro Benente, “Cultura y sociedad. Herbert Marcuse”, en *Lecciones y Ensayos*, núm. 85, 2008, pp. 171-187).

Hay un concepto de cultura que para la investigación social puede ser un instrumento importante porque a través de él se expresa la vinculación del espíritu con el proceso histórico de la sociedad. Este concepto se refiere al todo de la vida social en la medida en que en él tanto el ámbito de la reproducción ideal (cultura en sentido restringido, el “mundo espiritual”), como el de la reproducción material (la “civilización”) constituyen una unidad histórica, diferenciable y aprehensible.³⁸⁴

La idea de cultura presente conforma un vínculo entre el hombre y su entorno social, ubicado en un tiempo y espacio bien determinados. Sin embargo, Marcuse alude a diferentes concepciones del concepto de cultura, los cuales no tomará en consideración, aunque sí los menciona: primero, cultura como el todo de la vida social, donde lo espiritual y lo material forman una unidad histórica diferenciable. Segundo, el mundo espiritual es abstraído de una totalidad social, lo que eleva a la cultura a la categoría de un falso patrimonio colectivo y de una falsa universalidad. Este concepto remite a expresiones como “cultura nacional”, “cultura germana” o “cultura latina”, pero contrapone el mundo espiritual (reino de los valores) al mundo material (reino de los fines últimos, de la utilidad social y de los fines mediatos). De esta manera, al distinguirse entre cultura y civilización, la cultura queda alejada del proceso social. Esta concepción ha surgido en el terreno de una forma histórica denominada cultura afirmativa, la cual pertenece a la época burguesa y a lo largo de su propio desarrollo ha conducido a la separación entre el mundo anímico-espiritual y el de la civilización, haciendo superior al primero. Su característica fundamental es la afirmación de un mundo valioso que ha de ser afirmado incondicionalmente y que es eternamente superior, diferente del mundo real de la lucha cotidiana por la existencia, pero que todo individuo “desde su interioridad” puede realizar por sí mismo.³⁸⁵

Sólo en esta cultura afirmativa las actividades y objetos culturales obtienen aquella dignidad, que los eleva por encima de lo cotidiano y su recepción se convierte en un acto de sublime solemnidad. Hay dos maneras de vida social o de distinción de clase, al distinguir entre dos tipos de cultura, la dominante y de carácter utilitario, propia de la burguesía (la civilización), y la crítica y humanista (cultura, en tanto *praxis* vital). Civilización y cultura no es simplemente una traducción de la antigua relación entre lo útil y lo gratuito, entre lo necesario y lo bello. Al interiorizar lo gratuito y lo bello y al transformarlos, mediante la cualidad de la obligatoriedad general y de la belleza sublime, en valores culturales de la burguesía, se crea en el campo de la

384 Herbert Marcuse, *Cultura y sociedad*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1967. p. 4.
(https://www.infoamerica.org/documentos_pdf/marcuse1.pdf)

385 *Idem*.

cultura un reino de unidad y de libertad aparentes en el que han de quedar dominadas y apaciguadas las relaciones antagónicas de la existencia. Sin embargo, la cultura afirma y oculta las nuevas condiciones sociales de vida.

En este sentido, la cultura puede ser un auxiliar en el campo del conocimiento, pero también puede servir como terreno de obstrucción o limitación si se presenta la separación entre lo teórico y práctico, lo que impediría la pretensión inicial de la filosofía, que consiste en organizar la *praxis* según las verdades conocidas. La cultura, entonces, debería conllevar a la felicidad y el fortalecimiento espiritual. La teoría pura y desinteresada, de igual modo, tendría que desembocar en el conocimiento y placer supremos. La necesidad, por el contrario, conduce a la inseguridad y a la falta de libertad. Hay aquí una idea sobre la materialidad y su vínculo con la sumisión:

El individuo que haga depender su objetivo supremo, su felicidad, de estos bienes, se transforma en esclavo de los hombres y de las cosas, que escapan a su poder, entrega su libertad. La riqueza y el bienestar no se logran y conservan por su decisión autónoma, sino por el favor cambiante de situaciones imprevisibles. Por consiguiente, el hombre somete su existencia a un fin situado fuera de sí mismo.³⁸⁶

La conclusión de Marcuse es que, si un fin exterior es el único que preocupa y esclaviza al hombre, presupone ya una mala ordenación de las relaciones materiales de la vida, cuya reproducción está reglada por la anarquía de los intereses sociales opuestos, en el que la conservación de la existencia general no coincide con la felicidad y la libertad de los individuos. En la medida en que la filosofía se preocupa por la felicidad de los hombres no puede buscarla en las formas materiales de vida existentes, esto es, tiene que trascender su facticidad, la cotidianidad más inmediata. Lo cual significa, entonces, que lo teórico y lo práctico deben confluír de una manera equilibrada entre lo material y lo espiritual.

Freud y las limitaciones de la cultura

386 Herbert Marcuse, *op. cit.*, p. 3.

Freud tiene una perspectiva singular acerca de la cultura,³⁸⁷ sobre todo porque contrapone las exigencias pulsionales o instintivas a las exigencias provenientes de aquélla. Por un lado, la cultura constituye una limitación y contención de los impulsos sexuales. Por otro lado, la cultura resulta necesaria para el desarrollo social. Así, el incesto es antisocial porque es un deseo que debe ser contenido y cuya realización no ayuda en nada al bienestar de la comunidad, en tanto es una especie de escándalo de familia o del grupo social; la cultura, entonces, habrá de consistir en la progresiva renuncia a este tipo de relaciones sexuales.

La cultura (identificada con la educación) es responsable del origen de la neurastenia y es abierta limitante del libre desarrollo de la sexualidad. En este sentido, la cultura puede ser un condicionamiento orgánico, fijado de manera hereditaria. De igual modo hay una represión orgánica e individual, aunque también las restricciones de la cultura vienen de fuera, son externas. Sin embargo, el sentimiento de culpa es el problema más importante del desarrollo cultural. De ahí se deriva la pulsión de destrucción o muerte. En el sadismo, por ejemplo, hay una primitiva independencia de las mociones agresivas, por lo que también la crueldad deriva de la pulsión de apoderamiento. En esta línea, hay diferentes pulsiones, como las agresivas, de autoconservación y las sexuales. La pulsión agresiva es independiente, aunque luego resulte secundaria, derivada de la pulsión de muerte.³⁸⁸

La única certeza que tenemos –dice Freud– es nuestro propio yo, el cual no es unitario, sino que se continúa hacia el interior, hacia el inconsciente, llamado “ello”. Los límites del yo no son fijos, puesto que está expuesto a perturbaciones. El principio del placer limita los sentimientos de sufrimiento y dolor, provenientes principalmente del exterior. No obstante, la naturaleza humana es compleja porque no todo el sufrimiento y dolor viene de fuera. “Mucho de lo que se querría resignar, porque dispensa placer, no es, empero, yo, sino objeto; y mucho de lo martirizador que se pretendería arrojar de sí demuestra ser no obstante inseparable del yo, en tanto es de origen interno.”³⁸⁹

De lo anterior surge el principio de realidad, que habrá de servir como motivo del posterior control de las acciones humanas. El individuo (el yo), al aplicar los mismos métodos de control de las sensaciones poco placenteras externas a las internas, se verá obnubilado por perturbaciones

387 “Cultura designa toda la suma de operaciones y normas que distancian nuestra vida de la de nuestros antepasados animales y que sirven a dos fines: la protección del ser humano frente a la naturaleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres.” Sigmund Freud, “El malestar en la cultura”, en *A medio siglo del malestar en la cultura*, p. 51.

388 *Ibid.*, pp. 15-21.

389 *Ibid.*, p. 26.

patológicas.

De 2tal modo, pues, el yo se desase (sic) del mundo exterior. Mejor dicho: originariamente el yo lo contiene todo; más tarde segrega de sí un mundo exterior. Por tanto, nuestro sentimiento yoico de hoy es sólo un comprimido resto de un sentimiento más abarcador –que lo abrazaba todo, en verdad–, que correspondía a una atadura más íntima del yo con el mundo circundante.³⁹⁰

Hay una perdurabilidad de lo primitivo en el alma, junto a lo que ha surgido por transformación. De ahí el problema de que habrá una conservación en el interior de lo psíquico porque todo se conserva y permanece una huella que puede recuperarse en circunstancias apropiadas. La conclusión al respecto es que solamente se conservan las primeras etapas hasta la más reciente en lo anímico, de lo cual no se puede obtener una imagen intuita. Freud no explica por qué no se puede obtener la imagen de ese hecho, quizá porque el ámbito de la vida anímica posee porciones todavía desconocidas.

Su reflexión sobre la cultura parte de la indagación sobre el fenómeno religioso. Se queja de que el poder, el éxito y la riqueza se persigan y admiren, en detrimento de los verdaderos valores de la vida. Pretende estudiar la relación entre el pensar y el hacer del ser humano y “el acuerdo múltiple de sus mociones de deseo”.³⁹¹ Alude posteriormente al sentimiento religioso no sólo como una ilusión, sino como un sentimiento de eternidad, ilimitado, “oceánico”, subjetivo y fuente de energía religiosa, aunque reconoce que no puede descubrir en su persona ese sentimiento porque “no es cómodo elaborar sentimientos en el crisol de la ciencia”.³⁹² Lo anterior no descarta que reconozca y no impugne ese sentimiento en las otras personas, aunque cuestiona si se ha interpretado correctamente o que sea considerado la fuente y el origen de toda inquietud religiosa. De aquí parte su postulación teórica, del conocimiento interior y del ámbito de lo inconsciente:

Normalmente no tenemos más certeza que el sentimiento de nuestro sí-mismo, de nuestro yo propio. Este yo nos aparece autónomo, unitario, bien deslindado de todo lo otro. Que esta apariencia es un engaño, que el yo más bien se continúa hacia dentro, sin frontera tajante, en un ser anímico inconsciente que llamamos ‘ello’ y al que sirve, por así decir, como fachada: he ahí lo que nos ha enseñado –fue la primera en esto– la investigación psicoanalítica, que todavía nos debe muchos

390 *Ibid.*, p. 27.

391 *Ibid.*, p. 22.

392 *Ibid.*, p. 23.

esclarecimientos sobre el nexo del yo con el ello.³⁹³

Establece el principio del placer como el requerimiento de cancelación del dolor y del displacer. Sin embargo, en tanto hay una exterioridad que se muestra ajena y amenazadora, se establece la distinción entre lo interno y lo externo. De esa manera se instaura un principio de realidad que habrá de determinar el desarrollo posterior de la persona. “El hecho de que el yo, para defenderse de ciertas excitaciones displacenteras provenientes de su interior, no aplique otros métodos que aquellos de que se vale contra un displacer de origen externo, será luego el punto de partida de sustanciales perturbaciones patológicas.”³⁹⁴ Originariamente el yo lo contiene todo y posteriormente segrega de sí un mundo exterior. “Por tanto, nuestro sentimiento yoico de hoy es sólo un comprimido resto de un sentimiento más abarcador –que lo abrazaba todo, en verdad–, que correspondía a una atadura más íntima del yo con el mundo circundante.”³⁹⁵

El sentimiento yoico primario podría acompañarse con el sentimiento yoico de la madurez y sus contenidos de representación adecuados a ese sentimiento sería los de lo ilimitado y de atadura a una totalidad, parecido a un sentimiento “oceánico”, propio de lo religioso. Freud parte de este supuesto, de que en lo anímico, en el alma, pervive o perdura lo primitivo junto lo nacido ahí por transformación. El olvido, por tanto, no implica una destrucción de la huella mnémica, sino que todo se conserva y puede ser traído a la luz bajo circunstancias propicias. Sólo en lo anímico hay conservación de los estadios anteriores, lo que para él constituye una regla y no una excepción. Pero la cuestión que se plantea es de dónde provienen las necesidades religiosas o si el sentimiento oceánico puede ser el origen de estas necesidades. Freud responde que un sentimiento sólo puede ser una fuente de energía si constituye ya la expresión de una intensa necesidad. En este caso, las necesidades religiosas derivan del desvalimiento infantil y de la añoranza del padre. Ese sentimiento se conserva duraderamente por la angustia ante el supuesto “hiperpoder” del destino. Esta necesidad es demasiado imperiosa, a partir de la cual se puede rastrear el origen de la actitud religiosa (de ser uno con el todo). Aquí queda establecido el concepto de religión tal como lo cree el hombre común, en tanto un sistema de doctrinas y promesas que le esclarece los enigmas del mundo y de que la providencia cuida de él y le resarcirá de las penas padecidas.

Esa providencia es representación del gran Padre, que conoce las necesidades de su criatura

393 *Ibid.*, p. 24.

394 *Ibid.*, p. 26.

395 *Ibid.*, p. 27.

y escucha sus súplicas y su arrepentimiento. Freud reflexiona sobre la tarea y el sentido de la naturaleza humana, al relacionarse con la dicha o la felicidad, no sólo alcanzarla, sino mantenerla. Pero lo anterior conlleva dos estados: la ausencia de dolor y la intensidad del placer. El principio del placer es el que fija la meta de la vida que, no obstante, es difícil de realizar porque “las disposiciones del Todo lo contrarían.” Es difícil alcanzar de una vez y para siempre la dicha y, más bien, es un estado pasajero, por lo que resulta más fácil que se experimente la desdicha y el sufrimiento, ya sea a partir del propio cuerpo, que habrá de desaparecer, o desde el mundo exterior, con su fuerza destructora, además de la relación establecida con los demás seres humanos. “No es asombroso, entonces, que bajo la presión de estas posibilidades que los seres humanos suelen atemperar sus exigencias de dicha, tal como el propio principio del placer se transformó, bajo el influjo del mundo exterior, en el principio de realidad, más modesto.”³⁹⁶

Freud comenta que el hombre ha intentado varios caminos o modos para evadir la desdicha, como una satisfacción irrestricta que habrá de tener un castigo o bien la cancelación del placer por medio de la evasión o el extrañamiento, a modo de una separación del mundo como hacen los ermitaños o los monjes. No obstante, concibe un camino más efectivo, al ser miembro de una comunidad apoyado en la técnica y la ciencia, con el afán de dominar y someter la naturaleza a la voluntad humana. Otros métodos de evasión son aquellos que influyen en el propio organismo como las drogas y los estimulantes. En este sentido hay una dificultad del ser humano para ser feliz. Freud concibe tres fuentes que originan su desgracia: la hiperpotencia de la naturaleza, la fragilidad del cuerpo y las normas insuficientes al interior de la familia, el Estado y la sociedad. Las dos primeras son inevitables, pero la tercera se debe a un problema de índole cultural: “gran parte de nuestra culpa por nuestra miseria la tiene lo que se llama nuestra cultura; seríamos mucho más felices si la resignáramos y volviéramos a encontrarnos en condiciones primitivas.”³⁹⁷ La añoranza freudiana remite al pasado como una época de pureza y bienestar desaparecido. La cultura no hace sino recordarnos que la felicidad es imposible y de la dicha sólo tenemos un mero atisbo del paraíso perdido, nunca reencontrado. Sin embargo, hay una capacidad de enaltecimiento de la cultura: “...en ningún otro rasgo creemos distinguir mejor la cultura que en la estima y el cuidado dispensados a las actividades psíquicas superiores, las tareas intelectuales, científicas y artísticas, el papel rector atribuido a las ideas en la vida de los hombres.”³⁹⁸ De nueva cuenta se puede apreciar aquí la separación entre teoría y práctica, asignando a la primera un papel fundamental para la organización

396 *Ibid.*, pp. 36-37.

397 *Ibid.*, p. 48.

398 *Ibid.* p. 57.

cultural.

En una línea similar a lo expresado por Marcuse y Freud, Adolfo Sánchez Vázquez advierte que la actividad humana es una actividad conforme a fines, los cuales sólo existen por el hombre, como productos de su conciencia. Le resulta claro que toda acción humana exige cierta conciencia de un fin, el cual habrá de supeditarse al curso de su actividad.³⁹⁹ En este sentido, la *praxis* se presentará como una actividad material, transformadora y adecuada a fines. “Fuera de ella, queda la actividad teórica que no se materializa, en cuanto que es actividad espiritual pura. Pero, por otra parte, no hay *praxis* como actividad puramente material, es decir, sin la producción de fines y conocimientos que caracteriza la actividad teórica.”⁴⁰⁰

A lo largo de la historia de la filosofía, la contraposición de teoría y práctica se presenta en otras formas, en las cuales reviste también un carácter absoluto, ya sea porque la teoría se ve a sí misma tan omnipotente en sus relaciones con la realidad que se concibe a sí misma como *praxis* (posición del idealismo), ya sea porque la práctica es considerada como mera aplicación o degradación de la teoría (unidad de la teoría y la práctica del griego antiguo) y no se reconoce, por tanto, que la *praxis* puede enriquecer la teoría. Aunque no existe una posición absoluta, sino relativa en el seno de una unidad indisoluble. Sánchez Vázquez delimita, sin embargo, su postura:

Por ello, debemos hablar, sobre todo, de unidad de teoría y práctica y, en el marco de ella, de la autonomía y dependencia de una y otra. El problema de las relaciones entre la teoría y la práctica —y, por tanto, el de su autonomía y dependencia mutuas— puede plantearse en dos planos: a) en un plano histórico-social como formas peculiares de comportamiento del hombre, en cuanto ser histórico-social, con respecto a la naturaleza y a la sociedad; b) en actividades prácticas determinadas (producir un objeto útil, crear una obra de arte, transformar el Estado o instaurar nuevas relaciones sociales).⁴⁰¹

¿Realmente resulta determinante la relación entre teoría y práctica? ¿Cómo se puede llegar a un justo equilibrio entre ambas, sin que haya una tendencia hacia una u otra? ¿No es demasiado obvio decir que una es superior que la otra o una se presenta primero y la otra después? No obstante tales cuestiones, la postura de Sánchez Vázquez sugiere como alternativa dos tipos de *praxis* que

399 Adolfo Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 266.

400 *Ibid.*, p. 285. “Por ello, nos inclinamos por el término 'praxis' para designar la actividad consciente objetiva, sin que por otra parte se conciba con el carácter estrechamente utilitario que se desprende del significado de lo “práctico” en el lenguaje ordinario.” *Ibid.*, p. 28.

401 *Ibid.*, pp. 289-290.

conjuguen teoría y práctica: la creadora y la reflexiva, lo que de alguna manera tiende hacia una praxis de tipo revolucionario.⁴⁰² Sánchez Vázquez concibe a la praxis como parte central de la filosofía entendida no sólo como interpretación del mundo, sino como elemento del proceso de su transformación. Esta filosofía es el marxismo, el cual representa su conciencia más elevada, así como la vinculación teórica más profunda con la praxis real. Ello no significa el regreso a una actitud prefilosófica ni tampoco el retorno a un punto de vista filosófico como el del materialismo vulgar o metafísico, anterior al idealismo de Kant, Fichte y Hegel.

La concepción marxista de la praxis no es, en suma, una vuelta sino un avance; es una superación —en el sentido dialéctico de negar y absorber— tanto del materialismo tradicional como del idealismo, lo cual entraña, a su vez, la tesis de que no sólo el primero sino también el segundo han contribuido esencialmente a la aparición del marxismo. Y esta contribución esencial del idealismo se pone de manifiesto precisamente con respecto a la praxis, aunque la actividad práctica humana se presente en él de un modo abstracto y mistificado.⁴⁰³

El autor de origen español busca establecer una verdadera concepción de la praxis como actividad material del hombre social, lo que significa sobrepasar necesariamente la concepción idealista. Esto no implica el retorno a la actitud inmediata e ingenua de la conciencia ordinaria. De qué manera se puede lograr esto no queda del todo claro, aunque sí resulta una loable tentativa de cabal integración del sujeto a su ámbito social. El límite de este trabajo supera la cuestión en torno al vínculo que suele establecerse entre teoría y práctica, por lo que no nos detendremos para ahondar en el tema.

402 “Toda praxis presupone una relación entre lo espontáneo y lo reflexivo, y dos niveles de ella, de acuerdo con el predominio de uno u otro elemento. Ahora bien, sin desconocer el papel de la espontaneidad, sobre todo, en la actividad artística, la praxis creadora se da sobre todo al nivel de la praxis reflexiva.” *Ibid.* p. 369.

403 *Ibid.*, p. 29.

Capítulo 3

La modernidad confrontada

¿Qué zona de lo humano, así fuere la más elevada, la más dignamente generosa, puede ser totalmente insensible a la influencia de las fuerzas infernales, más aún, puede renunciar a su fecundante contacto?

THOMAS MANN, *DOKTOR FAUSTUS*

René Girard y el contexto de la violencia

¿Por qué es importante el estudio de la violencia para Girard? ¿Cuáles son las hipótesis que le sirven de punto de partida para reflexionar acerca de una temática que ha estado presente a lo largo de la historia del hombre? ¿Por qué resulta relevante estudiar sus planteamientos en la época moderna? ¿Realmente se requiere pensar la situación actual ante un problema que parece haber rebasado a la sociedad y constituye su eje de acción, sino es que su motivación para su continuo progreso, desde esta perspectiva?

A René Girard le interesa, primero, entender el mecanismo mimético porque de esa manera se puede comprender cómo surge la violencia. Por ejemplo, el estudio de las comunidades primitivas sirve de referencia ineludible para observar la permanencia de acciones o actividades que se suponía superadas en la actualidad, como la violencia sacrificial o ritual, pero que permanecen encubiertas o son una obviedad para un mundo inmerso en la supuesta racionalidad de su acción. Identificamos tres hipótesis de las que parte su pensamiento sobre la violencia, a saber:

- 1) Todos estamos sometidos al deseo mimético. De ser así, estamos expuestos a la rivalidad, esto es, al conflicto y la competencia entre iguales.
- 2) La violencia grupal contra una víctima sacrificial (entendida como chivo expiatorio) es necesaria para mantener el orden social. De hecho, Girard considera que así es como se fundó la cultura. De ser cierta esta hipótesis, entonces ayudaría a clarificar por qué la violencia se ejerce de manera unánime, en cualquier época y lugar.
- 3) La religión es necesaria, al igual que la violencia. Es decir, no se puede pensar lo religioso al margen de la sociedad y no se puede pensar lo social al margen de la violencia colectiva.

Para sostener estas hipótesis se apoya en datos antropológicos y etnológicos (incluye a los mitos y a los rituales), basados en la evidencia y en la comparación. Tales datos son entendidos como auténticos “restos fósiles” de la evolución cultural de la humanidad, en medio de los cuales se

transparentan sutilmente las huellas del crimen fundacional, asumiendo que hubo alguno.

Este modo de proceder ha sido cuestionado e impide que se comprenda su teoría mimética, al menos en el ámbito antropológico. Girard se ocupa de los mitos, los ritos y la literatura como si fueran “indicios racionales”, pruebas o evidencias de aquellas cosas ocultas en el origen del mundo. Cabe preguntar si ¿realmente el deseo mimético subyace en los albores de la humanidad? Si partimos de que sus planteamientos son indispensables para comprender, primero, su marginalidad dentro del ámbito académico (antropología, sociología, filosofía) y, segundo, las tentativas constantes con que la modernidad intenta excluir toda crítica de sus personales formas de proceder, como el engaño, el poder y la sobrada racionalidad de su discurso, entonces resulta determinante analizar el deseo mimético, de donde habrá de derivar la idea de la víctima propiciatoria o el llamado chivo expiatorio.

Girard quiere mostrar la verdad que hay detrás de todo sacrificio, pues supone algunas cosas subyacentes en torno a la religión y el sacrificio que deben ser expuestas. Su planteamiento apunta hacia la crítica de la violencia colectiva, al margen de que no se le tome mucho en cuenta, sea por la antropología o por la filosofía. Dice al respecto: “Y hoy en día, creo que se me puede considerar un marginal, dado que ciertamente me sublevo un tanto contra las 'masas movilizadas', contra esa 'fusión de grupo' (o 'grupo fusional') con la que soñaba Sartre, y más teniendo en cuenta que mi teoría del chivo expiatorio es, en el fondo, una crítica radical de las masas multitudinarias.”⁴⁰⁴ Si se le insiste que tal postura es elitista, responde que más bien los otros son los excluyentes, los carentes de formación crítica y humanista, dado que en todas las revoluciones culturales se ve cómo los limitados pretenden que no es su mediocridad la que los condena, sino “el elitismo”. Y de igual manera, comenta que los auténticos creadores son considerados incompetentes por la masa. Girard no se ha dejado encasillar en “una escuela, moda académica o compromiso institucional”, en tanto su relación con el mundo se ha tornado el método de investigación que habría de desarrollar. De este modo, él ha devuelto a la imitación un mayor significado, antropológico y social, la cual no puede mantenerse alejada de los afanes del propio deseo:

Nuestro deseo surge siempre de la imitación del deseo de otro, tomado como modelo. Y si la sociedad misma no logra introducir una cierta jerarquización entre el sujeto deseante y sus modelos, la imitación tiende entonces a volverse antagonista. La consecuencia de este 'mimetismo de rivalidad' es un conflicto potencial entre el

404 *Los orígenes de la cultura*, p. 28.

modelo y el sujeto, de cara a obtener su objeto común de deseo, un objeto que pierde así importancia al mismo tiempo que la rivalidad se acrecienta.⁴⁰⁵

En ese sentido, el paso a la violencia parece ineludible y controlar esa violencia es parte del papel que le corresponde a la sociedad. Si lo logra o no es otra cuestión, pero Girard sí considera que la sociedad debe tener un papel preponderante para mantener el orden al interior de la misma. En este sentido, si el objeto de deseo es motivo de conflicto y rivalidad, también puede transformarse en el instrumento que permite apaciguar esa misma rivalidad. De donde surge, entonces, la necesidad del chivo expiatorio, personificación sobre quien deberá recaer la violencia colectiva, pues el equilibrio social se recupera por medio de su muerte y posterior divinización. Sobre esta imagen se fundan las instituciones modernas y la normatividad ética al favorecer aspectos positivos del mimetismo como la educación, el conocimiento y el arte. La manera en que se logra esto último Girard no lo explica con detenimiento. Sin embargo, sostiene que la motivación del saber, la ciencia y la tecnología radican en el sacrificio.

Su explicación mimética se inserta en una visión de corte naturalista y darwiniana, a partir de datos etológicos y etnológicos, porque el hombre, en su lenta ascensión evolutiva, encuentra en el mecanismo victimario un instrumento para controlar la escalada mimética, que podría llegar a expandir la sed de venganza hasta el paroxismo dentro del grupo.

Canalizar la violencia colectiva y enfocarla sobre un solo individuo considerado responsable de una determinada crisis social (nacida, por lo demás de causas totalmente contingentes, como pueden ser el hambre o las epidemias) permite a la comunidad reducir el caos al que periódicamente se ve arrastrada. De la ritualización de ese 'proto-acontecimiento' surgirían todos los mecanismos de estructuración social: tabúes, normas, instituciones.⁴⁰⁶

Para Girard el sacrificio se mueve no sólo como un mecanismo, sino como evento sistémico contingente, debido al azar y la necesidad. Azaroso porque es descubierto por accidente; necesario porque resulta ser un mecanismo estructurante que procura el mejor tipo de adaptación de las comunidades primitivas. Las dos contribuciones de la teoría mimética de Girard son: primero, un principio genésico que da cuenta del nacimiento de la cultura humana sin demasiadas hipótesis;

405 *Ibid.*, p. 11.

406 *Ibid.*, p. 13.

segundo, un nuevo paradigma antropológico de tipo generativo que explica ciertos aspectos del desarrollo cultural y tecnológico de la humanidad. Michel Serres⁴⁰⁷ sugiere que se le puede comparar con Darwin, porque “propone una dinámica, pone de manifiesto una evolución y suministra una explicación universal”.⁴⁰⁸ Si la hipótesis de la selección natural explica los mecanismos que regulan la evolución de las especies, “la teoría del chivo expiatorio da cuenta del mecanismo que se encuentra en la base del nacimiento y evolución de la cultura”.⁴⁰⁹

El núcleo de la teoría mimética (el deseo mimético, unido al mecanismo sacrificial) se halla igualmente en el centro de su método. Si se duda respecto de esa instrumentalización de los textos literarios y mitológicos, no se entiende la radicalidad de su apuesta intelectual, la cual afirma que esos textos revelan el más profundo motor, impulso o motivo de las relaciones humanas. Sus ideas se utilizan en antropología y en la historia comparada de las religiones y de las culturas. Por ejemplo, cuando remite a la constante de que un mito cuenta la misma historia, la de un asesinato originario o de fundación real, como crimen oculto en la estructura del mismo, lo cual se halla en el origen de la cultura. Finalmente Girard asume que su teoría mimética tendría una dimensión ética, mediante la cual se podrían concebir los límites de nuestros comportamientos y de nuestro conocimiento.

Más todavía, adoptar la teoría mimética exige una conversión al cristianismo porque lo esencial para cada uno es tomar conciencia del propio deseo mimético. La conversión supone el deseo mimético y las elecciones no son tan libres como se pensaría, sino que hay cierta determinación. Por ejemplo, en su caso concreto afirma que los resultados de su trabajo lo han llevado hacia el cristianismo y lo han convencido de su verdad. En un arranque de sinceridad afirma: “No pienso como pienso porque soy cristiano, sino que me he hecho cristiano porque mis investigaciones me han llevado a pensar las cosas que ahora pienso.”⁴¹⁰

La secuencia histórica del nacimiento del cristianismo representa el instante en que el ser humano se libera de la necesidad de recurrir a la inmolación de chivos expiatorios para cerrar los

407 (Agen, 1930) Filósofo francés, especializado en epistemología. Miembro de la Academia francesa, también recibió la Orden nacional de la legión de honor. Es autor de una original historia de la ciencia (serie *Hermes*, 1966-1977), en la que, por oposición a la compartimentación de los dominios del saber, interrelaciona las diversas interpretaciones científica y humanística del mundo. Otras obras suyas son *El sistema de Leibniz y sus modelos matemáticos* (1968), *La comunicación* (1969), *La traducción* (1974), *El nacimiento de la física en los textos de Lucrecio* (1977), *Los cinco sentidos* (1985) y *Estatuas* (1987), *Discours de réception de René Girard à l'Académie française et réponse de Michel Serres* (2007).

408 En *Atlas*, Julliard, Paris, 1994, p. 220.

409 *Los orígenes de la cultura*, p. 15.

410 *Ibid.*, p. 49.

conflictos y crisis de las comunidades, es decir, el instante en que el hombre se hace consciente de la inocencia de sus víctimas. En este sentido, su perspectiva es clara al poner de relieve una llamativa paradoja de la modernidad:

En tanto parece que quisiera liberarse definitivamente de todas las ataduras religiosas y confesionales mediante una 'expulsión' racionalista de lo religioso, la cultura occidental *está revelando actualmente sus raíces profundamente cristianas*. Pues, en efecto, todo el horizonte ideológico de la cultura contemporánea se halla construido en torno a la víctima y su carácter central: víctimas del Holocausto, víctimas del capitalismo, víctimas de las injusticias sociales, de las guerras y persecuciones, del desastre ecológico, de las discriminaciones raciales, sexuales, religiosas...⁴¹¹

Hay aquí una contradicción subyacente a la época moderna. De hecho, Girard previene contra la interpretación de la realidad actual que no considere las ambigüedades del desarrollo social y político, lo que se puede observar mediante su teoría. Por ejemplo, dice que los conflictos actuales y la deriva fundamentalista de quienes protagonizan el terrorismo internacional, tanto en Occidente como Oriente, constituyen una prueba de la validez antropológica, todavía escasamente reconocida, de su planteamiento. No obstante, conviene mencionar que esto último ya estaba presente en la *Dialéctica de la Ilustración*, de Horkheimer y Adorno.

La confrontación con la modernidad⁴¹²

El libro de Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, es un abierto cuestionamiento a lo que se conoce como modernidad, ese periodo del mundo occidental que inicia con el ensalzamiento de la razón y que cuestiona todo aquello que no entra en los límites de la objetividad y veracidad así establecidos. La noción de racionalidad en la época moderna se remonta a Descartes,⁴¹³ para quien la verdad, como bien dice Ortega y Gasset,⁴¹⁴ se

411 *Ibid.*, p. 19.

412 “La Modernidad es el momento fundamental de ese proceso histórico, aquel en el que el conocimiento científico y la capacidad creadora propiamente humana, técnica, sustituyen tanto al mito como a las pautas miméticas (que hasta entonces han delimitado la actividad de los seres humanos).” Valeriano Bozal, “Prólogo” en Hans Blumenberg, *Las realidades en que vivimos*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1999, p. 21.

413 “El desarrollo científico necesita un punto de partida seguro –y aquí es Descartes paradigma de la modernidad– sobre el que fundamentar ese movimiento al infinito, ese progreso, que es el conocimiento, un trabajo que se hace, sin embargo, en un ámbito finito.” *Ibid.*, p. 23. De modo complementario, explica Rubén Bri: “La Ilustración, como lo dice el nombre, significa el reinado de la luz plena que arroja lejos a todas las tinieblas. Es el reino de la pura intelección (*reine Einsicht*). Todo el ámbito del sentimiento queda excluido. Para Kant, ilustre representante de la Ilustración, la moral exigirá la liberación de todo sentimiento. Ideas claras y distintas. No aceptar nada que no sea

presenta como el carácter específico del pensamiento, el cual tendrá que trascenderse a sí mismo para descubrir el ser de las cosas. Tal es la pretensión de control y dominio sobre la naturaleza. La modernidad inicia con la figura de Descartes empeñado en hallar una explicación lo suficientemente convincente para una visión del mundo novedosa, tal como representó el Renacimiento para el hombre. Manuel García Morente expondrá la situación a partir del cambio suscitado por la filosofía al paso de los años:

Pero cuando Descartes replantea en su origen el problema primero de la filosofía, el mundo y el hombre ya no son los mismos que en tiempos de Parménides o de Platón. Han transcurrido veinte siglos de vida histórica filosófica. El pensamiento ya no tiene la virginidad, la inocencia primitiva. No nace del puro anhelo de saber, sino de un anhelo de saber que viene prevenido por el tremendo fracaso de la filosofía multisecular. Todo el pretérito presiona ahora sobre el presente, imponiéndole condiciones nuevas: y principalmente la condición de evitar el error, la necesidad de proceder con máxima cautela, la obligación de preferir una sola verdad “cierta” a muchas conjeturas dudosas y de practicar en la marcha hacia delante la más radical desconfianza.⁴¹⁵

Antes que Descartes, Platón y Aristóteles tenían ya una teoría objetiva que se basaba en la razón, la cual aspiraba a desarrollar un sistema o jerarquía que incluyera la totalidad de lo existente, incluso el hombre. De tal modo que su grado de racionalidad pudiera determinarse conforme a la armonía con esa totalidad, cuya estructura objetiva debía servir de pauta para los pensamientos y las acciones individuales. “Tal concepto de la razón no excluía jamás a la razón subjetiva, sino que la consideraba una expresión limitada y parcial de una racionalidad abarcadora, vasta, de la cual se deducían criterios aplicables a todas las cosas y a todos los seres vivientes.”⁴¹⁶ Aquí se pretende la conciliación del orden objetivo considerado como racional con la existencia del hombre. Esta noción platónica de la razón, inherente a la realidad, se contrapone a la otra concepción que asume a la razón como la capacidad subjetiva del intelecto. Esto quiere decir que la razón subjetiva es la capacidad de calcular probabilidades y adecuar los medios correctos a un fin determinado y, por supuesto, no equivale a la razón objetiva, asignada a lo real.⁴¹⁷

visto con claridad y distinción.” *Fenomenología del espíritu de Hegel*, p. 25.

414 José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, p. 98.

415 René Descartes, *Discurso del método*, Colección Austral-Espasa Calpe, Madrid, 2010, p. 6.

416 Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Terramar Ediciones, La Plata, 2007, p. 16.

417 “En la concepción subjetivista, en la cual 'razón' se utiliza más bien para designar una cosa o un pensamiento y no un acto. Ella se refiere exclusivamente a la relación que tal objeto o concepto guarda con un fin, y no al propio

Posteriormente hubo predominar la concepción subjetiva sobre la objetiva, esto es, la razón referida a la capacidad del sujeto para pensar. “La facultad de pensar subjetiva era el agente crítico que disolvía la superstición. Pero al denunciar la mitología como falsa objetividad, esto es, como producto del sujeto, tuvo que utilizar conceptos que reconocía como adecuados. De este modo fue desarrollando su propia objetividad.”⁴¹⁸ Así fue como la doctrina de Pitágoras de los números, procedente de la mitología astral, se transformó en la doctrina de las ideas. Después la crisis de la razón se presentará en el hecho de que el pensamiento pierde la facultad de concebir una objetividad absoluta o la combate con ilusión. Para Horkheimer:

Este proceso se extendió paulatinamente, abarcando el contenido objetivo de todo concepto racional. Finalmente, ninguna realidad en particular puede aparecer *per se* como racional, vaciadas de su contenido, todas las nociones fundamentales se han convertido en meros envoltorios formales. Al subjetivarse, la razón también se formaliza.⁴¹⁹

Por tanto, la razón deja de ser el motivo más inmediato de comprensión, y más bien remite a la elección y la predilección, es decir, a la mera voluntad de las personas.⁴²⁰ Esto quiere decir que la razón no puede tener validez universal, dado que sólo depende del sujeto que la promulga y sólo puede establecerse un común acuerdo sobre lo que debiera de significar.

De este modo, la concepción inicial de la razón era más que una regulación de la relación entre medios y fines, pues se la consideraba como el instrumento destinado a comprender y determinar los fines. En el caso de Sócrates, éste luchó contra la razón subjetiva y murió por subordinar las ideas más sagradas y familiares de su comunidad a la crítica del pensamiento dialéctico. Para él, la razón en tanto comprensión universal debía determinar las convicciones y regular las relaciones entre los hombres y entre el hombre y la naturaleza. En este sentido, se pretende que la razón refleje la verdadera naturaleza de las cosas. Las enseñanzas socráticas implicaban la noción de verdad absoluta aunque se presentaban como intuiciones objetivas. A partir

objeto o concepto. Esto significa que la cosa o el pensamiento sirve para alguna otra cosa.” *Ibid.*, p. 17.

418 *Ibid.*, p. 18.

419 *Ibid.*, p. 19.

420 Horkheimer dice al respecto: “La razón jamás dirigió verdaderamente la realidad social, pero en la actualidad se la ha limpiado tan a fondo, quitándosele toda esa tendencia o inclinación específica que, finalmente hasta ha renunciado a su tarea de juzgar los actos y el modo de vivir del hombre. La razón ha dejado estas cosas, para su definitiva sanción, a merced de los intereses contradictorios: un conflicto al que de hecho nuestro mundo parece completamente entregado.” *Ibid.*, p. 20.

de Platón, “la potencia socrática del conocimiento inmediato o de la conciencia moral, el nuevo dios dentro del sujeto individual, destronó a sus rivales de la mitología griega o por lo menos los transformó.”⁴²¹ Esto supondría que la racionalidad platónica hubo de superar a la mitología, sobre todo si se piensa que los mitos utilizados por Platón poseen un contenido explicativo cuya recurrencia imaginativa o imaginaria conforma un mero telón de fondo para un fin determinado, esto es, corroborar su propia argumentación.

La esencia de la razón objetiva requiere por sí misma un determinado comportamiento práctico o teórico. La razón objetiva asume que hay una estructura del ser universal para luego deducir una concepción del designio del ser humano. “La razón objetiva aspira a sustituir la religión tradicional por el pensar filosófico metódico y por la comprensión y a convertirse así en fuente de la tradición.”⁴²² Este tipo de razón ataca a la mitología, mientras que la razón subjetiva (abstracta y formalista) establece sólo la diferencia entre ciencia y filosofía, por un lado, y mitología institucionalizada, por el otro, reconociendo ambos contenidos. Por el contrario, la filosofía de la razón objetiva se aferra al concepto de verdad objetiva asumiendo una postura que puede ser positiva o negativa respecto a la religión. Su crítica sobre las opiniones sociales es más penetrante que aquella de la razón subjetiva, aunque en ello le vaya su propia desaparición. “En los tiempos modernos la razón ha desarrollado la tendencia a disolver su propio contenido objetivo.”⁴²³

Para Horkheimer la razón subjetiva incluye una formalización, como cálculo de los medios para lograr determinados fines (capacidad subjetiva del intelecto). Mientras la razón objetiva es la existencia de la razón como fuerza en la conciencia individual y en el mundo objetivo: en las relaciones de los hombres y en las clases sociales, en las instituciones y en la naturaleza (principio inherente a la realidad, al que no le son ajenos el bien supremo ni el destino del hombre).⁴²⁴

François Châtelet concuerda con Horkheimer cuando comenta que Sócrates es el inventor del concepto, entendido como elaboración razonada a partir de lo real.⁴²⁵ Además, agrega que en filosofía no hay hechos, sino más bien el filósofo plantea que el hecho es siempre la experiencia singular de un individuo situado en circunstancias particulares. De ahí que para el hombre, el hecho deba pasar por la palabra y la reflexión. Y de ahí también que los filósofos necesiten tomar

421 *Ibid.*, p. 22.

422 *Ibid.*, p. 23.

423 *Idem.*

424 Rubén Dri, *La fenomenología del espíritu de Hegel*, p. 27.

425 François Châtelet, *Una historia de la razón. Conversaciones con Émile Noël*, Pre-Textos, Valencia, 1998, p. 26 y ss. También afirma lo siguiente: “La racionalización es un proceso histórico y político que conoce con Atenas su primer acontecimiento, pero también su fracaso y desaparición.” (Gilles Deleuze. *Pericles y Verdi. La filosofía de François Châtelet*, 2a edición, Pre-Textos, Valencia, 2010, p. 21).

decisiones en común para salvaguardar la existencia colectiva y hacerla también lo más feliz posible. Le resulta evidente que el concepto de universalidad es la primera característica de la filosofía. También que la prueba de significación de un discurso supone la construcción de un concepto. Y el concepto es la estructura mental que acompaña el desarrollo del discurso. Su desarrollo es el sentido de ese concepto.

Para Châtelet los griegos inventaron el *logos*, la razón, como una forma de construir sabiduría, la cual se entiende como reglas de vida, de conducta y saber sistemático fundado en la idea de ser. También reconoce que debe uno sujetarse a determinados límites. Por ejemplo, si se piensa en la ambición filosófica, como sustentadora de la verdad, resulta algo fuera de sitio, una locura. Por eso, la pretensión filosófica de establecer un discurso con carácter universal que juzgue los otros discursos y todas las conductas y que, además, nos vuelva sabios, es una posición excesiva y una responsabilidad exorbitante. De ahí que la posibilidad de asumir una postura totalitaria siempre se encuentra latente. “No creo que los filósofos hayan sido tentados por el totalitarismo: en ellos existe una idea fundamental, la idea de libertad. Razón y libertad deben ir a la par. Pero es cierto que la filosofía *en las manos* de los políticos que tienden al totalitarismo es un instrumento temible.”⁴²⁶ Châtelet coincide también con Hegel cuando éste declara que Descartes es el filósofo fundador de la modernidad. Por eso, si se acepta la verdad de la nueva física, no se puede funcionar con la misma ontología o con la misma concepción del Ser, de lo real como parte de una tradición no superada.

Ya no es posible mantener las ideas aristotélicas de materia y forma, de alma. Hay que refundar completamente la representación de lo real, operar un desplazamiento decisivo. Descartes plantea la cuestión crucial sobre la naturaleza del sujeto cognoscente y la naturaleza del objeto conocido. Simplificando, podría decirse que, hasta Descartes, la filosofía se planteaba la cuestión: ¿qué es el ser?, ¿cómo está hecho? Descartes sustituye estas preguntas por otra: ¿qué es el conocimiento? Esto equivale a legitimar la empresa de Galileo, a mostrar en qué condiciones generales el trabajo de Galileo resulta inteligible.⁴²⁷

La tarea de Galileo es tornar inteligible la realidad sensible, bajo la condición del análisis y el perfeccionamiento matemático. Así no habrá nada que escape a la inteligencia humana. Por consiguiente, hacer del hombre el dueño y poseedor de la naturaleza era un programa realizable a

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 43.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 83.

corto plazo. Aunque después resultó que el plazo era más largo y que este dominio de la naturaleza quizás no era tan plausible ni tan bueno como se creyó. Este principio servirá de hilo conductor a los pensadores y a todo un movimiento intelectual de fondo. Dice Châtelet: “Será el origen del pensamiento de la Ilustración y también está en el origen del desarrollo de la ciencia y de la técnica en los siglos XIX y XX. Actualmente, a pesar de que dudemos de la validez de este programa, no por ello deja de ser el principio del origen de nuestras sociedades.”⁴²⁸

La racionalidad del mundo moderno, entonces, consiste en evitar el error, avalar la certeza, desconfiar de todo, proceder con cautela, es decir, una serie de recomendaciones centradas en la manera correcta de proceder, esto es, haciendo de la razón el instrumento de control. Para Horkheimer y Adorno el objetivo de la Ilustración es liberar a los hombres del miedo para conformarlos como señores o dominadores de su entorno. Su programa radicaba en el desencantamiento del mundo, al disolver los mitos y derrocar la imaginación por medio de la ciencia. Francis Bacon es el referente para reportar que las actitudes como la credulidad, el rechazo de la duda, la falta de objetividad, los conocimientos parciales son responsables de que no haya una adecuada vinculación entre el entendimiento y la naturaleza. Por tanto, el saber se erige en el punto desde el cual se habrá de dominar el mundo, dado que entraña también el poder.⁴²⁹ La técnica es la esencia de tal saber porque éste no aspira a conceptos e imágenes, ni tampoco a la felicidad del conocimiento, sino al método, esto es, a la explotación del trabajo de los otros, que no es otra cosa que el capital.⁴³⁰ Esta característica de la Ilustración exagera sus propios contenidos para así poder dominar los otros ámbitos del saber. La siguiente afirmación alude a la capacidad de destrucción que entraña este afán de dominación: “Sin consideración para consigo misma, la Ilustración ha consumido hasta el último resto de su propia autoconciencia. Sólo el pensamiento que se hace violencia a sí mismo es lo suficientemente duro para quebrar los mitos.”⁴³¹

La Ilustración manifiesta su interés por un mundo no sólo comprensible, sino también maleable, dúctil, dócil y manipulable, donde no haya “ningún misterio, pero tampoco el deseo de su revelación”. De ahí deriva su pugna con el mito y cualquier exhibición de corte animista. El desencantamiento del mundo es este percatarse que el universo soterrado y encubierto del mito no

428 *Ibid.*, p. 86.

429 “Pero el poder que, en última instancia, posibilita los actos razonables es la capacidad de clasificación, de conclusión y deducción, sin reparar en qué consiste en cada caso el contenido específico, o sea el funcionamiento abstracto del mecanismo pensante.” (*Ibid.*, p. 15). “El triunfo de la nueva ciencia galileana, la matematización de la naturaleza, instrumento de conocimiento y de dominio; el dictum de Bacon ‘Saber es poder’, sintetiza las consecuencias de la hegemonía de la ciencia moderna.” (José Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 30).

430 Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 60.

431 *Idem.*

tiene sustento de tipo racional. En la siguiente afirmación: “El mundo se convierte en caos y la síntesis de la salvación. Ninguna diferencia debe haber entre el animal totémico, los sueños del visionario y la idea absoluta. En el camino hacia la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido. Sustituyen el concepto por la fórmula, la causa por la regla y la probabilidad”,⁴³² sostienen la vana pretensión de establecer una nueva forma de control, pero que finalmente se reduce sólo a una tentativa más de comprensión del mundo, en tanto lo que prevalece es la sustitución de una idea por otra. De hecho, la razón no es mejor que el mito, sino otra tentativa de entender el mundo, aunque esa tentativa se erige en la única y válida para hacerlo, sin admitir otra que no posea categorías como las suyas. Como hemos señalado con anterioridad, el nacimiento de la filosofía no es ajeno en su totalidad al mito, es una derivación del mismo. Y lo que dicen ambos autores es que la propia filosofía, en tanto pensamiento de la Ilustración, conforma ya un mito, aunque inicialmente haya tratado de deslindarse del mismo.

La filosofía presocrática al igual que la filosofía de Platón y Aristóteles no son sino el paso de las creencias míticas al planteamiento filosófico. Aunque la Ilustración también ubica al pensamiento de Platón y Aristóteles como parte de las supersticiones que se quiere superar, por ejemplo, aquello concerniente a la pretensión de verdad de los universales, esto es, las ideas.

En la autoridad de los conceptos universales cree [la filosofía] aún descubrir el miedo a los demonios, con cuyas imágenes los hombres trataban de influir sobre la naturaleza en el ritual mágico. A partir de ahora la materia debe ser dominada por fin sin la ilusión de fuerzas superiores o inmanentes, de cualidades ocultas. Lo que no se doblega al criterio del cálculo y la utilidad es sospechoso para la Ilustración.⁴³³

Incluso con el arribo de la filosofía, no hay una inmediata separación del pensamiento prefilosófico o mítico. Sí hay una manera distinta de comprender el mundo o la naturaleza en aras de una explicación más convincente o completa, apoyada en una racionalidad de la cual no pueda dudarse. Aunque el ensalzamiento extremo de la razón conduce a una forma de sometimiento del que no es fácil percatarse.

Por ejemplo, la Ilustración aboga por una claridad y distinción que permita identificar todo aquello carente de objetividad y todo aquello que también se le resiste. No hace sino aumentar su control. Esto es así porque la Ilustración se reconoce a sí misma incluso en los mitos. “Cualesquiera

432 *Ibid.*, p. 61.

433 *Ibid.*, p. 62.

que sean los mitos que ofrecen resistencia, por el solo hecho de convertirse en argumentos en tal conflicto, esos mitos se adhieren al principio de la racionalidad analítica, que ellos mismos reprochan a la Ilustración. La Ilustración es totalitaria.”⁴³⁴ Se presenta así un elemento más evidente en la razón extrema, del cual se pensaba que había sido superado y consiste en una violencia más encubierta, pero también más contundente. Los totalitarismos no son sino ese dominio que se impone y no admite réplica, disensión, ni cuestionamiento alguno.

El mito de la Ilustración

La Ilustración posee un carácter casi omnipotente, a tal grado que envuelve aquello que intenta explicar, como es el caso del mito. Sin embargo, Horkheimer y Adorno descubren la curiosa paradoja de que el grado extremo de racionalidad puede ser ya un mito. ¿Por qué? Porque, primero, sitúa al hombre en un plano principal, por encima de la naturaleza y, segundo, reconoce como ser y acontecer lo que se puede reducir a la unidad, esto es, concibe al sistema racional como un ideal, del cual derivan todas las cosas. En pocas palabras, lo que pretende analizar por medio de la razón no puede lograrlo de manera cabal ni exhaustiva. Es decir, la razón resulta insuficiente para explicar por qué se presentan así las cosas, además de que su aspiración a la unicidad es ya una imposibilidad.

La Ilustración es, de antemano, un mito porque ahí se proyecta lo subjetivo en la naturaleza. El exceso de racionalidad no impide que lo sobrenatural surja debido al miedo natural de los hombres ante su entorno. Por otro lado, la explicación por medios lógicos o numéricos siempre será el punto de partida de la Ilustración.⁴³⁵ No obstante que ésta tiene como tarea central cuestionar el ámbito mitológico, no puede evitar producirlo. Esto ocurre porque se concibe al mito como una narración que en última instancia termina siendo una explicación. Además, debido al registro y recopilación de los mitos estos se pudieron convertir en doctrina.⁴³⁶ Este paso es la separación con

434 *Idem.*

435 “La sociedad burguesa se halla dominada por lo equivalente. Ella hace comparable lo heterogéneo reduciéndolo a grandezas abstractas. Todo lo que no se agota en números, en definitiva en el uno, se convierte para la Ilustración en apariencia; el positivismo moderno lo confina en la literatura. Unidad ha sido el tema desde Parménides hasta Russell. Se mantiene el empeño en la destrucción de los dioses y las cualidades.” (*Ibid.*, p. 63).

436 “Todo ritual contiene una representación del acontecer, así como del proceso concreto que ha de ser influido por el embrujo. Este elemento teórico del ritual se independizó en las epopeyas más antiguas de los pueblos. Los mitos, tal como los encontraron los Trágicos, se hallan ya bajo el signo de aquella disciplina y aquel poder que Bacon exalta como meta. En el lugar de los espíritus y demonios locales se había introducido el cielo y su jerarquía; en el lugar de las prácticas exorcizantes del mago y de la tribu, el sacrificio bien escalonado y el trabajo de los esclavos mediatizado por el comando.” (*Ibid.*, pp. 63-64).

el logos y el mito queda disuelto en la razón, mientras la naturaleza es reducida a una completa objetividad. La exigencia, sin embargo, del conocimiento y la razón es el sometimiento de lo natural, con lo cual su poder se incrementa, y de ahí deriva el extrañamiento o la alienación sobre eso mismo que someten. No otro resulta el mecanismo de dominación y control que subyace, sea de modo explícito o implícito, en la racionalidad más ejemplar. Dicen al respecto:

La Ilustración se relaciona como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos. El hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal modo, el *en sí* de las mismas se convierte en *para él*. En la transformación se revela la esencia de las cosas siempre como lo mismo: como materia o substrato de dominio. Esta identidad constituye la unidad de la naturaleza. Una unidad que, como la del sujeto, no se presuponía en el conjuro mágico.⁴³⁷

Lo material y lo esencial de las cosas se reúnen en la unidad disponible para su control, desde la perspectiva de la Ilustración. La concepción utilitaria de la misma se refleja en el diario acontecer del hombre con su realidad inmediata. Aunque se busca delimitar los ámbitos correspondientes, magia y mito, por un lado, y racionalidad, por el otro, finalmente se llega a la dominación más inmediata, porque en el ejercicio del poder no se busca la identidad con lo que se domina (así como hace el mago cuando trata de asemejarse a los demonios para asustarlos o aplacarlos), sino por el contrario, se busca esa diferencia y separación que permite la posesión del otro. No obstante, sólo en la imagen y semejanza del poder invisible alcanza el hombre la identidad del *sí mismo*. El poder debe ser invisible y estar encubierto para una racionalidad que no toleraría la exhibición completa del mismo.

Además, en la identidad del espíritu con la naturaleza, ante la que sucumbe la multitud de las cualidades, hay una preponderancia de lo cuantitativo porque la naturaleza así descalificada se convierte en material caótico de pura división y el llamado *sí mismo* omnipotente se limita sólo al tener, esto es, en identidad abstracta. El paso, entonces, de lo individual y diferenciado a lo general y válido para todos (semejante a una ley universal) ocurre por medio de la sustitución y esa sustitución hace posible el tránsito del pensamiento mágico y mítico al pensamiento lógico y racional: “En la magia se da una sustituibilidad específica. Lo que acontece a la lanza del enemigo, a su pelo, a su nombre, le sucede al mismo tiempo a su persona; en lugar de Dios es masacrada la

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 65.

víctima sacrificial. La sustitución en el sacrificio significa un paso hacia la lógica discursiva”.⁴³⁸ De esta manera en la ciencia las diferencias son fluidas y todo desaparece en la materia, en tanto el objeto científico se petrifica, aunque permanece el rígido ritual de antaño que sustituye lo uno por lo otro.

La sustitución ritualista tiene su origen en la magia porque ahí las diferencias han desaparecido y una cosa es aceptada por otra.⁴³⁹ Además, las afinidades entre lo existente son reprimidas por la relación distintiva que se establece entre el sujeto (que dota de sentido a todo) y el objeto (que carece de sentido). En la magia, el sueño y la imagen están unidos a la cosa mediante semejanza, lo cual no sucede en una perspectiva objetiva. Además, la magia también se orienta a ciertos fines (como la ciencia) pero los persigue por imitación (mímesis) y no por distanciamiento. No es casual que la magia sea el antecedente de la ciencia.⁴⁴⁰ Sin embargo, para que las prácticas localmente vinculadas del brujo pudieran ser sustituidas por la técnica industrial universalmente aplicable fue antes necesario que los pensamientos se independizaran frente a los objetos, como ocurre en el yo adaptado a la realidad, lo que sucede es la abierta separación entre sujeto y objeto, entre el hombre y la naturaleza. Y esto es el alejamiento del pensamiento mítico. Aunque tal alejamiento nunca es total, porque el pensamiento ilustrado es un mito más. Por ejemplo, el mito solar⁴⁴¹ forma parte de la Ilustración y es entendido como una totalidad lingüísticamente desarrollada, cuya pretensión de verdad se impone sobre la fe mítica. Lo mismo se aplica a la ilustración filosófica. “La propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin de la Ilustración, en el cual toda determinada concepción teórica cae con inevitable necesidad bajo la crítica demoleadora de ser sólo una creencia, hasta que también los conceptos de espíritu, de verdad, e incluso el de Ilustración, quedan reducidos a magia animista.”⁴⁴²

La discusión que subyace a la propuesta de Horkheimer y Adorno es que la Ilustración no

438 *Idem.*

439 Por ejemplo, sus principios por semejanza y contagio. Véase James Frazer, *La rama dorada*, pp. 23-48.

440 “Resumiendo, la magia es un sistema espurio de leyes naturales, así como una guía errónea de conducta; es una ciencia falsa y un arte abortado. Considerada como un sistema de leyes naturales; es decir, como expresión de reglas que determinan la consecución de acaecimientos en todo el mundo, podemos considerarla como magia teórica; considerada como una serie de reglas que los humanos cumplirán con objeto de conseguir sus fines, puede llamarse magia práctica.” (*Ibid.*, p. 23).

441 No se dice cuál mito solar, pero probablemente la alusión remite a la metáfora de la luz como verdad: “Del mundo hiperbóreo sale Apolo, dios solar por excelencia y dios iniciador, cuya flecha es como un rayo de sol. De la misma manera, el sol es el emblema de Vishnú y de Buddha (el 'Hombre de oro', el 'Sol-Buddha', dicen ciertos textos chinos); es también el de Cristo, y sus doce rayos son los doce apóstoles: se lo llama *Sol iustitiae* y también *Sol invictus*: «Jesús se nos aparece como un sol que irradia la justicia», escribe Hesiquio de Batos, es decir como el sol espiritual o el corazón del mundo. Es, llega a decir Filoteo el Sinaíta, 'el Sol de la verdad'.” *Diccionario de los símbolos*, p. 950.

442 *Dialéctica de la Ilustración*, p. 66.

puede erigirse en la única verdad y certeza ante lo cual todo lo realizado hasta antes de ella sea invalidado por falta de racionalidad. La Ilustración constituye ya una forma de explicación que puede ser cuestionada por la necesidad lógica del mito. Así, el principio de la necesidad o fatalidad mítica se desprende como consecuencia lógica del oráculo. Es el mismo principio que domina depurado y transformado en la coherencia lógica formal de todo sistema racionalista.

Como los mitos ponen ya por obra la Ilustración, así queda ésta atrapada en cada uno de sus pasos más hondamente en la mitología. Todo el material lo recibe de los mitos para destruirlo, pero en cuanto juez cae en el hechizo mítico. Quiere escapar al proceso de destino y venganza ejerciendo ella misma venganza sobre dicho proceso.⁴⁴³

Horkheimer y Adorno concluyen que tanto en los mitos como en la Ilustración, todo cuanto sucede debe pagar por haber sucedido. Es decir, hay un determinismo al que el género humano no puede sustraerse. Esta fatalidad ocurre porque es imposible escapar del resultado equiparado con eso que se llama “árida sabiduría”, esto es, reconocer que no hay nada nuevo bajo el sol. De ahí que la Ilustración reproduce la sabiduría fantástica que rechaza. ¿Por qué dicen que la propia Ilustración asume las categorías de lo mítico? Porque en su afán de explicar todo tipo de acontecimientos y fenómenos no hay lugar ya para los relatos maravillosos y ajenos a toda experiencia comprobable, pero su explicación adquiere la connotación de lo fantástico porque presumen que la racionalidad es capaz de explicar todo aquello que caiga en su ámbito de control. Por eso la afirmación de que la razón es el veredicto que erige críticamente los límites de toda experiencia posible. De donde resulta que la identidad de todo con todo se paga al precio de que nada puede ser ya idéntico consigo mismo, esto es, se hallan en el nivel de indiferenciación que, por ejemplo, Girard asignaba al mito y al sacrificio.⁴⁴⁴

En este sentido, la Ilustración deshace la injusticia de la antigua desigualdad, esto es, la dominación directa, “pero la eterniza al mismo tiempo en la mediación universal, en la relación de todo lo que existe con todo.”⁴⁴⁵ De igual modo, la Ilustración garantiza eliminar lo

443 *Ibid.*, p. 67. “El principio de la inmanencia, que declara todo acontecer como repetición, y que la Ilustración sostiene frente a la imaginación mítica, es el principio del mito mismo.” (*Idem*).

444 Girard considera que la indiferenciación es determinante, pues cuanto más indiferenciada es una persona más fácil resulta decidir quién es el culpable. Para Girard, las culturas antiguas sí expresan la indiferenciación; incluso el lenguaje lo hace. Lo anterior pareciera afirmar que el mecanismo del chivo expiatorio fuera anterior a cualquier orden cultural, incluso anterior al lenguaje. (*La violencia y lo sagrado*, p. 66).

445 *Dialéctica de la Ilustración*, p. 67.

inconmensurable, uno de los arquetipos del poder mítico. Es decir, al quedar eliminadas las cualidades en el pensamiento y los hombres son obligados a la conformidad real, significa que el pensamiento de tipo científico delimita los alcances y límites de todo aquello que puede pensarse y realizarse. La manipulación del sujeto resulta porque la unidad del colectivo manipulado consiste en la negación de cada individuo singular, de lo cual resulta un sarcasmo para la sociedad el que pueda convertirlo realmente en un individuo. Finalmente, la horda (en alusión a las juventudes hitlerianas) no es una recaída en la barbarie, sino el triunfo de la igualdad represiva (“la evolución de la igualdad ante el derecho hasta la negación del derecho mediante la igualdad”), lo cual significa que la modernidad, en tanto se identifica con la Ilustración, legitima y justifica la barbarie y la represión no de forma individualizada, sino general. Sin embargo, mitología y modernidad se identifican en este su afán de dominio y control social.

El mito de cartón piedra de los fascistas se revela como el mito auténtico de la prehistoria, pues mientras éste desveló la venganza, aquél, el falso, la ejecuta ciegamente sobre sus víctimas. Todo intento de quebrar la coacción natural quebrando a la naturaleza cae tanto más profundamente en la coacción que pretendía quebrar. Así ha transcurrido el curso de la civilización europea. La abstracción, el instrumento de la Ilustración, se comporta respecto de sus objetos como el destino cuyo concepto elimina: como liquidación. Bajo la niveladora dominación de lo abstracto, que convierte en repetible todo en la naturaleza, y de la industria, para la que aquélla lo prepara, los mismos libertos terminaron por convertirse en aquella 'tropa' que Hegel designó como resultado de la Ilustración.⁴⁴⁶

Para Hegel la Ilustración es la pura intelección que dirige la fuerza del concepto contra el objeto peculiar constituido por la fe. La Ilustración aprehende su objeto de tal modo que lo toma como pura intelección y así lo declara, sin reconocerse a sí misma como error, sino como poseedora de la verdad. La pura intelección guarda relación con el mundo real, pues es, como la fe, el retorno de ella a la pura conciencia. Además, en la pura intelección lo único real es el concepto.⁴⁴⁷ En esta idea subyace lo que afirman Horkheimer y Adorno, esto es, que la Ilustración es la racionalidad más inmediata y se equipara con fe, lo que equivale a decir: con el mito.

La metáfora que Hegel maneja sobre la pura intelección (y de la pura intención) es aquella de la “conciencia quieta que se enfrenta a este torbellino que se disuelve en sí mismo para volver a

446 *Ibid.*, p. 68.

447 G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1982, p. 316 y ss.

engendrarse”, es decir, la conciencia (del sujeto) se enfrenta al torbellino de la realidad que está en un proceso constante de disolución, muerte y nacimiento, envolviendo a todo a su paso. Esta imagen no deja de ser completamente mítica.⁴⁴⁸ De acuerdo con Hegel, la pura intelección sólo puede comportarse como la fiel aprehensión formal de esta propia intelección plena del espíritu del mundo y de su lenguaje. Resume los rasgos dispersos del lenguaje en una imagen universal, una intelección de todos, comprensible para todos. Así pues, por este simple medio hará la intelección que se disuelva la confusión del mundo,⁴⁴⁹ que no es sino el paso del caos hacia el orden.

De modo similar, Ortega y Gasset ya hablaba del vínculo entre religión y ciencia, fe y razón. Por lo general se asume a la fe como opuesta a la razón, sin embargo, él afirma que en su origen era una convicción de que en los pensamientos astronómicos se palpaba un orden absoluto del cosmos. Por eso la razón era fe y a través de la razón la naturaleza cósmica disparaba en el hombre un secreto trascendente. En este sentido se ha desconocido que la fe religiosa es también razón y que la religión no está separada de la ideología. Por tanto la razón es toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual nos topamos con lo trascendente. Todo lo demás es intelecto.⁴⁵⁰ De tal modo que no hay separación ni rompimiento entre estas dos maneras de interactuar con el mundo, cuya esencia consiste en la unidad más pronta e inmediata.

En la *Dialéctica de la ilustración* se avala que el desdoblamiento de la naturaleza en apariencia y esencia, acción y fuerza (que posibilita tanto el mito como la ciencia), nace del temor del hombre, cuya expresión se convierte en explicación. Posteriormente la universalidad de las ideas y el dominio del concepto habrán de dominar a la realidad.

El hombre cree estar libre de terror cuando ya no existe nada desconocido. Lo cual determina el curso de la desmitologización, de la Ilustración, que identifica lo

448 “Pero en esta conciencia quieta no entra, como veíamos, ninguna *particular intelección* acerca del mundo de la cultura; éste lleva más bien en sí el más doloroso sentimiento y la intelección más verdadera acerca de sí mismo –el sentimiento de ser la disolución de todo lo que se afianza, de ser desmembrado a través de todos los momentos de su ser allí y quebrantado en todos sus huesos;” (*Ibid.*, p. 318) La imagen de “ser desmembrado y quebrantado” remite al mito de Dioniso despedazado por los Titanes (Véase Robert Graves, *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 70).

449 *Fenomenología del espíritu*, p. 318. La Ilustración es la expansión de la pura intelección, la cual ha nacido de la sustancia, “sabe el puro *sí mismo* de la conciencia como absoluto y lo acoge con la pura conciencia de la esencia absoluta de toda realidad. Puesto que fe e intelección son la misma pura conciencia, pero contrapuestas en cuanto a la forma y puesto que a la fe la esencia se contrapone como *pensamiento*, no como *concepto* y es, por tanto algo sencillamente contrapuesto a la autoconciencia, pero para la pura intelección la esencia es el *sí mismo*, son mutuamente lo uno lo sencillamente negativo de lo otro.” En conclusión, fe e intelección son lo mismo, pero también son diferentes, esto es, la unión de lo diverso.

450 José Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 97.

viviente con lo no viviente, del mismo modo que el mito identifica lo no viviente con lo viviente. La Ilustración es el temor mítico hecho radical. La pura inmanencia del positivismo, su último producto, no es más que un tabú en cierto modo universal. Nada absolutamente debe existir fuera, pues la sola idea del exterior es la genuina fuente del miedo.⁴⁵¹

La idea de que “nada puede existir fuera” significa que lo desconocido debe ignorarse como una manera de liberarse del temor y poder controlar todo aquello que sea susceptible de sometimiento. Y este sometimiento se relaciona con un control de tipo racional. En el fondo, sea de manera racional (la modernidad) o irracional (el mito), la dominación es exclusiva de ambas prácticas del ser humano. Ello ocurre debido a la indiferenciación antes citada.⁴⁵² El dualismo mítico remite sólo a lo existente y eternamente igual. La contraposición y complementariedad de conceptos es totalmente necesaria.

Cada nacimiento es pagado con la muerte, cada felicidad con la desgracia. Hombres y dioses pueden intentar en el plazo a su disposición distribuir las suertes según criterios diversos al ciego curso del destino: al final triunfa sobre ellos lo existente. Incluso su justicia, arrancada al destino, lleva en sí los rasgos de éste; ella corresponde a la mirada que los hombres, primitivos lo mismo que griegos y bárbaros, lanzan al mundo circundante desde una sociedad de opresión y miseria. De aquí que tanto para la justicia mítica como para la ilustrada, culpa y expiación, felicidad y desventura sean como miembros de una ecuación. La justicia perece en el derecho.⁴⁵³

El paso del caos a la civilización no ha cambiado nada en el principio de igualdad, esto es, de que todo puede vincularse con todo. Incluso los hombres han pagado precisamente este paso con la adoración de aquello a lo que antes estaban simplemente sometidos. En este sentido, lo mítico mantiene una permanencia de manera incontrovertible en la actualidad. Los mitos, como los ritos, significan la naturaleza que se repite. Aquí radica lo simbólico, esto es, un ser o un fenómeno que es

451 *Dialéctica de la Ilustración*, p. 70.

452 Por ejemplo, mencionan la venganza del hombre primitivo por el asesinato de un familiar queda aplacada acogiendo al asesino en la familia. Y en caso extremo, integran al individuo en su comunidad para después comerlo. Girard comenta sobre los tupinamba: “El canibalismo propiamente ritual se refiere únicamente a los enemigos capturados vivos y traídos al poblado. Estos prisioneros pasarán largos meses, a veces años, en la intimidad de quienes acabarán por devorarlos. Participan en sus actividades, se unen a su vida cotidiana, contraen matrimonio con una de sus mujeres; establecen, en suma, con sus futuros sacrificadores, ya que, como se verá, se trata exactamente de un sacrificio, unos vínculos casi idénticos a los que unen a estos últimos entre sí.” (*La violencia y lo sagrado*, p. 286).

453 *Dialéctica de la Ilustración*, p. 70.

representado como eterno, porque debe convertirse una y otra vez en acontecimiento por medio del símbolo. En este punto se da también la separación entre ciencia y poesía, mientras la división del trabajo se extiende al lenguaje. En cuanto signo, la palabra pasa a la ciencia y debe utilizarse en el cálculo; como sonido e imagen pasa a otras artes, y debe resignarse a ser copia. Como desarrollo de una facultad del ser humano, tiene la imposibilidad de ser como la naturaleza. En ese sentido, la naturaleza no debe ser influida mediante la asimilación, sino dominada mediante el trabajo.⁴⁵⁴ Tal es la consigna de la modernidad. El requerimiento racional no es exclusivo de la modernidad, aunque tal podría ser su pretensión.

Barbarie e irracionalidad

No obstante, sólo hay un paso para ir de lo racional a lo irracional y se conoce como la paradoja de la fe, la cual degenera en vértigo. El mito del siglo XX y su irracionalidad se transforma en una manifestación racional en manos de los enteramente ilustrados, que conducen a la sociedad hacia la barbarie.⁴⁵⁵ En tanto la fe es un concepto privativo, se destruye como tal si no muestra su oposición o acuerdo con el saber. Sin embargo, la fe resulta limitada en la medida que depende de la limitación del saber. Conviene decir que la fe es excluyente del saber en tanto apela a la idea de la creencia incuestionable pero entendida como certeza incuestionable. Cuando se alude al intento de hallar el principio trascendente de la verdad en la palabra y restituir a la palabra el poder simbólico, la exigencia primera es la obediencia a la palabra, lo que deriva en un fanatismo incontrovertible, lo cual ya constituye un signo de su falsedad. Si la fe posee el reconocimiento objetivo de quien sólo cree y por eso ya no cree nada más, la mala conciencia sería su segunda naturaleza, puesto que es una contradicción. Por consiguiente, una vez que el lenguaje entra en la historia, los sacerdotes y los magos se asumen como sus amos.

Las explicaciones del mundo como la nada o el todo son mitologías, y las vías garantizadas para la redención, prácticas mágicas sublimadas. La autosatisfacción del saber todo por anticipado y la transfiguración de la negatividad en redención son formas falsas de resistencia contra el engaño. El derecho de la imagen se salva en la fiel ejecución de su prohibición. Dicha realización, “negación determinada”, no está protegida por la soberanía del concepto abstracto contra la intuición seductora, como

454 *Ibid.*, p. 73.

455 *Ibid.*, p. 74.

lo está el escepticismo, para quien tanto lo falso como lo verdadero nada valen.⁴⁵⁶

Toda explicación racional conforma, desde esta perspectiva, una mitología y la práctica religiosa una práctica de tipo mágico. No hay distinción ni separación completa entre unas y otras. Dichas formas (que pueden ser representadas por la filosofía, la ciencia o la religión) constituyen maneras equivocadas o incompletas de adquisición de la verdad. Al contraponer las nociones de todo y nada en sus tentativas de explicación se busca una manera sólida de filosofar, si lo que se pretende es la preeminencia conceptual sobre lo intuitivo. El problema que aquí se vislumbra es que no se tiene la certeza completa sobre la conformación del mundo o el conocimiento del mismo. Y esto es aplicable tanto para Hegel como para la Ilustración.⁴⁵⁷ El resultado, entonces, es que estos sistemas pueden arribar a un totalitarismo.

José Gaos observa que el escepticismo, esa forma de pensamiento donde lo verdadero y lo falso no tienen ningún valor, es posterior a la filosofía y a la metafísica, preguntándose si serían posibles el totalitarismo, el historicismo y la tecnificación creciente de la vida, sin una autoconfinación del hombre occidental en “esta vida”, en “este mundo”, por la correlativa despreocupación respecto de la “otra vida”, del “otro mundo”, sin este “inmanentismo” o sin una irreligiosidad.⁴⁵⁸ Su respuesta es afirmativa, esto es, que el totalitarismo erige a lo político (irracional) como principio de vida.

Gaos concibe a la modernidad como la ciencia moderna (existencialismo), la cual nació de un carácter hostil a las esencias, a la razón de ser o al dar razón de nada, “porque siguió siendo un ánimo exclusivamente interesado, afanoso por dominar y utilizar los seres, inclusive los humanos, y para esto no sólo basta el conocimiento de las coexistencias y sucesiones de los hechos como tales, sino que estorban las esencias.”⁴⁵⁹ Esta reflexión se dirige a la indiferencia del hombre moderno acerca de la religión mientras le fue bien y no le ocurrió lo peor. Y en tanto la filosofía se relaciona con la religión y con la razón, surgen filosofías irracionistas que reconocen los límites de la razón. La edad moderna alude a una crítica de la razón y si la razón se autocritica termina, no sólo por

456 *Ibid.*, pp. 77-78.

457 “En el concepto de negación determinada ha resaltado Hegel un elemento que distingue a la Ilustración de la descomposición positivista, a la que él la asimila. Pero al convertir finalmente en absoluto el resultado conocido del entero proceso de la negación, es decir, la totalidad en el sistema y en la historia, contravino la prohibición y cayó, él también, en mitología.” *Ibid.*, p. 78.

458 José Gaos, *op. cit.*, p. 247.

459 *Ibid.*, p. 263.

reconocer sus límites y su finitud, sino también su nulidad, por autoanularse, por suicidarse.⁴⁶⁰

Châtelet vislumbra un problema similar en filosofía al decir que la ambición filosófica, como sustentadora de la verdad, puede parecer una locura, puesto que tiene la pretensión de establecer un discurso con carácter universal que juzgue los demás discursos y todas las conductas y que además nos vuelva sabios, lo cual le parece una posición excesiva y una responsabilidad exorbitante. De ahí el peligro, entonces, de asumir una postura como la señalada.

Es la misma preocupación de Horkheimer y Adorno cuando insisten en los errores de la modernidad, cuya falsedad consiste en que todo el proceso está decidido de antemano y no en el método analítico ni en la reducción a los elementos o en la descomposición mediante la reflexión, como sería su pretensión inicial. Así, con la previa identificación del mundo enteramente pensado o matematizado, la Ilustración se cree segura frente al retorno de lo mítico. Las matemáticas quedan elevadas a instancia absoluta. De esta manera el pensamiento se reifica y por mimesis se adapta al mundo. Incluso la negación de Dios cae bajo el juicio de la metafísica. Sin embargo, este dominio universal sobre la naturaleza se vuelve contra el sujeto pensante, del cual no queda más que aquel “yo pienso” eternamente igual, que debe poder acompañar todas las representaciones. De ahí deviene que la entera pretensión del conocimiento es abandonada. Esta pretensión no consiste sólo en percibir, clasificar y calcular, sino en la negación de lo inmediato. En tanto, el formalismo matemático (y el número, la figura más abstracta de lo inmediato) mantiene al pensamiento en la pura inmediatez.

Lo que existe de hecho es justificado, el conocimiento se limita a su repetición, el pensamiento se reduce a mera tautología. Cuanto más domina el aparato teórico todo cuanto existe, tanto más ciegamente se limita a repetirlo. De este modo, la Ilustración recae en la mitología, de la que nunca supo escapar. Pues la mitología había reproducido en sus figuras la esencia de lo existente: ciclo, destino, dominio del mundo, como la verdad, y con ello había renunciado a la esperanza. En la pregnancia de la imagen mítica, como en la claridad de la fórmula científica, se halla confirmada la eternidad de todo lo existente, y el hecho bruto es proclamado como el sentido que él mismo oculta.⁴⁶¹

460 *Ibid.*, p. 265. No obstante, Gaos observa una salida, la colectividad: “El mito, por ejemplo, crear mitos, grandes mitos, capaces de sustentar la vida de los individuos de toda una colectividad humana, y hasta de varias, no parece cosa de crear la cual será capaz a su vez ninguna individualidad, por potente que sea, sino tan sólo las colectividades mismas.” p. 268 También añade la esperanza filosófica: “La filosofía es esencia autoconciénte, autoconcepción; es lo único autoconciénte, la única autoconcepción, en esencia, dentro de los límites de lo dado en la experiencia directa, tomado este concepto con la mayor vastedad posible.” p. 305.

461 *Dialéctica de la Ilustración*, p. 80.

La perspectiva de la modernidad remite a una sola concepción sobre la realidad que permanece incólume e incontrastable, excepto porque parece poseer cierta identidad con aquello que critica, el elemento mítico. Aunque Horkheimer y Adorno le asignan a la unicidad del acontecimiento mítico el engaño, no abundan demasiado sobre esta idea y consideran que en el mundo ilustrado la mitología se disuelve en lo profano, porque mientras el animismo vivifica las cosas, el industrialismo las reifica. No obstante, la preponderancia de la razón es susceptible de terminar en barbarie:

La fatalidad con la que la prehistoria sancionaba la muerte incomprensible se diluye en la realidad totalmente comprensible. El terror meridiano en que los hombres tomaron conciencia súbitamente de la naturaleza en cuanto totalidad ha encontrado su correspondencia en el pánico que hoy está listo para estallar en cualquier instante: los hombres esperan que el mundo, carente de salida, sea convertido en llamas por una totalidad que ellos mismos son y sobre la cual nada pueden.⁴⁶²

En este punto no hay duda de las diferencias entre uno y otro planteamiento. La razón se convierte en auxiliar del aparato económico; sirve como instrumento universal. Incluso el sujeto trascendental es liquidado y sustituido por el trabajo. Sin embargo, bajo la coacción del dominio el trabajo humano se ha distanciado del mito, en cuyo círculo fatal recayó. El concepto de sustitución conlleva la idea de renovación, pero también de repetición, a manera de ciclo mítico. “Así como la sustituibilidad es la medida del dominio y el más fuerte es aquel que puede hacerse representar en el mayor número de operaciones, del mismo modo la sustituibilidad es el vehículo del progreso y a la vez de la regresión.”

La conclusión es abrumadora: la humanidad es obligada a retroceder a fases primitivas; la duración del dominio comporta la fijación de los instintos mediante una opresión mayor; la fantasía se atrofia; lo técnico y lo social convergen en la dominación; la maldición del progreso imparables es la regresión imparables. “En el camino desde la mitología a la logística ha perdido el pensamiento el momento de la reflexión sobre sí mismo, y la maquinaria mutila hoy a los hombres, aun cuando los sustenta.”⁴⁶³ La suspensión del concepto, en nombre del progreso o la cultura, dejó el campo libre a la mentira, la cual no podía distinguirse de la verdad, neutralizada y reducida a patrimonio cultural.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 82.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 90.

Blumenberg y el concepto de realidad

Acerca de esta recuperación de lo mítico, Blumenberg expone que los contenidos mitológicos han sido retomados y reinterpretados de diversa forma.⁴⁶⁴ Sobre la persistencia del mito, Blumenberg trata de comprender y reflexionar sobre las diferentes tesis surgidas ante el mito, sea como reminiscencias de la mitología, el recurso a los mitologemas, la alusión, la insinuación, la alegoresis, la rectificación, complementación o variación en diferentes contextos históricos, además de la existencia de una nueva mitología, tal como pretendía el romanticismo, y finalmente la estetización de la mitología, esto es, la aceptación del mito como parte importante para la creatividad.

A Blumenberg le interesa comprender los elementos persistentes del mito y se pregunta si acaso toda la recepción de lo mítico, al igual que la pretensión filosófica de haber puesto definitivamente término al mito por medio del *logos*, sólo es un pretexto para encubrir lo que de acuerdo con su realidad ha permanecido invariable, esto es, un mito que persiste en medio de una humanidad que sólo en apariencia está desmitologizada,⁴⁶⁵ que es el mismo planteamiento de Horkheimer y Adorno. Busca sobre todo atender la recepción del mito en tanto indicador de los modos históricos de comprender la realidad. Incluso cuando dice que para una recuperación de la visión mítica “cabría compensar e incluso anular las decepciones y pérdidas derivadas del pensamiento racional”,⁴⁶⁶ ello significa que el mito no requiere decisiones ni exige renunciaciones. Se acepta tal como es y, en esa medida, el cuestionamiento al que se le ha sometido no le afecta. Es decir, posee la suficiente libertad y variabilidad para adaptarse, modificarse y aceptarse, así sea con otro nombre.

Blumenberg acepta que con la filosofía se alcanza la pura abstracción. Sin embargo, también considera que la filosofía malentendió el mito al anteponerlo a la metafísica y justificarlo por la alegoresis, esto es, que debía tener un significado subyacente a lo ya expresado. Además la religión dogmatizó al mito, lo cual significa que la religión tampoco hubo de superarlo, pero sí modificarlo en su provecho, es decir, formular el dogma como parte intrínseca de la misma. Lo anterior significa que la recepción del mito es variable, dependiendo del contexto histórico en que se haya presentado tal comprensión. Dice al respecto: “La tradición mitológica parece fundarse en la

464 *El mito y el concepto de realidad*, p. 12.

465 *Ibid.*, p. 13. Blumenberg ve una tentativa similar en *Tótem y tabú*, al transferir Freud el fenómeno inicial de latencia de las vivencias traumáticas y consecuente compulsión neurótica de la repetición, a la historia de la humanidad, considerándola como una de sus leyes fundamentales.

466 *Ibid.*, p. 19. Véase *supra* página 17.

variación y en lo inagotable de su contenido inicial, susceptible de ser continuamente recreado y modificado hasta el extremo del volverse irreconocible, como el tema en las variaciones musicales.”⁴⁶⁷ De este modo, la mitología permite mostrar la novedad y la osadía respecto de todo aquello que resulta familiar. Entre sus características está en no ser consecuente y su carácter originario lo separa del concepto de realidad de la época moderna, regida bajo el signo de la lógica y de la consistencia. Ciertamente que lo mitológico conlleva al absurdo, a la creencia en la imposibilidad del entendimiento, porque lo racional no cuenta, sino solamente la creencia en el dios que puede ser experimentado o no.

El mito, en su recepción, opera como atadura a lo objetivo: al limitar la ilimitación de lo arbitrario por medio de la modalidad de un horizonte dado de antemano, aparenta que aquí la ‘cosa’ misma tiene valor ‘por sí misma’. Provoca una confusión de lo significativo con lo verdadero. La significación es tan sólo aquella cualidad de los mitologemas que los mantiene dentro de la tradición por medio de la apelación a ‘elaboraciones’ siempre nuevas.⁴⁶⁸

Blumenberg tiene presente la confrontación del mito con la realidad de tipo racional y, en el fondo, intenta resolver el problema evitando dicha confrontación al señalar la diversidad del mito, ubicándolo históricamente en el modo en que es recibido, más que comprendido, aceptado, más que negado. Al “operar como atadura a lo objetivo” está limitando el control que intenta tener la racionalidad, la cual generalmente es identificada con la modernidad, de acuerdo con lo presentado por Horkheimer y Adorno. Al “provocar una confusión de lo significativo con lo verdadero” evita su extinción al no considerarse a sí mismo verdadero. Evita asimismo la caída en el nihilismo porque el significado tiene que ver con el sentido de las cosas, sin importar que parezcan verdaderas o falsas.

Blumenberg y el absolutismo de la realidad

Blumenberg considera que las culturas que no han llegado aún al dominio de su realidad siguen con su sueño de lograr ese dominio y estarían dispuestas a arrebatar su realización a aquellas que creen haber despertado ya del mismo. A tal determinación le llama absolutismo de la realidad, esto es, el ser humano no tiene en su mano las condiciones de su

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 57.

existencia, ni siquiera cree tenerlas. De ahí el temor y la opresión. No obstante, en ese afán de no quedarse quieto y constreñido, hubo de lanzarse a la aventura de buscar nuevos horizontes de realidad.

Sea cual sea la esencia del ser pre-humano, empujado por un cambio forzado o casual de su espacio vital a percibir las ventajas sensoriales de la bípeda marcha erecta y a estabilizarla –pese a todas las desventajas internas que esto supone para las funciones orgánicas–, el caso es que, en definitiva, abandonó la protección de una forma de vida oculta y adaptada para exponerse a los riesgos de ese horizonte de percepción que se le abría como inherente a su perceptibilidad.⁴⁶⁹

¿Cuál es la postura que asume el humano primitivo, por ejemplo, ante esta realidad? Al parecer, se trataba de la utilización de una posibilidad de supervivencia mediante la desviación de la presión de la selección natural, que lo habría empujado a un camino de especialización irreversible. Lo que estaba en juego era un salto de situación, es decir, su realidad vista como horizonte lejano se tornó en una esperanza de supervivencia que le permitiera alcanzar lo que hasta entonces permanecía ignoto. Se observa, pues, el tránsito de la selva en declive hacia la sabana y el asentamiento en cuevas. El absolutismo de la realidad resulta un compendio de las correspondencias originadas con ese salto en la situación, mediante el sobre-esfuerzo, consecuencia de una abrupta inadaptación. “Ese rendimiento extra incluye la capacidad de prevención, de adelantamiento a lo aún no ocurrido, el enfoque hacia lo que está ausente tras el horizonte.” Lo cual habrá de converger en la creación del concepto, esto es, en el origen del pensamiento abstracto.⁴⁷⁰ Destaca el surgimiento de nuevas capacidades adaptativas o, aludiendo al mitologema de Prometeo, en tanto previsor, cómo es que se convierte en el protector del género humano y en el fundador de la cultura.

El resultado, entonces, de esta capacidad adaptativa es que hace posible la superación de la angustia y el temor ante situaciones desconocidas. Así surge la disposición a una actitud de espera o expectativa, referida al horizonte total que se le presenta. “Su valor funcional reside, justamente, en la independencia de determinadas, o ya determinables, amenazas fácticas”.⁴⁷¹ De aquí deriva la hipótesis de Blumenberg acerca del surgimiento del mito, esto es, que el mito ayuda a disminuir la angustia o el miedo del hombre ante la hostilidad de la realidad: la confrontación conlleva a una accesibilidad de lo ajeno y diferente mediante el nombramiento. Así, “lo que se ha hecho

469 *Trabajo sobre el mito*, p. 12.

470 *Idem*.

471 *Ibid.*, p. 13.

identificable mediante nombres es liberado de su carácter inhóspito y extraño a través de la metáfora, revelándose, mediante la narración de historias, el significado que encierra.”⁴⁷² La palabra, el lenguaje, constituye un elemento de integración y protección, de tal modo que todo aquello que antes entraba en la categoría de obstaculización e imposición (la realidad) pueda ahora ser controlado. Dice al respecto: “La angustia guarda relación con un horizonte inoculado de posibilidades de lo que pueda advenir.”⁴⁷³ El horizonte⁴⁷⁴ conforma el futuro que le aguarda al individuo, como posibilidades que provocan la angustia presente y ante el cual este individuo tiene que sobreponerse. Por el contrario, dejarse dominar por la angustia significa una carencia imaginativa que imposibilita tal superación. Las metáforas tienen la propiedad de dominar la angustia, incluso en quienes no las entienden. Por eso el uso de las metáforas requiere su traducción y no deben tomarse literalmente, porque remiten únicamente a la interpretación de la realidad. Interpretación que implica, entonces, ya una comprensión de la misma. Cuando Blumenberg menciona que “la incapacidad de efectuar o hacer valer una serie de sustituciones es casi idéntica a la incapacidad de delegar competencias en otro y de admitir la representación de las decisiones de muchos en unos pocos”, lo que hace es destacar la división del trabajo, lo que incluye a su vez una percepción diferente del entorno y eso permite que unos cuantos seres –más agudos, dominantes o más perceptivos, quizá más racionales– sean capaces de imponer su opinión.

Posteriormente señala: “Negarse a no participar en persona en todas las cosas constituye un realismo de lo inmediato extremadamente rígido, que quiere decidirlo o codecidirlo todo por sí mismo.” Hay aquí una necesidad inherente de diferenciación que en algún momento servirá para una integración mejor al entorno y en la propia comunidad, primitiva o moderna. Así explica: “El 'arte de vivir' tuvo que ser aprendido como un instrumento necesario, acorde con el hecho de que el ser humano no tiene un entorno específicamente elegido ni perceptible en su 'relevancia' exclusivamente por sí mismo. Tener un mundo propio es siempre el resultado de un arte, si bien no puede ser, en ningún sentido, una 'obra de arte total'”.⁴⁷⁵ Hacia donde apunta es a una interpretación estética o artística de la existencia. ¿Por qué? Porque el arte constituye una forma de expresión individualizada, sensible y elocuente del tránsito del hombre por la vida y su huella todavía ha quedado, aun sin proponérselo, como testimonio indiscutible de la facultad imaginativa de la

472 *Ibid.*, p. 14.

473 *Idem.*

474 La expresión no es únicamente un compendio de todas las direcciones de las que se puede aguardar algo indeterminado, sino un compendio de las direcciones según las cuales se orienta la labor de anticiparse a las posibilidades o de ir más allá de ellas. *Ibid.*, p. 15.

475 *Ibid.*, p. 15.

existencia.

Blumenberg concluye, pues, que el trabajo de deconstrucción del absolutismo de la realidad ya ha iniciado. Esto significa que hay un desconocimiento para entender el paso de un mundo desconocido a uno conocido, porque ocupar el último horizonte (entendido como ese compendio de direcciones según el cual se orienta la labor de anticiparse a las posibilidades o de ir más allá de ellas) significa anticipar los orígenes y las desviaciones de lo no-familiar. “El *homo pictor* no es únicamente el productor de pinturas rupestres para prácticas mágicas de caza, sino también un ser que juega a saltar por encima de su falta de seguridad mediante una proyección de imágenes”.⁴⁷⁶ En este momento expone que al absolutismo de la realidad se le opone el absolutismo de las imágenes y los deseos. La imposición del absolutismo de la imagen exige un espacio cerrado y expuesto a la reflexión interior, porque sólo así puede obtenerse el dominio del deseo, de la magia, de la ilusión, incluso la preparación anticipada del efecto mediante el pensamiento. Pero no sólo eso, sino también en que el poder ilusionista de la magia reside menos en el pensamiento cuanto en su procedimiento. Por tanto, el hombre primitivo habrá de apoyarse en la fuerza otorgada por la protección de la cueva para intentar controlar el orden externo. Y de este modo se daría la superación de lo natural: “En la magia cinegética de sus imágenes rupestres, el cazador toma impulso, a partir de su cubículo, para un movimiento que abarca el mundo de fuera.”⁴⁷⁷ La metáfora ya se encuentra latente en el predominio de la imagen, por eso resulta comprensible el paso natural de la imagen a la metáfora. La fuerza del toro, la cautela del león, la agilidad de los ciervos se puede adivinar en las pinturas rupestres, no sólo como simples animales aislados en su representación, sino también cierto contenido de sus características individuales.

Blumenberg y la teoría metaforológica

La superación del absolutismo de la realidad conduce a la teoría. En este sentido, Blumenberg presentará una nueva forma de comprensión del mundo con la metaforología. Al igual que Wittgenstein, cuando afirma que las metáforas y la diferenciación lingüística son determinantes para la comprensión del mundo, Blumenberg intenta fundar una comprensión del entorno a partir del uso de las metáforas. Su libro, *Paradigmas para una metaforología*, es un extenso tratado en el que explica la historia de la metáfora por los repliegues de la cosmovisión del mundo occidental. El texto es también un intento de responder la pregunta: ¿bajo qué presupuestos

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 16.

⁴⁷⁷ *Idem.*

pueden tener legitimidad las metáforas en el lenguaje filosófico? El planteamiento presupone un ideal filosófico o histórico-filosófico, determinado por la conciencia metodológica cartesiana que hace de la precisión terminológico-conceptual un ideal epistémico, ideal que no legitima las formas del lenguaje cuyo contenido mental no podrá alcanzarse en una fórmula determinada, sino sólo aquellas que se mueven entre la claridad y la distinción.

Alineándose decididamente en contra de esa interpretación típicamente ‘moderna’ de la inteligencia, Blumenberg se inscribe pues de entrada no sólo en el bando de los Vico y los Hamann, sino que se diría además acepta, en un sentido muy general, el impulso nietzscheano-heideggeriano a re-descubrir y traer a primer plano motivos no-reflexivos de largo alcance que fueron dejados en sordina, cuando no sepultados, ocultados, por la filosofía de la representación.⁴⁷⁸

La llamada de atención de Jorge Pérez de Tudela es respecto de todo aquello que suele pasar desapercibido en aras de una complejidad no requerida. Blumenberg, en su artículo de 1957, “La luz como metáfora de la verdad” (*Studium Generale*), apela a que la investigación histórico-conceptual amplíe su enfoque, no sólo centrado en un concepto, el cual puede ser ponderado con la definición y con la intuición, sino en alcanzar lo impensado o lo prepensado, que forma parte de la tarea de la metaforología filosófica, donde hay transformaciones de tipo místico o conjeturas de corte metafísico: “un campo mucho más plástico y sensible para ‘lo inexpresado’” en el que las metáforas, incluso la metáfora de la luz se convierten en medios privilegiados de persecución de los cambios históricos en la metafísica, conforme la metáfora ha experimentado transformaciones sutiles a lo largo de la historia.⁴⁷⁹

En tanto las metáforas ayudarían a entender el mundo, habría que considerar si esto mismo se puede aplicar al mito. ¿Por qué la pregunta? Porque expresiones como conciencia, vida, mundo, historia, no han podido ser resueltas por una filosofía de la representación y que nos sirven para orientarnos teórica y prácticamente. Para Blumenberg esas expresiones sirven de horizonte de comprensión, a manera de metáforas absolutas con las que se pretende dar respuesta a preguntas objetivamente incontestables, pero igualmente imposibles de eliminar, dado que son necesarias.

478 Jorge Pérez de Tudela Velasco, “Estudio introductorio” de *Paradigmas para una metaforología*, p. 22.

479 *Ibid.*, p. 21. Blumenberg considera a las metáforas como rudimentos o restos en el camino del mito al logos. Indican la provisionalidad cartesiana de la situación de la filosofía, cuyo parámetro es el logos. La metaforología es una reflexión crítica que ha de descubrir y transformar en piedra de escándalo lo impropio del enunciado translaticio. Ciertas metáforas pueden ser elementos básicos del lenguaje filosófico, las cuales no se pueden reconducir a la logicidad. *Ibid.*, p. 44.

La metaforología pretende recuperar el ámbito simbólico referido a objetos a los que no siempre correspondería una intuición, como captación inmediata y concreta de lo real. ¿De qué manera es aplicable el uso de la metáfora al ser humano? En tanto animal *symbolicum* el hombre representa la realidad que le resulta inhóspita y de ese modo se familiariza con la misma. Lo cual es evidente cuando el juicio resulta incapaz de una comprensión total (o pretensión de identidad) porque el objeto resulta demasiado amplio (el mundo, la vida, la conciencia, la historia) o porque no hay suficiente espacio libre para el procedimiento de comprensión. Tal es la función que inicialmente tiene el mito, como una manera de reducir el miedo ante la realidad. De modo semejante, la metáfora remite a dicha comprensión de manera más pronta mediante una figura o imagen más simple y contundente.

La idea de Blumenberg es que hay un campo pre-conceptual, el cual puede observarse o captarse mediante las metáforas, siendo la intuición un modo de aprehenderlas. Por tanto, Blumenberg define a las metáforas como un “subsuelo de impulsos que adoptan forma de imágenes, cuya extremada labilidad permite el juego de sustituciones y transformaciones *históricas* a que ese campo de lo pre-conceptual se encuentra inevitablemente sometido”.⁴⁸⁰

Hay otro tipo de metáforas que llama absolutas, las cuales dejan al descubierto certezas, conjeturas, valoraciones fundamentales y sustentadoras que regulan actitudes, expectativas, acciones y omisiones, aspiraciones e ilusiones, intereses e indiferencias de una época que no era reflexivamente consciente de la propia metafórica de la que se servía. Las metáforas absolutas funcionarían como transferencias, cuya función enunciativa, conceptualmente irresoluble, constituiría una pieza esencial en la historia de los conceptos. La identificación de esas metáforas absolutas permitiría que también apareciese bajo otra luz las metáforas rudimentarias o iniciales.

En general, la exhibición de metáforas absolutas debería permitirnos pensar de nuevo a fondo la relación entre fantasía y *logos*, y justamente en el sentido de tomar el ámbito de la fantasía no sólo como sustrato para transformaciones en la esfera de lo conceptual – en donde, por así decirlo, pueda ser elaborado y transformado elemento tras elemento, hasta que se agote el depósito de imágenes— sino como una esfera catalizadora en las que desde luego el mundo conceptual se enriquece de continuo, pero sin por ello

480 *Ibid.*, p. 24. Nietzsche define de modo efectivo la metáfora, más cerca del pensamiento lógico, sin serlo del todo: “Un estímulo percibido y una mirada dirigida a un movimiento, unidos entre sí, presentan la causalidad ante todo como un axioma de experiencia: dos cosas, concretamente, una sensación y una imagen visual determinadas, aparecen siempre juntas. El que la una sea causa de la otra *es una metáfora en préstamo a la voluntad y al acto*: un razonamiento por analogía”. (*El libro del filósofo*, p. 64)

modificar y consumir esa reserva fundacional de existencias.⁴⁸¹

La cita anterior explica que la filosofía no debe reducirse exclusivamente a la identificación o elaboración de conceptos, tal como en algún momento proclamó Gilles Deleuze acerca de la función de la filosofía,⁴⁸² sino por el contrario, debe también buscar esas otras relaciones que el pensamiento racional en algún momento pudiera encontrar con la parte oculta de nuestro entorno y que remite por ejemplo a la fantasía, al ensueño o a la imaginación.

En franca alusión al título de su libro, Blumenberg llama paradigmas a aquellos modelos o formas ejemplares de declinación o modificación conforme a los cuales se puedan conjugar las posibilidades de variación histórica de otros enunciados de tipo metafórico. Considera el mejor ejemplo las metáforas absolutas, con las que se reorganiza trans-conceptualmente un todo vivencial, con arreglo a las cuales una época declina sus elementos de orientación y decisión. Por ejemplo, según Lichtenberg, la metáfora absoluta de la modernidad es: “el puesto del hombre en el cosmos”. Esta metáfora obliga a plantear la pregunta sobre cuál es ese puesto y las respuestas pueden ser diversas. Para el mito y la religión el hombre estará sometido a fuerzas externas y superiores; a su vez, la modernidad lo colocará en el nivel más alto, mientras posea una razón que explique su entorno inmediato, sea éste el mundo o el universo.

La metáfora absoluta queda definida como transporte de la reflexión, sobre un objeto de intuición, a otro concepto distinto, al que no puede corresponder directamente una intuición. Así, se caracteriza la metáfora como modelo en función pragmática, en la que debe ganarse una “regla de reflexión” que pueda aplicarse en el uso de las ideas de razón, por tanto “un principio no de la determinación teórica del objeto, de lo que él en sí sea, sino de la práctica, de lo que la idea de él

481 *Ibid.* p. 45. “La metáfora absoluta se declina metafóricamente en plural. No hay peligro, pues, de que ella misma se convierta en una realidad absoluta. La metáfora absoluta se atenúa a sí misma metafóricamente. Así, la luz o la “potencia” como metáforas de la verdad (*Paradigmen*), el copernicanismo como metáfora del puesto del hombre en el cosmos (*Die Genesis der kopernikanischen Welt*), la navegación y el naufragio como metáforas de la existencia (*Schiffbruch mit Zuschauer*, 1979; *Die Sorge geht den Fluß*, 1987), el libro como metáfora de la legibilidad del mundo (*Die Lesbarkeit der Welt*, 1981), la apertura de las tijeras del tiempo como metáfora de la inconmensurabilidad entre tiempo de la vida y tiempo del mundo (*Lebenszeit und Weltzeit*, 1986), la caída de Tales como metáfora de la risibilidad de la teoría (*Das Lachen der Thrakerin*, 1987) o la caverna como expresión de la doble necesidad humana de protección y de evasión (*Höhlenausgänge*, 1989), no ejemplifican sino aspectos inconceptualizables de la realidad que sólo alcanzamos a representar por medio de vocablos translaticios.” (Luis Durán Guerra, “Metáfora y mundo de la vida en Hans Blumenberg” en *Revista de Filosofía*, Vol. 35, Núm. 2, 2010, p. 108).

482 Ante la definición de que la filosofía es “el arte de formar, fabricar o inventar conceptos”, Deleuze sugiere que no era suficiente mostrar el planteamiento, sino determinar también el momento, la ocasión, circunstancias, paisajes o personalidades, condiciones e incógnitas del planteamiento. Se trata de crear conceptos. (*¿Qué es la filosofía?*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2011, p. 11).

deba venir a ser para nosotros y para el uso de la misma conforme a fin”.⁴⁸³

En resumen, una de las características de la metáfora es su inconceptuabilidad, esto es, toma distancia de cualquier tipo de conceptualización y centra su objetivo en la imagen, en la imaginación, incluso en un imaginario, en tanto conjunto de imágenes, ideas, creencias, ficciones, razones o sin razones de contenido eminentemente social y compartido, que escapa a una completa racionalización.⁴⁸⁴ Así pues, al hombre no le queda por completo la claridad de lo dado, sino el mundo de sus imágenes y constructos, de sus conjeturas y proyecciones, esto es, de su más pura ‘fantasía’.⁴⁸⁵

Cuando Blumenberg habla del discurso ‘translaticio’ de la metáfora, que inicialmente funcionaba como una figura retórica, le interesa superar esa aceptación retórica para lograr un mayor peso de carácter filosófico, esto es, de comprensión y asimilación del mundo. Revalorizar el uso retórico del lenguaje ayudaría a comprender la ocultación que suele efectuarse en torno a la metafórica, puesto que ésta constituye una forma de entender la verdad. Así, señala que la protesta frente a la pretensión sofística de autonomizar la técnica de la persuasión, fueron procesos fundamentales de la historia antigua de la filosofía cuyas irradiaciones sobre nuestra entera historia espiritual aún estamos lejos de dominar. De ahí que generalmente se conciba a la retórica como mero medio operativo, más que un fin en sí mismo.

En la antigüedad el *logos* igualaba por principio al todo del ente, de tal modo que *kosmos* y *logos* eran términos correlativos. Blumenberg comenta que la metáfora no tiene forma de enriquecer la capacidad de los medios de expresión, puesto que sólo es un medio de conseguir que el enunciado sea eficaz. Considera, entonces, que el análisis tiene que interesarse por averiguar la carencia lógica de aquello que la metáfora sustituye, aunque esto se puede considerar una auténtica aporía porque la metáfora no tiene aportación teórica inicial.⁴⁸⁶ Por el contrario, si las metáforas indican la provisionalidad cartesiana de la situación de la filosofía, cuyo parámetro es el *logos*, Blumenberg se refiere con ello a que la razón es el punto de referencia para las metáforas porque la metaforología consiste, pues, en una reflexión crítica que ha de descubrir y transformar aquello sobre lo que se aplica. Por ejemplo, Parménides se expresa del Ser como “semejante a la masa de

483 *Paradigmas para una metaforología*, p. 46.

484 “Lo imaginario, a la vez que se inserta en infraestructuras (el cuerpo) y superestructuras (las significaciones intelectuales), es la obra de una imaginación trascendental que es independiente, en gran parte, de los contenidos accidentales de la percepción empírica.” Jean-Jacques Wunenburger, *Antropología del imaginario*, Ediciones Del Sol, Bs., As., 2008, p. 25.

485 *Paradigmas para una metaforología*, pp. 42-43.

486 *Ibid.*, p. 44.

una esfera bien redondeada, igual en todas direcciones a partir del centro. Ni mayor ni menor podría ser en cualquiera de sus partes”,⁴⁸⁷ aunque dicha metáfora puede parecer insuficiente para caracterizar al Ser. En aras de la simplificación resulta suficiente para vislumbrar o imaginar una totalidad –la esfera–, la misma y única por doquier. Sin embargo, la metáfora cambia una vez que la esfera ya no remite al Ser, sino a Dios. Nicolás de Cusa expone el vínculo o, más bien, la identidad entre Dios y el mundo: “Por lo cual, la máquina del mundo tendrá el centro en cualquier lugar y la circunferencia en ninguno, pues la circunferencia y el centro es Dios, que está en todas y en ninguna parte.”⁴⁸⁸ Blumenberg amplía esta idea:

Desde Parménides y Empédocles la forma esférica del ser es metáfora de la indivisible unidad, de homogénea inviolabilidad y atomicidad. En Platón se añade que la norma ideal de la perfección de la creación demiúrgica del *zoon noeton* (viviente inteligible) encuentra su expresión en el volumen óptimo de la esfera; en consecuencia, en ninguna parte se dice que también el todo de las ideas tenga esa forma, eso sólo va a ser un malentendido, un error de interpretación de los correspondientes pasajes del *Timeo* introducido por Plotino; un error de interpretación que reduce la función metafórica a simbólica.⁴⁸⁹

La hipótesis de Blumenberg es que ciertas metáforas pueden ser elementos básicos del lenguaje filosófico, las cuales no se pueden reconducir a la logicidad o a la racionalidad porque no aducen una mayor explicación que lo ofrecido por la simple imagen. “Pero es más, la identificación de las metáforas absolutas permitiría que también apareciese bajo otra luz esas metáforas que se empezó por llamar rudimentarias, por cuanto que hasta la teleología cartesiana de la logicización, en cuyo contexto aquéllas se califican de ‘residuales’, ya se había estrellado contra la existencia de transferencias absolutas.”⁴⁹⁰

Blumenberg reconoce que la tarea de una *paradigmática* metaforológica es sólo un trabajo preparatorio para una investigación más profunda todavía pendiente, la cual tendría que delimitar campos en los que se pueden conjeturar metáforas absolutas, así como poner a pruebas criterios

487 Parménides, Zenón, Meliso (Escuela de Elea), *Fragmentos*, Aguilar, Bs. As., 1981, pp. 52-53.

488 Nicolás de Cusa, *La docta ignorancia*, Aguilar, Bs. As., 1973, p. 85. El texto pseudo-hermético, *El libro de los veinticuatro filósofos*, dice de modo muy similar: “Dios es una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna. (Véase *Paradigmas para una metaforología*, p. 242. Jorge Luis Borges retoma la idea en su ensayo “La esfera de Pascal”, y cuya frase: “Quizá la historia universal es la historia de la diversa entonación de algunas metáforas” se aplica justamente a la metaforología blumenbergiana).

489 *Paradigmas para una metaforología*, p. 230.

490 *Ibid.*, p. 45.

para su fijación. Asume también que nombrar metáforas absolutas significa observar su resistencia porque no se pueden resolver de manera conceptual, lo que no quiere decir que no puedan ser sustituidas o corregidas, básicamente porque están insertas en la historia.

Tienen historia en un sentido más radical que los conceptos, pues el cambio histórico de una metáfora pone en primer plano la metacínética de los horizontes históricos de sentido y de las formas de mirar en cuyo interior experimentan los conceptos sus modificaciones. Esa relación implicatoria determina la relación de la metaforología con la historia de los conceptos (en sentido estrictamente terminológico) como una relación que se ajusta al tipo de la de servidumbre: la metaforología intenta acercarse a la subestructura del pensamiento, al subsuelo, al caldo de cultivo de las cristalizaciones sistemáticas, pero también intenta hacer comprensible con qué “coraje” se adelanta el espíritu en sus imágenes a sí mismo y cómo diseña su historia en el coraje de conjeturar.⁴⁹¹

Las metáforas, de acuerdo con Blumenberg, no tienen necesidad alguna de manifestarse en el lenguaje, aunque un complejo de enunciados se fusiona de súbito en una unidad de sentido si es que, hipotéticamente, se puede descubrir la representación metafórica que les sirve de guía y en la que esos enunciados puedan ser leídos o comprendidos. La metáfora en general no dice la verdad, pero las metáforas absolutas “responden” a preguntas aparentemente ingenuas, incontestables por principio, cuya relevancia radica en que no se pueden eliminar, porque las encontramos como ya planteadas en el fondo de la existencia. “Tenemos que tener aquí presente que una metaforología no puede llevar a un método para el *uso* de metáforas o para habérselas con las preguntas que se manifiestan en ellas. Al contrario, como cultivadores de la metaforología nos hemos privado ya de la posibilidad de encontrar en las metáforas ‘respuestas’ a esas preguntas incontestables.”⁴⁹²

En este sentido, se asume que la metáfora es un objeto histórico y su valor testimonial presupone que el hablante no posee una metaforología, sino que la crea. Blumenberg considera que esta situación consiste en el programa positivista de una decidida crítica del lenguaje en su “función conductora” del pensamiento, para el que una expresión como “verdadero” se convierte de inmediato en enteramente superflua, o bien la atribución al arte del rendimiento que antaño se depositó en metáforas; “todo lo cual demuestra que la insistencia de esas preguntas no es algo que pueda pasarse por alto.”⁴⁹³ En *Salidas de caverna* Blumenberg señala que una metáfora sirve para

491 *Ibid.*, p. 47.

492 *Ibid.*, p. 62.

493 *Ibid.*, pp. 62-63.

explicar aquello que no puede pensarse, a manera de sustituto, porque en el reino de la metáfora absoluta, en su centro, se decide si hay oportunidad para algo más que lo cognoscible, “que siempre se refiere a lo que es otro y siempre a otros, dejando en blanco el lugar de aquél para quien es de él mismo de lo que se trata. Uno no es importante, concedido; pero nada es más importante que uno.”⁴⁹⁴ Blumenberg establece la relación de la metáfora con las formas del conocimiento, el cual no se limita a un sólo tipo, racional, sino se alude a todo aquello que puede escapar a esa racionalidad característica de la filosofía.

De manera similar, Pier Aldo Rovatti, en su libro *Como la luz tenue*, resalta la relación entre filosofía y metáfora, principalmente porque la filosofía intenta colocarse adelante de la metafísica, aunque con la conciencia de que la separación o despedida definitiva es ilusoria. Apunta que la importancia de la metáfora consiste en su carácter oscilante o contradictorio: “La metáfora asume una importancia teórica que excede cualquier tipo de sectorización, cualquier definición de tipo sencillamente retórico.”⁴⁹⁵ La filosofía, al considerar esencial el lenguaje metafórico, se enfrenta al problema de tomar una nueva identificación teórica de la metáfora. Rovatti se centra en la discusión entre Jacques Derridá (*La mythologie blanche* decreta el fracaso y fin de la metáfora en filosofía) y Paul Ricoeur (*La metáfora viva* atribuye a la metáfora la capacidad de renovar el lenguaje filosófico). En esa discusión el problema es si la metáfora y la metafísica deben permanecer encadenadas o si la metáfora puede reproducir su propia vitalidad. Rovatti plantea la cuestión siguiente: “¿no es tal vez ese vínculo metafísico que la metáfora conserva (una especie de muerte antes de nacer) el que debemos salvaguardar e interpretar?”⁴⁹⁶

Antes de contestar, remite a la definición de metafísica dada por Heidegger, en tanto pensamiento que trata de reducirlo todo a simples cosas o entes, aislables, definibles, utilizables, manejables. Por tanto, metafísica no resulta un término arcaico. Si estamos en la época de la técnica también lo estamos en la del triunfo de la metafísica. La metafísica es el fenómeno de la retirada del ser; el conjunto de formas dirigidas a olvidar o a ocultar el ser. Heidegger afirma que el ser no puede darse sino ocultándose. “Una de las más esenciales certidumbres que tenemos en filosofía es la de que las cosas no se pueden mirar ya directamente cara a cara, so pena de tergiversar la función del pensamiento.”⁴⁹⁷

Anteriormente se definió “metafísica” como una investigación formal, relacionada con la

494 Hans Blumenberg, *Salidas de caverna*, A. Machado Libros, Madrid, 2004, pp. 15-16.

495 Pier Aldo Rovatti, *Como la luz tenue*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1990, p. 9.

496 *Ibid.*, p. 16.

497 *Ibid.*, p. 17.

lógica, sobre temas como el ser, los trascendentales, la substancia, los modos, la esencia, la existencia. Mircea Eliade la define como el camino de la sabiduría o de la libertad, que lleva al centro de su propio ser. No basta con una sola definición porque el término difumina o resalta sus contornos conforme ocurre la historia de su propia recepción o comprensión. Resulta remarcable, sin embargo, que el concepto de metafísica involucra un pensamiento o idea completamente teóricos, en el sentido de un sujeto en estado no sólo de contemplación sino también de participación con su entorno. Lo que está en juego no sólo es la percepción del mundo, sino la integración en el mismo. Esa integración requiere, hasta cierto punto, su certeza. La modernidad no tiene ningún problema en validar tal certeza mediante la racionalidad. El problema radica en que la verdad ya no es la adecuación del pensamiento y la cosa. Por eso resulta indispensable el estudio de la metáfora; es decir, apertura y vínculo de la metáfora deben pensarse juntos. “Si la metáfora remite a algo, no será ya un sentido en sí, una presunta verdad literal. ¿Será entonces un husserliano mundo-de-la-vida (toda nuestra experiencia funcional, que las palabras sólo logran endurecer? ¿O será acaso un fondo simbólico (antiguo, inquietante, indecible, pero que no podemos menos que habitar)?”⁴⁹⁸

Esto último remite, por supuesto, a la postura de Blumenberg sobre el uso de la metáfora para acercarnos a los conceptos y luego a la comprensión del mundo. Rovatti, no obstante, mira con desconfianza esta posición porque aduce que ninguna interpretación es más cierta que otra. Aunque reconoce que el uso de la metáfora puede conducir al ámbito de lo simbólico. “La suspensión del mundo habitual, hecha efectiva a través del uso de la metáfora, saca a la superficie lo 'oculto', se abre a la dimensión simbólica, disfrazada desde hace siglos de razón elucubrador. La metáfora sería un acceso a lo simbólico.”⁴⁹⁹ Rovatti destaca la caracterización del símbolo como unión fragmentada, que implica un regreso; constituye también una dimensión de la experiencia, una orientación del vivir, un apartamiento de lo habitual, que conlleva una desorientación frente a las nociones comunes de sujeto-objeto, representación-imagen. Este vaivén de duplicación y reabsorción en el símbolo por parte de la metáfora remite a la postura de Heidegger entre lo tranquilizador y trágico, entre lo afirmativo y nihilista: “la efectiva oscilación del pensamiento de Heidegger podría ser reconocida (y hecha operar) en el funcionamiento mismo de la metáfora o – para atenernos a Heidegger– en la *divergencia* que aúna pensamiento y poesía.”⁵⁰⁰ No esperamos abundar sobre esta idea, simplemente señalar que el uso de la metáfora implica un vínculo con el

498 *Ibid.*, p. 18.

499 *Ibid.*, p. 20.

500 *Ibid.*, p. 21.

elemento simbólico, incluso poético, creativo. Ello implica también el recurrir como punto final a la experiencia vital como elemento primordial de inicio y arribo: “En el movimiento abismal dentro del cual toda metáfora que habla se revela al fin como metáfora de la metáfora, tal vez se nos conceda un camino a través del cual reconocer los modos con los que tratamos de 'habitar' nuestro pensamiento (o sea, nuestra experiencia viviente tomada como tema).”⁵⁰¹

Modernidad y nihilismo⁵⁰²

Blumenberg sostiene que si la modernidad ha venido a ser la época de la conciencia ilimitada, al ser esencialmente temporal, tiene que hallar el hilo conductor que ayude a salir del laberinto planteado por la imposibilidad de unir el conocimiento objetivo y la autoevidencia subjetiva, la finitud conocida y la infinitud sentida;⁵⁰³ es decir, la propia conciencia ha de encontrar las vías de explicación a su confrontación con lo real, haciendo valer su capacidad de comprensión y razonamiento. Tal es la exigencia moderna. Sin embargo, Blumenberg señala que la salida del laberinto, del dilema entre conocimiento objetivo y autoevidencia subjetiva, lo ofrece el planteamiento de la cuestión para exponer metafóricamente la ilimitación de la conciencia. Blumenberg recurre a la apertura estética, reflejada en la novela.

El género “novela”, ya no multiplicidad de formas cerradas sino continuo de posibilidades y grados de desarrollo con principio y final abierto, guarda con el concepto de modernidad una relación preferente, la de una consistencia definida sólo por la forma temporal en cuanto tal. Cada comienzo es un artefacto que expone sin rebozo alguno e incluso convierte en acicate estético lo contingente de sus perfiles, la circunstancia de ser precisamente éstos y no otros.⁵⁰⁴

¿Por qué es importante la novela para la época moderna? Porque lo representativo para la conciencia se funda en una forma común de entender su temporalidad como condición de un

501 *Ibid.*, p. 25.

502 La palabra la utilizó por primera vez Franz von Baader en 1886 y entendía el nihilismo como “el empleo abusivo de la inteligencia destructora de la religión”. Posteriormente se entenderá como la universal y radical crisis de la idea de realidad, fundada ésta sobre la certeza indiscutible y evidente. (Hans Blumenberg, *Literatura, estética y nihilismo*, Editorial Trotta, Madrid, 2016, pp. 34-35). En el caso de Nietzsche, el término aparece en sus escritos póstumos de 1880 a 1886, como desvalorización de los valores existentes, como pérdida y muerte de Dios y de la verdad que cuestionan radicalmente la existencia de un punto arquimédico para la fundamentación del mundo, la moral, la política y la economía. (Manfred Ridel, *Nihilismo europeo y pensamiento budista*, UAM-Instituto Goethe-Servicio Alemán de Intercambio Académico-Editorial Porrúa, México, 2002, pp. 10-11).

503 Hans Blumenberg, *Salidas de caverna*, p. 16.

504 *Ibid.*, pp. 16-17.

presente que tiene al recuerdo y a la expectativa como resultados que valoren lo vivencial del ser humano. “Este estado de cosas había de definir formalmente a la novela cada vez más, aunque por ello hubiera ir a parar en representación de la conciencia en trance de alumbrarse a sí misma. En consecuencia ese criterio formal viene a ser criterio de su 'posición histórica' al refinarse la interpretación de su función de época.”⁵⁰⁵ Es importante el comienzo en toda obra porque habla de la necesidad de no renunciar a un inicio. Blumenberg observa que la distinción entre lo que cabe vivir y lo que cabe inventar no le pertenece exclusivamente al género novelístico, porque de alguna forma siempre tiene que ver con una cuestión humana.

El mundo es lo que puede ser reconquistado: el de todos en vigilia, el individual en el recuerdo, que no es sino prevalecer la identidad frente a las irrupciones de discontinuidad, pérdida y olvido. Sueño, olvido y muerte son exigencias, como tales imposibles de experimentar, de renunciar a esa consistencia de un vivir agotador, la única capaz de hacer definitivamente discernible realidad y ficción.⁵⁰⁶

Por eso resulta importante la necesidad de emprender una búsqueda y terminarla para enfrentar el sinsentido de la existencia o confrontar la realidad más inmediata. Lo cual es una forma de enfrentar el nihilismo que se avizora. Si, como Blumenberg sostiene, la base del nihilismo es “la renuncia a la pregunta por el sentido, pero también el hecho de que el presupuesto de su acción es una *tabula rasa*, un espacio vacío” y que “todo actuar de signo nihilista ha de reivindicar una *creatio ex nihilo*”,⁵⁰⁷ entonces resulta determinante tomar un punto de apoyo para evadir esa creación a partir de la nada y que remite de modo innegable a la experiencia vital humana. Y esta experiencia implica, por supuesto, la remisión al elemento teórico. Refiriéndose a la obra de Ernst Jünger, Blumenberg señala que los procesos teóricos se convierten, para Jünger, en concentraciones de poder, lo que posee “una radiación de fuerzas que hace confiar en la capacidad de oponerse, 'únicamente con el puro poder del espíritu', al proceso nihilista.”⁵⁰⁸

En su texto de 1950, *La distancia ontológica*, Blumenberg afirma que la problematización epistemológica (cartesiana) de la certeza es una forma de evitar el nihilismo, que a su vez fue legado a la ciencia moderna y su “concepto de realidad”; ahora se esboza una revisión del nihilismo a partir del concepto de realidad en la literatura alemana contemporánea, considerando dicho

505 *Ibid.*, p. 18.

506 *Ibid.*, p. 20.

507 Hans Blumenberg, *El hombre de la luna*, Pre-Textos, Valencia, 2010, p. 23.

508 *Ibid.*, pp. 35-36.

concepto “uno de los objetos más importantes de la creación artística.”⁵⁰⁹ Su libro, *Literatura, estética y nihilismo*, se centra básicamente en reconocidos autores literarios, como Eliot, Faulkner, Hemingway, Waugh y Kafka, pero no puede evitar realizar observaciones pertinentes de corte eminentemente filosófico. Por ejemplo, afirma de Kafka que supo prever la situación nihilista que se avecinaba, además de que la figura del padre resulta decisiva para su obra porque “reclama su especificidad como forma teológica generadora de una conciencia de la trascendencia que no puede derivarse propiamente de realidad humana alguna”.⁵¹⁰ La obra de Kafka busca superar la figura teológica, su propio padre, mediante la afirmación de sí del individuo. Anticipándose a su texto posterior *La legitimación de la edad moderna*, Blumenberg destaca la necesidad de reocupar el vacío dejado por la retirada del absoluto. El absoluto en la modernidad queda establecido por la racionalidad.

Así, la propuesta temporal de T. S. Eliot implica la observación de la realidad con una mirada distinta a la que preconiza la modernidad, al margen del tedio y de la indiferencia, esto es, de la actitud incoherente en que se advierte y revierte incesantemente la decadencia del ser. Para Blumenberg, Eliot pretende recuperar aquellos aspectos de las formas míticas del pasado que puedan ser útiles en el presente para sobreponernos a una visión pesimista de la historia, en especial por medio de una reelaboración del mito cristiano en el que el fin lleva a un nuevo comienzo.⁵¹¹ De modo similar, en el ensayo sobre Faulkner, cuando éste dice, en *Santuario*, “El pasado nunca muere, ni siquiera es pasado”, Blumenberg agrega: “¡Esta es la fórmula exacta del mito!”.⁵¹²

La idea de Blumenberg es clara al asumir que el concepto moderno de realidad se sustenta en la idea de objetividad científica. Explica que el terremoto de Lisboa de 1755 aniquiló los esfuerzos del siglo XVIII por justificar que la creación divina y el gobierno del universo bajo los criterios de razón habían hecho el mejor de los mundos posibles. Lo nihilista de este proceso no sólo hizo temblar una cierta teoría teológica o una idea filosófica, sino que puso de manifiesto que el concepto de realidad dominante no podía basarse en la voluntad divina. Dios no resistió el escrutinio de la razón y ya no encajaba en la estructura misma de la realidad.⁵¹³

Lo fundamental del proceso nihilista es que cada época histórica considera la realidad a la luz de una cierta pretensión, la cual consiste en lo evidente e incuestionado, sobre lo que yacen

509 Hans Blumenberg, *Literatura, estética y nihilismo*, p. 10.

510 *Ibid.*, p. 12.

511 *Ibid.*, p. 19.

512 *Ibid.* p. 21 y p. 114.

513 *Ibid.*, p. 25.

convicciones, teorías, normas o valores. No hay seguridad de que exista lo evidente. Es el presupuesto histórico originario, algo que se puede considerar a partir de un cambio acontecido. “Si ahora en el centro de la conciencia aparecen sucesos, experiencias, problemas que ponen en cuestión la obviedad y evidencia de la pretensión imperante sobre la realidad, entonces se aproxima una de esas grandes y profundas crisis de la historia humana.”⁵¹⁴ La crisis conlleva una pretensión ante lo que debe ser considerado real y evidente que desaparece ante nuevas experiencias. El concepto de realidad, bajo cuyo dominio las grandes conquistas intelectuales y técnicas de la modernidad se llevaron a cabo, se entiende como la pretensión de una potencia única capaz de generar una comprensión homogénea de lo real y la unidad de esa pretensión moderna de la realidad consiste en la objetividad.

El criterio de realidad es el experimento: es “real” aquello que da lugar, según condiciones definidas, conocidas y establecidas por el hombre, a fenómenos previsibles regulados por leyes concretas. El despliegue singular de la ciencia y la técnica de la Modernidad es el desarrollo de esa pretensión fundamental de objetivación, de hacer disponible la realidad de un modo teórico-práctico. La realización temporal de esa pretensión de mostrar, en consecuencia, la trayectoria histórica propia del *progreso*.⁵¹⁵

Desde Descartes a Hegel tal concepción ha sido llevada a sus últimas consecuencias filosóficas en el idealismo y en el impulso científico del siglo XIX. Blumenberg se pregunta cómo fue posible el hundimiento del idealismo y el surgimiento del nihilismo. De acuerdo con este proceso nihilista, la pretensión moderna sobre la realidad estalló y se hizo pedazos contra experiencias inesperadas e ineludibles: “la firme e incuestionada realidad quedó aniquilada, evaporada y desrealizada en la mutación de los horizontes”. Los valores y las normas perdieron su seriedad y, en el orden ontológico, su desmoronamiento sólo es un síntoma de un hundimiento aún más profundo. “No obstante, para la vida histórica, el primer síntoma que hace perceptible la crisis es el relajamiento de los vínculos éticos, y también aquí Nietzsche fue el primero en vislumbrar el nihilismo que se avecinaba.”⁵¹⁶

Blumenberg considera que para comprender esta crisis histórica se deben resaltar las experiencias en que la conciencia de realidad se haya roto. Esta confrontación con el nihilismo debe

514 *Ibid.*, p. 26.

515 *Idem.*

516 *Ibid.* pp. 26-27.

preparar una comprensión de la realidad que rescate las experiencias arruinadas del último siglo y hacerlas disponibles en el horizonte de su mundo, tarea que sólo puede ser realizada por el arte y la poesía. Por eso asume que las novelas de Kafka se pueden entender como anagramas poéticos de la experiencia irrenunciable y sobrevenida de lo no objetivo, con una potencia que reemplaza y anula la significación de las escalas y criterios objetivos porque hay una des-realización cuando se cuestiona el mundo de las leyes objetivas y las probabilidades. La conclusión es que lo más real determina nuestro destino, pero también es lo que menos se puede objetivar.

El ser está desgarrado por los abismos de la trascendencia, no sólo en los dominios metafísicos más remotos, sino en lo más cercano y cotidiano, en la separación en el seno mismo del entendimiento entre persona y persona (“La pareja”). Así, en el sentido de la pretensión tradicional de objetividad, se abre una dimensión de la experiencia que no “es” ni puede “ser” una dimensión nihilista, que no cabe ser reconocida en las categorías aún efectivas de la comprensión moderna del ser, pero que por su parte, en su *indemostrabilidad*, pone en suspenso y nihiliza estas categorías.⁵¹⁷

El ser ya no es algo sólido que le sirve al hombre para construir lo artificial. Ya no es el fundamento de la modernidad. Por el contrario, el hombre es llamado por la vorágine de procesos incomprensibles. De ahí que Kafka asuma que el intento de la ciencia para entender el hombre y su destino ha fracasado. Para Blumenberg el hombre se revela mediocre, lo que equivale a ser anónimo, lo cual es sólo en apariencia, porque desde una perspectiva más profunda, es único, totalmente aislado, el más desigual entre los desiguales, la individualidad absoluta.

La perspectiva humana es completamente apegada al mundo moderno, en que debe adaptarse a nuevas formas de corte objetivo, en detrimento de su propia persona porque el sentido de su vida radica en la aceptación de su propia libertad. Esto significa que debe ser él mismo y permanecer en el único camino al que ha sido llamado. La aportación de la obra de Kafka a la comprensión del proceso del fenómeno histórico del nihilismo consiste en que dicho proceso, esto es, el hundimiento del ser de la realidad de un mundo (también le llama des-realización) sucede a través de un acontecimiento en el que se muestra el absoluto, como experiencia incondicionada, en el que el mundo habitual se quiebra como paradoja.⁵¹⁸

El absoluto se muestra en un reflejo indirecto, el del escándalo. ¿Por qué? Porque no puede

517 *Ibid.*, p. 28.

518 *Ibid.*, p. 29.

ser asumido como algo real ni verdadero, sino como equivocado, incompleto e incompetente. De ahí que la situación de nihilismo moderno reside en la inmediatez, es decir, en un mundo que se desintegra en la nada de las nuevas y destructivas experiencias. Experiencias que contienen el nuevo ser, anunciado en un ocultamiento insoportable, del cual la época actual no sabe si eso oculto es el vacío o la plenitud. La confusión, el caos, vuelve a hacerse presente. En este momento, en que el absurdo se convierte en la esencia del ser, la única salvación posible es liberarse del ser. Entonces lo humano parece estar arrojado sin remedio a Satán, a los demonios, a la nada. Por eso sobre las obras y la experiencia con el nihilismo se destacan tres aspectos: la singularidad y distancia de los otros hombres; la historia como suceso inderivable y último en sí mismo; la realidad de la trascendencia como algo no resoluble racionalmente, pero inevitable. Un ser separado, sin historia y sometido a lo irracional es parte final de este proceso. De ahí que el hombre se entrega a la nada y se vuelve nihilista, rompe además con el mundo objetivo, regular, y se vuelve anarquista, alterador de la moralidad. Por eso el nihilismo es la pérdida de la inteligibilidad del sí mismo.

Así, en todas las épocas, recae sobre el filósofo la sospecha de que él mismo sea “nihilista”. A esto hay que decir: la filosofía, en su posibilidad, no en su forma efectiva es una disposición que contiene una amenaza de nihilismo. Si el nihilismo es una “caída”, un “desmoronamiento” de la conciencia de la realidad, entonces siempre supondrá una amenaza mayor para aquello que se quiera mantener rígido, saturado y tranquilo.⁵¹⁹

Para Blumenberg la tarea de la filosofía debe consistir en superar ese escollo nihilista por medio del vínculo artístico de la poesía y su experiencia.⁵²⁰ A esta conclusión llegan tanto Nietzsche como Heidegger en su crítica a la modernidad, así sea por caminos distintos.

519 *Ibid.*, p. 34.

520 De modo parecido, Châtelet remite a la música porque constituye el acto de la razón sensible y revela la materialidad de movimientos atribuidos al alma y que actúan en el cuerpo y como instauración de relaciones humanas. “Sin alma y sin trascendencia, material y relacional, la música es la actividad más razonable del hombre. La música hace y nos obliga a hacer el movimiento. Asegura nuestro entorno, y lo puebla de singularidades. Nos recuerda que la función de la razón no es representar, sino actualizar la potencia, es decir, establecer relaciones humanas en un materia (sonora).” François Châtelet, *op. cit.*, pp. 32-34

Nietzsche, nihilismo y posmodernidad

Gianni Vattimo en *El fin de la modernidad* propone aclarar la relación entre los resultados de la reflexión de Nietzsche y Heidegger sobre el fin de la modernidad y el inicio de la posmodernidad. Por un lado el eterno retorno de Nietzsche y por el otro lado el rebasamiento de la metafísica de Heidegger. Para Vattimo se trata de tomar la crítica de Heidegger sobre el humanismo o el anuncio de Nietzsche respecto del nihilismo consumado como momentos “positivos” para una reconstrucción filosófica y no tan sólo como síntomas y denuncias de la decadencia.⁵²¹ Vattimo explica acerca del prefijo *post* que remite a la actitud de ambos filósofos para analizar la herencia del pensamiento europeo mediante una crítica, aunque se negaron a proponer una superación crítica porque ello implica moverse en los mismos términos del desarrollo del pensamiento moderno. Desde su punto de vista, la modernidad se puede caracterizar de la siguiente forma:

Un fenómeno dominado por la idea de la historia del pensamiento, entendida como una progresiva 'iluminación' que se desarrolla sobre la base de un proceso cada vez más pleno de apropiación y reapropiación de los “fundamentos”, los cuales a menudo se conciben como los “orígenes”, de suerte que las revoluciones, teóricas y prácticas, de la historia occidental se presentan y se legitiman por lo común como “recuperaciones”, renacimientos, retornos.⁵²²

La idea de superación concibe el curso del pensamiento de manera progresiva, donde lo nuevo se identifica con lo valioso mediante la recuperación y apropiación del fundamento-origen. Esa es la crítica de Nietzsche y Heidegger hacia la modernidad. Ambos se encuentran en la situación de tener que tomar críticamente distancia respecto del pensamiento occidental en cuanto pensamiento del fundamento, aunque no pueden criticarlo en nombre de otro fundamento más verdadero. Por esto último se les considera filósofos de la posmodernidad. De acuerdo con Vattimo la filosofía de los siglos XIX y XX niega las estructuras estables del ser, las cuales conducen a la certeza. La disolución del ser resulta parcial en los grandes sistemas del historicismo metafísico del XIX, pues el ser no “está”, sino evoluciona y mantiene cierta estabilidad ideal. Nietzsche y Heidegger lo conciben como evento, de modo que resulta decisivo ubicar nuestra situación y la del ser de modo diferenciado. “La ontología no es otra cosa que interpretación de nuestra condición o

521 Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1986, p. 9.

522 *Ibid.*, p. 10.

situación, ya que el ser no está en modo alguno fuera de 'evento' el cual sucede en el 'historizarse' suyo y nuestro.”⁵²³

Vattimo caracteriza a la modernidad como la “época de la historia” frente al pensamiento antiguo o mítico, el cual mantiene una visión naturalista y cíclica del mundo. La modernidad plantea la idea de la historia como el eje de la salvación articulada en creación, pecado, redención y espera del juicio final; la modernidad confiere además una dimensión ontológica a la historia y da significado determinante a nuestra colocación en el curso de la misma. Ante esto, todo discurso sobre la posmodernidad⁵²⁴ es contradictorio, lo cual conforma una de las objeciones más difundidas contra dicha noción. En lo moderno figuran las categorías de lo nuevo, del progreso y la superación. De ahí que pretender representar una novedad en la historia coloca a lo posmoderno en esa misma línea que critica. Pero lo posmoderno se caracteriza no sólo como novedad ante lo moderno, sino como disolución de esa categoría o como experiencia del “fin de la historia”, en lugar de presentarse como un estadio diferente de la historia misma. Esta caracterización finalista es la circunstancia de que, mientras en la teoría la noción de historicidad se hace cada vez más problemática, en la práctica historiográfica y en su autoconciencia metodológica la idea de una historia como proceso unitario se disuelve y en la existencia concreta se instauran condiciones efectivas que le dan una especie de inmovilidad realmente no histórica, esto es, la historia no sería ya posible, pero desde una perspectiva completamente que pareciera inconcebible, tal como es el elemento posmoderno.

La historia que, en la visión cristiana, aparecía como historia de la salvación, se convirtió primero en la busca de una condición de perfección intraterrena y luego, poco a poco, en la historia del progreso: pero el ideal del progreso es algo vacío y su valor final es el de realizar condiciones en que siempre sea posible un nuevo progreso. Y el progreso, privado del “hacia dónde” en la secularización, llega a ser también la disolución del concepto mismo de progreso, que es lo que ocurre precisamente en la cultura entre el siglo XIX y el siglo XX.⁵²⁵

La historia consiste en una narración, un relato o discurso que no resulta del todo consistente

523 *Ibid.*, p. 11.

524 Vattimo señala: “Se puede sostener legítimamente que la posmodernidad filosófica nace en la obra de Nietzsche y precisamente en el lapso que separa la segunda consideración inactual (*Sobre la utilidad y desventaja de los estudios históricos para la vida*, 1874) del grupo de obras que en pocos años se inaugura con *Humano, demasiado humano* (1878) y que comprende también *Aurora* (1881) y *La gaya ciencia* (1882).” *Ibid.*, p. 145.

525 *Ibid.*, p. 15.

y fácilmente puede ser ignorado, como cuando Benjamin habla de la historia de los vencedores, quienes conservan aquello que les conviene para legitimar su poder. En última instancia, lo que legitima y hace dignas de discusión las teorías sobre lo posmoderno es el hecho de que su pretensión de un cambio radical respecto de la modernidad no parece del todo infundada. En este sentido, se aspira a una posibilidad diferente de la existencia. Así como para Nietzsche y Heidegger se trata de superar la postura negativa de la condición posmoderna, hacia una posibilidad positiva. Nietzsche habló oscuramente de un posible nihilismo positivo y activo. A su vez, Heidegger aludió a lo mismo con su concepto de *Verwindung* (superación) de la metafísica. Por eso Vattimo pide revisar lo que llama el debilitamiento del ser.

El acceso a las chances positivas que, para la esencia misma del hombre, se encuentran en las condiciones de existencia posmoderna sólo es posible si se toman seriamente los resultados de la “destrucción de la ontología” llevada a cabo por Heidegger y, primero, por Nietzsche. Mientras el hombre y el ser sean pensados metafísicamente, platónicamente, según estructuras estables que imponen al pensamiento y a la existencia la tarea de “fundarse”, de establecerse (con la lógica, con la ética) en el dominio de lo que no evoluciona y que se reflejan en una mitificación de las estructuras fuertes en todo campo de la experiencia, al pensamiento no le será posible vivir de manera positiva esa verdadera y propia edad posmetafísica que es la posmodernidad.⁵²⁶

El requerimiento consiste en una postura que no se limite a lo novedoso como fin último. La posmodernidad vislumbra un campo de posibilidades y no el infierno de la negación de lo humano. De aquí la búsqueda de una concepción no metafísica de la verdad o de su interpretación, no a partir del modelo positivo del saber científico, sino a partir de la experiencia del arte y de la retórica. No se trata de reducir la experiencia de la verdad a emociones y sentimientos subjetivos, sino reconocer el vínculo de la verdad con el monumento, la estipulación, la sustancialidad de la transmisión histórica. El planteamiento es una apología del nihilismo, como situación en la que el hombre abandona el centro para dirigirse hacia el margen o hacia lo desconocido. Para Heidegger es el proceso en el cual del ser como tal “ya no queda nada”: “El nihilismo atañe ante todo al ser mismo, aun cuando esto no se acentúe como para significar que el nihilismo atañe a algo más que 'sencillamente' al hombre.”⁵²⁷

Para Nietzsche el nihilismo tiene que ver con la muerte de Dios o la transvaloración de

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 23.

todos los valores. Para Heidegger el ser se aniquila cuando se transforma completamente en valor.⁵²⁸ La coincidencia con el “dios ha muerto” y la transvaloración de los valores supremos se observa porque para Nietzsche ha desaparecido el valor supremo, Dios. En el caso de Heidegger, esto no quita sentido al concepto de valor y lo libera en sus potencialidades: “sólo allí donde no está la instancia final y bloqueadora del valor supremo Dios, los valores se pueden desplegar en su verdadera naturaleza que consiste en su posibilidad de convertirse y transformarse por obra de indefinidos procesos.”⁵²⁹

De acuerdo con Vattimo, Nietzsche elaboró una teoría de la cultura en que el conocimiento del origen aumenta la insignificancia del mismo. La cultura se halla en las transformaciones y la retórica sustituye a la lógica. De igual modo, si el ser se diluye en el discurrir del valor, en las transformaciones indefinidas de la equivalencia universal, entonces todo es igual a todo o nada equivale a nada. No hay puntos fijos ni puntos de referencia que permitan establecer una posición equilibrada y veraz. Para Nietzsche, Dios muere en la medida en que el saber ya no tiene necesidad de llegar a las causas últimas, en que el hombre no necesita ya creerse con un alma inmortal. Dios muere porque se lo debe negar en nombre del mismo imperativo de verdad que siempre se presentó como su ley y con esto pierde también sentido el imperativo de la verdad y esto ocurre porque las condiciones de existencia son ahora menos violentas y menos patéticas. Aquí, en esta acentuación del carácter superfluo de los valores últimos, se encuentra la raíz del nihilismo consumado. El resultado es que “el mundo verdadero se ha convertido en fábula”, como dijo Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos*.⁵³⁰ Después agrega que la fábula ya no es tal porque no hay ninguna verdad que la revele como apariencia e ilusión, aunque no pierde del todo su sentido. “En efecto, la fábula impide atribuir a las apariencias que la componen la fuerza contundente que correspondía al *ontos on* en metafísica.”⁵³¹ Lo que viene después es una alteración de los valores actuales: de acuerdo con Nietzsche una vez que se reconoce el carácter fabulador del mundo verdadero, se atribuye luego a la fábula la antigua dignidad metafísica del mundo verdadero.

528 Vattimo sostiene la tesis de que el nihilismo consumado es nuestra única oportunidad. En el sentido de Heidegger, el nihilismo sería la indebida pretensión de que el ser, en lugar de subsistir de manera autónoma, independiente y propia, esté en poder del sujeto. La reducción del ser al valor se refiere a valor de cambio. Así, el ser es la reducción del ser al valor de cambio. *Ibid.*, p. 24.

529 *Ibid.*, p. 25. La fábula equivale al mito. Parafraseando a Nietzsche, diremos “el mundo verdadero se ha convertido en mito”.

530 Véase Friedrich Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*, Edimat libros, Madrid, 2000, pp. 571-572.

531 Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, p. 28.

La experiencia que se ofrece al nihilista consumado no es en cambio una experiencia de plenitud, de gloria, de *ontos on*, sino que se trata de una experiencia desligada de los presuntos valores últimos y referida de manera emancipada en cambio a los valores que la tradición metafísica siempre consideró bajos e innobles y que de este modo quedan rescatados y vueltos a su verdadera dignidad.⁵³²

El término nihilismo en la terminología de Nietzsche conserva, al igual que el término “fábula”, algunos de los rasgos que tiene en el lenguaje común: el mundo en que la verdad se convirtió en fábula es efectivamente el lugar de una experiencia que no es ya auténtica, que no es la experiencia ofrecida por la metafísica. Esta experiencia no es auténtica porque la autenticidad ha perecido con la muerte de Dios. Al equiparar ambos conceptos entonces lo que resulta es una idea que remite a la ficción, entendida ésta como mentira o alteración de la realidad. De la fabulación al engaño hay un solo paso; el engaño forma parte de una concepción alterada de la realidad, más que de la verdad.

Esta es (interpretada a la luz de Nietzsche, de Heidegger, de la realización del nihilismo) la cuestión de la generalización del valor de cambio en nuestra sociedad, esa cuestión que a Marx le parecía todavía sólo definible en los términos morales de la “prostitución generalizada”, en los términos de la desacralización de lo humano. La resistencia a esta desacralización, por ejemplo la crítica a la cultura de masas (no del totalitarismo, entiéndase bien) que tiene su origen en la escuela de Francfort, ¿no podría ser descrita todavía como nostalgia de la reapropiación, nostalgia de Dios, nostalgia del *ontos on* y, en términos psicoanalíticos, como nostalgia de un yo imaginario que se resiste a la peculiar movilidad, inseguridad y permutabilidad de lo simbólico?⁵³³

Por eso se comprende que “la generalización del valor de cambio” constituya un elemento básico de la sociedad moderna, donde los valores humanos son minimizados y se exalta por el contrario la individualidad y racionalidad exacerbadas, en detrimento del mundo natural. La crítica a la cultura en general no ha sido del todo suficiente y la pregunta de Vattimo remite inexorablemente a una nostalgia siempre latente en la humanidad incompleta y ávida de un equilibrio que pareciera imposible. Las posturas de Nietzsche y de Heidegger ante la modernidad resultan otras infructuosas tentativas por solventar una cuestión prácticamente irresoluble. Vattimo lo confirma cuando comenta que la reducción de todo valor de cambio es el mundo convertido en

532 *Idem.*

533 *Ibid.*, p. 29.

fábula. El ser también es valor de cambio y la transformación del mundo en fábula conduce al nihilismo en cuanto supone un debilitamiento de la fuerza terminante de la realidad. “En el mundo del valor de cambio generalizado todo está dado como narración, como relato.”⁵³⁴ Además, si lo simbólico queda a disposición de la técnica, de la secularización, del debilitamiento de la realidad de la época moderna, el resultado es una acentuación de la alienación, expropiación, des-realización del mundo. El nihilismo de Nietzsche exhorta a la despedida de lo real; en el caso de Heidegger, se pierde el ser como fundamento para saltar a su abismo. Esto también significa que la esencia de la técnica no es algo técnico:

También la técnica es fábula, es saga, mensaje transmitido; verla en esta relación la despoja de sus pretensiones (imaginarias) de constituirse en una nueva realidad “fuerte” que se pueda aceptar como evidente o glorificar como el *ontos on* platónico. El mito de la técnica deshumanizante y también “la realidad” en las sociedades de la organización total son entumecimientos metafísicos que continúan interpretando la fábula como “verdad”. El nihilismo acabado como el *Ab-grund* [abismo] heideggeriano, nos llama a vivir una experiencia fabulizada de la realidad, experiencia que es nuestra única posibilidad de libertad.⁵³⁵

El nihilismo nietzscheano no es una alternativa ante la modernidad, puesto que ni siquiera es una crítica abierta. Se presenta más bien como un punto de continuación de la modernidad, aunque no es el único. Manfred Riedel lo ubica dentro de la tradición oriental, cerca del pensamiento budista y su visión resulta más profunda que la de Schopenhauer, quien acerca el budismo al cristianismo y esconde el interés moral con el gesto contemplativo del sabio. Para Riedel, Nietzsche realiza un diagnóstico sobre la vida que ya no parece ser tan incierta, contingente y absurda como en Europa; destaca que “el placer por la existencia ha aumentado y se opone a lo más profundo a la autonegación moral-ascética, al ‘placer por el no ser’.”⁵³⁶

Posteriormente señala que Nietzsche presiente los peligros para un pensamiento comprendido y ejecutado como cosa de expertos el cual deviene mediocre y no toca los sentimientos del ser humano. Para Nietzsche el nihilismo aparece no porque el disgusto por la existencia sea mayor que antes sino porque se desconfía de que el mal y la existencia tengan algún sentido. Además, si se piensa en una existencia sin sentido, retornando de modo inevitable, es el

534 *Ibid.*, p. 30.

535 *Ibid.*, p. 32.

536 Manfred Riedel, *op. cit.*, p. 43. Para Nietzsche el poder (*Macht*) alcanzado por el hombre permite una reducción de los medios de castigo, de los cuales la interpretación moral era el más fuerte.

nihilismo extremo, la nada o el sinsentido eternamente.⁵³⁷ Si la teoría del eterno retorno excluye todas las finalidades entonces es nihilista; por otro lado, si no conoce un final hacia la nada, eleva intelectualmente el nihilismo al grado extremo y último con el fin de combatirlo con sus propios medios y de esta manera, superarlo. “Por consiguiente, se trata de la conrahipótesis filosófica a la hipótesis de la moral cristiana, una 'forma europea del budismo', de la cual Nietzsche afirma que la energía acumulada de conocimientos y acciones obliga a los europeos a tomar tal conciencia.”⁵³⁸ El gran vacío oriental se representa con un círculo, una idea budista que no oprime ni limita sino eleva y libera. El vacío se experimenta como plenitud, semejante al viraje de la negación hacia la afirmación del Ser, a lo que Nietzsche llama budismo europeo. No hay un final hacia la nada (la gran alegría y pasión panteístas). Schopenhauer recomienda este final en tanto ideal de la vida pesimista.

La filosofía de Schopenhauer está en el inicio de las reinterpretaciones de palabras fundamentales de las doctrinas de sabiduría orientales frente a las que Nietzsche mantiene una reserva escéptica. Lo que reconoce a través de Schopenhauer es la trama platonizante en el tejido del Nihilismo europeo: la diferenciación metafísica entre el mundo verdadero y el mundo aparente, entre esencia y apariencia.”⁵³⁹

Tomar el camino del Nirvana, como recomienda el budismo, según Nietzsche, equivoca la experiencia de la nada del pensamiento oriental al interpretar en el sentido occidental el vacío allí indicado como autonegación de la voluntad de vivir. El camino de Schopenhauer repite el modo de pensar metafísico del perecer, que moralmente se presenta como el hacerse perecer y acelera la precipitación del no hacer moderno. Nietzsche vincula la forma europea del budismo a fenómenos del ocaso, como la destrucción de la naturaleza, el odio de sí mismo y la tendencia al extremismo social por parte de los menos afortunados. Actitudes todas estas cercanas a la modernidad. Nietzsche usa metáforas que aluden al budismo, como lo Uno, el primer sol de creación de éxtasis espiritual, el vínculo entre Ser y no-Ser. Además, de la oposición entre la palabra “emergencia” y la interpretación moralizante de Schopenhauer sobre el Nirvana como desaparición en la nada. Sin embargo, Nietzsche desarrolla el eterno retorno de lo mismo, que afirma sin restricciones el Ser en el supuesto de que en cualquier momento de los sucesos se alcance “algo” y siempre un mismo que como tal pueda ser aprobado, es decir, *afirmado*. “La fuerza del carácter de Spinoza generalizada,

537 *Ibid.*, pp. 45-46.

538 *Ibid.*, pp. 46-47.

539 *Ibid.*, p. 48.

ésta es la Voluntad de Poder de Nietzsche: como descripción de la persona que por medio del pensamiento trata de superar al Nihilismo europeo a través de aquel 'budismo europeo'.⁵⁴⁰

Resulta claro que el pensamiento nietzscheano trata de desligarse del de Schopenhauer al no cortar de tajo con la continuidad de la vida y, por el contrario, postular una perspectiva circular, de corte completamente mítico, puesto que el eterno retorno no es sino un recurrir una vez más a lo que ya ha sido, es y será para regresar al mismo punto de inicio. Lo cual es una postura por entero distinta a lo que establece una racionalidad moderna. Lo preocupante es que la propia racionalidad, como se ha visto con Horkheimer y Adorno, también posee elementos míticos que no puede soslayar, aunque sí ocultar. El pensamiento de Nietzsche se diluye no en lo posmoderno, sino en especie de vivencia estética que no está desvinculada de su complemento mítico, incluso si a Nietzsche se le ubica dentro del irracionalismo más contundente. Blumenberg observa esa remitificación en Nietzsche, quien se queja de casi dos milenios sin ningún nuevo dios y vislumbra la posibilidad de nuevos dioses.

Lo que hace alarmante la sugestiva constatación nietzscheana es la ulterior consideración de que los posibles nuevos dioses no deberían tener otra vez los nombres y las historias de los antiguos y deberían ejercer su supremacía mediante formas desconocidas. ¿Se presiente el peligro que reside en una grandiosa promesa de algo absolutamente distinto viniendo, como viene, de la boca de alguien que ha afirmado el eterno retorno de lo igual?⁵⁴¹

Blumenberg no pierde de vista que la perspectiva de Nietzsche posee elementos completamente míticos. La recurrencia a los sueños, el estado de embriaguez dionisiaco, el eterno retorno de lo mismo, la voluntad de poder, en una palabra, la visión subyacente a lo real forma parte de una concepción que recupera el pasado mítico, en franco desdén por la participación moderna de dominación racional. En el momento que Blumenberg señala la experiencia de Ernst Jünger en su libro, *Los acantilados de mármol*, sobre la incapacidad para conocer el poder humano y estar sometidos al terror propio del primitivo, donde se observa que esa experiencia, obtenida gracias al conocimiento, no le ha quitado al hombre la amenaza (y nostalgia) de retornar al miedo, así como a la impotencia y arcaica resignación.

Blumenberg explica que para llegar a esto último (y en el caso de que surgieran nuevos

540 *Ibid.*, p. 50.

541 *Trabajo sobre el mito*, p. 37.

deseos, como los nuevos dioses nietzscheanos) fue necesario que algo se hubiera olvidado, olvido que consiste en el distanciamiento realizado por el “trabajo sobre el mito”, esto es, la condición necesaria de todo aquello hecho posible del lado donde domina el terror y el absolutismo de la realidad. También aquí se requiere una condición para que “el deseo –como de retorno al hogar– de volver a aquella arcaica irresponsabilidad de entregarse, sin más, a poderes que no pueden ser contradichos y a los cuales uno no necesita resistir pueda abrirse paso hasta la superficie de la conciencia.”⁵⁴² Es comprensible, entonces, que el ser humano permanezca dentro del absolutismo de la realidad, pero sin tener la certeza de la separación entre la supremacía de la realidad sobre su conciencia y, por otro lado, la supremacía del sujeto. Esta aspiración resulta inalcanzable porque conlleva la apreciación de superar la oscuridad y la ignorancia, según lo plantea la Ilustración y la ciencia frente a los periodos que le anteceden. La supremacía del sujeto resulta aparente y por completo engañosa.

Para Blumenberg resulta indispensable recurrir a la imaginación y a la creatividad como parte de un sujeto que no esté limitado por lo racional como eje de dominio y control y que también sirva para enfrentar el absolutismo de lo real. La facultad onírica, por otra parte, no resuelve la confrontación con este absolutismo porque lo único que presenta es una apariencia de lo real y que continúa siendo una suma de deseos que conducen al desencanto. La crítica a Nietzsche va en este sentido de que la facultad imaginativa resulta superior a lo establecido por el onirismo exacerbado: “Volar en sueños –fórmula nietzscheana para designar algo que él considera una prerrogativa suya– es la metáfora del fútil realismo presente en la más intensa ilusión de realidad.”⁵⁴³ Por eso Blumenberg considera indispensable el uso de la teoría, como una medida para enfrentar la angustia y terror inicial que ofrece el mundo no sólo al hombre primitivo, sino a cualquier persona en general.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 17.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 18. También completa esta idea de lo limitados que pueden ser los sueños y que lo emparentan con el mundo mítico al decir: “Sólo secundariamente el significado del sueño será lo que acaso lo vincule con el mundo del hombre primitivo; lo que hace, primariamente y ante todo, es dar accesibilidad a un valor límite del estado de postración de la realidad.” (*Ibid.*, p. 19.)

La crítica al irracionalismo nietzscheano

Manuel Suances Marcos y Alicia Villar Ezcurra plantean que el irracionalismo de Nietzsche toma otra dirección al oponer a la negación la afirmación sin condiciones de la voluntad de poder. Así es como enfrenta el ascetismo y nihilismo característicos de la vida decadente y construye el concepto de voluntad de poder sobre la noción de querer vivir.⁵⁴⁴ Suances y Villar destacan –de la misma manera que Manfred Riedel– la diferencia entre Nietzsche y Schopenhauer. Para Nietzsche lo que el hombre quiere y lo que quiere cada parte de un organismo vivo es un exceso de fuerza. De ahí que el fondo de los seres sea la voluntad de poder,⁵⁴⁵ la cual ha sido obstaculizada por los individuos libres y mediocres junto con su moralidad. La voluntad debe ser rescatada en su fuerza prístina y así dar lugar a un cambio de valores y una nueva mentalidad. Para Schopenhauer la vida es voluntad irracional que debe ser suprimida por sí misma, porque el verdadero motor de la vida no es la razón, sino la voluntad con sus impulsos, de donde deriva la moral, la filosofía y la cultura. Schopenhauer establece un programa de emancipación de la voluntad por medio de la compasión y la ascesis, donde el intelecto es el instrumento para llevar adelante ese programa. Por su parte, Nietzsche da idéntico valor instrumental a la razón, primando la afirmación de la vida con sus instintos. La razón apolínea aporta medida y equilibrio al elemento fundamental que es lo dionisiaco, esto es, la voluntad de vivir.⁵⁴⁶ Nietzsche es entendido como un irracionalista porque pone a la razón en segundo plano, por detrás de los instintos y de la intuición.

Nietzsche concibe su misión en el siglo XIX como una vuelta mesurada a la naturaleza, cuyo acento se coloca en la salud del cuerpo y al margen del alma, que se regocija con los sentidos y se complace con los instintos. De ahí surge una moral llena de libertad e inocencia que no se avergüenza de las pasiones sino que se fundamenta en ellas. Nietzsche se emancipa de ese poder de la razón y aboga por una afirmación incondicionada de la vida, inspirada en el equilibrio apolíneo-dionisiaco de los trágicos griegos.⁵⁴⁷ Para Nietzsche la tragedia es la época de esplendor de la cultura griega, porque en la etapa pre-homérica los griegos conformaban un conjunto de tribus que

544 Manuel Suances Marcos; Alicia Villar Ezcurra, *El irracionalismo. De Nietzsche a los pensadores del absurdo*, vol. II, Editorial Síntesis, Madrid, 2004, p. 12.

545 "La voluntad de poder interpreta..., delimita, determina grados, disparidades de poder. Simples disparidades de poder serían incapaces de sentirse como tales. Tiene que haber algo que quiere crecer y que interpreta, por referencia a su valor, cualquier otra cosa que también quiere crecer... En realidad, la interpretación es un medio de dominar cualquier cosa. El proceso orgánico presupone un perpetuo interpretar" (Nietzsche, 1983, vol. 12, 1885-1986, 2/148). Citado por Diego Sánchez Meca, *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Editorial Síntesis, Madrid, s/f, p. 119. Nietzsche llama voluntad de poder a la metaforización de la fuerza creadora del cuerpo. (*El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, p. 129).

546 Manuel Suances Marcos, *op. cit.*, p. 13.

547 *Ibid.*, pp. 13-14.

vivían en permanente lucha, donde prevalecía la guerra, la discordia y el engaño. Sobre esta idea Nietzsche funda lo apolíneo, que disminuye el instinto de lucha, y lo dionisiaco, que le da un sesgo vitalista. Pero el fondo del alma griega es un mundo despiadado de crueldad. Éste es uno de los rasgos de la Antigüedad.⁵⁴⁸ Nietzsche expresa lo siguiente sobre los griegos: “He visto su más fuerte instinto, la voluntad de poderío; les vi temblar ante la indomable violencia de este instinto; vi desarrollarse todas sus instituciones de providencias de protección, para asegurarse los unos contra los otros de los efectos de la materia explosiva que llevaban dentro de ellos mismos.”⁵⁴⁹ Los griegos danzaron encadenados y enfrentaron las dificultades, con talante vivo y jovial. Por eso deslumbran e impresionan a los modernos. Tal es el elemento de entusiasmo característico de lo dionisiaco. En el momento álgido de la tragedia, el griego estuvo a punto elegir el camino budista de la aniquilación de la voluntad, sin embargo, el arte salvó a Grecia de ese nihilismo.

¿Puede el mundo resultar una obra de arte con todo el dolor, mentira y destrucción que encubre? No hay más mundo que el que tenemos delante y este es todo lo cruel y contradictorio que se quiera, pero real. Para vivir en él, se necesita fuerza y capacidad de sobreponerse. El hecho de que la mentira sea imprescindible para vivir, forma parte del enigma de la existencia. Y Nietzsche destaca las principales formas de mentira: la metafísica, la religión, la moral, la ciencia... Con ellas el hombre ha sobrellevado la existencia; y así, aunque engañado, ha participado de la exuberancia y poder de la vida. Se ha alegrado como el artista y ha gozado de la mentira como de una nueva facultad. El arte es el gran seductor y estimulante del vivir.⁵⁵⁰

Si bien para Schopenhauer la felicidad es imposible porque el fin de la vida es mortificar a la voluntad que se extinguirá en el nirvana. Este es el nihilismo que Nietzsche ataca, pues es una negación del impulso del vivir. Por su parte propone la anulación de aquellos valores que desde Sócrates y el cristianismo han servido para negar los instintos. Schopenhauer ha ido también en esta línea y es ahí donde Nietzsche reclama su nihilismo destructivo porque le es preciso erradicar aquellos valores que han arruinado la vida. Él trata de mostrar qué clase de instintos han actuado detrás de los conocimientos teóricos puros; todos ellos, bajo el imperio de los instintos, se han lanzado a lo que se llama "verdad", que es una forma de apropiación de algo. Por eso los sistemas filosóficos han luchado unos contra otros bajo el pretexto de alcanzar lo verdadero; pero esa lucha

548 *Ibid.*, p. 15.

549 *Idem.* La alternativa estaría dada, en todo caso, por la filosofía: “La esfera del filósofo y del artista vive más allá del tumulto de la historia contemporánea, al margen de la necesidad. El filósofo como *freno de la rueda del tiempo*. Los filósofos aparecen en las épocas de gran peligro, cuando la rueda gira más veloz; ellos y el arte ocupan el lugar del mito en trance de desaparición”. (*El libro del filósofo*, p. 18).

550 *Ibid.*, pp. 22-23.

era la de determinadas formas de vitalidad, de poder o de supremacía de la raza.⁵⁵¹

Lukács, Nietzsche y la destrucción de la razón

El nihilismo de Nietzsche es un caso extremo de crítica a la modernidad y a la razón. Ciertamente no ofrece una alternativa de solución a la misma, aunque se percibe la idea del valor que la intuición y la apreciación estética logran ante los excesos de la época moderna. Sin embargo, el nihilismo no puede evadir que se le equipare con una filosofía que aboga por el irracionalismo más preclaro. Georg Lukács considera a Nietzsche el mayor exponente del irracionalismo, concebido éste como la corriente dominante de la filosofía burguesa reaccionaria, cuyo radio de acción es más amplio que la filosofía irracionalista.⁵⁵² Lukács resalta que la historia de la filosofía no se reduce a la historia de las ideas filosóficas y sus autores, sino incluye también “el desarrollo de las fuerzas productivas, el desarrollo social, el desenvolvimiento de la lucha de clases, el que plantea los problemas a la filosofía y señala a ésta los derroteros para su solución.”⁵⁵³

En una idea semejante a la de Horkheimer y Adorno, Lukács plantea dar seguimiento al camino de Alemania hasta arribar a la barbarie establecida por el nacionalsocialismo, en el campo estrictamente de la filosofía, y observar cómo las postulaciones filosóficas han ayudado a acelerar dicho proceso histórico. Lukács inicia con su tesis fundamental de que no hay ideologías inocentes, sobre todo en lo referido al sentido filosófico, porque una actitud favorable o contraria a la razón decide sobre la esencia de una filosofía como tal, o en cuanto a la misión que debe cumplir en el desarrollo social; su idea es muy concreta porque para él la razón no es neutral ni puede estar por encima del desarrollo social y “refleja siempre el carácter racional (o irracional) concreto de una situación social, de una tendencia del desarrollo, dándole claridad conceptual y, por tanto, impulsándola o entorpeciéndola.”⁵⁵⁴ En este sentido, considera que la filosofía no puede hallarse al margen de la ideología, entendida como un modo dominante del saber; también le parece importante evidenciar el carácter reaccionario de las ideologías mediante la exposición de su carácter contradictorio, lo cual vale también para la historia del irracionalismo moderno (en lucha constante contra el materialismo y el método dialéctico). De este modo el nivel filosófico de un ideólogo depende de la profundidad analítica de los problemas de su tiempo y de su capacidad para

551 *Ibid.*, p. 32.

552 Georg Lukács, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo, desde Schelling hasta Hitler*, FCE, México, 1959, p. 6.

553 *Ibid.*, p. 3.

554 *Ibid.*, p. 4.

elevantos a la altura suprema de la abstracción filosófica. El primer periodo importante del irracionalismo moderno surge ante el concepto idealista del progreso, dado que la característica del irracionalismo es la arbitrariedad, su carácter contradictorio, la precariedad de los fundamentos, las argumentaciones sofisticadas, así como una disminución del nivel filosófico, el cual resulta ser un fenómeno necesario y socialmente condicionado. El irracionalismo, desde esta perspectiva, se caracteriza por despreciar el entendimiento y la razón, elogiar la intuición, postular una teoría aristocrática del conocimiento, rechazar el progreso social y la mitomanía. El contenido, la forma, el método o el tono de las reacciones del irracionalismo en contra del progreso social los determina el adversario, esto es, las condiciones de la lucha que a la burguesía reaccionaria le vienen impuestas desde fuera. “La razón se ve expulsada, así, de todos los dominios de la actividad social del hombre, con excepción de un campo –que ocupa en el sistema un lugar subordinado– de la práctica económica y de otro dominio –que el mismo sistema concibe como subordinado e independiente de la verdadera realidad–, el de la lógica y las ciencias naturales.”⁵⁵⁵

La visión de Lukács no deja de ser limitada, intransigente y arbitraria. De ser el caso, casi cualquiera puede pasar por filósofo irracionalista. Croce, James, Bergson, Schopenhauer, Kierkegaard, Dilthey, Simmel, Gundorf, Scheler, todos ellos entrarían en esta categoría. En ellos detecta la exaltación de la intuición o la proclamación de mitos. Las opiniones de Lukács no se exhiben en la filosofía de los autores y por el contrario emiten juicios prácticamente apodícticos y sin mayor sustento. De James dice lo siguiente: “Por su misma carencia de contenido, el pragmatismo es una especie de bazar de ideologías, el que necesitaba cabalmente la Norteamérica de la anteguerra con su perspectiva de una prosperidad y seguridad ilimitadas.”⁵⁵⁶ Sobre Bergson comenta: “La intuición bergsoniana se proyecta al exterior como la tendencia encaminada a destruir la objetividad y la verdad del conocimiento de las ciencias naturales, y hacia el interior como la introspección del individuo parasitario del periodo imperialista, aislado y al margen de la vida social.”⁵⁵⁷ Sin pretender discutir exhaustivamente los dos puntos de vista antes expresados, sí nos interesa presentar su opinión sobre el irracionalismo de Nietzsche. Al igual que Manuel Suances y

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 20.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 21. Resulta interesante cotejar la reseña que realiza Roberto Torreti sobre el libro de Lukács: “Cabe deplorar, eso sí, que su prurito de objetividad lleve a Lukács a olvidar un factor subjetivo importantísimo; me refiero al proceso mismo en que actualmente se pensaron esos pensamientos cuya expresión objetivada le preocupa”. (*Revista de Ciencias Sociales*, vol. IV, núm. 2, junio de 1960, p. 391). La conclusión de Torreti es que Lukács tendría que precisar el concepto de razón para entender su noción de irracionalismo. Aunque al final explica que se debe atender al materialismo histórico para comprender la mutabilidad de dicho concepto, en tanto depende de una realidad social cambiante. De igual manera es ilustrativo saber que el título original corresponde más a “La destrucción de la razón” y no a “El asalto a la razón”, menos contundente.

Alicia Villar, Lukács expone que el irracionalismo se presenta en Schopenhauer y luego en Nietzsche, quienes son parte de un proceso en que el pesimismo irracionalista mina y destruye la convicción de que existe un mundo exterior objetivo y de que su conocimiento imparcial y concienzudo puede ofrecer la solución a los problemas provocados por la desesperación.⁵⁵⁸

El irracionalismo se concibe como una reacción al desarrollo dialéctico del pensamiento humano, lo cual quiere decir que forma parte de la historia de las ideas. Ante un desarrollo de la ciencia y la filosofía, el irracionalismo reacciona de modo que convierte el problema en solución, para luego proclamar la supuesta imposibilidad de resolver el problema como una forma superior de comprender el mundo. “Este estilizar la pretendida insolubilidad del problema como la respuesta a él y la pretensión de que en este rehuir la solución y desviarse de ella, en esta evasión ante una respuesta positiva, se contiene la 'verdadera' consecución de la realidad, es el rasgo característico decisivo del irracionalismo.”⁵⁵⁹

La característica del irracionalismo moderno consiste en que brota sobre la base de la producción capitalista y de su lucha de clases, en el marco de la lucha de la burguesía contra el feudalismo en torno al poder y luego ante el proletariado. Posteriormente Lukács se explaya (en el capítulo “Nietzsche, fundador del irracionalismo del periodo imperialista”, de *El asalto a la razón*), sobre la identificación del pensamiento de Nietzsche con el capitalismo y el imperialismo. No abundaremos demasiado sobre el tema, de entrada cuestionable, sólo hemos de destacar que asigna a las ideas de Nietzsche un determinado contenido mítico, principalmente cuando considera a la voluntad de poder como mito, distinto al dualismo de Schopenhauer entre voluntad y representación como mito budista de la voluntad.⁵⁶⁰

La distinción entre ambos se reduce a dos modos diferentes de pensar: Schopenhauer lucha contra el progreso a partir de minimizar todo lo concerniente a la acción y Nietzsche “llama a la lucha activa en pro de la reacción y del imperialismo.” Se presenta la asignación de Nietzsche favoreciendo el imperialismo porque Lukács concibe la apología del imperialismo agresivo como una historia envuelta en la forma del mito:

La lucha contra la democracia y el imperialismo, el mito del imperialismo y el llamamiento a una acción bárbara se presentan bajo el ropaje de una transformación

558 *Ibid.*, p. 70.

559 *Ibid.*, p. 83.

560 *Ibid.*, p. 258.

nunca vista, de la 'transmutación de todos los valores', 'del ocaso de los ídolos': es la apologética indirecta del imperialismo, disfrazada con el manto demagógico muy eficaz de la seudorrevolución.⁵⁶¹

Nietzsche manifiesta un ateísmo religioso y convierte su fundamentación en un mito, de manera más evidente que Schopenhauer cuando alude al budismo; además se desentiende de las ciencias naturales y se enfrenta al ateísmo vulgar de manera más consciente. Con la muerte de Dios sólo se refuta el Dios moral y ello pretende traer un renacimiento moral. ¿Por qué en Nietzsche se mantiene el elemento mítico? Porque su ateísmo radical borra las fronteras ante la religión y abre la puerta a diversas tendencias religiosas. La acción se manifiesta al crear una ideología que aglutina todas las tendencias reaccionarias del periodo imperialista: “Su mito es totalmente unívoco en lo social y también, por tanto, en lo ético, pero en todos los demás aspectos confuso y equívoco, susceptible de cuantas interpretaciones se le quiera dar; pero sin que esta vaguedad conceptual anule la fuerza sensible de sugestión de los símbolos nietzscheanos.”⁵⁶²

Blumenberg, a su vez, habrá de señalar que la mitología de Nietzsche, al culminar en la teoría del eterno retorno de lo mismo, pone de manifiesto que “la recepción del mito no sólo significa la contemplación de sus materiales, ni tan sólo reproducir sus estructuras formales, sino que este procedimiento tiene sus propias consecuencias, por así decir, su finalidad. Lo llamaré así: concluir el mito.”⁵⁶³ Sin embargo, concluir el mito, desde la perspectiva de Nietzsche, no significa terminar con él, sino continuarlo.

Lukács reconoce la multiplicidad interpretativa del pensamiento de Nietzsche, no obstante que insiste en resaltar el carácter mítico que no se pierde, sino se acentúa, sobre todo si el irracionalismo concibe el carácter del ser como ficticio. En el caso de Schopenhauer y Kierkegaard, Lukács opina que al combatir ellos la dialéctica idealista como la forma más alta de la concepción burguesa del progreso, no tenían más remedio que oponerse igualmente al auto-movimiento dialéctico del ser, recurriendo a un ser místico, perceptible solamente por medio de la intuición. Sin embargo, en el caso de Nietzsche, cuanto más ficticio y de origen más puramente subjetivista resulta un concepto, más elevado se halla y más verdadero en la jerarquía mítica. El acendrado subjetivismo de Nietzsche se debe a que una visión mítica deviene necesariamente de la percepción humana, es decir, es obra y creación de los individuos en su exaltación imaginativa.

561 *Ibid.*, p. 259.

562 *Ibid.*, p. 295.

563 Hans Blumenberg, *El mito y el concepto de realidad*, p. 49.

De acuerdo con Lukács, el ser es desplazado por el devenir, pero concebido puramente como ficción, como producto de la voluntad de poder, lo que puede ser ya, en Nietzsche, una categoría superior a la del devenir, esto es, “la expresión de la pseudoobjetividad intuitiva del mito.”⁵⁶⁴ Nietzsche no pretende acabar con la decadencia moderna, sino afianzarla, al convertir todas sus cualidades en los instrumentos de defensa del capitalismo, haciendo de los decadentes los activistas del imperialismo bárbaro y agresivo. Dionisos conforma el símbolo mítico de la inversión, de la decadencia vuelta agresividad y conflicto. Lukács establece su conclusión de que la apología del capitalismo, hasta llegar al mito imperialista, está presente en el pensamiento nietzscheano:

Ahora bien, en el Nietzsche de una época posterior la liberación de los instintos plantea un problema mucho más amplio –moral y social– que el esbozo juvenil, de orientación predominantemente artística de la figura de Dionisos. Y, al final de su carrera, vemos que este complejo vuelve a plasmarse y articularse en la figura proteica, tantas veces transformada, del mito.⁵⁶⁵

La perspectiva de Lukács sobre el mito no es suficientemente clara; lo concibe de tal modo que el mito equivale a todo aquello contrario a la razón, instintivo o intuitivo. Ya hemos explicado que el mito es más complejo que una simple concepción falsa, errónea o falaz. Por otro lado, conviene preguntar: ¿resulta completamente mítico el pensamiento de Nietzsche? Nietzsche no es totalmente posmoderno, pero comparte elementos míticos que no pueden obviarse. ¿Por qué es relevante analizar a Nietzsche para confrontar la modernidad? Porque sin sus ideas no hubiera sido posible establecer un punto de comparación con la época moderna. No estamos al margen de la misma, ni la posmodernidad ha venido a tomar su lugar. Por el contrario, la modernidad se encuentra más presente que nunca. El uso de la razón sigue predominando. La dominación, el engaño, la mentira y el ejercicio atrabiliario del poder son elementos míticos que no se han perdido y que resultan parte consustancial de su labor de convencimiento y enaltecimiento. Lo mítico no desaparece, simplemente cambia de nombre, pero en el fondo permanece. En este punto nos parece indispensable recuperar lo que sostiene Žižek acerca del pensamiento moderno, caracterizado por el sujeto cartesiano.

564 Georg Lukács, *op. cit.*, p. 318.

565 *Ibid.*, p. 322.

Žižek y la exaltación de la modernidad

Slavoj Žižek, en *El espinoso sujeto*, pretende reafirmar al sujeto cartesiano, cuyo rechazo remite al pacto de diversas posturas académicas (*new age* oscurantista, desconstruccionismo posmoderno, teóricos habermasianos de la comunicación, defensores heideggerianos del pensamiento del ser, científicos cognitivos, ecólogos profundos, pos-marxistas críticos, feministas) unidas en contra de ese sujeto, concebido como ficción o como nueva interpretación.

Žižek plantea la idea de que no se trata de volver al *cogito* en la forma del sujeto pensante transparente para sí mismo, sino de sacar a luz su reverso olvidado, el núcleo excedente y no reconocido, distanciado de la imagen del sí-mismo transparente.⁵⁶⁶ Es decir, considera reconocer la parte oscura de lo que se supondría subyace en la racionalidad evidente. Sin embargo, el ataque a la subjetividad cartesiana conlleva una exigencia de reafirmación que es la tarea propuesta en este texto. Žižek divide su libro en tres partes centradas en tres principales campos en los que está en juego la subjetividad: la tradición del idealismo alemán, la filosofía política posalthusseriana, el pasaje desconstruccionista desde el sujeto a la problemática de sus posiciones múltiples y de las diversas subjetivizaciones.

Por nuestra parte, sólo nos interesa retomar algunas ideas en torno a esta revaloración del *cogito* cartesiano. Más concretamente nos remitimos a su ensayo “¿Adónde va Edipo?” y el denominado modo edípico de subjetivización, esto es, la emergencia del sujeto al incorporar la prohibición simbólica referida en la ley paterna. Aquí Žižek remite a la actualidad del libro *Dialéctica de la Ilustración*. Dice al respecto: “lejos de limitarse [el libro] a liberarnos de las coacciones de la tradición patriarcal, el cambio sin precedentes en el modo de funcionamiento del orden simbólico que estamos presenciando hoy en día engendra sus propios nuevos riesgos y peligros.”⁵⁶⁷ La preocupación de Žižek es la explotación de la sociedad capitalista contra la naturaleza, lo que al final conlleva una destrucción del entorno social y de la propia humanidad. Ante algunos cuestionamientos presentados, su conclusión es que el sujeto cartesiano no tiene ninguna culpa ante estos hechos contundentes de destrucción de lo natural y del abandono humano.

Žižek explica que Heidegger realiza una desconstrucción de la metafísica de la subjetividad, lo cual significa que así socava la posibilidad misma de una resistencia basada en la democracia

⁵⁶⁶ Slavoj Žižek, en *El espinoso sujeto*, Paidós, Bs. As., 2001, p. 10.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 12.

ante los horrores totalitarios del siglo XX. La crítica de Heidegger es semejante a lo planteado por Horkheimer y Adorno en su texto ya mencionado, “un libro que (de una manera no totalmente distinta de la de Heidegger) ubica las raíces de los horrores totalitarios en el proyecto básico de la Ilustración occidental.”⁵⁶⁸

Heidegger se apropia de la crítica a Wagner realizada por Nietzsche como rechazo paradigmático de todas las críticas al subjetivismo que subsistían en el horizonte de la subjetividad cartesiana; Nietzsche posee un instinto infalible para discernir, detrás del filósofo que predica la negación de la voluntad de vida, el *resentimiento* de la voluntad frustrada, esto es, “Schopenhauer y sus iguales eran figuras cómicas que elevaban su envidia impotente, su falta de creatividad afirmadora de la vida, convirtiéndola en una pose de sabiduría resignada.”⁵⁶⁹ Heidegger –como Nietzsche– busca superar la metafísica por medio de “soportar el dolor del nihilismo metafísico extremo”, es decir, “rechazar como sedantes fútiles y falsos todos los intentos directos de suspender el círculo vicioso enloquecido de la tecnología moderna por medio de un retorno a la sabiduría tradicional premoderna.”⁵⁷⁰

Este retorno es el planteamiento mítico al que ya hemos aludido. En este mismo sentido Žižek considera la actualidad del pensamiento de Nietzsche, en cuanto se aplica a la superación del paradigma cartesiano de dominación mediante una nueva actitud holística de renuncia al antropocentrismo y aprendizaje humilde de las culturas antiguas. Tal fue también la actitud presentada por los románticos alemanes. En Heidegger se observa algo similar, esto es, al optar por el nihilismo metafísico extremo y rechazar todos los intentos por superar el uso la tecnología mediante la recuperación del saber tradicional premoderno. De manera parecida, los contenidos de la modernidad conducen a un callejón sin salida:

Hay que rechazar todos los intentos de reducir la amenaza de la tecnología moderna al efecto de algún error social óptico (la explotación capitalista, la dominación patriarcal, el paradigma mecanicista...). Estos intentos no son solo ineficaces: su verdadero problema consiste en que, en un nivel más profundo, incitan aún más al mal que pretenden combatir.⁵⁷¹

568 *Ibid.*, p. 18.

569 *Ibid.*, p. 19.

570 *Idem.*

571 *Ibid.*, p. 20.

De acuerdo con Žižek, el verdadero problema para Heidegger es el modo tecnológico de relacionarnos con los entes que nos rodean, crisis que resulta más radical si la catástrofe esperada ocurre, es decir, si la humanidad logra el dominio tecnológico de la situación crítica, porque éste niega la pertinencia filosófica de la problemática liberal convencional de la tensión entre las sociedades "abiertas" y "cerradas", entre el funcionamiento "normal" del sistema capitalista democrático, con su respeto por las libertades y los derechos humanos, por un lado, y sus excesos totalitarios, por el otro lado. En este sentido, Heidegger desvaloriza el esfuerzo restrictivo del sistema que intenta mantener su humanidad y obligarlo a respetar las reglas básicas de la democracia y la libertad, así como a promover la solidaridad e impedir la violencia extrema. Esto significa conocer la verdad interior del sistema, es decir, los excesos del totalitarismo: “tales esfuerzos tibios por mantener el sistema bajo control constituyen el peor modo de permanecer dentro de su horizonte.”⁵⁷² En cierto modo, para Heidegger tratar de controlar el sistema político y social resulta contraproducente porque no habría un cambio radical, el cual se presentaría con el arribo del fascismo.

Heidegger maneja un determinismo que hace posible el fascismo como paso necesario del desarrollo del capitalismo, a semejanza de los marxistas revolucionarios, porque comparte con ellos la idea de que la verdad del sistema surge en sus excesos: “para Heidegger, igual que para los marxistas, el fascismo no es una simple aberración del desarrollo 'normal' del capitalismo, sino el desenlace necesario de su dinámica interior.”⁵⁷³ Lo anterior conduce a una defensa, si no exacerbada, sí indiferente de los elementos de violencia y crueldad inherentes a la sociedad en general. Omitir una postura al respecto refleja el grado de compromiso ético consigo mismo. En el caso de Heidegger lo dejamos para una investigación futura. Solamente quisiéramos destacar lo que señala Žižek sobre su defensa convencional ante los reproches por su pasado nazi, la cual se basa en que su compromiso fue un simple error personal sin ninguna relación con su proyecto filosófico; además de que su filosofía permite discernir las verdaderas raíces trascendentales del totalitarismo moderno. No obstante, aduce Žižek, no se reflexiona en la complicidad oculta entre la indiferencia ontológica respecto de los sistemas sociales concretos (capitalismo, fascismo, comunismo), en cuanto todos ellos pertenecen al mismo horizonte de la tecnología moderna, y el secreto privilegio acordado a un modelo sociopolítico concreto (el nazismo en Heidegger, el comunismo en algunos "marxistas heideggerianos") como más próximo a la verdad ontológica de nuestra época. Pero ¿qué

572 *Idem.*

573 *Ibid.*, pp. 20-21.

entiende Žižek por verdad ontológica? No lo explica, pero asumimos que debe referirse a una cuestión de validez del ser de las cosas, es decir, la posibilidad de la existencia en un entorno real y perfectible.

Žižek establece una recuperación mitológica de la modernidad al remitirse a Edipo y la integración del sujeto en el orden simbólico. Se apoya en Lacan, quien establece la conexión entre la problemática psicoanalítica del Edipo y la forma elemental de la "socialización"; así, Lacan formuló entonces los lugares comunes socio-psicológicos acerca de que la modernidad se caracteriza por la competitividad individualista (en las sociedades modernas, los sujetos ya no están totalmente inmersos en el lugar social particular en el que han nacido, ni se identifican totalmente con él, sino que pueden moverse libremente entre diferentes "roles").⁵⁷⁴ Lo que se observa en la actual "declinación del Edipo", lo cual resulta en la declinación de la autoridad simbólica paterna y se observa en el retorno de figuras que funcionan según la lógica del "padre primordial": desde líderes políticos totalitarios hasta acosadores sexuales paternos. ¿Por qué? Cuando la autoridad simbólica apaciguadora queda en suspenso, el único modo de evitar el atolladero debilitante del deseo, su imposibilidad intrínseca, consiste en ubicar la causa de la inaccesibilidad del objeto en una figura despótica que representa al *jouisseur* o intérprete primordial, constituido por el padre. Por tanto, nosotros no podemos gozar porque él se apropia de todo el goce.

Edipo se presenta como figura excepcional por haber logrado lo que se vaticinó. Sin embargo, en *Tótem y tabú* el asesinato del padre sí ocurre. “El asesinato del padre es un acontecimiento que debió producirse realmente para que fuera posible pasar del estado animal a la cultura.”⁵⁷⁵ Tal es planteamiento de Freud que posteriormente retomará Girard cuando afirma que el crimen universalmente compartido es el fundamento de la comunidad humana. Girard parte de que este acontecimiento traumático es lo que en realidad tuvo que haber sucedido, puesto que estamos dentro del orden de la cultura aunque en el fondo se trata de una cuestión de poder. “La necesidad de la traición al gran hombre reside el misterio final del poder.”⁵⁷⁶

No podemos negar que la postura de Žižek puede parecer limitada debido a que se inscribe en el ámbito del psicoanálisis y asume la misma perspectiva que éste mantiene hacia el mito edípico, como un complejo general más que una interpretación subjetiva o literaria. Es importante destacar el vínculo que establece con un sistema de poder y dominación. Sin embargo, su postura

574 *Ibid.*, p. 332.

575 *Ibid.*, p. 333-334.

576 *Ibid.*, p. 335.

crítica no está exenta de referencias religiosas, psicológicas o míticas. Cuando dice:

El terror no es el poder de la corrupción que socava la actitud ética desde fuera, sino que la mina desde dentro, movilizándolo y explotando al máximo la brecha inherente al proyecto ético en sí, que separa la causa ética como real, respecto de la causa en su dimensión simbólica, o que separa al Dios del acto puro de la decisión, respecto del Dios de las prohibiciones y mandamientos positivos.⁵⁷⁷

Este texto muestra distintos niveles de comprensión que involucran lo filosófico, lo simbólico y lo religioso, donde el terror se vuelve cada vez más opaco e inherente a la persona. Más adelante retoma la idea de castración con el Dios que impone y controla, a manera del padre cuyas órdenes deben ser acatadas sin cuestionarse. “Podemos ver ahora por qué razón Lacan llama 'padre real', como 'agente de la castración', a este Dios interdictor. La castración simbólica es otro nombre de la brecha que existe entre el Otro y el goce, otra designación del hecho de que el Otro y el goce nunca pueden estar 'sincronizados'”.⁵⁷⁸ La castración tiene que ver con la imposibilidad de gozar, pero además de una imposibilidad impuesta, obligada. La época moderna se asemeja a esa decadencia del padre dominante para que haya una apertura de “nuevas formas de la armonía fantasmática entre el orden simbólico y el goce: el sentido de la denominada actitud "holística" de la New Age (que ve la Tierra o el macrocosmos como una entidad vida) es precisamente este retorno a la concepción sustancial de la 'razón como vida' a expensas del 'padre real' interdictor.”⁵⁷⁹ Sin embargo, se trata de evitar la conclusión posmoderna de que no tenemos ninguna identidad socio-simbólica fundamental fijada y vamos a la deriva, entre una multitud inconsistente de sí-mismos, cada uno de los cuales representa un aspecto parcial de nuestra personalidad, sin que ningún agente unificador asegure la consistencia final de ese pandemónium.⁵⁸⁰

Para Žižek se debe de evitar el nihilismo extremo al que conduce tanto la filosofía de Nietzsche como la Heidegger, porque la vida tiene un sentido y la racionalidad es lo que permite concederle. De igual modo, se busca evitar cualquier tipo de irracionalismo tal como lo cuestionara Lukács. Žižek aboga por una “segunda Ilustración” opuesta a la meta de la “primera Ilustración”, que se proponía crear una sociedad en la cual las decisiones fundamentales perdieran su carácter irracional y se basaran por completo en algunas buenas razones y en la comprensión correcta del

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 341.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 342.

⁵⁷⁹ *Idem.*

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 350.

estado de cosas. Esa “segunda Ilustración” nos impondría la carga de tomar decisiones cruciales, que afectan nuestra supervivencia, sin tener base sólida en nuestros conocimientos. Ahí todos los equipos gubernamentales de expertos y las comisiones de ética tendrían la función de ocultar esta apertura e incertidumbre radicales.⁵⁸¹ Desde su punto de vista se trata de elegir entre Adorno y Horkheimer, por un lado, y Habermas por el otro. La ruptura crucial de Habermas con los primeros consiste en rechazar la idea fundamental de la *Dialéctica de la Ilustración*: para Habermas, fenómenos tales como los regímenes políticos totalitarios o la alienación de la vida moderna no tienen por causa la dialéctica intrínseca del proyecto de la modernidad y la Ilustración, sino su realización inconsecuente, esto es, dan testimonio del hecho de que la modernidad sigue siendo un proyecto inacabado. En cambio, Adorno y Horkheimer permanecen fieles al antiguo procedimiento dialéctico hegeliano y marxista de leer el exceso perturbador que se produce en la realización de un proyecto global como el punto sintomático en el cual surge la verdad de ese proyecto. Para Habermas el único modo de llegar a la verdad de algún concepto o proyecto consiste en concentrarse en el lugar donde ese proyecto se malogra.⁵⁸²

Žižek mantiene una actitud optimista al tratar de abandonar los antiguos dilemas ideológicos de la izquierda y la derecha (socialismo y capitalismo), cuya solución radicaría en una especie de socialización directa del proceso productivo, esto es, avanzar hacia una sociedad en la cual las decisiones globales sobre las orientaciones fundamentales acerca del desarrollo y el empleo de la capacidad productiva quede en manos de todo el colectivo de las personas afectadas por esas decisiones.⁵⁸³ Considera que la lección fundamental de *La Dialéctica de la Ilustración* sigue vigente y tiene que ver con la “segunda Ilustración”, cuyos sujetos liberados del peso de la naturaleza y la tradición, la cuestión de sus “apegos apasionados” inconscientes debe plantearse de nuevo. Los denominados “fenómenos oscuros” (los fundamentalismos, los neo-racismos, entre otros) que acompañan a esta segunda modernidad no pueden descartarse como simples fenómenos regresivos, como restos del pasado que se desvanecerán cuando los individuos asuman la plena libertad y responsabilidad que ella les impone.⁵⁸⁴ Por el contrario, todos esos “fenómenos oscuros” forman parte de una modernidad que es incapaz de excluirlos y más bien debe asumir que resultan indispensables a su expresión más enfática y natural. En el fondo es la misma actitud que critica a Heidegger, cuando éste concibe el fascismo como elemento necesario y continuador de la

581 *Ibid.*, p. 359.

582 *Ibid.*, p. 369.

583 *Ibid.*, p. 373.

584 *Ibid.*, pp. 383-384.

modernidad. Žižek expone al respecto:

En otras palabras, ahora somos testigos de un cambio no menos radical que el pasaje desde el orden patriarcal premoderno legitimado directamente por la cosmología sexualizada (lo masculino y lo femenino como los dos principios cósmicos) al orden patriarcal moderno que introdujo el concepto abstracto-universal del hombre; como siempre con tales rupturas, hay que tener mucho cuidado para evitar la trampa de medir las nuevas normas con la vara de las antiguas: esa ceguera lleva a visiones catastróficas de desintegración total (una sociedad emergente de narcisistas protopsicóticos carentes de cualquier idea de confianza y obligación) o bien a una no menos falsa celebración de la nueva subjetividad posedípica, incapaz de explicar las nuevas formas de dominación que surgen de la propia subjetividad posmoderna.⁵⁸⁵

El planteamiento de Žižek va en el sentido de manejarse críticamente ante los cambios que enfrenta el hombre moderno, con el fin de evitar concepciones limitadas y exageradas, ya sea el retroceso hacia un pasado de orden mítico o hacia la exasperación irracional del nihilismo extremo. Sin embargo, su apuesta es recurrir al psicoanálisis porque permite enfocar el "suplemento" obscuro y renegado del sujeto reflexivo liberado de las coacciones de la naturaleza y la tradición. De acuerdo con Lacan, el sujeto del psicoanálisis es el sujeto de la ciencia moderna. Ejemplifica lo anterior con la "cultura de la queja" y su lógica subyacente de resentimiento, pues no asume la inexistencia del otro y, por el contrario, el sujeto culpa a los demás, a los otros, de su propio fracaso e impotencia. Ello ocurre porque la estructura del sujeto es "narcisista", aunque así afirma su dependencia. "El rasgo básico de la 'cultura de la queja' es un llamado dirigido al Otro, a fin de que intervenga y corrija las cosas: que compense a la minoría sexual o étnica perjudicada, etcétera; el modo exacto en que esto ha de hacerse es una vez más tema para las diversas 'comisiones' ético-legales".⁵⁸⁶

¿Cuál es el problema que observamos en esta inserción del psicoanálisis en la modernidad por parte de Žižek? Su planteamiento tiene la limitante de explicar la época moderna a partir de una teoría filosóficamente poco sustentable y su referencia a nociones de culpabilidad, otredad, narcisismo o dependencia son poco claras y definidas; además, al recurrir a una valoración ética como punto de equilibrio social es retornar al ámbito de la filosofía. Más adelante señala que pretende salir del atolladero de la posmodernidad sin apelar a los "relatos globales y omnímodos", sino a un "relato paranoico basado en una teoría conspirativa" que logre una "especie de cartografía

585 *Ibid.*, p. 385.

586 *Idem.*

cognitiva global”,⁵⁸⁷ lo cual parece una broma o un sinsentido, sobre todo si pensamos que las teorías conspirativas carecen de un apoyo explicativo congruente.

La perspectiva de Žižek sobre la modernidad busca distanciarse del pensamiento mítico o premoderno, sin lograrlo totalmente, por ejemplo, cuando comenta que una de las definiciones de la modernidad es la aparición del cuerpo desnudo "natural" dentro del espacio simbólico, remarcando que el nudismo y otras formas de celebración de la desnudez no son parte de rituales secretos iniciáticos y transgresivos, sino una manera de encontrar placer afirmando la belleza "inocente" del propio cuerpo natural.⁵⁸⁸ Aunque remitir a un espacio simbólico es tan semejante como establecer un espacio mítico o premoderno.

Blumenberg y la teoría del mundo de la vida

En este punto resulta importante exponer la teoría del mundo de la vida para clarificar la idea sobre la modernidad por parte de Blumenberg, quien considera que la descripción de la vida requiere exhibir la explicación teórica que ya se tiene del mismo en tanto horizonte de posibilidades y direcciones. Así, no se puede hablar de una pluralidad de mundo teóricos objetivos porque la totalidad de los objetos teóricos es una totalidad producto de la objetivación, esto es, de la afirmación de la existencia que surge de la intersubjetividad. No hay, entonces, varios mundos de la vida sino uno solo que tiene validez para todos. Una de las características del mundo de la vida es su rasgo de unidad, lo que no puede ser algo general como el mundo, sino “un algo precedente de orden genético, del que se puede esperar que tenga capacidad de explicar lo que surge de él mismo.”⁵⁸⁹

En filosofía no se debe imitar a las matemáticas anteponiendo la definición, sino ésta tendría que venir después, no antes de los hechos. Lo importante es acreditar la productividad de los conceptos, y no verificar o falsar hipótesis. Tal es el caso del concepto de “vida”, el cual resulta indispensable para comprender el “mundo de la vida”. La vida es como la individualidad, como lo indeterminado que encuentra su propia determinación y la ley individual se refiere a la coherencia en la estructura temporal de la identidad subjetiva de una vida. En este sentido, el mundo de la vida se defiende de la posibilidad de la experiencia y la influencia exóticas, así como de la racionalidad inherente. “El mundo de la vida hace *aparecer* como sobreentendido lo que sólo para el observador

587 *Ibid.*, p. 387.

588 *Ibid.*, pp. 397-398.

589 Hans Blumenberg, *Teoría del mundo de la vida*, p. 12.

externo y posterior no puede haber estado integrado en él o no puede integrarse a él.”⁵⁹⁰ ¿Qué es lo sobreentendido?⁵⁹¹ Todo aquello que se da por supuesto, no se analiza ni cuestiona y se asume que las cosas deben ser de esa manera y no de otra. Pero también es todo aquello que aparentemente no le pertenece. Por eso dice Blumenberg que “el mundo de la vida es una esfera donde está ausente el desconcierto”, lo cual quiere decir que el desconcierto es síntoma de pérdida del mundo de la vida o de que la contingencia se filtra al comportamiento. En el mundo de la vida “no se tiene una explicación, pero se sabe qué pasó y cómo es el asunto” y es “un medio turbio para principios excelentes.”⁵⁹² Lo anterior no es necesario que lo explique el propio mundo de la vida, sino más bien la teoría se debe encargar de tal asunto. Aunque luego acota: “Su inercia [del mundo de la vida] no es la de la *hyle* antigua, sino la del sucedáneo posbiológico del ambiente, la del éxito de las actividades de adaptación y las docilidades, también de las imaginarias, mágico-chamánicas.”⁵⁹³ Este párrafo denota una curiosa paradoja que a lo largo del texto no hará más que remarcarse: el mundo de la vida no es aprehensible por vía teórica, aunque la teoría es importante para comprenderlo. Llama la atención que el mundo de la vida posee cualidades de adaptación completamente míticas. Eso resulta ineludible porque todo mito remite al origen.

Blumenberg considera importante señalar el elemento explicativo de las teorías, porque resulta necesario partir de ellas y, así, invalidar el último enunciado del *Tractatus* de Wittgenstein – “De lo que no se puede hablar, mejor es callarse”⁵⁹⁴ – porque no siempre se sostiene. Esto es, no se trata de buscar las explicaciones y el método para hacerlo (como supondría el teórico) porque las

590 *Ibid.*, p. 18. La definición husserliana del mundo de la vida lo ubica como un universo dado de antemano y que se da por sentado, de lo obvio, lo cual no es un valor positivo. Este concepto, “lo dado de antemano”, se contrapone a la “autocomprensión”, la auténtica tarea de la filosofía fenomenológica. (Hans Blumenberg, *Las realidades que vivimos*, p. 48). El mundo de la vida se inventó en 1924 por Husserl, a manera de sustituto de las descripciones fenomenológicas excluidas de la investigación científico-natural porque su temática es subjetiva. (Hans Blumenberg, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, p. 11).

591 Manfred Sommer, editor del texto, escribe: “El mundo de la vida excluye la posibilidad de volverse un tema. Porque un sobreentendido objeto de reflexión ya no es sobreentendido. Ya el solo hecho de mencionar lo sobreentendido en cuanto tal, más aún de describirlo, significa, *eo ipso*, privarlo o haberlo privado ya de ese carácter suyo. En el mundo de la vida no puede haber teoría del mundo de la vida. El mundo de la vida es la suma de condiciones bajo las cuales es absolutamente imposible la teoría. El título del libro no lo revela de inmediato, pero ‘teoría del mundo de la vida’ es una contradicción en sus términos.” *Teoría del mundo de la vida*, p. 266. Lo sobreentendido es el instinto en Bergson, lo que ofrece seguridad a las operaciones conscientes y racionales de la inteligencia. *Ibid.*, p. 34. Blumenberg concibe lo sobreentendido en Husserl como “la tendencia del mundo de la vida a la inercia de la existencia.” *Ibid.*, p. 115.

592 *Ibid.*, p. 17. “El mundo de la vida puede ser descrito como una esfera de presencias constantes. Desde esta perspectiva, hay que caracterizar a la filosofía como antípoda al mundo de la vida. Pues se trata de una disciplina cuya tarea –con su aportación al aumento y afinamiento de la atención hacia los hechos– consiste en captar lo ausente y confeccionar los medios pertinentes: conceptos y símbolos, juicios y conclusiones.” (*Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, p. 32)

593 *Idem.*

594 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza Universidad, México, 1987, p. 203.

explicaciones ya están presentes y sólo son captadas como prejuicios. La siguiente anotación va en este sentido:

La filosofía de la vida veía la “vida” no sólo como sujeto de la tendencia del flujo a la forma, sino además como principio de destrucción de sus propios logros; también el “mundo de la vida” debe ser descripto como suma de los logros de estabilización de la vida en la realidad y bajo sus condiciones, que a medida que se consolidan inmanentemente van aumentando el riesgo de ser “refutados”.⁵⁹⁵

Se percibe la dialéctica inherente al mundo de la vida, la implicación de que su equilibrio trae ya consigo su propio desequilibrio. Extrapolando esta situación a la modernidad se observaría el planteamiento anterior de la *Dialéctica de la Ilustración*, esto es, la modernidad trae consigo los gérmenes de su destrucción, aunque no sólo la modernidad, sino cualquier época, desde la etapa primitiva hasta la actualidad. Blumenberg lo expresa del modo siguiente: hay un cambio constante, tal como sucede en la historia de la ciencia, la cual no es una sucesión de teoremas, “sino vida en todos los estadios de autoconservación.” Dicho de otro modo, “la tendencia destructiva de la vida es la aplicación iterativa de su principio a sus resultados, de su idea a sus conceptos.”⁵⁹⁶ Uno de esos principios es el de autoafirmación, en la premodalidad de lo sobreentendido, a su propia existencia.

Si “la vida” no puede defenderse mediante el sobreentendido de un subrogado del ambiente, tiene que ser defendida en la misma función mediante la negación y la modalización, mediante la exigencia de fundamentación y la racionalidad, mediante explicaciones y teoremas, mediante sistemas y hasta escolásticas, como nuevas formas finales de la fosilización misma de esa estructura de afirmación.⁵⁹⁷

De aquí la necesidad de la teoría.⁵⁹⁸ La teoría, a semejanza del mito confrontado al absolutismo de la realidad, es determinante para comprender el entorno, perder el miedo y asumir una postura de inteligibilidad ante cualquier situación. Ciertamente, Blumenberg cuestiona que la vida no sea suficiente y resulte indispensable la teoría y la ciencia, no obstante que debilitan y

595 *Ibid.*, p. 18.

596 *Idem.*

597 *Ibid.*, p. 19.

598 “La teoría es el valor propio por excelencia, que en otro lugar incluso suministra el principio de deducción de la autorrealización de la subjetividad absoluta, del dios oculto de la fenomenología.” *Ibid.*, p. 35. En una palabra, la teoría funge como el sentido último del sujeto ante su confrontación con el mundo.

hagan perder potencia a la vida. En este sentido, la teoría es adversaria del mundo de la vida y la destrucción del mundo de la vida sólo puede comprenderse filosóficamente, esto es, si el propio mundo de la vida es visto como suma de sus actos de defensa, de autorreparación o de persistencia. En este sentido, hay un factor de rebelión en la vida contra la normalidad y es lo que se oculta, lo que desaparece tras el sobreentendido con el que su posibilidad de conservarse se le ofrece a la vida como su visión natural del mundo. La teoría despoja a los datos de su sobreentendido, esto es, de las situaciones o circunstancias del mundo de la vida, desnudando la tendencia interna a la desintegración. Esa es también la tarea efectuada por la fenomenología de Husserl, esto es, “hacer entendible lo sobreentendido”. La fenomenología ha encontrado su objeto adecuado con el tema mundo de la vida. Si la fenomenología es para Husserl el método de convertir lo sobreentendido en entendible, entonces el mundo de la vida es la totalidad de la teoría como una empresa no comenzada, insospechada y que la fenomenología puede explicar. Sin embargo, hay el riesgo que se tome a la fenomenología y a la teoría del mundo de la vida como trivialidades, porque lo sobreentendido puede ser considerado como tal.⁵⁹⁹

Por eso se da el equívoco del concepto de vida en biología, en filosofía de la vida y en la teoría del mundo de la vida. Para Blumenberg hay una línea de seguimiento del principio biológico y psicológico al racional, que es la autoconservación y se relaciona con el principio de la racionalidad, lo que no significa legitimar lo conservado como racional “sino sólo de legitimar la racionalidad de considerar una cosa o a un sujeto como lo que solamente puede ser problematizado, desestabilizado, amenazado o destruido *desde afuera*, y que *por eso* insiste, es lícito que insista, en la justificación.”⁶⁰⁰ Tiene claro que las filosofías se forman en los posibles antagonismos y por eso el concepto de “vida” se puede constituir en energía antípoda por excelencia, sin embargo, reconoce que hay una cierta ambigüedad en ese concepto, puesto que es lo que fractura y destruye lo rígido. Asimismo, es también lo que vuelve a expresarse en formas, las posteriores carcasas fosilizadas que sobreviven a la vida.

599 *Ibid.*, p. 32. En el estudio introductorio de *Paradigmas para una metaforología* se lee: “Al sujeto blumenberguiano no le queda sino dar nombre a lo sin nombre, mantenerse en la posición que garantice su supervivencia”. (p. 32) Después se consigna una postura: “La filosofía concebida como el arte de la resignación. Y Blumenberg es considerado como un pensador posmoderno, en tanto celebra el funeral de los grandes relatos. Se le reprocha ser un historicista, lo cual él no considera una ofensa porque lo que pretende es recuperar lo humano, leer lo legible, desentrañar textos de culturas olvidadas.” (p. 34). Aunque más que posmoderno, pensamos que sigue la tradición del hombre ilustrado, la exaltación de la teoría y la racionalidad en aras del mejoramiento humano.

600 *Ibid.*, p. 19.

Esta doble tendencia de la vida hacia la forma y contra la forma conduce forzosamente a un concepto de orden superior, que no participa de estos antagonismos sino que los realiza y comprende como *un* movimiento absoluto. Sólo este movimiento permite medir cuándo la forma de la expresión adecuada de la vida ha quedado obsoleta, volviéndose rigidez perimida. Es fácil ver que este concepto superior de “vida” tiene algo que ver con el tiempo, la historia, el anacronismo (sic).⁶⁰¹

Blumenberg no puede desprenderse del pasado, de la temporalidad o de la historia, porque le resulta preciso que la vida sea entendida en su origen y desenvolvimiento. Asume que el mundo de la vida no resulta del todo comprensible precisamente porque el sujeto no es completamente subjetivo, tal como su mundo no es totalmente objetivo. De esta manera, el mundo no es creación del sujeto, pero sin el sujeto no puede existir y es quien lo pone a distancia de la objetividad. La vinculación del mundo objetivo con el mundo de la vida a través de la teoría es una suerte de “recuerdo” del sentido que adquirió y le fue dado desde el origen, pero que fue olvidado a medida que se lograba la objetivación. De ahí que la ciencia ya no tenga su sede en la vida, por eso debe recuperar su inicio en el mundo de la vida como su sentido fundacional, para que no revierta en insatisfacción y fastidio lo que por sus contenidos no es capaz de justificarse ante la vida.

El planteamiento de Blumenberg establece un vínculo ineludible entre mundo de la vida y el pasado. No puede desmarcarse, sin embargo, de incomprendibilidad cuando afirma que la teoría remite al recuerdo originario que posteriormente podría ser recuperado. Cualquier semejanza con la anamnesis platónica parece mera coincidencia. No obstante, reitera la definición del mundo de la vida como un mundo donde la filosofía aún no es posible como el mundo final utópico del proceso histórico, porque se supone que ya existe. También el mundo de la vida se entiende como una consecuencia de la consigna fenomenológica “a las cosas mismas” o, incluso, como un “saltar por encima de las ciencias hacia una cimentación de su génesis a partir de la experiencia preteórica”.⁶⁰² Sin embargo, el mundo de la vida no es el mundo fáctico. ¿Por qué? Porque será entonces un mundo en el que ya no estemos, pero en el que creemos podemos estar o incluso deber estar, o el mundo que hacemos objeto de exigencias retóricas. Este mundo tiene que ver con las personales expectativas elaboradas a partir de la propia vivencia. Blumenberg dice al respecto: “La corriente de la vida pasa por al lado mientras el filósofo está sentado a su escritorio; pero lo que quiere el filósofo es nadar en la corriente de la vida, como el propio Husserl lo formuló una vez: 'la corriente

601 *Ibid.*, p. 23.

602 Según Heidegger en sus cursos de Marburgo, designándolo como lógica productiva. *Ibid.*, p. 38.

viva en la que yo nado’.”⁶⁰³ Tal pareciera ser la enconada esperanza del filósofo en franca comprensión de su entorno más inmediato.

Mundo de la vida y vida moderna

El mundo de la vida se presenta como alternativa a la época moderna y como franca respuesta al nihilismo que se avizora con Nietzsche y Heidegger. No es totalmente una solución a las iniquidades de la modernidad, a la violencia latente y palpable, a las debilidades y nula cohesión de la llamada época de la razón. La modernidad genera múltiples y diversas expectativas sobre lo que depara el futuro, al grado de suponer que no podemos desligarnos completamente de la misma sin que haya una limitación en nuestra manera de comprender el curso de las acciones venideras. Lo cierto es que no podemos obviar su influencia en el comportamiento actual. Patxi Lanceros señala, por ejemplo, que la modernidad tardía en que nos hallamos se oculta como realización y así se prolonga como promesa, con lo cual dogmáticamente induce a pensar que sólo son posibles la reiteración y la experiencia dentro de los límites establecidos,⁶⁰⁴ y por tanto nunca se cumpliría en su totalidad; su preocupación se refiere a esa falta de estabilidad de una realidad inconexa, incompleta y carente de todo sentido.

Lanceros concibe a la modernidad como el soporte a medias explícito de las formas de convivencia, de los criterios de juicio y valor, del pensamiento y de la acción. Considera que la modernidad tardía retiene como propia la ruptura que la Ilustración consumó frente al Barroco⁶⁰⁵ y se constituye así en una especie de prórroga, en un intento de prolongarse a sí misma. De este modo, la Ilustración produjo un proceso de secularización, pero también “en sus orígenes mantuvo una estricta similitud estructural con el universo religioso y eclesiástico cuyo dominio denunciaba:

603 *Ibid.*, p. 43.

604 “Modernidad”, en *Diccionario de hermenéutica*, p. 386 y ss.

605 El término barroco designa la expresión de una crisis y el nacimiento de la modernidad y del sujeto moderno. Aunque el término se ha modificado a lo largo de la historia, se puede entender como todo aquello irregular, fuera de orden y desmesurado, donde se valora la extrañeza y la deformidad. “En 1927 se extendió a cierta literatura en la que «predomina la pompa y el ornato». En 1970 se volvió un sustantivo específico para la cultura de los siglos XVII y primera parte del XVIII. En Francia hay un comportamiento similar. El concepto comenzó a utilizarse para la pintura a fines del 1700. Sin embargo, como en el uso castellano de 1914, era predominantemente un adjetivo. En su edición de 1743, el diccionario Trévoux «identifica baroque con bizarro y establece que tanto un modo de pensar, como una expresión, como un rostro, pueden ser calificados de barrocos» (Hatzfeld 1964: 493). En 1771 el concepto se especializó para el arte, aunque continuó como calificativo. Sólo a mediados del siglo XIX se convirtió en un sustantivo referido a la producción artística del XVII.” (Luis Ignacio Iriarte, “Barroco, hermenéutica y modernidad II”, en *Studia Aurea*, 5, 2011, p. 100).

se concibió a sí misma como revelación (de la razón), como 'buena noticia' universal y salvífica.”⁶⁰⁶ La tentativa de la modernidad de distanciarse de la religión y el mito resulta sólo eso, un mero intento de separación que no se logra en su totalidad.

Desde esta perspectiva Nietzsche descubre bajo la ilusión de la razón el nihilismo, el cual es la marca de la modernidad resignada. La crítica de Nietzsche preludia la situación de la modernidad tardía, esto es, pérdida de horizonte, parálisis creativa, falta de sentido. Así, la modernidad renuncia a sus características propias o significados paradigmáticos, es decir, se concibe a sí misma actual pero ha renunciado a la novedad y evita la transitoriedad, el cambio, la transformación y busca sólo la permanencia, la continuidad; como Ilustración o como nihilismo se inserta en lo dado y lo acepta como marco general permanente. Lanceros dice al respecto: “Renovar desde la modernidad exige el esfuerzo de pensar evitando los extremos de la reiteración ilustrada y la deserción debilista. No tanto restaurar la tradición moderna ni abandonarla, sino retomarla en el lugar en el que puede volverse sobre sí misma, y desde su problemática mismidad, proponer una alteridad incógnita.”⁶⁰⁷

La instancia trágica es lo único que puede mantener vivo el entusiasmo en la modernidad tardía, inmersa en la autocomplacencia y la esterilidad. Con Nietzsche, lo trágico se instala en el ámbito de la modernidad como denuncia del nihilismo y como alternativa a la elección occidental. El eterno retorno demanda la restitución imaginaria de la totalidad trágica, un ejercicio simbólico para el que la razón es insuficiente. Aquí habría lugar para una metafísica en el ámbito moderno, pero ésta no ha de reiterar los pasos de la ontología del ser sino ensayar la posibilidad de una lectura metafísica de la ontología trágica, la cual iría precedida por los poetas y el mito. De esta manera, la modernidad es la época del nihilismo, la época en la que lo real deviene fábula.⁶⁰⁸ Puede caracterizarse como época del fragmento y el simulacro en la medida en que ambos aparecen como residuos de una totalidad desvanecida por ausencia de referentes de sentido.⁶⁰⁹ La alternativa sugerida por Lanceros para la modernidad resulta insuficiente, sobre todo si alude a esa instancia trágica coronada por un halo de misterio estético a punto de revelarse. ¿Hay alguna otra alternativa?

El mundo de la vida pareciera tener mayor sustento y capacidad de resolución ante la modernidad porque se erige como el punto de partida que salvaría el escollo nihilista, si hubiera necesidad de recurrir a una “lectura metafísica de la ontología trágica”. Blumenberg reconoce las limitaciones de este concepto: remite a una trivialidad o puede degenerar en un mundo ideal, dotado

606 *Ibid.*, p. 387.

607 *Ibid.*, p. 388.

608 Véase nota 525.

609 *Ibid.*, pp. 392-393.

de toda clase de piezas decorativas. Sin embargo, hay una cuestión que no concibe como limitante y consiste en observar en el mundo de la vida una referencia al origen.

Pero la cuestión de los comienzos, de los orígenes, por romántica que parezca, es racional bajo el siguiente presupuesto: que en los comienzos, en los orígenes, se muestra más pura y menos distorsionada, aún no desfigurada, deformada o incluso sepultada por los vestigios de la historia, la esencia de lo que se ha iniciado allí. Podría ser, entonces, que la pregunta por el mundo de la vida se plantee porque es el mundo de la vida *del ser humano*, y en él este sujeto del mundo se habría presentado con mayor claridad que en toda otra circunstancia. Una expectativa que vincula el tema con la perspectiva de investigar formas de vida ajenas y arcaicas de estados primitivos o pensados como preculturales.⁶¹⁰

Para Blumenberg no resulta un anacronismo remitirse al pasado porque considera que en filosofía siempre se sospecha que regresar a la Antigüedad se pueden hallar mejor las preguntas originales y genuinas que la han originado; le interesa atender la temática del sentido y restablecer el nexo entre el estadio fáctico respectivo y el punto de partida hacia un contexto que se vuelva nuevamente comprensible. ¿Cuál es el problema con la ciencia? Que el mecanismo científico tiende a la pérdida del sentido. Por el contrario, la filosofía radica en abandonar un camino o un espacio y abrirse a otros distintos. Ese espacio diferente es el mundo de la vida.

Si el mundo de la vida es la esfera en la que se puede vivir y desde la que resulta absolutamente inimaginable que pueda haber un afuera de esa esfera para contemplarla desde allí y para abandonarla hacia allí, entonces el mundo de la vida es esa esfera afilosófica que sólo podemos representarnos como el comienzo del todavía no de la filosofía.⁶¹¹

El mundo de la vida sería el antecedente no sólo de la filosofía, sino de todo aquello que caracteriza al ser humano: la razón, la teoría, la ciencia, la propia modernidad. La visión de Blumenberg remite a una contemplación externa donde no hay pérdida de la felicidad, pesar o condición de arrojado. Desde afuera el mundo de la vida puede parecer como una esfera de tenebrosos *déficits* de conciencia. Su existencia o no existencia no depende del sujeto que percibe porque su calidad material es contingente y el paraíso es sólo una de sus formas imaginadas.

610 *Teoría del mundo de la vida*, p. 46.

611 *Ibid.*, p. 55.

También puede tener el aturdimiento letárgico de un absolutismo de la realidad que, ante la indeterminación de las condiciones de existencia, hace retroceder al mínimo tales condiciones. En tanto la filosofía es anterior a la ciencia, trabaja con recursos muy arcaicos, los de la caverna. Aunque tanto la ciencia como la filosofía forman parte de la teoría. El mundo de la vida es la reocupación del sitio que pertenece al conocimiento. La tendencia por naturaleza de los seres humanos al conocimiento se debe a que por naturaleza no pueden mantenerse y autoconservarse en el mundo de la vida. Porque el mundo de la vida tiene factores finitos pero rodeado de un horizonte lejano, no infinito, pero indeterminado.

La teoría del mundo de la vida no pretende mostrar la filosofía como un acontecimiento contingente en ese sentido de la vida humana. Presenta una esfera de absoluta normalidad y examina para esa esfera las condiciones en las cuales surgen no la filosofía sino sus recursos más simples. Por ejemplo, las transformaciones del juicio a partir de su forma enunciativa más simple por la obtención de la negación y la modalidad. Si bien estas transformaciones del enunciado asertivo elemental en cuanto tales todavía no son filosóficas, generan la inevitabilidad de la filosofía.⁶¹²

El mundo de la vida exhibido por Blumenberg presenta múltiples características que lo vuelven inasible y poco comprensible. Por ejemplo, sus asignaciones refieren que es “el *status naturalis* de la conciencia teórica mientras ésta todavía no sea conciencia teórica”; es “semejante a un agujero negro por ser objetos absurdos de la experiencia y negaciones de la experiencia posible”; “está rodeado por lo desconocido”; “no es idéntico al mundo cotidiano, pero el mundo cotidiano es un mundo de la vida”; además de que lo propio del mundo de la vida ya no sería precisamente una característica de las culturas y sociedades primitivas, prehistóricas o exóticas, sino de las culturas tardías modernas.⁶¹³ No obstante, esa variedad de definiciones no hace sino arrojar ciertas luces sobre una noción de suyo complicada. Llama la atención que Blumenberg ubique el mundo de la vida no sólo dentro de las culturas primitivas, sino también en el ámbito de la modernidad. Aunque de entrada Blumenberg rechaza abiertamente esa voluntad en extremo consecuente de volver a ser totalmente primitivos porque se aleja aún más del mundo de la vida en lugar de una realidad que, al menos, no rehúsa la ayuda de la teoría y de la técnica.

Otro dato importante es que Blumenberg concibe a la filosofía como la disciplina indispensable para tornar comprensible lo que en esencia resultaría incomprensible. Se presenta la

612 *Ibid.*, pp. 59-60.

613 *Ibid.*, p. 66.

filosofía como un recurso para superar las interrupciones de la experiencia previa del mundo de la vida, así como la forma teórica básica del preanuncio de experiencias. Por ejemplo, el presagio del eclipse de sol por parte de Tales. Pensar el mundo de la vida es tal vez la primera forma de superar una alteración de la armonía normal o, como también lo llama Blumenberg, la confrontación con el absolutismo de la realidad.

Ciertamente, una de las críticas legítimas a la filosofía concierne a su fracaso y omisión en cuanto a buscar respuestas a la pregunta por el sentido de la vida. Respecto de la ciencia, ésta no sólo expulsa del mundo de la vida, también es la suma de aprestos para resolver las consecuencias de la expulsión, en tanto ofrece sucedáneos o concentrados de experiencia. La confianza en la ciencia se considera progresista al ofrecer paquetes de experiencia optimizada metodológicamente para hacer llevadero el incremento de la cuota de transformación de la realidad. Sin embargo, la ciencia también forma parte del mundo de la vida porque la teoría es un modo inicial de involucrarse en él. Por consiguiente, expone Blumenberg, “un mundo es aquella realidad en la que uno mira alrededor antes de comportarse; un ambiente es aquella realidad en que uno se comporta sin tener que mirar a su alrededor porque la realidad constantemente proporciona la información más determinada para regular el comportamiento.”⁶¹⁴

El ambiente puede ser la ciencia o la filosofía y éstas a su vez nos ayudan a entender la realidad que es el mundo. Por eso, detrás del mundo de la vida y del ambiente subyace una realidad común a todos que, no obstante, puede ser percibida de modo distinto por cada persona. Blumenberg explica lo anterior a su manera: “Sólo cuando la concepción del ser humano como un ser con carencias que ha sido dejado biológicamente en la estacada comienza a influir sobre la antropología filosófica, la diferencia entre ambiente y mundo también deja de ser evaluada claramente en favor del privilegio del mundo.”⁶¹⁵ El ambiente y el mundo mantienen una relación estrecha, aunque el ambiente está determinado en mayor grado que el mundo. Así, la conclusión es que hay una exigencia o una necesidad de comprensión y adaptación de los seres humanos con su entorno, lo cual significa construir una realidad en torno al sujeto de tal manera que influya sobre él en sentido positivo o en el sentido deseado, más que haya una influencia directa.⁶¹⁶ Por eso la teoría es un modo inicial de involucrarse en el mundo de la vida.

En su libro póstumo *La posibilidad de comprenderse* Blumenberg se plantea si hay una

614 *Ibid.*, p. 74.

615 *Idem.*

616 *Idem.*

oposición entre la exigencia de comprenderse a sí mismo y el continuo anhelo de comprender solamente el mundo. Su postura es que el sujeto determina la relación con el mundo, porque la comprensión de uno mismo se considera la mayoría de las veces como la esencia del concepto vida y del programa de existencia. Primero, porque regula la propia inserción en contextos públicos y privados y, segundo, regula la compatibilidad de deseos e intenciones. En este punto reafirma la tarea del filósofo para sobreponerse ante cualquier situación inesperada. Se cuestiona al respecto:

¿No debe y puede el filósofo entenderse y colocarse por lo menos en la retaguardia del ilustrado? De seguro que habrá otra ilustración, y entonces la retaguardia se convertirá en frente. Pero ¿qué debe hacer uno para demostrarse a sí mismo que es un ilustrado? Los ilustrados viven de las tinieblas de los otros y determinar cuáles son éstas es el paso previo de cualquier ilustración.⁶¹⁷

En esta referencia hay cierta cuestión paradójica que no queda del todo subsanada. Blumenberg asume que el filósofo no es propiamente un ilustrado, aunque su posición ayudará a superar el planteamiento de la Ilustración venidera. Sin embargo, esa Ilustración posterior obligará al propio filósofo a volverse un ilustrado. La duda que permanece, entonces, es si el filósofo puede ser o no un ilustrado. Si es un ilustrado está obligado a superarse a sí mismo. Si no lo es, puede llegar a serlo en un determinado momento. Además, en tanto ilustrado, vive de las tinieblas de los otros y su tarea es develar lo que está oculto u oscurecido por la realidad. No hay estrictamente un dilema entre aceptar o rechazar la racionalidad implícita en la Ilustración, sino más bien asumir la condición que ésta le proporciona, es decir, usarla para que sirva de guía conceptual, incluso vital.

Consideraciones sobre el engaño de la modernidad

En su estudio introductorio, Jorge Pérez de Tudela señala que Blumenberg ha aprendido a leer el mundo, en tanto plenitud individualmente inalcanzable, en términos de “horizonte” y a distinguir el mundo vivencial subjetivo, no como objeto, sino como destino del mundo científicamente objetivo.⁶¹⁸ Opina también que la época moderna es producto de una “distancia ontológica” por la que el hombre mantiene alejada una realidad cuya característica es lo prepotente (*das Übermächtige*), en el sentido de absolutismo de lo real. La realidad se impone y lo único que se puede hacer es confrontarla mediante el mito o la teoría. Pérez de Tudela aduce también que

617 *La posibilidad de comprenderse*, p. 22.

618 *Paradigmas para una metaforología*, p. 18.

Blumenberg se encuentra influenciado por la libertad de pensamiento que ofrece la fenomenología. Ante esto no queda sino la posibilidad de establecer una “morfología histórica de la distancia ontológica”, formulación que hoy ciertamente casi podría leerse como germen y anticipo de su entero proyecto de investigación.⁶¹⁹

Por ejemplo, en el concepto de “horizonte” Blumenberg denota la influencia de la fenomenología al considerar que Husserl avanza hacia el concepto de mundo de la vida por el camino de los análisis fenomenológicos de la percepción de la cosa, del espacio y el tiempo, de la formación de horizonte, es decir, en un proceso constante de formación de la totalidad.⁶²⁰ Sin embargo, habría algunas limitaciones de la fenomenología. Por ejemplo, si se consideran los conceptos como formulaciones de lo inconcebible y si sólo expresan de modo provisional algo de lo que no se puede obtener una intuición o evidencia definitiva, entonces las descripciones de la fenomenología son inexactas. Daniel Innerarity, responsable del prólogo a *La posibilidad de comprenderse*, agrega al respecto:

Todo fenómeno se da en un horizonte en el que actúa más de lo que puede explicitarse. Lo que acontece se destaca sobre un trasfondo invisible, que puede ser focalizado en una nueva operación, pero que introduce a su vez nuevas imprecisiones. Por eso los fenómenos sólo son conocidos como una alianza de presencia y pérdida, posición y omisión, que siempre está en juego sin resolverse definitivamente. Los horizontes se pueden ampliar o desplazar, pero nunca suprimir.⁶²¹

El horizonte, tal como se presenta, puede ampliar nuestro campo de acción, pero también limitarlo, por ejemplo, cuando se alude a la cercanía sobre todo aquello que puede ser interpretado y accesible o cuando se refiere a la orientación y distancia hacia algún punto del mismo; esa misma cercanía también nos limita con su estrechez, porque no se puede abarcar todo. El horizonte se refiere aquí al campo del conocimiento.

619 *Idem*. Por su parte, Isidoro Reguera apunta de modo similar refiriéndose a la filosofía de Blumenberg como la antropología de un ser desvalido que necesita de “toda suerte de compensaciones míticas frente a la prepotencia y 'absolutismo de la realidad', frente a la espera del definitivo golpe de la muerte, frente a la sospecha de falta de sentido de todo”; en el caso de Blumenberg, éste aboga por una honesta cultura de la contingencia sin otro absolutismo que el de la lúcida conciencia de ficción de los mitos y metáforas del imaginario histórico y personal, y desprecia tanto la euforia como la rabia indiscriminada frente al mundo. “Blumenberg, la narración infinita”, en Periódico *El País*. <https://elpais.com/tag/fecha/20050122/1>.

620 *Teoría del mundo de la vida*, p. 255. Además, la descripción de una vida tiene la exigencia de realzar ese mundo personal como un horizonte de posibilidades y direcciones. p. 11.

621 “Hans Blumenberg, una poética del saber”, en Hans Blumenberg, *La posibilidad de comprenderse. Obra póstuma*, Editorial Síntesis, Madrid, 1997, p. 14.

Esta influencia fenomenológica deja al descubierto también el interés de Blumenberg por una cuestión relevante para la filosofía y que radica en el tema de la verdad. Así, cuando presenta la metáfora de la luz en relación con este problema explica que esa metáfora no admite transferencia ulterior y que su análisis busca aclarar las preguntas que se pretende contestar, esto es, preguntas de carácter presistemático que han originado las metáforas. Contrario al concepto de falsedad o engaño, el concepto de verdad posee un peso que por sí mismo debería valer para toda la modernidad inaugurada. Sobre este tema Blumenberg reflexiona lo siguiente:

Aun en el caso de que nunca deban plantearse expresamente, no hay que tenerle miedo a la supuesta ingenuidad de formular esas preguntas fundacionales. ¿Qué participación tiene el hombre en el todo de la verdad? ¿En qué situación se encuentra el que busca la verdad? ¿Puede confiar en que el ente se le abra, o bien el conocimiento es esencialmente acto de violencia, tropelía, opresión, interrogatorio penosísimo del objeto? ¿Es la sensatez lo que regula la participación humana en la verdad, a través por ejemplo de la economía de sus necesidades, o es su aptitud para gozar de la sobreabundancia, de acuerdo a la idea de una *visio beatifica* (visión beatífica)?⁶²²

El dilema presentado por Blumenberg tiene que ver con el acceso al conocimiento de modo agradable o por entero desagradable, donde se percibe incluso el elemento de la violencia. ¿Por qué Blumenberg se cuestiona si el acceso a la verdad y el conocimiento puede ser incluso un acto de violencia, no sólo de libre encuentro con el conocer en general? Quizá porque vislumbra que el ser humano es capaz de los mayores logros, pero también de las mayores iniquidades. Reconoce, no obstante, que la participación del ser humano en esa relación se encuentra mediada por un alto grado de sensatez. Respecto a sus preguntas, señala que ninguna escuela filosófica se ha atrevido a contestar de modo sistemático, aunque reconoce que en el lenguaje filosófico hay indicios de que en un estrato subterráneo del pensamiento ha habido respuestas, las cuales no se formulan en los sistemas, pero implícitamente han operado.

Los medios categoriales con que captar y describir tales indicios aún están muy lejos de haber sido perfeccionados y puestos metódicamente a punto; cuando, por ejemplo, clasificamos “posiciones” filosóficas como pesimistas u optimistas, en el fondo seguimos dependiendo de lo sombrío o alegre de una fisonomía, sin remontarnos a las *orientaciones* en las que se constituyen semejantes anteposiciones de signo, en

622 *Paradigmas para una metaforología*, pp. 50-51.

aparición primariamente emocionales, a saber, por el procedimiento de “leerlas” en *representaciones-modelo* enteramente elementales que se abren paso en figura de metáfora hasta la esfera de la expresión.⁶²³

La crítica de Blumenberg va en el sentido de no profundizar en torno a las grandes cuestiones que atañen a la filosofía, sea en torno de la existencia, del ser, de la naturaleza o, incluso, de Dios. Por eso la sugerencia del uso metafórico a manera de mediación ante el manejo de conceptos de suyo complicados, como es el caso de la verdad, pero que de alguna manera resultan determinantes para comprender nuestra relación con el mundo.

a) La metafórica de la verdad, lo verosímil y el engaño

Blumenberg considera de suma importancia remontarse al origen, ahí donde subyace la idea inicial y evoluciona gracias a la metáfora. Para el caso de la verdad, entiende ésta como “una indudable transparencia de la estructura del mundo, una extremadamente simple publicidad de la voluntad creadora, un comunicarse sin reservas del ente, la “intensidad” de la *veritas ontologica* (verdad ontológica). Más claro no se puede ser. El mundo queda expuesto y revelado. Sin embargo, el problema es cómo se muestra y ante quién. Blumenberg realiza un largo recorrido histórico de cómo se ha dado la metáfora de la verdad en los diferentes pensadores, desde Aristóteles hasta la modernidad, pasando por la Estoa, Plotino, Anselmo y Tomás de Aquino. Cuando este último afirma que “cualquier cosa es verdadera según la relación que mantenga con el entendimiento del que depende”, de acuerdo con Blumenberg, dicha proposición contiene a la modernidad, aunque no de modo absoluto. La modernidad se encuentra prefigurada porque es el sujeto quien habrá de determinar lo verdadero, lo cual no significa que lo verdadero le pertenezca por entero a dicho sujeto. En la modernidad la verdad queda identificada con la naturaleza y la tarea del hombre sólo consiste en descubrirla.

Cuando Blumenberg sostiene que con Vico la metáfora de la fuerza de la verdad se encuentra embutida en una teoría del error, esto se debe a que el entendimiento se encuentra dominado por la potencia de la verdad, pero la voluntad se opone y neutraliza esa fuerza por medio del lenguaje carente de sentido y basado en la opinión: “muy a menudo las palabras eluden la fuerza de la voluntad por voluntad del mentiroso, y engañan a la mente.”⁶²⁴ En tanto la verdad depende del

623 *Idem.*

624 *Ibid.*, p. 58.

sujeto, es susceptible de ser falseada, alterada o modificada. Por eso la fuerza de la verdad se reduce a la propia autoconciencia individual. Con la Ilustración la fuerza invencible de la verdad se oculta en la autoconciencia del espíritu que ilumina con luz propia. Sin embargo, en el caso de Hume,⁶²⁵ la fuerza de la verdad se convierte en su sustancia única. “Aquí, la verdad ya no *tiene* un poder, sino que legitimamos teóricamente como verdadero aquello que tiene poder sobre nosotros.”⁶²⁶ La metáfora deja de ser tal y se naturaliza como si fuera real. El problema con la noción de verdad remite a múltiples recovecos que eluden una caracterización completa de la misma y, por el contrario, oscurecen y difuminan un término que, por definición, tendría que ser claro y luminoso.

A Blumenberg le interesa descubrir la modificación de algunas metáforas, más que de conceptos, o que pueden derivar en conceptos. Por eso emprende su largo recorrido por la historia de la filosofía. Con la modernidad, las metáforas, o los conceptos, han cambiado, a tal grado que se han borrado sus contornos iniciales. El arribo a una nueva concepción de la vida obliga a modificar las antiguas creencias, opiniones o incluso verdades. Señala al respecto:

Fue así como el actuar en ‘terreno prohibido’ vino a acuñar el tipo de investigación, de especulación y de actividad proyectiva propia de los inicios de la Modernidad, y fue así como la verdad, en tanto en cuanto ya no depende de la antigua necesidad de salvación, sino que se subordina a un nuevo ideal de determinación humana, parece llevar aun el sello de la tentación, la errancia y el tabú. Y aquí se invierte la entera metafórica de la potencia de la verdad, conmutándose en la idea de la violencia que el hombre ha de ejercer sobre la verdad para hacerse con ella.⁶²⁷

El “terreno prohibido” se refiere a lo desconocido que con la modernidad deja de serlo; la metáfora o el concepto de verdad remite a ciertas nociones completamente bíblicas: el deseo, el desamparo y la prohibición, pero sobre todo la idea de violencia, dominio y control. La verdad pierde su naturalidad y surge una relación violenta entre la verdad y la manera de adquirirla, la cual deja de ser un don. Ahora lo verosímil se transforma en aquello que parece verdadero y el conocimiento adquiere carácter laboral, esto es, se debe trabajar para obtenerlo, pues no se lo

625 Aunque lo cierto es que en Hume, la verdad se presenta más como una relación coincidente entre lo que piensa el sujeto y la realidad de las cosas “La verdad es de dos géneros, consistiendo o en el descubrimiento de las relaciones de las ideas consideradas como tales, o en la conformidad de nuestras ideas de los objetos con su existencia real.” David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Tomo II, Ediciones Gernika, México, 2001, p. 226.

626 *Paradigmas para una metaforología*, p. 59.

627 *Ibid.*, p. 73.

obtiene de modo gratuito y sin esfuerzo.

Blumenberg señala que el maestro de la metafórica engañosa, de los artificios, y de las presiones en la adquisición de la verdad es Bacon, quien habla de “la sala de justicia del entendimiento”, ya no del entretenimiento de la poesía contemplativa. La metáfora del mundo como teatro y el hombre como espectador queda derogada; ahora el mundo es tribunal y el hombre es juez e instructor que habrá de someter a la naturaleza. En su ensayo “Ser espectador es reprobable” Blumenberg alude a la palabra *Kosmotheoros* inventada en la modernidad en tanto “observador del mundo”, pero también como “contemplador del mundo”; aunque como “espectador del mundo” se limita a pasar revista a las cosas, mientras éstas tienden a mostrarse. El espectador es el ser más importante de todos los entes porque su misterioso vínculo con la producción del espectáculo le capacita para disfrutar del *espectáculo universal* de las máscaras y marionetas, ya que de otro modo no lo entendería.

El hecho de haber recuperado al viejo *theoros*, al espectador del teatro –que es más antiguo que la *theoria*– sólo revela la existencia de una secreta expectativa: todavía no se había renunciado al sutil placer que ya era inalcanzable para la pedante “concepción del mundo” y para la vinculante “visión del mundo”. El placer le preserva de arrojarse, como “protector del mundo”, en los supuestos males de éste. No hay mucha distancia entre el palco y el púlpito una vez que el espectador se ha convertido en una figura de la mala conciencia.⁶²⁸

b) El espectador del mundo, el arte del distanciamiento y la simulación

El espectador no se compromete con el entorno, tal como lo hace todo aquel que elabora una concreta “concepción del mundo”. ¿Por qué dice Blumenberg que el espectador se convierte en “figura de la mala conciencia”? Seguramente porque en tanto espectador privilegiado se rehúsa a intervenir en un mundo que no le es totalmente ajeno y, sin embargo, decide ver el mundo como la definición que da Stendhal de la novela, “un espejo por el que nos vemos pasar”. Lo que de alguna manera Blumenberg cuestiona es la inacción por parte de un espectador consciente de su papel. Por eso dice: “Da la impresión de que demostrar –o por lo menos intentarlo– que la verdadera 'catarsis' del espectador consiste en su *desmundanización* (*Entweltlichung*), es un resultado de la negativa experiencia histórica con las 'concepciones del

⁶²⁸ *La posibilidad de comprenderse*, p. 56. El espectador, a diferencia del observador y del contemplador, se sabe parte del espectáculo, pues sin él no hay tal. “La mala conciencia” es ser parte del espectáculo sin involucrarse.

mundo'.”⁶²⁹ Es decir, resulta necesario mantenerse al margen para lograr un tipo de sublimación o catarsis ante el espectáculo del mundo. En otro ensayo, “Cómo hacerse espectador”, el espectador se define a partir del “arte de distanciarse”, razón por la cual disfruta de los esfuerzos por parte de los actores por implicarlo, porque sabe que son vanos.

Justo cuando más se pretende de él, se libera con un pensamiento 'redentor': es sólo teatro. Puede que no lo consiga hasta el último momento; cuando abandona el teatro. Sin embargo, antes está la otra institución, que convierte al espectador en 'señor' de la representación y de sí mismo: la expresión más o menos frenética de aprobación o desagrado.⁶³⁰

Blumenberg señala que la diferencia entre este tipo de espectador y el espectador del mundo (*kosmotheōros*) consiste en que este último no puede negar su atención y reconocimiento a su objeto de contemplación. ¿Cómo se involucra? Al percibir inconsistencias en la regularidad del cosmos, que no es otra cosa más que la recaída en el mito, el espectador sospechó que debía intervenir en el mundo. “En el sistema metafórico del teatro, esto significa que ya no puede entrar y salir a su antojo y, sobre todo, que ya no tiene la placentera certeza de poseer un lugar privilegiado en el centro del universo.”⁶³¹ El saber que no tiene un lugar privilegiado le obliga a ser parte de esa escenificación representada en el mundo. Por eso la creación del mito y luego el arribo de la teoría.

Una vez que se ubica dentro de la teoría, e intenta explicar su entorno, el espectador se torna participante y está obligado a no tener una catarsis final, debido a que “no existe el alivio de tomarse un respiro y abandonarse al disfrute del escenario universal, una vez que se han descubierto todas sus tretas y maquinaciones.”⁶³² Blumenberg deja al descubierto el elemento de subversión y encubrimiento que hay en la teatralidad inherente al mundo, gracias al espectador. Una vez que el espectador se involucra y participa, entonces la realidad se muestra tal como es, sin ficción de por medio. La teoría se presenta y la modernidad hace su aparición. Así, con Bacon, los ídolos del teatro, derivados de la falsedad y el error, habrán de sucumbir ante los embates de la ciencia.⁶³³

629 *Ibid.*, p. 57.

630 *Ibid.*, p. 82 y ss.

631 *Ibid.*, p. 86.

632 *Idem.*

633 El aforismo 38 habla sobre los ídolos y las falsas nociones que acosan a los seres humanos, y en el aforismo 39 distingue los cuatro tipos de ídolos dominantes, los de la tribu, la caverna, el mercado y el teatro, siendo estos últimos los más contundentes para ser superados porque derivan de dogmas, filosofías y erradas leyes demostrativas: “*The idols and false notions which are now in possession of the human understanding, and have*

En esta línea de pensamiento, algunos intérpretes de Blumenberg ubicarán el teatro del mundo como el espacio propicio para la simulación, entendiendo la característica de la acción humana primero como mediación entre ésta y el mundo, y la mediatez como parte de la metáfora, la que posteriormente conduciría a la simulación.⁶³⁴

La modernidad pretende eliminar esa falsedad, engaño, ficción o mito, aunque más bien logra ocultarla, es decir, ante la complejidad del mito no resulta sencillo simplemente decir que ha sido superado. Por el contrario, sus connotaciones se hallan presentes de formas diversas. Con la modernidad el hombre ya no es quien ayuda a completar los procesos naturales, sino más bien el que reproduce, equilibra y perfecciona lo que la naturaleza deja sin terminar. Blumenberg no puede eludir destacar el carácter artificioso, sintético y antinatural de la modernidad, lo cual prácticamente involucra un determinado engaño contenido en su artificialidad. Aunque hay la suposición de que cuanto más artificial sea un ente, posee una mayor verdad. Comenta al respecto:

Por más que hasta Baudelaire no se hayan puesto sobre las íes de esta fórmula, “vive” ya, sin embargo, en el mundo fabril y artístico de la Modernidad, bajo la forma de esa su tendencia –de otro modo absolutamente incomprensible– a una artificiosidad cada vez más “pura”, una sinteticidad cada vez más radical, y una disolución cada vez más decidida del nexo natural. ¡No aceptar nada, producir todo y relacionarse con lo producido!⁶³⁵

No puede ser de otro modo porque la modernidad se sustenta en la alta estima que se tiene de la racionalidad y el dominio casi absoluto sobre la naturaleza.

taken deep root therein, not only so beset men's minds that truth can hardly find entrance, but even after entrance is obtained, they will again in the very instauration of the sciences meet and trouble us, unless men being forewarned of the danger fortify themselves as far as may be against their assaults.” (Francis Bacon, *The new organon or true directions concerning the interpretation of nature*, p. 10, <http://intersci.ss.uci.edu/wiki/eBooks/BOOKS/Bacon/Novum%20Organum%20Bacon.pdf>)

634 “La peculiaridad de la acción humana es el estar mediada por la conciencia, que introduce un hiato entre la acción humana y el mundo, de modo que la esencia de la acción humana es la mediatez, que viene muy bien caracterizada por la metáfora. Podemos decir que la clave de la acción humana está en la «simulación», cosa que se ve muy bien en la metáfora de los roles, que nos conduce a la idea del mundo como un gran teatro. Aquí podemos encajar la interpretación que hace del planteamiento cartesiano de la duda. Y dicha interpretación la podemos extender hasta la reducción fenomenológica, muy bien analizada por Blumenberg, como el gran espacio antropológico de la simulación. El yo trascendental de Husserl es el gran simulador.” Cirilo Flores Miguel, “Blumenberg: Los márgenes de la hermenéutica”, en *Azafea*, Revista filosófica, Ediciones Universidad de Salamanca, núm. 5, 2003, pp. 266-267.

635 *Paradigmas para una metaforología*, p. 78.

c) La modernidad y el engaño estructural

Blumenberg explica que el *pathos* empírico de la moderna actitud cognoscitiva lleva fácilmente a engaño sobre la situación estructural: en lugar de preguntar sobre cómo aparece el mundo, la cuestión debe ser si el mundo aparece precisamente como ha sido proyectado en su construcción, siempre anticipatorio, de la razón investigadora. Blumenberg habla de *pathos* porque la experiencia se vuelve una obsesión que debe ser encauzada. Lo que está patente también es su vinculación con el engaño. Sin embargo, el engaño consiste en asumir que el mundo es proyectado por la razón y es determinado por ella. De este modo, la naturaleza queda abolida y aparece su sustituto, esto es, el producto, como proceso estructural esencial de la tecnicidad del espíritu moderno. De ahí que el hombre pueda crearse su propio mundo. “Que la genuina productividad del hombre constituya algo así como un ‘mundo’, que se dé a sí un ‘mundo humano’, es una fórmula vinculada con los fundamentos de la Modernidad, cuya historia debiéramos conocer ya.”⁶³⁶ Tal es la razón de que la filosofía de Blumenberg tome a la historia como contrapeso y punto de encuentro necesario para la comprensión de sí y del mundo.

Su recorrido histórico incluye a Descartes, pues con él se llega a la desconfianza de la improvisación, porque el conocimiento debe consistir en superar resistencias y despejar coberturas. Por eso descubrir se convierte en el vocablo relevante del conocer y así plantea una nueva forma de comprender el mundo. “Para la autocomprensión histórica de la Modernidad, ante todo de su Ilustración, eso de que la verdad ‘se muestre’ se convierte precisamente en el error en que arraiga, como fundamento de su auto-oscurecimiento, la despreocupación del Medievo con respecto a la verdad.”⁶³⁷

Blumenberg toma de Montesquieu la metafórica del trabajo del conocimiento, donde el trabajo le pertenece al hombre y el descanso, a los dioses. Cualquier resonancia bíblica (“ganar el pan con el sudor de la frente”) o mítica (*Los trabajos y los días*) es más que evidente. Por otra parte, el método racional garantiza el control de todo el camino porque cuantas más verdades saque a la luz este nuevo enfoque, menos valor tienen las aportaciones del trabajo mismo frente al método que ya se ha apoderado de un reino indeterminado de conocimientos. Así, la acumulación de equipamientos poco específicos constituye el signo distintivo de la nueva fase de tecnificación, es decir, lo que importa es una acumulación generalizada, *ad nauseam*, y menos el cuestionarse sobre la función y el sentido de las cosas adquiridas o producidas. Se trata de crear una serie de

636 *Ibid.*, p. 79.

637 *Ibid.*, pp. 81-82.

necesidades cuyo valor siempre resultará irrelevante. Para Blumenberg las supuestas causalidades históricas ocultan los auténticos impulsos; el equipamiento sin especificar se adelanta a problemas y necesidades reales, de tal forma que no se entiende si se prescinde de la desconfianza al ser que está detrás de toda Ilustración. Desconfianza que atribuye al hombre todo lo que anteriormente se había confiado a la naturaleza o a la providencia. Así, la metáfora de la verdad cambia con el tiempo, pero no para bien sino hasta llegar a la situación extrema de cometer violencia contra ella: “Tanto se han ramificado las consecuencias pragmáticas del sentimiento existencial moderno, hondamente arraigado, de desavenencia con respecto a la verdad; un sentimiento que se traduce en la metafórica de sobrepajamiento y sometimiento de la verdad.”⁶³⁸

El sometimiento de la verdad la obliga a mostrarla tal cual es, sin ambages de ningún tipo. De acuerdo con Nietzsche, con el escepticismo se saca la escondida verdad de su caverna. Finalmente Blumenberg llega a la referencia a la verdad propia de la modernidad, que consiste en la confianza en el ser de las cosas:

De la forma más grandiosa, en la olímpica cólera de Goethe contra la física de Newton –justo en la infructuosidad de alguien que en otras ocasiones se mostró tan fructífero—. Goethe intenta una vez más una existencia de confianza en el ser; está impregnado por la fe en que siempre basta con tener bien abiertos los ojos para toparse con el mostrarse de la verdad.⁶³⁹

La confianza en el ser mediante la fe a la que alude Blumenberg implica no una disminución de la racionalidad, sino un cambio y modificación en la misma. Con la modernidad no sólo la verdad es sometida y controlada, sino se instituye la falsedad y la simulación. Blumenberg ya lo había establecido de antemano. Comenta al respecto:

La técnica culmina en la simulación. Produce exactamente el resultado que, de otra manera, anteriormente sólo la auténtica realidad había o habría podido producir ella misma. En 1973 yo señalaba que el concepto moderno de realidad –como concepto de una consistencia inmanente– tiene un “alto grado de afinidad con la simulación”.⁶⁴⁰

638 *Ibid.*, pp. 85.

639 *Ibid.*, p. 87.

640 *El hombre de la luna*, p. 102. Para Blumenberg la expresión “simulación” adquiere la misma connotación de algo espantoso tan pronto como sobrepasa los límites de una esfera determinada y de una elección de lo idóneo respecto a determinadas funciones. Da el ejemplo de la confusión entre “simulador espacial” y “simulador terrestre”, lo que conduciría a la idea límite de convergencia entre realidad e irrealdad, que Leibniz había esbozado al defender una

La confusión entre verdad y engaño es notoria en el mundo moderno y sus límites fácilmente quedan difuminados. La perspectiva de la modernidad, que consiste en una sola manera de comprender el mundo mediante la razón, conduce de nueva cuenta al mito, de acuerdo con Blumenberg cuando analiza lo verosímil, noción que está más próxima a lo verdadero, sin serlo por completo. De ahí que sea susceptible de caer en el error.⁶⁴¹ Una conclusión semejante es la que se extrae de su texto *Trabajo sobre el mito*:

Del fracaso de Descartes en la superación de la más abismal de sus dudas, a saber, que todo conocimiento podía ser víctima de una superpotencia engañadora, Nietzsche sacó una nueva consecuencia: si no había manera de refutar a ese *Dieu trompeur* cabría hacer de él el Dios de una metafísica de artista. Si se hubiera podido salvar la verdad de la razón del mundo, el arte habría tenido que seguir siendo, definitivamente, una mentira. El fracaso de la epistemología de Descartes y de sus sucesores permitía su transmutación en una estética del mundo, que, por su falta de relación con la verdad, es accesible, antes que nada, al goce. El ser espectador permite una actitud serena, incluso –o precisamente– ante una escena de índole trágica.⁶⁴²

La mentira o el engaño forman parte del universo de lo real, donde también se incluye la verdad, sea metáfora o no. La complejidad del mundo se percibe en todo aquello en que el hombre toca y con lo que se involucra, y atañe directamente a la cultura por él desarrollada. Por eso Blumenberg explica que la teoría del nacimiento de la tragedia (a la que alude Nietzsche) se basa en una tesis más general sobre la esencia de la cultura, la cual presupone la profundidad de su cimentación en la hostilidad hacia lo humano.⁶⁴³ En este sentido, la historia de Prometeo se vuelve más un mito de la enemistad de Zeus hacia la humanidad que de su superación mediante los padecimientos del Titán encadenado. Para Nietzsche la figura de Prometeo conforma la tendencia inmanente del mito en que la agudización de sufrimiento hubo de fundar la cultura.

De acuerdo con Blumenberg los griegos no habían olvidado aquello sobre lo que se basaba

forma de sueño ideal ante la duda radical cartesiana.

641 *Paradigmas para una metaforología*, p. 175. Lactancio dice sobre ciertas tesis cosmológicas: “Debemos destapar también el origen de este error; y es que siempre se equivocan de la misma forma; y es que siempre se equivocan de la misma forma; efectivamente, al aceptar en principio una cosa falsa llevados por la apariencia de verosimilitud, se ven obligados a caer en los errores que caen.” p. 177.

642 *Trabajo sobre el mito*, p. 639. “Entre la vigencia universal de su música y el oyente dionisiacamente receptivo la tragedia interpone un símbolo sublime, el mito, y despierta en aquél la apariencia de que la música es sólo un medio supremo de exposición, destinado a dar vida al mundo plástico del mito. Confiando en ese noble engaño, le es lícito ahora a la tragedia mover sus miembros en el baile ditirámico y entregarse sin reservas a un orgiástico sentimiento de libertad, en el cual a ella, en cuanto música en sí, no le estaría permitido, sin aquel engaño, regalarse”. (Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 176).

643 “El griego conoció y sintió los horrores y espantos de la existencia: para poder vivir tuvo que colocar delante de ellos la resplandeciente criatura onírica de los olímpicos.” Friedrich Nietzsche, *op. cit.*, p. 54.

la luminosidad y serenidad de su cultura, la cual consiste en una auténtica necesidad del arte, asentada en el horror. Enseguida comenta que el horror se da a conocer en el crepuscular sentimiento del pudor. “En ese pensamiento fundamental se inserta la conocida imagen de Prometeo. Esa verdad, que tan terrible suena, sobre la conexión entre la cultura y los padecimientos, no deja ni un resquicio de duda acerca del valor de la existencia: esa verdad es 'el buitre que picotea el hígado de este prometeico promotor de la cultura'.”⁶⁴⁴

El mito de Prometeo resulta ejemplar para mostrar el vínculo entre la creación de la cultura y su fundamento con un alto contenido de violencia y padecimiento. De igual modo, cuando Blumenberg habla del pudor, a lo que alude es a un mínimo sentimiento de vergüenza ante la atrocidad cometida, aunque ese sentimiento sea una falsedad más, lo que en el fondo no deja de ser contradictorio, tal como suele ser la propia existencia humana.

d) Nietzsche y la visión futura del engaño

No es casual, entonces, que Nietzsche señale que en el cimiento de la cultura se encuentra la fuente de aquella rabia contra las artes y la Antigüedad clásica por parte de gente comunista, socialista o liberal, puesto que todos ellos sólo podían esperar acabar con la desigualdad mediante “la aniquilación iconoclasta de las reivindicaciones del arte”.⁶⁴⁵ De acuerdo con Blumenberg, Nietzsche no está en condiciones de contestar a por qué no pudo triunfar el desprecio de la cultura y el “ensalzamiento de la pobreza del espíritu”; por el contrario, recurre a una serie de fuerzas ineluctables, que son una ley y un límite para el individuo, y con sanciones protege el derecho privilegiado que se le debe a la cultura, la que de otra manera sólo percibiría gritos de compasión, tal como ocurrió con el castigo de Prometeo.

Aquellas fuerzas pueden quedar englobadas en el nombre de Prometeo, si éste no sólo representa la desproporción, inmanente a la cultura, entre su grandeza y su humanidad, sino también su instancia garantizadora: en tanto siga encadenado a la roca del Cáucaso no hay manera de expugnar el cercado de esa región sagrada. No obstante, sigue siendo, igualmente, la conciencia encarnada de aquella implicación de la cultura y no nos deja olvidar de qué forma los griegos supieron mantener a distancia la presión de las necesidades de la existencia y de su superación. Prometeo representa el tipo contrario al esclavo, ese “ciego topo de la cultura”; él sufre a sabiendas sus condiciones.⁶⁴⁶

644 *Trabajo sobre el mito*, p. 641.

645 *Ibid.*, p. 642.

646 *Idem.*

La figura de Prometeo sirve como referente para exponer la contrariedad y la contradicción de la existencia; funge como recordatorio de aquello que se expresa de modo mítico pero cuyo contenido resulta todavía significativo para la época presente. Blumenberg explica que ese saber de fondo antihumano de la cultura significa un peligro para la existencia de la misma; por ello, Nietzsche hace del Estado su garante, a modo de realización de la voluntad de aquellos a los que se les posibilita la creación y el goce del arte, a diferencia de los esclavos. Además, el Estado no sólo es un compendio de prácticas coactivas sino también de una producción de imágenes fantásticas que impiden el desenmascaramiento de su función y que “son, con mucho, más potentes que incluso el hecho de percatarse, sensatamente, de que uno es engañado”. ¿Cómo es que se llega de una percepción individualizada de la cultura y su contenido antihumano a la participación del Estado como compendio de prácticas y creación de imágenes que motivan el encubrimiento y el engaño? Blumenberg no señala la relación entre el individuo y el Estado, aunque remarca las ideas de Nietzsche en relación con la sofística, en tanto disciplina que conlleva ilusión y engaño.

Nietzsche más bien querría ser el nuevo Gorgias, la encarnación de la buena conciencia en la voluntad de engaño. Ésa es la raíz genuina de su enemistad con Sócrates, un sofista apóstata, y contra el sistematizador de esa apostasía, Platón. Nietzsche no ha visto en la sofística un fenómeno de decadencia. Para él, representa el acto de fuerza hecho posible y necesario con la caída de la polis, es decir, con el desgaste de lo que Platón habría rescatado mediante la transcendencia de las ideas. Si el demonio maligno de Descartes no podía ser refutado, lo que quedaba era convertirse uno mismo en ese demonio, mediante la “voluntad de poder”.⁶⁴⁷

Ahí radica el giro interpretativo por parte de Nietzsche. La mentira, el engaño, la fabulación no son algo ajeno al ser humano y no se encuentra al margen de la persona; por el contrario, le resultan por completo inherentes.⁶⁴⁸ En su caso, la relación de individuo-Estado es indispensable para entender la situación de interdependencia. Si bien Apolo es el formador de estados, también es el genio del *principium individuationis*, aunque Nietzsche señala que ni el Estado ni el sentimiento de la patria pueden vivir sin afirmación de la personalidad individual.⁶⁴⁹ Sin embargo, para Nietzsche el Estado tiene una franca dependencia del mito. Dice al respecto:

647 *Ibid.*, p. 643.

648 “Este arte del disimulo alcanza su punto culminante en el hombre, donde la ilusión, la lisonja, la mentira, el engaño, el cotilleo, los aires de suficiencia, la vida de brillo falso, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, la teatralería ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante ante la llama de la vanidad, hasta tal punto se han convertido en ley y norma que prácticamente no existe nada más incomprensible que la aparición entre los hombres un instinto noble y puro de verdad.” Friedrich Nietzsche, “Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral”, en *El libro del filósofo*, Taurus ediciones, Madrid, 2000, p. 86.

649 *El nacimiento de la tragedia*, p. 175.

Las imágenes del mito tienen que ser los guardianes demónicos, presentes en todas partes sin ser notados, bajo cuya custodia crece el alma joven, y con cuyos signos se da el varón a sí mismo una interpretación de su vida y de sus luchas: y ni siquiera el Estado conoce leyes no escritas más poderosas que el fundamento mítico, el cual garantiza su conexión con la religión, su crecer a partir de representaciones míticas.⁶⁵⁰

Nietzsche no puede evitar aludir a la cuestión mitológica, pues tiene la mirada puesta en Dioniso y Apolo. Por un lado se refiere a la individuación como la fuente y razón primordial de todo sufrimiento y del mal,⁶⁵¹ y por otro lado menciona el arte como “alegre esperanza” para romper el sortilegio de la individuación.⁶⁵²

Apolo está ante mí como el transfigurado genio del *principium individuationis* (principio de individuación), único mediante el cual puede alcanzarse de verdad la redención en la apariencia, mientras que, al místico grito jubiloso de Dioniso, queda roto el sortilegio de la individuación y abierto el camino hacia las Madres del ser (ilusión, voluntad, dolor), hacia el núcleo más íntimo de las cosas.⁶⁵³

En esto radica el salto de lo individual a lo general. Por supuesto, la visión nietzscheana se pierde en los laberintos de la ilusión mítica y simbólica. Añora la regresión eterna de las cosas, la unidad primordial, la aniquilación del principio de individuación en la fragmentación dionisiaca, la recuperación apolínea de la belleza y el arte, la consideración trágica del mundo.⁶⁵⁴ Cuando habla, sus palabras parecen las de un profeta y no las de un filósofo.⁶⁵⁵ Adelantado a su tiempo, Nietzsche observa, sin embargo los peligros de la modernidad, por ejemplo, cuando dice que el *deus ex machina* ha pasado a suplir el consuelo metafísico; se refiere a que el ámbito de la máquina y el crisol habrá de superar a la naturaleza mediante un egoísmo superior, o debido a creer en la corrección del mundo por medio del saber y la ciencia. Señala al respecto: “Todo nuestro mundo moderno está preso en la red de la cultura alejandrina y reconoce como ideal al *hombre teórico*, el

650 *Ibid.*, p. 190.

651 *Ibid.*, p. 100.

652 *Ibid.*, p. 101.

653 *Ibid.*, p. 139.

654 “En el arte dionisiaco y en su simbolismo trágico la naturaleza misma nos interpela con su voz verdadera, no cambiada: ¡Sed como yo!, ¡Sed, bajo el cambio incesante de las apariencias, la madre primordial que eternamente crea, que eternamente compele a existir, que eternamente se apacigua con este cambio de las apariencias.” *Ibid.*, p. 145.

655 “Todo lo que nace tiene que estar dispuesto a un ocaso doloroso”; “nosotros mismos somos, por breves instantes, el ser primordial”; “entiendo por espíritu de la ciencia aquella creencia, aparecida por primera vez en la persona de Sócrates, en la posibilidad de sondear la naturaleza y en la universal virtud curativa del saber”; “el mito fue aniquilado por el espíritu de la ciencia”; “el mito quiere ser sentido intuitivamente como ejemplificación única de una universalidad y verdad que tienen fija su mirada en lo infinito”; “el espectador no sentirá ya en modo alguno el mito, sino la poderosa verdad naturalista y la fuerza imitativa del artista”. *Ibid.*, pp. 146-151.

cual está equipado con las más altas fuerzas cognoscitivas y trabaja al servicio de la ciencia, cuyo prototipo y primer antecesor es Sócrates.”⁶⁵⁶ La cultura alejandrina requiere un estamento de esclavos para poder mantenerse vigente, aunque Nietzsche hace notar que dicha cultura no reconoce esa condición de esclavitud y ante los fallidos planteamientos que asume como propios pero que en realidad no posee, esto es, la dignidad del ser humano y del trabajo, lo único que provoca es su propia aniquilación. Esta observación la aplica al propio mito:

Frente a tales amenazadoras tempestades, quién se atreverá a apelar con ánimo seguro a nuestras pálidas y fatigadas religiones, las cuales han degenerado en sus fundamentos hasta convertirse en religiones doctas: de tal modo que el mito, presupuesto necesario de toda religión, está ya en todas partes tullido, y hasta en este campo ha conseguido imponerse aquel espíritu optimista del que acabamos de decir que es el germen de aniquilamiento de nuestra sociedad.⁶⁵⁷

Nietzsche cita a Kant y Schopenhauer como el tipo de mentes lúcidas, “naturalezas grandes, de inclinaciones universales”, que han usado los elementos de la ciencia para mostrar los límites y el carácter condicionado del conocimiento, así como para negar la pretensión de validez universal de la ciencia; desde su punto de vista, ellos consiguieron la victoria sobre el optimismo escondido en la esencia de la lógica, y que es el sustrato de la cultura occidental. De esta apariencia, que se erige como realidad última, suprema y esencial, deriva la cultura trágica, es decir, allí donde la ciencia queda reemplazada por la sabiduría como mayor meta o logro. La metáfora nietzscheana de “la corriente helada de la existencia” alude al desamparo y debilitamiento del hombre moderno.

El signo característico de esta 'quiebra', de la que todo el mundo suele decir que constituye la dolencia principal de la cultura moderna, consiste, en efecto, de que el hombre teórico se asusta de sus consecuencias e, insatisfecho, no se atreve ya a confiarse a la terrible corriente helada de la existencia: angustiado corre de un lado para otro por la orilla. Ya no quiere tener nada en su totalidad, en una totalidad que incluye también la entera crueldad de las cosas.⁶⁵⁸

La visión de Nietzsche resulta demasiado pesimista y contundente sobre la situación del mundo moderno. Ello lo conduce a la inevitabilidad nihilista y del sinsentido de las cosas.

Nuestro arte revela esta calamidad universal: es inútil apoyarse imitativamente en todos los grandes periodos y naturalezas productivos, es inútil reunir alrededor del

656 *Ibid.*, p. 155.

657 *Ibid.*, p. 156. El espíritu optimista a que se hace referencia es propio de la modernidad.

658 *Ibid.*, p. 158.

hombre moderno, para consuelo suyo, toda la literatura universal, y situarlo en medio de los estilos artísticos y de los artistas de todos los tiempos para que, como hizo Adán con los animales les dé un nombre: él continúa siendo el eterno hambriento, el 'crítico' sin placer ni fuerza, el hombre alejandrino, que en el fondo es un bibliotecario y un corrector y que se queda miserablemente ciego a causa del polvo de los libros y las erratas de imprenta.⁶⁵⁹

La modernidad es sometida a juicio inexorable, aunque como ya vimos,⁶⁶⁰ la alternativa budista presentada por Nietzsche no resulta suficiente para comprender la inestabilidad del presente, así denomine su postura como “una filosofía que enseñe a superar con una representación el displacer indescriptible de los estados intermedios”, antes de alcanzar aquellas situaciones de rareza extática que se elevan por encima del espacio, del tiempo y del individuo.⁶⁶¹ Conviene resaltar que Nietzsche expone las limitaciones de una época que no termina de superar sus propias prerrogativas, como es la ubicación de la racionalidad en el más alto grado de superación humana.

e) La caverna como espacio original del engaño

Blumenberg tiene el mérito de realizar el análisis histórico-filosófico para tratar de comprender el sentimiento de ofuscación y rechazo que provoca el mundo. Así, al retrotraerse al origen del hombre moderno, el *homo sapiens sapiens*, dice que éste supo sustituir sus necesidades cuando le fue preciso,⁶⁶² razón por la cual es síntoma de que haya podido continuar existiendo. Incluso asumiendo que haya un Dios, el papel del hombre ha de radicar en ser el guardián de la caótica herencia, como un pastor del ser, en tanto debe cuidar, también, de las cosas de Dios, no como imitador sino administrador de su legado, encargado de remediar sus errores.⁶⁶³ De ahí la exigencia de proteger la actividad llevada a cabo por la memoria. La tarea del hombre se funda en esta confrontación con el mundo, en tanto espectador y participante del espectáculo de la Creación; no se limita únicamente a vivir al margen de la misma, sino debe involucrarse de modo incuestionable. Por eso Blumenberg comenta que más que proteger la Creación, nosotros en tanto espectadores debemos protegernos como seres humanos. Como espectadores puede resultar un absurdo el hecho de que la oferta de cosas que contemplar en la escena universal disminuya, precisamente cuando tengamos el ocio necesario para ello, esto es,

659 *Ibid.*, p. 159. “No hay ningún otro período artístico en el que lo que se llama la cultura y el auténtico arte hayan sido tan ajenos y tan hostiles el uno al otro como lo vemos con nuestros propios ojos en el presente.” (p. 172)

660 Véase *supra*, p. 179 y ss.

661 *Ibid.*, p. 175.

662 *La posibilidad de comprenderse*, p. 137.

663 *Ibid.*, p. 149.

convertirnos en el *kosmotheoros* anhelado con antelación.⁶⁶⁴ Lo anterior significa una limitación en la naturaleza contradictoria del hombre, pues como bien afirma Blumenberg “el hombre, aun sin asesinar a nadie, es el destructor de sus posibilidades puramente sensoriales”; incluso de hacerlo acabaría con lo máspreciado, la vida y la naturaleza, su propia persona. La consideración de Blumenberg todavía mantiene efectiva cierta esperanza en torno a la vitalidad, a despecho de la capacidad destructora del ser humano, pues en tanto merma por esencia la naturaleza, pero al mismo tiempo es “el caso particular de una pluralidad ilimitada de manifestaciones y capacidades que forman una unidad, la cual cae aún bajo la definición biológica de una especie.”⁶⁶⁵ La capacidad de supervivencia del ser humano es producto de la comprensión de cómo procede la vida. Blumenberg lo concibe como criador desde el principio, pues de sus manos no sólo salen armazones, sino también la victoria del criador Jacob sobre su suegro Labán (Génesis, 31:17).⁶⁶⁶ Además, colores y olores desconocidos para la naturaleza han enriquecido su “espectro”. Así pues, el arte nos enseña no tanto a mirar la naturaleza como a darnos cuenta de que la vemos y no sólo la usamos.⁶⁶⁷

La alternativa de Blumenberg ante la confrontación con la realidad, además del mito, la filosofía y la ciencia, también se encuentra en el arte y la ficción, la imaginación y la fantasía. Por eso dice: “El mundo es lo que puede ser reconquistado: el de todos en vigilia, el del individual en el recuerdo, que no es sino prevalecer la identidad frente a las irrupciones de discontinuidades, pérdida y olvido.”⁶⁶⁸ De aquí también la necesidad de fundar y fortalecer la cultura, como parte integral de una sociedad. En este sentido, considera parte importante de esa cultura hacer que el proceder selectivo de la naturaleza en favor de los más dotados en el aspecto físico y reproductivo se limite y se supere mediante sensaciones protectoras de un nuevo tipo, como los valores, la satisfacción o el placer.⁶⁶⁹ Es decir, más que resaltar el dominio y la imposición de los más fuertes, capaces o poderosos, Blumenberg apela al sujeto dispuesto a dirimir los contenidos de la realidad inmediata; su perspectiva se remonta a los orígenes, antes de que el mito se estableciera como posible respuesta.

664 *Ibid.*, p. 151.

665 *Idem.*

666 “Y así sucedió que los partos tardíos [de ovejas, chivos y borregos] eran de Labán, y los primaverales de Jacob. Así es que el hombre se enriqueció en extremo, haciéndose dueño de muchos rebaños, de esclavas y esclavos, de camellos y burros.” (Génesis 30:42).

667 *Ibid.*, p. 152.

668 *Salidas de caverna*, p. 20.

669 *Ibid.*, p. 33.

Precisamente es sólo cuando la caverna da amparo frente a la peligrosa intromisión del mundo cuando llega a sentirse y designarse 'real' lo que allí afuera seduce tanto como horroriza, lo que colma y pone en peligro, sin que baste para dominarlo con exhibir la tranquila postura de la contemplación apartada, a menos que ésta sea sólo preludio a la captación de la realidad en compartativo. Esto es 'realismo' entendido como condición de sometimiento para alcanzar la autoconservación.⁶⁷⁰

La teoría enseña y aprende a desmontar los caracteres de realidad, a hacer señas parciales idealizadas que luego puedan ser elaboradas. De la misma forma, aquél que ya no puede alcanzar sus fines bajo la dictadura de ese realismo del mundo, queda como quintaesencia de todo deseo regresar al espacio clausurado y a las recompensas aún dispuestas allí, cuyo contenido esencial pueda colocarse bajo la afección del placer.

Blumenberg establece dos tipos de realidad, la teórica y la estética, así como su dudoso realismo común, dado que son diferentes. Para el caso, son dos modos distintos de entender y apreciar la realidad. Mientras un modo establece una explicación, el otro modo consiste en una interpretación y transformación de la misma. Blumenberg afirma que se agravaría a Platón si se afirmara que él desterraba de la caverna a la verdadera teoría y la desplazaba a la luz exterior. Por un lado, el platonismo colocaría la verdad en la luz, mientras la modernidad, otro tipo de iluminismo, se conformaría con los fenómenos, es decir, las sombras de la caverna. De acuerdo con Blumenberg el triunfo de la ciencia, alcanzado por la modernidad en la ilusión de estar renovando el platonismo, consiste en la renuncia a lograr el ser que es (la famosa cosa en sí) y conformarse con la exactitud propia de lo referido a los fenómenos, en tanto aparición de sombras.

Blumenberg considera que inicialmente la caverna se muestra como el lugar de la artificialidad, pero no del engaño. Sin embargo, esta idea cambia al salir de la misma, cuando el peso del mundo exterior se torna preponderante y exclusivo que su fuerza normativa irradia retroactivamente hasta el último recoveco de la caverna y le roba toda realidad. Entonces, en la penumbra de los espacios cerrados surgen los charlatanes. Aquí se hallaría el origen de la mentira. Aunque lo expuesto por Blumenberg resulta insuficiente para entender dicho mecanismo, deja gran parte de la explicación a la especulación de cómo se dio este paso. Lo relevante para él es vincular la oscuridad de la caverna con aquello que puede esconderse y manejarse subrepticamente. La otra parte interesante es la vinculación de la modernidad como una etapa de descubrimiento y denostación del engaño y la mentira.

670 *Ibid.*, p. 36.

La Ilustración recogerá lo esencial de esta idea cuando haga preceder a la época de la razón el mundo de la mentira de los sacerdotes. La tesis no apunta tanto a los engañados como a los engañadores, cuyo talante se define fundamentalmente por el cinismo: en interés de su poder por los ánimos, gentes que no creen en nada y alcanzan a ver los mecanismos de que resulta su dignidad llevan adelante su empresa de envilecimiento intelectual de los demás, y crean un mundo de miedo y esperanza cuyo final ya proclamara en vano Epicuro.⁶⁷¹

De este modo, la idea de la duda cartesiana propia (que hubiera un poder engañador tras los fenómenos del mundo) queda superada con la tesis ilustrada de la mentira sacerdotal, la cual incluye forzosamente que también los presuntos engañadores puedan estar engañados en un enmarañado juego metafísico de confusiones llamado 'el mundo', cuyos perjuicios ya no sería posible evaluar, y cuyo esclarecimiento e ilustración no sería empresa del todo sensata. Así, interesarse por el engaño forma parte de la condición existencial de quien se dedica a aclarar e ilustrar, cuya función ha de ser precisamente ocuparse de los sucesivos reemplazos y trasposiciones en ese puesto al fondo de la caverna.

Esta referencia es importante porque el engaño adquiere contornos difusos, a tal grado que hay una confusión en quienes inicialmente mueven al mismo, los sacerdotes o chamanes. Ello ocurre porque una parte de este engaño implícitamente posee un determinado dominio y poder sobre los demás. Blumenberg remite a Fontenelle⁶⁷², cuya tesis señala que una institución como el oráculo sólo podía surgir en una parte del mundo rica en cuevas, la cual conlleva algo más que una 'inexactitud' histórica. Él pensaba en la localización apropiada para el “engaño sacerdotal” que, a ojos de los ilustrados, había aprovechado la fantasía mítica ancestral para montar un refinado mecanismo de engaño. Al cartesiano le resultaba familiar una ficción que resume, y con ello debe hacer inoperantes, todas las maniobras de engaño grande o pequeño de las épocas oscuras de la humanidad en una sola, desmesurada posibilidad y última: el *genius malignus*.⁶⁷³

671 *Ibid.*, p. 37.

672 Bernard le Bouvier de Fontenelle (1657-1757). Escritor y filósofo francés, antecesor directo de la Ilustración. Entre sus obras se encuentran *Nuevos diálogos sobre los muertos*, *Historia de los oráculos* y *Digresión sobre los antiguos y los modernos*.

673 *Salidas de caverna*, p. 50. Expone Descartes: “Así pues, supondré que hay, no un verdadero Dios —que es fuente suprema de verdad—, sino cierto genio maligno, no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado de toda su industria para engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores, no son sino ilusiones y ensueños, de los que él se sirve para atrapar mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, ni sangre, sin sentido alguno, y creyendo falsamente que tengo todo eso. Permaneceré obstinadamente fijo en ese pensamiento, y, si, por dicho medio, no me es posible llegar al conocimiento de alguna verdad, al menos está en mi mano suspender el juicio. Por ello, tendré sumo cuidado en no dar crédito a ninguna falsedad, y dispondré tan bien mi espíritu contra las malas artes de ese gran engañador que, por muy poderoso y astuto que sea, nunca podrá imponerme nada.” René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Editorial Alfaguara, Madrid, 1977, p. 11.

Para Blumenberg la noción de genio maligno presupone que el mundo es una caverna, “el lugar acorazado para toda posibilidad de control donde actúa un poder desfavorable a los humanos, pensado para extraviarlos o al menos indiferente a sus ansias de conocimiento.”⁶⁷⁴ La metáfora de la caverna se circunscribe mayormente al terreno de la fantasía que al de la racionalidad. Toma como ejemplo el viaje de Mark Twain a Tierra Santa para discurrir sobre ciertas expectativas de los visitantes extranjeros para creer en las grutas y cavernas como receptáculos de acontecimientos de corte bíblico, cuando en realidad resultan explicaciones limitadas sobre lo confuso, inconsistente y poco razonado.⁶⁷⁵

Posteriormente Blumenberg afirma que el poder de la caverna y el poder en la caverna se fundan en una necesidad limitada de realismo para alguien que no tiene en la autoconservación su único problema,⁶⁷⁶ dado que el hombre ahora tendría que lidiar con aquellos contenidos vinculados con el poder, el engaño y la ocultación, entre otras formas de distracción interior. Lo que de alguna forma posibilitaría el desarrollo de la imaginación al haberlo liberado la caverna de la cruda y cruel necesidad.

Entre realismo y potencialismo surge una tensión de muy largo plazo a la que sólo llegará a dar ocupación la historia en su grado aumentativo, como “modernidad”, donde a esa tensión se le llama “utopía”. Seguro que se me tomará a mal si hablo de utopías-caverna. No obstante, la configuración en fantasía de aquello que en principio sólo es accesible mágica o simbólicamente esconde una futura realidad: los deseos son algo más que un indefinido hartazgo de lo disponible, tan pronto se consolidan al hacerse narrables como mitos de paraísos o edades de oro, de pueblos y estados al margen del mundo, es decir, de todo aquello que caiga fuera de los dominios de una horda de cazadores, un asentamiento campesino o un nudo comercial humano.⁶⁷⁷

Blumenberg vislumbra la excesiva libertad otorgada por la caverna, la cual no se limita en sus inicios sólo a ser una metáfora, sino consiste en una forma de vida, sometida a las exigencias de la temporalidad y la historia, inserta ya en una continuidad alejada de esas cavernas, y con la mirada puesta en navegaciones venideras.

Cuando se salió de las cavernas a las chozas y cabañas en las planicies abiertas de la tierra, la fuerza imaginativa tenía que haberse fortalecido tanto que en adelante sólo episódicamente pudieran disciplinarla o embotar su filo rapsodas de oficio. A manera

674 *Salidas de caverna*, p. 50.

675 “En pocas palabras: toda una teoría de la fantasía, del turismo, de las confesiones religiosas, ilustrada con el poder de la caverna para impresionar incluso a la más fugaz curiosidad del forastero.” *Idem*.

676 *Ibid.*, p. 51.

677 *Idem*.

de prolongación de la existencia en la caverna aún existía el aburrimiento de noches sin luz más largas de lo que requería la necesidad de dormir. Noches que no podían llenar aún las historias de los que volvían a casa, en tanto no se hicieran marineros y desarrollaran así un nuevo tipo de fantasía, la de vastas extensiones marinas y costas lejanas.⁶⁷⁸

678 *Idem.*

Reflexiones finales

Si bien es cierto que partimos de la hipótesis inicial de que las formas del mito son complejas y oscuras, que remiten a un empeño de inicial seguridad que posteriormente adquirirá visos de dominación, simulación y terror, también es verdad que estas formas no son exclusivas del mito. Se encuentran presentes por doquier, desde el momento mismo que el hombre moderno ha hecho su aparición en la Tierra.

Creemos que es importante la confrontación con la modernidad porque a partir de ello podemos establecer nuestra situación actual en el mundo. El interés por definir la relación entre mito y razón (*logos*) radica en dejar al descubierto tal vinculación, porque no es tan evidente como se pretende. La modernidad se ha encargado de acentuar las líneas de demarcación y separación entre ambos, al denigrar el mito en aras de una supuesta superioridad incuestionable. Sin embargo, la diversidad y multiplicidad del mito nos obliga a concebirlo de modo diferente, esto es, que posee características de mutabilidad, adaptación y perdurabilidad.

Observamos que el llamado paso del mito al logos no se da como tal. Ni la filosofía ni la religión, tampoco la ciencia resultan una continuación del mito. Por el contrario, poseen elementos comunes que no son del todo evidentes pero que sí mantienen afinidades y similitudes. La permanencia del mito ocurre gracias al encubrimiento, a su ocultación y a simular su propia desaparición, no porque se ajuste al deseo de los hombres, sino más bien porque los deseos humanos están impregnados de un contenido mítico de orden enteramente simbólico.

La perspectiva de Cassirer sobre el tema es importante porque recupera la igualdad del mito ante la razón. Señala al respecto: “A partir de ahora el mito, al igual que el conocimiento, la moralidad y el arte, aparece como un 'mundo' cerrado al que no se le pueden aplicar patrones de valor y realidad traídos desde fuera, sino que debe ser aprehendido en su legalidad estructural inmanente.”⁶⁷⁹ Significa esto que el mito no posee una valoración menor que la filosofía. De igual manera, cuando afirma que “el proceso mitológico no tiene que ver nada con *objetos* de la naturaleza sino con las puras *potencias* creadoras cuyo producto original es la conciencia misma”⁶⁸⁰ se observa a la conciencia como el punto de partida y el punto de llegada.

Además, Cassirer concibe al ser humano como animal simbólico y ello resulta relevante, porque el elemento simbólico es propio del hombre y no es del todo ajeno a su persona. Si se

⁶⁷⁹ *Filosofía de las formas simbólicas*, p. 20.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 25.

considera al símbolo⁶⁸¹ no como un concepto ni una metáfora, mucho menos una alegoría, sino el fundamento de la existencia –de acuerdo con J. Olives Puig en el prólogo al *Diccionario de símbolos*– o la forma primigenia que vincula el existir con el Ser, entonces se puede decir que el simbolismo se halla en el origen mismo de la conciencia y, como el mito, también le es inherente. Lo simbólico habrá de resultar la expresión de los contenidos de la conciencia, tanto de lo evidente como de lo oculto. Sobre este último punto, no es extraño que Henry Corbin⁶⁸² apunte que el símbolo es un misterio, el único medio de decir aquello que no puede ser aprehendido de otra manera porque no está del todo explicado de una vez y siempre ha de ser descifrado. Tampoco resulta extraño que Jung opine del símbolo que es una imagen apta para designar la naturaleza oscura del espíritu.⁶⁸³ La misma idea la expresa Cassirer pero respecto al mito, el cual se convierte en un misterio y cuya auténtica significación y profundidad no residen en lo que manifiesta en sus propias figuras sino en lo que oculta.⁶⁸⁴

Lo anterior nos conduce a señalar que el pensamiento simbólico se muestra en apariencia inaccesible e incomprensible, aunque también se percibe un acercamiento al mismo, pues es recurrente y se manifiesta por entero en la vida humana. Desde tiempo inmemorial los símbolos son indispensables en la comprensión del mundo: los elementos, las estaciones, los animales, los objetos, todo parece revertirse con una significación oculta o subrepticia, al margen de lo inmediato y evidente. Su significación no es totalmente al azar, sino que le es asignada y, por consiguiente, modificada conforme el intercambio con los mismos se presenta de modo consciente.

Lo simbólico aparece en el momento en que los individuos toman conciencia de sí mismos y

681 En su origen, el símbolo es un objeto cortado en dos trozos, sea de cerámica, madera o metal. Dos personas se quedan, cada una, con una parte; dos huéspedes, el acreedor y el deudor, dos peregrinos, dos seres que quieren separarse largo tiempo... Acercando las dos partes, reconocerán más tarde sus lazos de hospitalidad, sus deudas, su amistad. Todo símbolo implica una parte de signo roto; el sentido del símbolo se descubre en aquello que es a la vez rotura y ligazón de sus términos separados.” *Diccionario de símbolos*, p. 22. Al respecto dice Blumenberg: “Pero la diferencia [del símbolo] con la imagen, con la metáfora y la alegoría reside siempre en lo inespecífico de su puesta en circulación, en un algo que se ha convenido en virtud de un contrato, una alianza o el precedente de una hospitalidad, con vistas a la salvaguarda de una serie de derechos que de ello se siguen.” Hans Blumenberg, *La legitimación de la edad moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2008, p. 111. Jung explica a su vez: “Lo que llamamos símbolo es un término, un nombre o aun una pintura que puede ser conocido en la vida diaria aunque posea connotaciones específicas además de su significado corriente y obvio”. *El hombre y sus símbolos*, p. 20.

682 Filósofo francés, considerado uno de los primeros estudiosos del Islam, perteneciente al Círculo de Eranos, organización cultural que incluye a numerosos y reconocidos autores de la ciencia y la filosofía, y cuyas aportaciones remiten a la hermenéutica y el simbolismo.

683 “Como hay innumerables cosas más allá del entendimiento humano, usamos constantemente términos simbólicos para representar conceptos que no podemos definir o comprender del todo. Esta es una de las razones por las cuales todas las religiones emplean lenguajes simbólicos o imágenes. Pero esta utilización consciente de los símbolos es sólo un aspecto de un hecho psicológico de gran importancia: el hombre también produce símbolos inconsciente y espontáneamente en forma de sueños.” Carl, G. Jung, *op. cit.*, p. 21.

684 Ernst Cassirer, *op., cit.*, p. 62.

de su entorno. Posteriormente, los símbolos habrán de adquirir una connotación distinta a su origen, es decir, podrán cambiar y modificar su sentido inicial, de acuerdo con la cultura o el lugar en que se encuentren. Los símbolos, por tanto, no se hallan al margen de la personalidad individual o de la sociedad en general; resultan paralelos al surgimiento y desarrollo de la misma. Cuándo modifican su contenido o en qué momento se desprenden de su sentido original dependerá en última instancia de la interrelación lograda en los diversos ámbitos de reconocimiento interior que establece la propia naturaleza humana. Cassirer confirma esto cuando apunta que las formas simbólicas no tienen la función de copiar el mundo exterior para trasladarlo al mundo interior, ni tampoco en proyectar hacia afuera un mundo interior ya hecho, sino que en esas formas simbólicas alcanzan su determinación y delimitación lo “interior” y lo “exterior”, el “yo” y la “realidad”,⁶⁸⁵ esto es, por medio del símbolo se logra establecer una vinculación más estrecha entre el hombre y la naturaleza.

Desde su perspectiva, la imagen del mundo así lograda sólo será posible mediante un acto peculiar de objetivación, de reelaboración de representaciones determinadas y formadas a partir de las meras impresiones. Luego, lo múltiple de las impresiones sensibles queda reducido a unidades espirituales. Ante estas unidades espirituales, Cassirer habrá de distinguir entre la formación de la concepción mítica y de la concepción teórica. Ello redundará en una distinción que hasta la actualidad se mantiene y que orilla a concebir el pensamiento mítico como ajeno al pensamiento teórico o racional. “Ahí donde la cosmovisión sensualista sólo ve una apacible coexistencia, un conglomerado de 'cosas', el pensamiento empírico-teorético vislumbra más bien una interpretación, un complejo de 'condiciones'. Y en esta graduación de condiciones se asigna a cada contenido particular su lugar determinado.”⁶⁸⁶

En este punto retomamos a Hans Blumenberg y –a diferencia de Cassirer– su consideración de que la teoría, como el mito, confronta la realidad y la modifica. Para Blumenberg la mitología es una revisión de aquellas concepciones que atemorizan y oprimen debido a la relación con lo real. Así, la recuperación del mito ayuda a superar el dominio irrestricto de la vida moderna, cautivada y dominada por la razón.

De entrada asumimos que hay una vinculación entre el mito y la modernidad, puesto que la razón implica también un determinado engaño en el modo de mostrarse y manifestarse. Por eso no aceptamos que haya una confrontación entre mito y logos, entre la emoción –en tanto intuición– y el concepto. El mito posee un carácter libre, variable y pluridimensional, por lo que su recepción es un proceso vivo y dinámico, incluso actual. Además, la fantasía y lo ficticio no son elementos

685 *Ibid.*, p. 198.

686 *Ibid.*, p. 56.

exclusivos del mito. Sin embargo, no nos limitamos a una visión romántica del mito, entendida como aquel factor que proporciona ubicación y sentido para los seres humanos.

La caracterización del mito aquí propuesta no excluye que posea contenidos y elementos de control y violencia no sólo evidente, sino también soterrada. Establecer si la filosofía realiza esta misma práctica de sometimiento y dominación, en el supuesto de que el ejercicio y la práctica del conocimiento conducen a ello, es de suma importancia. Tanto el mito como la ciencia implican la práctica de dominación y poder. A diferencia de lo anotado por Rubén Dri, para quien sólo la ciencia posee esta característica, la filosofía también podría incurrir en una situación parecida, pero con diferencias sutiles, dependiendo del autor y su concepción sobre la vida o el mundo.⁶⁸⁷

No es casual que cuando Thomas Browne señala: “Son muchos los secretos de la naturaleza que el hombre no puede fácilmente descubrir pero que Satán conoce y entiende con facilidad: la presunción de Satán le impide esconder algunos de ellos, mientras que su envidia le prohíbe revelar otros”,⁶⁸⁸ ante esa frase se presente una callada alusión a la ventaja y uso que se puede hacer del conocimiento, en tanto ámbito propio, pero no exclusivo, de la filosofía y de la ciencia. La pregunta aquí consiste, simbólicamente, en si la filosofía constituye también una jurisdicción de Satán, no en el sentido del acusador sino de quien separa lo que una vez estuvo unido (lo disímbolo), como podría ser el caso del hombre y la naturaleza. La metáfora acerca de este personaje de maléfica configuración involucra un cuestionamiento sobre la propia persona porque estamos sometidos a todos esos elementos que se le suelen asignar, como la envidia, la presunción, el miedo, la violencia o lo irracional. De modo semejante Blumenberg ya había dicho: “Si el demonio maligno de Descartes no podía ser refutado, lo que quedaba era convertirse uno mismo en ese demonio, mediante la 'voluntad de poder’”,⁶⁸⁹ y alude a la relación inextinguible entre malevolencia y poder.

La referencia a Nietzsche es también obligada si se considera que éste asumía que “todo conocimiento más profundo es terrible”, lo que constituía su “confesión de fe”. Blumenberg señala que nada de lo representado como grato podría resistir a una averiguación profunda de su verdad, además de que el conocimiento se hace notar únicamente por el hecho de dimanar de ahí el horror y el dolor. Por consiguiente, la propia naturaleza, “cuando se esfuerza por crear lo más bello, es algo terrible”, lo cual no es sino otra formulación de aquella frase de que lo mejor para el hombre sería no haber nacido, aunque el hecho de poder crear la cultura justifica el haber nacido. Nietzsche lo

687 Aunque también concibe a la filosofía con ciertas limitaciones: “El avance de la racionalidad formal en filosofía significa el paso de la cosmovisión o visión de la totalidad a la ciencia o conocimiento de lo fragmentado.” Rubén Dri, *La fenomenología del espíritu de Hegel*, p. 27.

688 Roberto Calasso, *Los jeroglíficos de Sir Thomas Browne*, p. 26.

689 *Trabajo sobre el mito*, p. 643.

expresa con el tema que sirve de marco a la *Iliada*, como un horroroso derroche de hombres a lo largo de la guerra de Troya que se hizo a causa de la hermosura de Helena. Lo bello no es lo verdadero, pero justifica que el hombre escape a los horrores de la verdad para padecer sus dolores, al menos, por algo que merece la pena.⁶⁹⁰

De lo anterior se deriva que el miedo y la maldad, como su contraparte, el valor y el bien, resultan consustanciales al ser humano. Sin embargo, no podemos deducir que éste sea malvado o bueno por naturaleza, sino más bien que tales comportamientos podrían presentarse sin que necesariamente requieran mostrarse. La formación humanista y ética determinará, en última instancia, el carácter de cada individuo para lograr una personalidad equilibrada, lo que finalmente está en el trasfondo del cuestionamiento en torno a la persona. Esto significa que nuestro ambiente cultural puede cooptar, limitar, censurar, pero también liberar, expandir y tornar expresivo aquello que ya no puede ser contenido o encerrado.

Aunque sólo situamos en esta posición de inestabilidad a la ciencia y a la filosofía, no está por demás incluir a todos aquellos ámbitos cuya relación con el conocimiento es palpable. En el caso de la modernidad y el mito, ambos mantienen posturas complementarias, más que opuestas. En los dos es posible observar cierto contenido que conlleva al autoengaño, lo cual permite explicar por qué la relación entre mito y filosofía –o ciencia– puede quedar oculta y transfigurada. Al recuperar la tesis de Horkheimer y Adorno de que el mito forma parte del iluminismo porque no hay tal preeminencia de la razón, lo único que hacemos es recalcar que el mito no ha desaparecido del todo como se piensa, sino que se encuentra más presente en la irracionalidad del mundo moderno. Es decir, los dioses míticos podrán haberse ido, pero no el medio que hubo de recrearlos.

De lo anterior se sigue que tanto el mito como la modernidad comparten elementos comunes que dejan al descubierto no sólo la racionalidad que les resulta inherente, sino también la irracionalidad, las cuales, entremezcladas, son notorias en la violencia institucionalizada, postura que hubimos que resaltar en la referencia a René Girard. La violencia se funda en el engaño con la intención de mantener el orden, antiguamente mediante el sacrificio y en la actualidad por la institución del Estado.

El planteamiento de Blumenberg sobre la imposibilidad de una nueva mitología, a diferencia de lo sostenido por el Romanticismo y el propio Nietzsche, tendría que presentar una alternativa. La metaforología o el mundo de la vida son tentativas de mostrar un camino distinto ante la modernidad, no como posmodernidad o segunda Ilustración, sino más bien como búsqueda del

690 *Idem.*

sentido histórico y filosófico que debe lograr el profesional de la filosofía. Incluso se le puede ubicar en el neopragmatismo de Rorty, para quien la vocación del hombre hallará su camino como creación en el devenir y no en la contemplación de lo eterno; más aún, en la autodescripción del ser humano que le permita señalar su diferencia con los demás seres vivos y con el cosmos al depender de sí mismos, y no de una esencia superior.

Sin embargo, la actividad de redescipción que subraya Rorty sólo tiene una finalidad ética. Es la actividad 'humana' por excelencia, el ejercicio de la única libertad real del hombre, la de poder siempre volver a describir, volver a contar de otra manera el mundo, la historia, la sociedad y el propio hombre. Esta actividad es fundamentalmente simbólica: como artista o como poeta es como el hombre debe vivir la condición humana.⁶⁹¹

De igual manera, a Blumenberg se le podrá cuestionar también que su alternativa centrada en la imaginación creadora, el uso de la metáfora, la recuperación de la historia, el análisis del mito y de la Edad moderna, pueden parecer insuficientes para la complejidad del mundo actual. No obstante, resultan de enorme valor sus aportaciones y dejan en claro que en filosofía no está todo dicho, a pesar de haber puntos de coincidencia entre diferentes pensadores. Como él mismo anota: “Lo que queda es aquel dispositivo de imágenes para hacer frente al horror, la conservación del sujeto gracias a su imaginación, frente a un objeto aún inexplorado.”⁶⁹² Ello como respuesta al absolutismo y dominio de una realidad siempre presente.

La confrontación con lo real es inevitable, al margen de aspirar a poseer la verdad o el conocimiento supremo, absoluto. En este sentido, Blumenberg toma de Nietzsche la visión de la fuerza expresiva de sus ideas, porque compartía con todos los modeladores de pensamientos la sospecha de que los pensamientos modelados hasta entonces habían sido demasiado débiles para imponer sus exigencias.

Para cada pensador posterior, la decepcionante eficacia de los pensamientos radica en la falta de resolución de precursores. Para alcanzar algo cada vez, debe tenerse conciencia de lo máximo que se puede alcanzar, con el objeto de someter a prueba al pensamiento para ver lo que da de sí. Como ninguno de los autores tiene todavía que certificar él mismo que la prueba ha terminado –¡precisamente por eso, para él es también inmortalidad!–, se lleva a la tumba el consuelo de todos los extremistas: haberla llevado hasta el final. Es el consuelo de haber eliminado la esperanza de llegar a lo último tras lo penúltimo. Sin embargo, no hace falta compartirlo para saber

691 Gilbert Hottois, *Historia de la filosofía. Del Renacimiento a la Posmodernidad*, Ediciones Cátedra, 2003, p. 488.

692 *Trabajo sobre el mito*, p. 18.

que es inevitable que se siga intentando encontrar el punto en que el pensamiento es satisfecho; satisfecho, por lo menos, de modo que ya no se admitan excusas para su ineficacia. Esto es lo que se esconde en la perseverancia de todos los esfuerzos filosóficos. Por ello adquieren su carácter experimental en el laboratorio de la historia.⁶⁹³

La filosofía queda definida como un trabajo constante de reflexión y recuperación sobre ideas que han alimentado y nutrido nuestra relación con el mundo. De manera similar, Rubén Dri comenta que “la única tarea que le queda a la filosofía es ‘iluminar como un relámpago’ los enigmas que le presenta la realidad.”⁶⁹⁴ Esta idea de luminosidad en torno a problemas concretos le da un carácter experiencial que forma parte de la azarosa pero indispensable contribución a una historia del pensamiento que no termina y, por el contrario, deviene indudable recordatorio de la entereza con que el ser humano debe mostrarse ante sí mismo y ante los demás.

Sin embargo, si se considera a la filosofía como una actividad exclusivamente teórica, sin remisión a un ejercicio práctico, ético, humanista y crítico, estaríamos limitando este su carácter inequívoco de asombro, reflexión y cuestionamiento. Las anotaciones aquí expuestas sobre Blumenberg nos permiten otear un camino futuro que consiste en una crítica consistente ante la superioridad de un pensamiento filosófico centrado sólo en la teoría, esto es, en aquel su sentido etimológico de mera contemplación. La descripción del ser humano establecida por Blumenberg es la exaltación antropológica para recuperar el humanismo que tanta falta hace a una sociedad inmersa en la celebración del capital, el consumo, la falta de solidaridad, el desarraigo, la voracidad, el encono, la mezquindad, el odio, la violencia y la muerte como factores de pérdida y descontrol humanos.

La filosofía no tendría por qué estar desvinculada de la realidad cotidiana e inmediata. Por el contrario, debe servir de punto de anclaje para identificar los desajustes de la sociedad actual. ¿Cómo es posible observar que a estas alturas de supuesta racionalidad todavía encontremos resabios de un pensamiento mágico-religioso, de creencias milenaristas, teorías conspirativas, terraplanismo, sociedades secretas y malformaciones racionales, si no es que actitudes completamente irracionales? Revisar algunas notas periodísticas confirma nuestra sospecha de que la mentira y el engaño son moneda frecuente en la sociedad actual.

Por ejemplo, en “Los comisarios del pensamiento único”, Carlos Fazio dice: “El uso de la mentira, el fanatismo y la histeria de guerra, y los ataques difamatorios con fines de explotación

693 *La posibilidad de comprenderse*, p. 111.

694 Rubén Dri, *op. cit.*, p. 31.

política son de vieja data.”⁶⁹⁵ Marcos Roitman Rosenmann, en “La guerra fría nunca nos abandonó”, explica: “En definitiva, la guerra fría siempre estuvo entre nosotros. Nunca nos abandonó. Más bien se camufló bajo la globalización neoliberal.”⁶⁹⁶ Y en dos notas de Maciek Wisniewski, “Tres despachos sobre E. M. Remarque” y “Tres despachos sobre el colonialismo”, comenta lo siguiente: “Apunta –del mismo modo que T. W. Adorno en aquellos años– no a algo que regresa, sino a algo que nunca se fue, un aviso que resuena hoy mirando a: i) Alemania, donde a pesar de los avances en enfrentar la historia (*Vergangenheitsbewältigung*) triunfa el *backlash* neonazi (AfD) contra la permisividad hacia los refugiados; ii) Austria, donde triunfa el austrofascismo (ÖVP/FPÖ) y los ideales de la comunidad popular (*Volksgemeinschaft*) frente a la amenaza musulmana; iii) Polonia y el resto de *Mitteleuropa*, donde triunfa el nacionalismo, el etnicismo y el mismo lenguaje político excluyente que de los años 30. Triunfan no porque vuelven; triunfan porque nunca se han ido”; “Coda. La persistencia, la (falsa) negación y los vestigios del colonialismo, se juntan en un panorama en la cual: 1). La dominación colonial es un fenómeno que se metamorfosea constantemente en algo que simultáneamente lo denuncia y disimula sin dejar de ser lo mismo (B. de Sousa Santos *dixit*).”⁶⁹⁷

Estos ejemplos son una confirmación de actitudes y formas concretas sobre el ejercicio de la dominación y el poder. Si algo tienen en común es la insistencia en formas políticas que se creían desaparecidas pero que perduran y se mantienen solapadamente. No otra es la conclusión a la que llegamos después de señalar las características del mito y la filosofía a lo largo de este estudio. Sin embargo, creemos que esta caracterización es aplicable a cualquier disciplina que involucre la verdad del conocimiento y a lo que podría ser su contraparte, el engaño más ominoso.⁶⁹⁸

El manejo de la verdad y la mentira estaría supeditado, entonces, a las acciones del hombre. La primacía de una u otra dependen igualmente de la persona. De nueva cuenta la visión de Nietzsche ayuda a conformar una caracterización quizás imprecisa pero sumamente notoria:

¿Qué es, entonces, la verdad? Un dinámico tropel de metáforas, metonimias y

695 <http://www.jornada.unam.mx/2017/08/28/opinion/017a2pol>).

696 <http://www.jornada.unam.mx/2018/03/25/opinion/018a1mun>).

697 <http://www.jornada.unam.mx/2018/03/23/opinion/027a1pol>

<http://www.jornada.unam.mx/2018/04/20/opinion/019a2pol>

698 Dice Nietzsche: “Por tanto, este orgullo vinculado al conocimiento y a la sensación, niebla cegadora detenida sobre los ojos y los sentidos de los hombres, les engaña en relación con el valor de la existencia por el hecho de aportar sobre el mismo la apreciación más lisonjera. Su efecto más general es la ilusión, pero aún los efectos más concretos comportan en sí mismos, hasta cierto punto, el mismo carácter.” “Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral”, p. 86.

antropomorfismos; en suma, un conjunto de relaciones humanas que, realizadas, plasmadas y adornadas por la poesía y la retórica, y tras un largo uso, un pueblo considera sólidas, canónicas y obligatorias; las verdades son ilusiones cuyo carácter ficticio ha sido olvidado; son metáforas cuya fuerza ha ido desapareciendo con el uso; monedas que han perdido su troquelado y que ya no son consideradas como tales sino como simples piezas de metal.⁶⁹⁹

La relatividad de conceptos que suponen el uso o manejo de la verdad remite a algún tipo de ficción que no denota nada seguro y sí, más bien, un forzado autoengaño. Exhibir este autoengaño forma parte de nuestra condición actual de seres inconformes ante un estatus teórico que debe ser superado. Esta superación nos obliga a proyectar una exhaustiva revisión sobre el orden práctico, pragmático o praxiológico de un trabajo de investigación futuro, el cual pudiera completar la visión hasta aquí expuesta sobre el orden teórico de la modernidad.

699 *Ibid.*, p. 231.

Bibliografía

- Blumenberg, Hans, *El hombre de la luna*, Pre-Textos, Valencia, 2010.
- , *El mito y el concepto de realidad*, Herder editorial, Barcelona, 2004.
 - , *Fuentes, corrientes, icebergs*, FCE, México, 2016.
 - , *La legitimación de la edad moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2008.
 - , *La posibilidad de comprenderse. Obra póstuma*, Editorial Síntesis, Madrid, 1997.
 - , *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría*, Pre-Textos, Valencia, 2000.
 - , *Las realidades en que vivimos*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1999.
 - , *Literatura, estética y nihilismo*, Editorial Trotta, Madrid, 2016.
 - , *Naufragio con espectador*, Visor, Madrid, 1995.
 - , *Paradigmas para una metaforología*, Editorial Trotta, Madrid, 2003.
 - , *Salidas de caverna*, A. Machado Libros, Madrid, 2004
 - , *Teoría del mundo de la vida*, FCE, Buenos Aires, 2013.
 - , *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Pre-Textos, Valencia, 2007.
 - , *Trabajo sobre el mito*, Ediciones Paidós, Barcelona, 2003.
- Cassirer, Ernst. *El mito del Estado*, FCE, México, 1996.
- , *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. II, FCE, México, 2003.
 - , *Las ciencias de la cultura*, FCE, México, 1965.
- Eliade, Mircea. *El mito del buen salvaje*, Editorial Almagesto, 1991.
- , *El mito del eterno retorno*, Alianza editorial, Madrid, 1999.
 - , *Fragmentarium*, Grupo Patria Cultural, México, 2001.
 - , *Tratado de historia de las religiones*, Ediciones Era, México, 1972.
- Gadamer, Hans-Georg. *Mito y razón*, Editorial Paidós, Barcelona, 1993.
- Girard, René. *La anorexia y el deseo mimético*, Marbot Ediciones, Barcelona, 2009.
- , *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Éditions Grasset et Fasquelle, Paris, 1978.
 - , *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona, 1989.
 - , *La violencia y lo sagrado*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2002.
 - , *Los orígenes de la cultura*, Editorial Trotta, Madrid, 2006
 - , *Veo a Satán caer como el relámpago*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2002.

- Goux, Jean-Joseph. *Edipo filósofo*, Editorial Biblos, Bs. As., 1999.
- Graves, Robert. *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- Grimal, Pierre. *La mitología griega*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1989
- Harris, Marvin. *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, Alianza Editorial, Madrid, 2011.
- Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*, Terramar Ediciones, La Plata, 2007.
- ; Adorno, T. W. *Dialéctica de la Ilustración*, Editorial Trotta, Madrid, 2005.
- Kirk, G. S. *El mito. Su significado y funciones en la antigüedad*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2006.
- Mardones, José Ma., *El retorno del mito. La racionalidad mítico-simbólica*, Editorial Síntesis, Madrid, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *El libro del filósofo*, Taurus ediciones, Madrid, 2000.
- ; *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- ; *Los filósofos preplatónicos*, Editorial Trotta, Madrid, 2003.
- Ruipérez, Martín S., *El mito de Edipo. Lingüística, psicoanálisis y folklore*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- Segal, Robert (ed.). *The Myth and Ritual Theory*, Blackwell Publishers, Mass., 1998.

Bibliografía complementaria

- Aristóteles, *Metafísica*, Editorial Gredos, Madrid, 2011.
- Attali, Jacques. *El hombre nómada*, Luna Libros, Bogotá, 2010.
- Bacon, Francis, *The new organon or true directions concerning the interpretation of nature*,
<http://intersci.ss.uci.edu/wiki/eBooks/BOOKS/Bacon/Novum%20Organum%20Bacon.pdf>)
- Barnes, Jonathan. *Los presocráticos*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2000.
- Bataille, Georges. *Teoría de la religión*, Taurus Ediciones, Madrid, 1991.
- Benjamin, Walter. *Conceptos de filosofía de la historia*, Terramar Ediciones, La Plata, 2007.
- Bloom, Harold. *Cómo y por qué leer*, Anagrama, Barcelona, 2002.
- Bollack, Jean. *Empedocle*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1965.
- Burkert, Walter. *Religión griega arcaica y clásica*, Abada Editores, Madrid, 2007.
- Burnet, John, *Early greek philosophy*, Adam & Charles Black, London, 1908.

- Calasso, Roberto. *Ka*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1999.
- , *La ruina de Kasch*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2001.
- , *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Anagrama, Barcelona, 1990.
- , *Los jeroglíficos de Sir Thomas Browne*, FCE-Sexto Piso, 2010.
- Canetti, Elias. *Masa y poder*, Alianza editorial-Muchnik editores, Madrid, 2003.
- Colli, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets Editores, México, 2009.
- , *Introducción a Nietzsche*, Folios Ediciones, México, 1983.
- Châtelet, François. *Una historia de la razón. Conversaciones con Émile Noël*, Pre-Textos, Valencia, 1998.
- Deleuze, Gilles. *Pericles y Verdi. La filosofía de François Châtelet*, 2a edición, Pre-Textos, Valencia, 2010.
- , *¿Qué es la filosofía?*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2011.
- Descartes, René. *Discurso del método*, Colección Austral-Espasa Calpe, Madrid, 2010.
- , *Meditaciones metafísicas*, Editorial Alfaguara, Madrid, 1977.
- Dri, Rubén. *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Biblios, Bs. As., 2008.
- Duch, Lluís. *Mito, interpretación y cultura*, Herder, Barcelona, 2009.
- Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ediciones Coyoacán, México, 1995.
- Eurípides, *Medea*, Editorial Gredos, Madrid, 2010.
- Frazer, James G. *La rama dorada*, FCE, México, 2011.
- Freud, Sigmund. *A medio siglo del malestar en la cultura*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1988.
- , *Obras completas*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1954.
- Frey, Herbert. *Nietzsche, Eros y occidente*, IIS-Miguel Ángel Porrúa, México, 2001.
- Gaos, José. *Ideas de la filosofía, 1938-1950*, UNAM, México, 2003.
- García Gual, Carlos. *Prometeo: mito y literatura*, FCE, México, 2009.
- Harris, Marvin. *El materialismo cultural*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1982.
- Hinkelammert, Franz, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*, Editorial Dríada, México, 2008.
- Hottois, Gilbert. *Historia de la filosofía. Del Renacimiento a la Posmodernidad*, Ediciones Cátedra, 2003.
- Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*, Tomo II, Ediciones Gernika, México, 2001.

- Hume, Robert Ernest. *The world's living religions*, Charles Scribner's sons, New York, 1924.
- Jaeger, Werner. *La teología de los primeros filósofos*, FCE, México, 2003.
- James, William. *Principios de psicología*, FCE, México, 1994.
- Jung, Carl G. *El hombre y sus símbolos*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1995.
- Kahler, Erich. *Historia universal del hombre*, FCE, México, 1979.
- , *Nuestro laberinto*, FCE, México, 1972.
- Kerényi, Karl. *Prometeo (IV)*, Editorial Sexto Piso, México, 2011.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M. *Los filósofos presocráticos*, Editorial Gredos, Madrid, 1994.
- Laërce, Diogène. *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, GF-Flammarion, Paris, 1965.
- Llano, Alejandro. *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2004.
- Lukács, Georg. *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo, desde Schelling hasta Hitler*, FCE, México, 1959.
- Marcuse, Herbert. *Cultura y sociedad*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1967.
- Marina, José Antonio. *Las culturas fracasadas*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2010.
- Mauss, Marcel. *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1971.
- Mondolfo, Rodolfo. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, S. XXI Editores, México, 2000.
- Morey, Miguel. *Los presocráticos. Del mito al logos*, Editorial Montesinos, Barcelona, 1981.
- Nietzsche, Friedrich. *El ocaso de los ídolos*, Edimat libros, Madrid, 2000.
- Ortega y Gasset, José. *Historia como sistema*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.
- Otto, Rudolf. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza editorial, Madrid, 2001.
- Parménides, Zenón, Meliso (Escuela de Elea). *Fragmentos*, Aguilar, Bs. As., 1981.
- Platón. *Banquete*, Editorial Gredos, Madrid, 2010.
- , *República*, Editorial Gredos, Madrid, 2011.
- Ramnoux, Clémence et al. *Historia de la filosofía*, S. XXI Editores, México, 1980.
- Ridel, Manfred. *Nihilismo europeo y pensamiento budista*, UAM-Instituto Goethe-Servicio Alemán de Intercambio Académico-Editorial Porrúa, México, 2002.
- Rougemont, Denis de. *L'amour et l'occident*, Union Générale d'éditions, Paris, 1939.
- Rovatti, Pier Aldo. *Como la luz tenue*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1990.
- Safranski, Rüdiger. *Romanticismo. Una Odisea del espíritu alemán*, Tusquets Editores, México,

2014.

Sánchez Meca, Diego. *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Editorial Síntesis, Madrid, s/f.

Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la praxis*, S. XXI Editores, México, 2003.

Sauret, Alberto. *Permanencia del mito*, Ediciones Coyoacán, México, 2001.

Schlegel, F. *Fragmentos para una teoría romántica del arte*, Tecnos, Madrid, 1987.

Sofsky, Wolfgang. *Tratado sobre la violencia*, Abada Editores, Madrid, 2006.

Suances Marcos, Manuel; Villar Ezcurra, Alicia, *El irracionalismo. De Nietzsche a los pensadores del absurdo*, vol. II, Editorial Síntesis, Madrid, 2004.

Steiner, George. *Pasión intacta*, Ediciones Siruela, Madrid, 1996.

Tatarkiewicz, Wladislaw. *Historia de seis ideas. Arte, belleza, creatividad, mimesis, experiencia estética*, Tecnos/Alianza Editorial, Madrid, 1992.

Van der Leeuw, G. *Fenomenología de la religión*, FCE, México, 1975.

Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1986.

Vernant, Jean-Pierre, *Entre mito y política*, FCE, México, 2002.

Varios autores, *Empalabrar el mundo. El pensamiento antropológico de Lluís Duch*. Edición de Joan-Carles Melich, Ignasi Moreta y Amador Vega. Fragmenta Editorial, Barcelona, 2011.

Wittgenstein, Ludwig, *Comentarios sobre la rama dorada*, UNAM, México, 1985.

-----, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza Universidad, México, 1987.

Wolf, Christa, *Medea*, Editorial Debate, Madrid, 1998.

Wunenburger, Jean-Jacques, *Antropología del imaginario*, Ediciones Del Sol, Bs., As., 2008.

-----, *Imaginaires du politique*, Ellipses marketing, Paris, 2001.

Artículos de revistas

A parte rei, núm. 18, <http://aparterei.com>.

Berit Balzer, “Medea, de Christa Wolf: la otredad reexaminada”, en *Interlitteras*, Universidad Complutense de Madrid, enero, 2005, p. 51. <https://www.researchgate.net/publication/303960585>

Benente, Mauro, “Cultura y sociedad. Herbert Marcuse”, en *Lecciones y Ensayos*, núm. 85, 2008. <http://www.derecho.uba.ar/publicaciones/lye/revistas/85/09-comentario-mauro-benente.pdf>

Campbell, Joseph, “El mensaje de la mitología”, <http://www.consciouslivingfoundation.org/ebooks/Spain13/Campbell%20Joseph%20-%20Mensaje%20de%20la%20mitologia.pdf>

Cardete del Olmo, Ma. Cruz. “El sacrificio humano. Víctimas en el monte Liceo” en *Ilu, revista de ciencias de las religiones*, 11, 2006.

Difabio, Elbia, “Por qué me odian” (*Medea* de Christa Wolf), <https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/ojs/index.php/Texturas/article/download/.../7301>

Durán Guerra, Luis. “Metáfora y mundo de la vida en Hans Blumenberg” en *Revista de Filosofía*, Vol. 35, Núm. 2, 2010.

Flores Miguel, Cirilo, “Blumenberg: Los márgenes de la hermenéutica”, en *Azafea*, Revista filosófica, Ediciones Universidad de Salamanca, núm. 5, 2003.

Iriarte, Luis Ignacio, “Barroco, hermenéutica y modernidad II”, en *Studia Aurea*, 5, 2011.

Martínez, Marie-Louise, “Hacia una antropología de la frontera. René Girard entrevistado por Marie-Louise Martínez”, en *Revista Anthropos*, Barcelona, núm, 213, 2006.

Odero, José Miguel. “Rito y ritualismo: una clarificación”, Universidad de Navarra, s/a.

Reguera, Isidoro, “Blumenberg, la narración infinita”, en Periódico *El País*, <https://elpais.com/tag/fecha/20050122/1>

Torreti, Roberto. *Revista de Ciencias Sociales*, vol. IV, núm. 2, junio de 1960